

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA DEL DRET MORAL I  
POLÍTIC

DEMOCRACIA DELIBERATIVA. RAZÓN PÚBLICA Y  
RAZONES NO PÚBLICAS DESDE LA PERSPECTIVA DE  
JOHN RAWLS.

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
Servei de Publicacions  
2009

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 23 de juny de 2009 davant un tribunal format per:

- Dr. Manuel Fraijó Nieto
- Dr. Jesús Conill Sancho
- Dra. Michele Nicoletti
- Dr. Ramón Vargas Machuca Ortega
- Dr. Vicente Domingo García Marzá

Va ser dirigida per:

Dra. Adela Cortina Orts

©Copyright: Servei de Publicacions  
Pedro Jesús Pérez Zafrilla

---

Dipòsit legal: V-4151-2010

I.S.B.N.: 978-84-370-7638-6

Edita: Universitat de València  
Servei de Publicacions  
C/ Arts Gràfiques, 13 baix  
46010 València  
Spain  
Telèfon:(0034)963864115

# VNIVERSITAT Đ VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la educación



## DEMOCRACIA DELIBERATIVA. RAZÓN PÚBLICA Y RAZONES NO PÚBLICAS EN LA PERSPECTIVA DE JOHN RAWLS.

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:

Pedro Jesús Pérez Zafrilla.

DIRIGIDA POR:

Dra. Dña. Adela Cortina Orts.

Valencia, 2009



Índice:

AGRADECIMIENTOS.....7  
INTRODUCCIÓN.....8  
    *Consideraciones previas*.....8  
    *Objetivos de la presente investigación*.....11  
    *Estructura de la tesis*..... 20

PRIMERA PARTE

DEMOCRACIA DELIBERATIVA: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN.

I.- UNA APUESTA POR EL VALOR EPISTÉMICO DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA..... 27  
    1.1. Introducción.....27  
    1.2. Características fundamentales de la concepción epistémica de la  
democracia.....28  
    1.3. El pluralismo epistémico..... 39  
    1.4. Modelos de participación política.....52  
        1.4.1. Dos enfoques enfrentados.....52  
        1.4.2. Los defensores de la participación directa.....56  
        1.4.3. Los partidarios del sistema representativo como un mal menor.....62  
        1.4.4. Los detractores de la participación directa..... 64  
    1.5. Conclusión..... 78  
  
II.- LA IDEA DE PERSONA.....80  
    2.1. La concepción rawlsiana de persona..... 80  
    2.2. La persona razonable vs. el individuo liberal..... 84  
    2.3. El individuo liberal como persona razonable..... 89  
  
III.- DEMOCRACIA DELIBERATIVA VS. DEMOCRACIA ANTAGONISTA..... 102  
    3.1. El proyecto deliberativo: una alternativa a la Democracia Antagonista.....102  
    3.2. La transformación frente a la agregación de preferencias..... 110  
    3.3. Dos corrientes en la Democracia Deliberativa: la estática y la dinámica.....117  
    3.4. Conclusión..... 124

IV.- LA IDEA DE RAZÓN PÚBLICA.....	126
4.1. La concepción rawlsiana de la razón pública.....	126
4.2. Dos enfoques sobre la razón pública.....	142
4.3. Las diferencias cognitivas y la razón pública.....	152
4.4. ¿Consenso o regla de la mayoría?.....	179
4.4.1. Los partidarios del consenso.....	179
4.4.2. Los partidarios de la regla de la mayoría.....	185
4.5. Un lugar para la retórica en la deliberación.....	190
4.6. Conclusión.....	200
V.- EL PAPEL DE LA SOCIEDAD CIVIL.....	201
5.1. Introducción.....	201
5.2. La concepción descriptiva de la Sociedad Civil.....	203
5.3. La concepción normativa de la Sociedad Civil.....	212
5.4. Conclusión.....	230
VI.- LA INFLUENCIA DE LA DESIGUALDAD DE RECURSOS EN EL PROCESO DELIBERATIVO..	233
6.1. Introducción.....	233
6.2. Los partidarios de la distribución de recursos .....	236
6.3. Los partidarios del desarrollo de las capacidades.....	247
6.4. Conclusión.....	258

## SEGUNDA PARTE

### LA VOZ PÚBLICA DE LA RELIGIÓN.

VII.- CLAVES PARA LA REFLEXIÓN.....	261
7.1. Introducción.....	261
7.2. Un cambio de paradigma en el concepto de pluralismo.....	263
7.3. Supuestos liberales.....	267
7.4. Supuestos ilustrados.....	275
7.5. Conclusión.....	294

VIII.- LAS CREENCIAS RELIGIOSAS.....	297
8.1.- El estatus de las creencias religiosas.....	297
8.2.- La privatización de las creencias religiosas.....	306
8.2.1. El enfoque ilustrado: Kent Greenawalt.....	306
8.2.2. El enfoque sociológico o secularizador.....	312
8.3. El alcance de las creencias religiosas.....	324
8.4. Conclusión.....	330
IX.- EL DEBATE SOBRE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA.....	332
9.1. Introducción.....	332
9.2. El argumento de la estabilidad.....	334
9.3. El argumento de la religión como esfera privada.....	343
9.4. El argumento del respeto mutuo.....	356
9.5. El argumento de la justificación pública.....	375
a) Inteligibilidad.....	380
b) Accesibilidad.....	382
c) Corroboración.....	386
d) Falibilismo .....	387
e) Crítica externa.....	389
9.6. Conclusión.....	390
X.- UN MODELO ALTERNATIVO DE RAZÓN PÚBLICA.....	392
10.1. A vueltas con Rawls.....	392
10.2. Identidad, ciudadanía y religión.....	402
10.3. Una propuesta inclusiva de razón pública.....	417
10.3.1. Los ciudadanos.....	417
10.3.2. Políticos y jueces.....	437
10.4. Conclusión.....	443
CONCLUSIONES.....	445
<i>La Democracia Deliberativa: más allá de Rawls</i> .....	445
<i>Hacia una Democracia Deliberativa Ecuménica</i> .....	455
BIBLIOGRAFÍA.....	470





## AGRADECIMIENTOS

Escribir los agradecimientos de esta tesis doctoral significa haber concluido un intenso trabajo. Quisiera que estas palabras no sean consideradas como una simple formalidad para cubrir un requisito impuesto por la costumbre, sino como expresión de un sentimiento de profundo reconocimiento a todas aquellas personas que me han ayudado a hacer realidad esta tesis doctoral.

En primer lugar, deseo agradecer a la Catedrática Dra. Adela Cortina Orts la disponibilidad e interés que desde el primer momento puso para dirigir esta tesis, su confianza depositada en mí, así como el seguimiento y orientación dados a mi trabajo hasta su conclusión.

Debo también un agradecimiento especial a los Profesores Jesús Conill, David Crocker, Roger Trigg y Sabina Alkire. Al primero, por su inestimable ayuda y colaboración constantes a lo largo de estos años. Al resto, por permitirme acceder a los fondos bibliográficos de las Universidades de Maryland y Oxford en mis respectivas estancias de investigación entre 2006 y 2008 y por los comentarios hechos a mi trabajo, que han sido también de un gran valor.

Finalmente, quiero expresar mi gratitud a mis padres, Gregorio y María Teresa, a mi tío Juan José, a mi abuela Ascensión y a mi hermano Eduardo. Porque sin su enorme cariño, sacrificio y comprensión no hubiese podido nunca llevar a cabo la presente investigación.

Pedro Jesús Pérez Zafrilla.

## INTRODUCCIÓN

### *Consideraciones previas:*

Aristóteles expuso en su *Política* cuál debía ser el elemento articulador de la convivencia entre los hombres: la palabra.<sup>1</sup> A diferencia de los seres superiores (los dioses) o inferiores (los animales), el hombre posee una naturaleza social. Ciertamente, existen animales gregarios, pero frente a ellos, el hombre se caracteriza por ser un animal con *lógos*, esto es, con lenguaje y razón. De este modo, alberga un sentido de la moralidad, del bien y mal, así como de lo justo y lo injusto, los cuales recibirán expresión mediante el lenguaje. Pero no sólo eso, el lenguaje, más allá de constituir un mecanismo de expresión lo es, en el ámbito de la comunidad, de acuerdo. Mediante el lenguaje los ciudadanos de la *pólis* deciden conjuntamente aquello conveniente y perjudicial para la sociedad en la que viven. La deliberación pública se convierte así en lo que debe caracterizar la vida política, frente a aquellos que viven fuera de la sociedad, cuyo modo de relación no será mediante la palabra, sino por la guerra.<sup>2</sup>

No obstante, en las sociedades democráticas actuales no han sido la deliberación ni el acuerdo racional entre ciudadanos iguales, sino otros factores diferentes los que han regido la participación política. La causa principal de ello radica en la creación de los grandes Estados-nación, que trajo consigo la transformación del modo de ejercer la participación política. Así, del modelo propio de las sociedades antiguas, conocido como la “libertad de los antiguos”, y basado en una participación directa de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos, se dio paso a otro, “la libertad de los modernos”, caracterizado por un énfasis en la protección de una esfera de la vida individual que escapaba al control público.<sup>3</sup> Del mismo modo, debido a la extensión de las sociedades, y la falta de tiempo de las personas para dedicarse a los asuntos públicos, los ciudadanos delegaron la actividad política en unos representantes elegidos por el pueblo en elecciones con voto secreto, y sujetos a revocación, para impedir así un empleo abusivo del poder estatal.

Sin embargo, como ya denunciara Tocqueville, el sistema democrático moderno, centrado en la representación y el voto secreto, ha degenerado en un escenario caracterizado por el excesivo individualismo y la apatía de los ciudadanos, que les lleva

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 2000, 1253a 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1253a 35.

<sup>3</sup> CONSTANT, Benjamín. “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp.259-60.

a desentenderse de sus deberes cívicos de participación política y control de los gobernantes.<sup>4</sup> De este modo, podemos decir que la democracia, perdiendo su elemento deliberativo originario, ha degenerado en un sistema diferente, similar al despotismo, en palabras de Tocqueville, en el que los ciudadanos, por su insignificancia y aislamiento respecto del poder estatal, delegan en los políticos un poder absoluto en la gestión de los asuntos públicos, mientras los políticos procuran mantener la felicidad de aquéllos. Se trata de un sistema en el que prima la satisfacción de intereses particulares sobre el compromiso con el bien público.

A este tenor, todo parece indicar que el proyecto deliberativo aristotélico parece haber quedado en el olvido. Dadas las condiciones señaladas, en el sistema político actual no parece haber lugar para la deliberación pública entre los ciudadanos. Es más, incluso los políticos, en lugar de deliberar entre sí sobre el bien común, se limitan a hacer propuestas de satisfacción de preferencias personales para obtener el voto de los ciudadanos, de tal forma que éstos abandonen también su compromiso con los deberes cívicos y se limiten a elegir la opción que mejor satisfaga sus intereses particulares. La política degenera así en una pugna entre intereses contrapuestos, no existiendo posibilidad para el debate y la transformación de las preferencias. Las teorías elitista (Schumpeter) y económica (Downs) de la democracia parecen los máximos exponentes de este planteamiento, que hacen del ámbito político algo muy parecido al mercado.

Fue precisamente con la intención de recuperar el debate público en la vida política, frente a un sistema liberal reducido a una pugna entre intereses egoístas, como hacia la década de los años ochenta del siglo pasado se desarrolló en el ámbito de la teoría política un nuevo modelo de democracia, la Democracia Deliberativa. El término “democracia deliberativa” fue acuñado por Joseph Bessette en 1980 en referencia al sistema representativo y deliberativo impulsado por los federalistas americanos.<sup>5</sup> No obstante, el impulso a esta nueva teoría vendrá dado años después por otros autores desde diversas corrientes de pensamiento. Podemos encontrar una línea inicial de corte republicano, representada por Barber. Posteriormente irrumpirá otra liberal, con Rawls a la cabeza, y continuada por autores como Amy Gutmann, Dennis Thompson, Henry Richardson o David Crocker. También desde la ética discursiva se han sumado a este nuevo paradigma democrático, como hace Habermas con su idea de política deliberativa, así como seguidores suyos entre los que destacan James Bohman o Seyla

<sup>4</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. Vol. 2. Madrid: Alianza, 1998, Caps. 6-7, pp.264-77

<sup>5</sup> BESSETTE, Joseph M. “Deliberative democracy: The majority principle in republican government”, en Robert A. Golwin y William A. Schambre (eds) *How democratic is the Constitution?* Washintong: American Enterprise Institute, 1980, pp.102-16.

Benhabib. A estos autores habrá que añadir otros que, desde planteamientos diversos, realizarán también propuestas de democracia deliberativa. Así tenemos, por ejemplo la “deliberación interna” de Goodin, las encuestas de opinión de Fishkin o a los teóricos del Gobierno Participativo Empoderado, como Archon Fung o James Wright, que reflexionarán sobre los casos de participación directa de los ciudadanos producidos en Porto Alegre o Kerala, entre otros lugares.<sup>6</sup>

El objetivo principal que subyace a los planteamientos de los diversos autores de la democracia deliberativa consiste en transformar los ideales de ciudadanía y de acción política en los que ha derivado el liberalismo, para revitalizar la vida democrática y colocar al ciudadano en un papel más activo y responsable en la toma de decisiones políticas. Para lograr este propósito, esta teoría de la democracia adopta el procedimiento deliberativo como ideal de justificación política, por oposición a un sistema liberal basado en la agregación y satisfacción de intereses egoístas. De este modo, no es la regla de la mayoría mediante un voto secreto, sino el razonamiento público entre los ciudadanos iguales, la base de legitimidad y participación política. Las categorías que emplean son, así, bien diferentes a las propias del liberalismo. Mientras en éste prima el conflicto, la agregación, el autointerés o el voto secreto, en la democracia deliberativa impera la cooperación para conseguir el bien común, la razonabilidad, el diálogo y la publicidad.

Lamentablemente, esta definición ha sido en la actualidad desdibujada hasta formarse una imagen un tanto idílica, dominada por dos tópicos que en nada se corresponden con la realidad de esta teoría de la democracia. Por un lado, se tiende a ver a la democracia deliberativa como una teoría antagónica al liberalismo. Por otro, y en línea con lo anterior, se la identifica principalmente con una apuesta por la participación directa de todos los ciudadanos en la toma de decisiones políticas. Ambas concepciones tendrán su origen en la relevancia que en el seno de la democracia deliberativa han acaparado dos de sus propuestas: en primer lugar, la idea de Benjamín Barber de la “Democracia Fuerte”, expuesta en su obra de ese mismo nombre, en 1984;<sup>7</sup> y también la teorización llevada a cabo por los defensores del Gobierno Participativo Empoderado de proyectos de sistemas participativos como los de Porto Alegre o Kerala.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Esta diversidad de autores, propuestas y enfoques que presenta la democracia deliberativa muestra la gran heterogeneidad que caracteriza a este modelo de democracia, como intentaré mostrar a lo largo de la primera parte de la tesis.

<sup>7</sup> BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almazara, 2004.

<sup>8</sup> FUNG, Archon y WRIGHT, Erik O. (eds.). *Deepening democracy*. New York: Verso, 2003.

No podemos negar que Barber, con su obra *Democracia fuerte*, constituye uno de los fundadores de la democracia deliberativa. Es más, de hecho, esta obra traza los ejes que ceñirán buena parte de las propuestas, los temas y los argumentos posteriores de esta teoría de la democracia. Por ello, no debe extrañarnos que el impacto de su obra en el ámbito intelectual sembrara la fama que tomará de oposición al liberalismo. Del mismo modo, las propuestas de Porto Alegre y Kerala han adquirido una gran relevancia y, tal vez por su innovación, han creado la esperanza en occidente de que dando un mayor protagonismo a los ciudadanos pueden combatirse los males del sistema liberal denunciados por Tocqueville. Es quizá esa ilusión imbuida por los proyectos conocidos de Brasil y la India, entre otros, la que ha llevado comúnmente a identificar el conjunto de la democracia deliberativa con este proyecto de transformación radical de la situación política actual.

No obstante, si hemos señalado a Rawls como uno de los más relevantes impulsores de la democracia deliberativa, y muchos de los proponentes de la misma son seguidores suyos, resulta paradójico que esta teoría de la democracia pretenda desarrollar un proyecto antagónico al liberalismo. Esta es una cuestión que merece un detenido análisis para un adecuado conocimiento de la democracia deliberativa. Así, deberemos preguntarnos, por un lado, qué relación guarda ésta con el liberalismo, pues, como se deduce de los casos de Barber y Rawls, parece claro que la democracia deliberativa constituye una propuesta teórica muy heterogénea; y por otro, cuál es el grado de influencia de Rawls en esta teoría de la democracia.

#### *Objetivos de la presente investigación:*

Para resolver estas preguntas, resultaría conveniente examinar las propuestas de los autores de la teoría deliberativa a la luz de la obra de Rawls, al ser éste el principal autor liberal dentro de esta concepción de la democracia. Así podremos evaluar qué relación guarda aquélla con la teoría liberal. En concreto, en esta tesis centramos nuestra atención en un aspecto clave: la idea de razón pública y su relación con las razones no públicas. Esta es una idea central en la democracia deliberativa, por cuanto que ésta se basa justamente en un proceso público de deliberación, mientras el sistema liberal se concibe asentado sobre el voto secreto. Pero también, más allá del proceso de toma de decisiones, el énfasis en la idea de razón pública sirve para poner a prueba el posicionamiento de la democracia deliberativa ante otros tantos supuestos liberales relativos a la concepción que se tiene de las doctrinas comprensivas (especialmente

las religiosas) en la esfera pública. Para los liberales, dicha concepción es claramente peyorativa, al caracterizar a las religiones como un factor de enfrentamiento. En este sentido, habremos de dar respuesta a preguntas como ¿cuál es el papel que pueden desempeñar las comunidades religiosas en la esfera pública de una democracia deliberativa?, ¿qué tipo de razones serían aceptables en la deliberación pública?, ¿sólo las seculares o también las religiosas? La manera como en la democracia deliberativa se aborde estas y otras cuestiones relativas a la idea de razón pública podrá ilustrarnos el grado de distanciamiento que se produce entre ambas teorías.

De este modo, podemos decir que esta tesis tiene dos objetos principales de estudio: En primer lugar, determinar el estado de la cuestión de la democracia deliberativa, poniendo un especial acento en la influencia ejercida en ella por Rawls (y la teoría liberal). En segundo lugar, evaluar el modo como desde este nuevo modelo de democracia se aborda la relación entre la razón pública y las razones no públicas, o más concretamente, cuál debe ser el papel de las convicciones religiosas en la razón pública de una democracia deliberativa. Por lo que hace al primer punto, este es un aspecto reconocido tanto por teóricos como por estudiosos de la democracia deliberativa. Todos ellos afirman abiertamente que Rawls, junto a Habermas, es uno de los propulsores de la democracia deliberativa.<sup>9</sup> En este aspecto, esta tesis pretenderá clarificar los puntos fundamentales de dicha influencia y en qué medida los autores de la democracia deliberativa han podido superar el planteamiento rawlsiano. Mi hipótesis es que Rawls ha ejercido una cierta influencia sobre la democracia deliberativa sobretudo en cinco conceptos fundamentales: el valor epistémico de la democracia deliberativa, la idea de persona, la sociedad civil, la distribución de recursos y de una forma clave, la idea de razón pública. Pero también, en mi opinión, la democracia deliberativa tiene por delante un reto que cumplir: ir más allá de Rawls en todos y cada uno de esos aspectos señalados, a excepción del primero de ellos cuyo enfoque por parte de Rawls parece razonable. En qué medida sea esto posible, será algo que deberemos examinar. Así, examinar la influencia de Rawls en la democracia deliberativa será un elemento clave

---

<sup>9</sup> GUTMANN, Amy y TOMPSON, Dennis. *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004, pp.9-10; BOHMAN, *Public deliberation*. Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.3-4; COHEN, Joshua. "Deliberation and democratic legitimacy", en James Bohman y William Reght (eds.). *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.68-70; COOKE, Maeve. "Five arguments for Deliberative Democracy" en *Political Studies*, vol. 48, 2000, p.947; CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; CORTINA, Adela. "Democracia deliberativa", en *Contrastes. Suplemento*, núm. 12, 2007, pp.143-61.

para comprender el sentido que ha tomado en cada uno de estos temas (y en especial en la relación de ésta con el liberalismo) y el camino que debería seguir en el futuro.

Respecto al segundo punto, la relación entre la razón pública y las razones no públicas, contra lo que pudiera parecer, no ha sido un aspecto muy tratado ni por los autores ni por sus estudiosos.<sup>10</sup> Efectivamente, a pesar de que un eje central de la democracia deliberativa lo constituye la razón pública, el papel que puedan desempeñar en ella las convicciones religiosas parece un aspecto secundario para los autores de esta teoría de la democracia. De hecho, autores como Mansbridge, Manin, Fishkin, o Elster no lo tratan. Incluso Dryzek excluirá de su idea de esfera pública a los grupos religiosos.<sup>11</sup> Son, por un lado, Rawls y sus epígonos, y por otro Habermas y Bohman, los únicos que parecen dedicarle algo de atención, aunque tampoco será un aspecto principal en sus obras.

Rawls sí que analiza la presencia de las razones religiosas en la deliberación pública. No obstante, dentro de la democracia deliberativa este tema será dejado un tanto de lado durante los años ochenta y hasta finales de los noventa, periodo que coincide con el primer gran desarrollo de esta teoría de la democracia. Durante esta época, por regla general, como he dicho, o bien los autores no abordan el tema, o los que lo hacen, como los de corte liberal (Gutmann, Thompson o Richardson), fieles a la idea de razón pública rawlsiana, conciben la presencia de las razones religiosas como una rémora para el desarrollo de la deliberación. Incluso ni siquiera se plantean propiamente el papel de la persona devota en la deliberación pública. Por el contrario, el tratamiento que hacen de las razones religiosas en la deliberación pública se reduce al caso de los fundamentalistas, dando a entender que sólo éste colectivo presenta razones religiosas.<sup>12</sup> Esto se puede deducir también de la obra de David Crocker. Él, siguiendo a éstos autores, señala una serie de ideales deliberativos que deben guiar el comportamiento de la persona tolerante en la razón pública, como son el de reciprocidad, responsabilidad, y publicidad. Dichos principios, pasan, en cualquier caso, por una idea clave para los autores de la democracia deliberativa: la persona tolerante debe exponer razones para

---

<sup>10</sup> BADER, Veit. "Taking religious pluralism seriously. Taking for an institutional turn", en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol.6, 2003, p.5; JAMES, Michael Rabinder. *Deliberative democracy and the plural polity*. Lawrence: University of Kansas Press, 2004, pp.51-5; QUONG, Jonathan. *Deliberation and diversity: one essay on public reason and identity politics*. Tesis Doctoral. Oxford: University of Oxford, 2003; SCHWARTZMAN, Micah Jacob. *Towards a defence of public reason*. Tesis Doctoral. Oxford: University of Oxford, 2003; MCKENON, Michael. *The value of religious commitments in a pluralist society*. Tesis Doctoral. Syracuse: Syracuse University, 2007.

<sup>11</sup> DRYZEK, John. *Deliberative democracy and beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp.23, 100.

<sup>12</sup> GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis. *Democracy and disagreement*. Harvard: Harvard University Press, 1996, pp. 63-7; RICHARDSON, Henry. *Democratic autonomy. Public reasoning about the ends of policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 157-60.

defender sus propuestas que puedan ser aceptadas por todos, y está claro que las razones religiosas no lo son en una sociedad pluralista.<sup>13</sup> Por ese motivo, no será conveniente expresar razones religiosas en la deliberación pública. Esta concepción peyorativa de las razones religiosas será insinuada también por Cohen. Para él, como para los anteriores, expresar razones religiosas supone un lastre en el marco del debate público, de tal forma que las razones religiosas no constituyen unos verdaderos argumentos.<sup>14</sup>

Por otro lado, encontramos a Habermas y otros autores próximos a él. En este caso, aunque Bohman apuesta por la que denomina una “razón pública plural”, por oposición al modelo monista rawlsiano (y habermasiano), justamente el modo en que articula su propuesta sigue presa de los prejuicios liberales, como señalaré en su momento. Por lo que hace a Habermas, progresivamente ha ido abriendo sus planteamientos a las doctrinas religiosas, pero no ha sido hasta la publicación de “Creer y saber” y “La religión en la esfera pública” cuando ha reconocido plenamente el papel de las convicciones religiosas en la esfera pública de la sociedad postsecular. No obstante, como veremos, el enfoque habermasiano también será objeto de críticas.

De este modo, es a finales de los años noventa y comienzo de la década del 2000 cuando en la democracia deliberativa comienza a apreciarse un mayor (aunque no generalizado) interés por la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública. Prueba de ello no son sólo los trabajos de Habermas a los que he hecho alusión, sino sobre todo una serie de artículos de Amy Gutmann dedicados a la relación Iglesia-Estado y fechados entre 1999 y 2000,<sup>15</sup> así como su obra *Identity in democracy*,<sup>16</sup> de 2003, en la que dedica un capítulo al papel de los grupos religiosos en la esfera pública de las sociedades democráticas y a la presencia de las razones religiosas en el debate político, tema central de esta tesis doctoral. Por su parte, también recientemente Barber ha reconocido a la religión como un “elemento indispensable dentro de la sociedad civil”.<sup>17</sup>

En cualquier caso, la idea que deseo poner de manifiesto es que, si exceptuamos a Rawls, el tema de las convicciones religiosas en la esfera pública no ha constituido un

---

<sup>13</sup> CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*, pp.122-36.

<sup>14</sup> COHEN, Joshua. “Democracia y libertad”, en Jon Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1998, pp.246-9

<sup>15</sup> GUTMANN, Amy. “Religious freedom and civil responsibility”, en *Washington and Lee Law Review*, vol. 56, 1999, pp.907-22; GUTMANN, Amy. “Religion and state in the United States: a defense of two way protection”, en Nancy Rosenblum (ed.) *Obligations of citizenship and demands of faith*. Princeton: Princeton University Press, 2000, pp.127-64

<sup>16</sup> GUTMANN, Amy. *Identity in democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2003, pp.151-91.

<sup>17</sup> BARBER, Benjamin. *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós, 2000, pp.64-5.



elemento relevante para los autores de la democracia deliberativa. Tampoco entre los estudiosos de la democracia deliberativa esta laguna patente en esta teoría de la democracia ha sido merecedora de atención. Los estudios llevados a cabo sobre democracia deliberativa han tendido a centrarse, o bien en la influencia de alguno de los *popes* de la materia, entre los que destaca Habermas,<sup>18</sup> o bien en la profundización de algunos de los aspectos más característicos de esta teoría de la democracia, ya sea su énfasis en la participación política de los ciudadanos<sup>19</sup> o la transformación de preferencias,<sup>20</sup> por ejemplo.

De lo que sí existe una abundante bibliografía es en relación a la idea de razón pública rawlsiana y el papel de las convicciones religiosas en ella, sobre todo en el ámbito estadounidense.<sup>21</sup> Son, no obstante, obras que presentan a Rawls (e incluso a Gutmann y Thompson)<sup>22</sup> no como autores de la democracia deliberativa, sino propiamente como liberales. Es, por ello, a esta bibliografía centrada en la propuesta rawlsiana a la que debemos acudir para poder articular el debate en la democracia deliberativa en referencia a esta cuestión, y a ella dedicaré la segunda parte de la tesis.

Este hecho explica la división hecha entre las dos partes de la tesis. En la primera analizo los aspectos fundamentales de la democracia deliberativa relativos a las corrientes, los temas y autores, poniendo un énfasis especial en el grado de influencia de Rawls en esta teoría de la democracia. Mientras, en la segunda parte, abordo el debate en torno al papel de las convicciones religiosas en la deliberación pública dentro del

---

<sup>18</sup> GIL MARTÍN, FRANCISCO JAVIER. *El uso público de la razón. Un estudio de la teoría habermasiana de la esfera pública*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002; DURANGO ÁLVAREZ, GERARDO ANTONIO. *El principio discursivo y los derechos fundamentales. Mecanismos de construcción de una democracia constitucional deliberativa. Una aproximación desde la teoría habermasiana*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Carlos III, 2005; SUTTER, KATHERYN. *Evaluating Deliberative Democracy: Comparing Habermas' discourse ethic and evaluations of consensus process in residential cooperatives*. Portland: Portland State University, 2006.

<sup>19</sup> PASCUALE, FRANK. *Deliberative democracy: Defining, applying and measuring the implementation of a model of democracy*. Tesis Doctoral. Oxford: Universidad de Oxford, 1998; MARTÍ MÁRMOL, JOSÉ LUÍS. *Autogobierno deliberativo: una defensa de la democracia deliberativa participativa*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2004.

<sup>20</sup> GOLDFINGER, JOHNNY. *Deliberative democracy, preference change and social governance*. Tesis Doctoral. Durham: Duke University, 2003; JORBA GALDÓS, LAIA. *Democracia deliberativa: la transformación de preferencias en el proceso deliberativo*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2008.

<sup>21</sup> SIRVAN sólo como introducción: TRAINOR, NICHOLAS. "Religion and politics in modern democratic societies: an assessment of the Rawlsian political conception of justice", en *The Linacre Journal*, núm. 1, 1999, pp.29-45; STOUT, JEFFREY. *Democracy and tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2004; O'NEILL, WILLIAM R. "Modernity and its religious discontents: Catholic social teaching and public reason", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol. 20, núm. 1, 2006, pp.295-312; BIGGAR, NIGEL. "God in public reason", en *Studies of Christian Ethics*, vol. 19, núm. 1, 2006, pp.9-19. A esta breve bibliografía habrá que añadir el debate producido entre liberales como Audi y los autores defensores de la religión a los que más adelante haré referencia.

<sup>22</sup> FROHOCK, FRED M. *Bounded divinities. Sacred discourses in pluralist democracies*. New York: Palgrave, 2006, pp.83-111

liberalismo, al centrarse dicha polémica en el concepto rawlsiano de razón pública y su relación con las convicciones religiosas. Es a partir de este debate entre liberales y defensores de la religión como puede afrontarse el tema de las convicciones religiosas en el marco de la democracia deliberativa.

No debe extrañarnos, por tanto, que sea en el marco de los debates sobre la presencia de las convicciones religiosas en la razón pública de la sociedad liberal donde encontremos las primeras referencias al papel que pueden jugar las convicciones religiosas en la democracia deliberativa. Así por ejemplo, Veit Bader critica la pretensión liberal, compartida por autores de la democracia deliberativa como Gutmann y Thompson, de asimilar la razón pública con el pensamiento secular, de tal forma que se crea ilegítima la presencia de las razones religiosas en la misma. Por el contrario, entiende que en la democracia deliberativa debe primar el respeto a los valores democráticos y no atender al fundamento de dicha obediencia, sea religioso o secular.<sup>23</sup> Podemos citar también a Paul Weithman y su obra *Religious convictions and the obligations of citizenship*, que será analizada en la segunda parte de la tesis.<sup>24</sup> Afirma Weithman que la democracia deliberativa debe reconocer el papel jugado por las iglesias en el foro público ya que constituyen el campo en el que muchas personas adquieren y desarrollan sus capacidades y recursos para llevar a cabo su papel como ciudadanos, como pasa por ejemplo con los inmigrantes o los pobres. Será precisamente esta obra y los argumentos en ella expuestos en defensa de la participación de las personas religiosas en la deliberación pública, la que Habermas tome para la redacción de su artículo “La religión en la esfera pública”.

Posteriormente, a partir de las recientes publicaciones de Habermas a las que he hecho referencia, “Creer y saber” y “La religión en la esfera pública”, han empezado a aparecer trabajos que se centran en el papel de las convicciones religiosas en una democracia deliberativa. Dicho de otra manera, no ha sido hasta que, tras Rawls, los autores de la democracia deliberativa se han tomado nuevamente en serio este asunto, con Gutmann pero principalmente con Habermas, cuando desde el ámbito intelectual se han centrado también otros autores en el tema. Entre las recientes críticas destacan las de Cristina Lafont, Maeve Cooke o Flores D’Arcais, entre otros, y que trataré en su momento.

---

<sup>23</sup> BADER, Veit. “Religious pluralism. Secularism or priority for Democracy”, en *Political Theory*, vol. 27, núm. 5, 1999, p.618

<sup>24</sup> WEITHMAN, Paul. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.74-82

En mi opinión, el hecho de que la presencia de las diversas convicciones religiosas en la deliberación pública no ocupe un lugar privilegiado en los autores de la democracia deliberativa se puede explicar por una razón concreta: la democracia deliberativa enfatiza la idea de que la legitimidad de las decisiones políticas depende de un proceso de deliberación compartido por todos, dado que las personas deben justificar sus posicionamientos mediante razones que todos puedan aceptar. Es decir, la deliberación pública, para ser compartida, necesita articularse sobre un único marco cognitivo compartido por todos. Sin embargo, este hecho se enfrenta a un problema: las diferencias cognitivas que existen entre las personas. Pero aunque la relevancia de este hecho ha sido advertida por los autores de la democracia deliberativa, no ha recibido un tratamiento adecuado. Estos autores han respondido, en el más generoso de los casos, abriendo la esfera de la deliberación a las distintas doctrinas comprensivas, pero siempre con la obligación de dar razones compartidas además de las propias. Así funciona, por ejemplo, el proviso rawlsiano, seguido por Richardson. Con ello se mantiene la premisa de que el debate público debe mantenerse sobre un único marco cognitivo. También Habermas en sus recientes artículos se mantiene dentro de este parámetro: permite a los ciudadanos expresar razones religiosas en la esfera pública informal de la sociedad civil, pero no sucede lo mismo con los políticos en el ámbito institucional.

Este es el enfoque de la razón pública predominante en la democracia deliberativa al que deseamos someter a crítica en esta tesis. Algunos autores, como Cristina Lafont, han rechazado ciertos aspectos del proviso, aunque, sin embargo, defienden una versión similar, siempre en el marco del monismo cognitivo. Otros, como las defensoras de la teoría de la diferencia, acusan a los autores de la democracia deliberativa de que el enfoque de la deliberación racional en realidad esconde un fin ideológico de imposición de un modelo de ciudadanía sobre otros grupos tradicionalmente excluidos. Para solventar esta situación, proponen que dichos grupos puedan introducir otras formas de comunicación en el debate público.<sup>25</sup> No obstante, este planteamiento tampoco lo considero acertado. No se trata de oponer la deliberación a la expresión de la identidad cultural mediante formas de comunicación como la retórica. Más bien el objetivo debe ser abrir el debate público a diversos tipos de razones, religiosas y seculares, y que las personas puedan reconocer la conveniencia de adoptar las propuestas realizadas sobre la base de esa diversidad de razones. De lo contrario, si se hace a las diferentes formas de

---

<sup>25</sup> McBRIDE, Cillian. "Deliberative democracy and the politics of recognition", en *Political Studies*, vol.53, 2005, pp.497-515.

expresión meros instrumentos de poder con el que hacer valer la propia posición, no existirían más que juegos de intereses y no tendría sentido defender un proceso deliberativo serio entre personas razonables, que es, justamente a mi parecer, la pieza clave de toda democracia deliberativa.

La solución no debe pasar por incluir las razones religiosas en la razón pública como un apéndice (como creen Rawls o también Lafont), sino más bien, por la apertura de la misma a las razones aportadas desde los diversos puntos de vista en un proceso de comprensión mutua. También frente a Bohman, no habría que hablar de una “razón pública plural”, al modo de un reino de taifas donde cada cual tiene su propia idea de la publicidad. El enfoque no debe ser: “como una sola razón pública es excluyente, multipliquemos las razones públicas a la medida de cada cual”. En mi opinión, resulta más acertado mantener una única razón pública pero en la que el acento se ponga en una ética de la escucha sobre la exigencia a someter los argumentos a una criba previa al proceso deliberativo. Quien participa en la deliberación se presupone que lo hace en vistas al bien común y no para imponer su posición. Aún en el enfoque de Bohman, con la exigencia de dar razones públicas desde las diferentes perspectivas prima el prejuicio liberal de que dar razones propias es sinónimo de perseguir intereses sectarios. Prima la idea de que para hacerse inteligible y aceptable hay que aspirar a un marco cognitivo común. Pero esto es un prejuicio, como bien muestran los críticos al liberalismo, que lo serán por ello también a la democracia deliberativa. Las razones presentadas desde la propia doctrina no son por sí mismas sectarias ni inaccesibles al resto de ciudadanos. En una sociedad pluralista en la que es compartida una misma cultura política, todos comparten también un sentido de la moralidad desde sus respectivas doctrinas que les hace razonables. Las diferencias cognitivas no deben ser una rémora para el debate, sino al contrario, un acicate, ya que desde una pluralidad de perspectivas pueden abordarse mejor los problemas que desde una sola.

Por ello creemos más conveniente optar por una razón pública inclusiva que tendría como base las críticas que ciertos autores han hecho a la razón pública liberal, como Kent Greenawalt, Michael Perry, Stephen Carter, Paul Weithman o Nicholas Wolterstorff, entre otros. El análisis de las propuestas realizadas por estos autores resulta de una importancia fundamental en nuestro objeto de estudio, por varios motivos: en primer lugar, porque el eje sobre el que giran sus reflexiones es precisamente la obra de John Rawls y su idea de razón pública, clave en la democracia deliberativa. También podrá servirnos para profundizar en aspectos de la razón pública

rawlsiana que pudieran no ser advertidos por los autores de la democracia deliberativa. En tercer lugar, por cuanto que hacen de la deliberación pública el centro de su estudio, sus propuestas constituyen un filón para toda propuesta de democracia deliberativa que pretenda abordar el lugar que cabe otorgar a la religión en el foro público. Además, y fundamentalmente, estos autores sacan a la luz los supuestos que subyacen a la teoría liberal en su análisis de la religión, y dichos supuestos serán claves para entender también los planteamientos propios de la democracia deliberativa. Por último, el recurso a estos autores resulta interesante en una tesis sobre democracia deliberativa porque, como dije antes, algunos de ellos como Paul Weithman o Nicholas Wolterstorff son referentes claros en los proponentes de la democracia deliberativa a la hora de tratar este tema, como sucede con Habermas. Es por ello, a través de las obras de estos críticos del liberalismo y defensores de las convicciones religiosas en la razón pública como podemos abordar el tema de las creencias religiosas en la democracia deliberativa.

El propósito de este grupo de autores es el de construir un modelo de razón pública inclusiva en el que las convicciones religiosas puedan ser reconocidas al mismo nivel que las razones seculares o políticas, frente a los planteamientos de liberales como Rawls y Audi. Se trata por ello de una idea de razón pública que supera los esquemas liberales. En este enfoque, la participación de los ciudadanos no debería asentarse sobre un marco compartido previo al debate, sino el de una esfera pública abierta al conjunto de contribuciones que puedan realizarse al bien común desde las distintas perspectivas que componen nuestras sociedades pluralistas y multiculturales.

Cuál sea la relevancia de este modelo inclusivo para una propuesta de razón pública en una democracia deliberativa será el objeto de estudio al que dedicaré las Conclusiones. Mi objetivo es, por un lado, examinar en qué medida las críticas hechas por los autores señalados a los liberales podrían ser aplicadas a la democracia deliberativa. De este modo, será posible determinar el grado de relación que existe entre el liberalismo y la democracia deliberativa en el ámbito de la razón pública, algo que redundará en un mejor conocimiento de la democracia deliberativa.

A la vista de los resultados obtenidos, y a partir de las propuestas de estos autores y de lo expuesto en referencia a los defensores de la democracia deliberativa, el objetivo final será ir más allá de los planteamientos actuales en torno a esta teoría de la democracia e intentar articular una idea de razón pública inclusiva capaz de superar los prejuicios que ciertas propuestas de democracia deliberativa arrostran de sus orígenes liberales. De este modo será posible sentar las bases para un nuevo modelo de

democracia deliberativa cualitativamente distinto a la actual, capaz de dar respuesta a los problemas de reconocimiento de las identidades comunitarias surgidos en el marco de nuestras sociedades multiculturales.

*Estructura de la tesis:*

Una vez señalados los objetivos de la presente investigación, paso a dar cuenta del contenido de la misma. La tesis consta de dos partes principales: una dedicada a un estudio general de la democracia deliberativa, en la que se analizan sus principales temas, autores y corrientes. La segunda parte, se dedica al análisis de las críticas que los autores antes señalados, como Weithman, Greenawalt o Perry, hacen del modelo de razón pública propio del liberalismo a raíz del tratamiento de autores como Rawls o Audi a presencia de las razones religiosas en ella. Dichas críticas servirán, por un lado, para sacar a la luz los supuestos que posee la teoría liberal en el tratamiento de la religión. Por otro, para dar cuerpo a las propuestas que harán estos defensores de las razones religiosas en la deliberación pública y determinar en qué medida dichas propuestas son útiles para la razón pública de una democracia deliberativa.

Primera parte: Se desarrolla a lo largo de seis capítulos, en los que expondré uno a uno los elementos que nos ayudan a entender esta teoría de la democracia. En el capítulo I analizo dos temas centrales en los debates sobre la democracia deliberativa: la superioridad epistémica que posee la deliberación frente a la agregación y los modelos de participación política. Por lo que hace a lo primero, según los defensores de la democracia deliberativa, el recurso a la deliberación permite llegar a decisiones mejores que la mera agregación de votos. Ello es así porque la deliberación incrementa el valor epistémico del proceso. Esto se consigue gracias al intercambio de información, que permite a los ciudadanos ampliar sus perspectivas y reconocer sus errores de apreciación en los distintos temas. Sin embargo, los distintos autores divergen en el lugar donde situar ese valor epistémico que posee la deliberación. Para unos, dicho valor se encontrará en la participación: cuanta más gente participe, más puntos de vista habrá y más fácilmente se podrá obtener una decisión correcta. En cambio, otros entienden que el valor epistémico reside en la deliberación, en el intercambio de opiniones, y que para ello resulta inviable la participación de un gran número de ciudadanos.

Estas diferencias de planteamiento entre los distintos autores nos ponen en relación directa con la participación política. Para aquellos que el valor epistémico resida en la

participación, como Barber, Nino o Fung, será necesario (o al menos deseable) el establecimiento de una participación directa. En cambio, para los que el valor epistémico residía en la deliberación (que serán la mayoría), creerán conveniente limitar el número de personas que participen en ella. Entienden que en una asamblea en la que participen miles de personas será imposible tomar una decisión correcta, pues no se podrá escuchar a todas las personas a menos que la deliberación dure semanas, algo que dadas las constricciones del tiempo y espacio, resulta inviable. Es así el modo de entender el valor epistémico de la deliberación lo que determina el rechazo de la mayoría de autores a la participación directa y su apoyo al sistema representativo.

En el capítulo II abordo la idea de persona que está a la base de la democracia deliberativa, que no será sino la idea de persona razonable desarrollada por Rawls. Este es el punto en el que la influencia de Rawls se hace más patente en la democracia deliberativa. Sin embargo, tampoco se ponen de acuerdo los distintos autores en el modo de articular dicha idea de persona. Si bien sus elementos característicos son compartidos por las diferentes propuestas, para unos, como Barber o Mansbridge, la persona razonable viene opuesta a la idea de persona liberal. En cambio, para otros (lógicamente los autores próximos a la teoría rawlsiana), la persona razonable quedará encarnada en el seno de la sociedad liberal. La idea de persona razonable resulta clave para comprender la propuesta de la democracia deliberativa. Para esta corriente de la democracia el individuo no es autointeresado ni apático. Bien mirado, sólo así podrá hacerse de la deliberación el centro de la participación política, pues de lo contrario nadie querría deliberar, cambiar sus preferencias o comprometerse con el bien común.

En el capítulo III trato una de las ideas claves de la democracia deliberativa, el mayor o menor recelo mantenido por los distintos autores respecto a la teoría liberal. Todos comparten la necesidad de un proceso que contribuya a que los ciudadanos transformen sus preferencias frente al modelo agregativo liberal. Entienden que los sujetos no tienen preferencias fijas y previas a la participación política, sino que éstas se forman y moldean en ella. Del mismo modo, la legitimidad política no viene dada por la agregación de voluntades previas al proceso político, sino por la deliberación entre los ciudadanos mediante la que éstos forman su voluntad para la toma de decisiones.<sup>26</sup> Las diferencias comienzan al intentar determinar en qué medida la propuesta deliberativa supone un reemplazo de la liberal. Curiosamente, aquellos autores, como Barber o Mansbridge, que denunciaban el afán del liberalismo por la oposición de intereses,

---

<sup>26</sup> MANIN, Bernard. "On legitimacy and political deliberation" en *Political Theory*, vol.15, núm. 3, 1987, p.352

erigirán una teoría caracterizada nada menos que por la confrontación con el modelo liberal. En cambio, otros, más próximos al liberalismo superan esa dialéctica y proponen un sistema más cercano a las tesis liberales.

En el capítulo IV analizo un elemento central del conjunto de la tesis, la razón pública. Aquí podrá ponerse a prueba de nuevo tanto el grado de influencia de Rawls en la democracia deliberativa, como el modo como desde esta teoría de la democracia se aborda la relación entre la razón pública y las razones no públicas. ¿Pueden los ciudadanos religiosos apelar a sus creencias morales en sus argumentos? Aparecerán también otras cuestiones, como por ejemplo, si puede admitirse o no la introducción de otras formas de comunicación además de la argumentación racional, como la retórica o si la decisión debe tomarse por consenso o por regla de la mayoría.

La idea de razón pública resulta esencial para la democracia deliberativa, por cuanto que esta propuesta de democracia se basa justamente en un proceso público de justificación, frente al sistema antagonista basado en el voto secreto. Pero si se deben esgrimir razones públicamente, es lógico que se deba aspirar al logro del consenso, ya que quien da razones trata de convencer al resto para que apoyen su propuesta. Sin embargo, veremos cómo sólo una minoría de autores, de nuevo Barber y Mansbridge, postulan el consenso sin votación como procedimiento de toma de decisiones. Por su parte, el resto de autores se mantienen una postura más realista y reconocen la imposibilidad del logro del consenso en la deliberación, debido a las diferencias cognitivas y morales presentes entre los ciudadanos. Por ese motivo, reconocen la necesidad de implantar una votación final que determine por regla de la mayoría qué decisión deba ser tomada. No obstante, el recurso a la votación no disminuye la importancia del proceso deliberativo ni el valor epistémico de éste, ya que, repito, lo que legitima la decisión no es la votación mayoritaria, sino el proceso deliberativo previo por el que se forma la voluntad.

La sociedad civil ocupa también un papel importante en la democracia deliberativa, y a él dedicaré el capítulo V. En él abordo cuál es la concepción que desde esta teoría de la democracia se posee de este concepto, cuál es su amplitud y qué relación guarda con el ámbito político institucional. Este capítulo resultará clave también para comprender el alcance de la influencia de Rawls en la democracia deliberativa. Podemos trazar una línea evolutiva en las perspectivas de los distintos autores que marca el progresivo reconocimiento del valor de la sociedad civil en el ámbito público. Así para Rawls, siguiendo la idea de la sociedad civil burguesa como ámbito privado (aunque no de



ciudadanos autointeresados, pues para Rawls los ciudadanos son razonables), la sociedad civil carece de toda implicación en el ámbito público. Sin embargo, el resto de autores tenderá a aproximar en mayor o menor medida a la sociedad civil al ámbito público. Por un lado, Gutmann y Thompson ven la sociedad civil como una esfera de preparación para la participación en la política. Por otro, Cohen, Habermas y otros autores como Barber, llevan a cabo un progresivo empoderamiento de la sociedad civil tendente a asegurar una mayor conexión de la sociedad civil con el proceso de toma de decisiones.

El último capítulo de esta parte tiene como objeto la influencia de las desigualdades de recursos en la deliberación. El proceso deliberativo debe llevarse a cabo en condiciones de igualdad, de tal forma que nadie pueda imponer sus intereses en el mismo, sino que todos tengan una igualdad de oportunidades para participar y exponer sus intereses. Sin embargo, las circunstancias de desigualdad material, por un lado, y las desiguales capacidades deliberativas que poseen los sujetos, por otro, ponen en peligro esa condición de igualdad. Por ese motivo, los proponentes de esta teoría de la democracia no pueden mantenerse ajenos a esta situación, debiendo hacer frente a la misma. Son dos las líneas de argumentación seguidas en esta materia. Unos, siguiendo la influencia rawlsiana, ponen el acento en la distribución de recursos para garantizar el desarrollo de las capacidades deliberativas en condiciones de igualdad. Dicha distribución debe realizarse sobre la igual consideración de los ciudadanos (Gutmann, Thompson, Jack Knight y James Jonson) o de las concepciones del bien (Thomas Christiano). Otros, como James Bohman, David Crocker o Henry Richardson, influidos por Sen y su teoría de las capacidades, entienden que la distribución de recursos es incapaz de asegurar la igualdad efectiva en la deliberación si no va acompañada del desarrollo de las capacidades de los sujetos.<sup>27</sup> Este tema, por tanto, puede ilustrarnos también la influencia de Rawls en esta teoría de la democracia.

Segunda Parte: Incluye cuatro capítulos, además de las Conclusiones. En el capítulo VII enumero los principales supuestos que subyacen a los planteamientos de los autores liberales contrarios a la presencia de la religión en la esfera pública. Estos supuestos, que afectan principalmente a la naturaleza de la religión, se remontan al nuevo modelo de organización social surgido en la época de la Reforma y a los autores liberales e ilustrados de los siglos XVII y XVIII, como Locke, Hobbes, Fichte o Kant, aunque gozan hoy en día de completa actualidad.

---

<sup>27</sup> CROCKER, David. "Sen and deliberative democracy". En prensa

Una vez examinados los precedentes históricos, será posible volver al presente para examinar la situación del debate actual sobre la religión en la esfera pública. Pero dado que en esta parte pretendemos analizar el papel de las convicciones religiosas en la razón pública, un paso previo en la investigación debe ser la indagación sobre el estatus de las creencias religiosas en la actualidad. Sólo si tenemos clara la influencia que poseen las creencias religiosas en la vida del creyente, podremos llevar a cabo un análisis viable del papel que pueden desempeñar las mismas en la deliberación pública. En este caso, deberemos evaluar el proceso de privatización del que han sido objeto las creencias religiosas en la actualidad, tanto desde un punto de vista filosófico, como, sobre todo, sociológico, con el avance de la secularización. En qué medida el proceso secularizador ha afectado a la influencia de las convicciones religiosas en la vida de los creyentes será el principal objeto de estudio en el capítulo VIII.

El capítulo IX está dedicado al análisis de los principales argumentos expuestos desde la teoría liberal en contra de la presencia de la religión en la esfera pública, así como las respuestas dadas a los mismos por sus adversarios defensores de la religión. En este punto será imprescindible tener presente lo dicho en el capítulo octavo, ya que en buena medida los argumentos expuestos no hacen sino recoger y profundizar las consideraciones realizadas siglos atrás sobre la naturaleza de la religión. Así se enumerarán los argumentos de la estabilidad social, de la separación entre Iglesia y Estado, o si se quiere, entre la esfera privada y pública, el del respeto mutuo y el de la justificación pública, el cual nos abrirá las puertas para, en el capítulo siguiente, volver a la idea de la razón pública. Este capítulo tiene como principal objetivo, más allá del repaso de estos argumentos, señalar cómo en buena medida algunos de éstos serán retomados por los autores de la democracia deliberativa, algo que expondremos en las conclusiones.

El capítulo X, y último, aborda la construcción de un modelo de razón pública a partir de las propuestas realizadas por parte de los defensores de la religión. En primer lugar, analizo cómo los defensores de la religión, como Perry, Weithman o Wolterstoff, entre otros, han reaccionado ante la idea de razón pública liberal, concretamente en la versión rawlsiana. Expondré las críticas de estos autores hacen a la idea de razón pública, señalando sus carencias y errores. Posteriormente, expondré la propuesta de razón pública que estos autores articulan por oposición a la rawlsiana. Se trata a todas luces de una razón pública alternativa, que supera los prejuicios y errores que presenta el sistema

liberal. Representa un nuevo paradigma para la deliberación pública, cuya característica definitoria es la inclusividad, o si se quiere, su ecumenismo.

Finalmente, en las Conclusiones examino, sobre la base de todo lo dicho a lo largo del trabajo, en primer lugar, los elementos característicos de la democracia deliberativa, y en concreto cuál puede decirse que es su conexión con la teoría liberal. Analizaré cuáles son los puntos más relevantes a los que podemos llegar por lo que hace a la presencia de las razones religiosas en la deliberación pública. De este modo podremos comprobar en qué medida esta teoría de la democracia sigue presa de los supuestos y prejuicios liberales relativos a la razón pública. Por otro lado, y fundamentalmente, propondré un nuevo modelo de democracia deliberativa más incluyente capaz de superar los esquemas liberales y de abordar sin prejuicios la presencia de las convicciones religiosas en la deliberación pública. Esta nueva democracia deliberativa, a la que propongo llamar “Democracia Deliberativa Ecuménica”, se erige sobre ciertos argumentos presentados por los defensores de la religión, y por planteamientos debidos a Adela Cortina. Entiendo que este modelo alternativo es más acertado que el defendido por otros defensores de esta teoría como Bohman o Rawls, ya que sólo desde un enfoque ecuménico podrá la razón pública nutrirse de las contribuciones realizadas desde las diferentes perspectivas para la resolución de los problemas. Tiene por ello, la democracia deliberativa que dejar atrás ciertos prejuicios liberales y abrirse a una perspectiva ecuménica, mejor preparada para afrontar los retos que presentan las condiciones de diversidad cultural que definen a nuestras sociedades actuales.

Por último desearía realizar una puntualización. A lo largo de la tesis, al abordar las convicciones religiosas, aunque haga referencia a ellas de modo general, me centraré exclusivamente en la tradición judeocristiana. Ello lo haré así por dos razones. Por un lado, porque es esta tradición en la que se centran la mayoría de los autores a los que haré referencia y que abordan el papel de la religión en la esfera pública, como Greenawalt, Wolterstorff o Weithman.<sup>28</sup> Por otro lado, porque es la tradición judeocristiana aquella que mejor conozco y por ello puedo referirme a ella con mejor fundamento en mis afirmaciones. En qué medida lo dicho sobre esta tradición pueda ser aplicado a otras diferentes, como la oriental, podría ser objeto de otra tesis doctoral que excede los límites de la presente investigación.

---

<sup>28</sup> La única excepción aquí sería Michel Perry, que presenta semejanzas existentes entre la tradición judeocristiana y la oriental.

**PRIMERA PARTE**  
**DEMOCRACIA DELIBERATIVA:**  
**EL ESTADO DE LA CUESTIÓN**

## CAPÍTULO I

### UNA APUESTA POR EL VALOR EPISTÉMICO DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA.

#### 1.1. Introducción:

La Democracia Deliberativa, desde su aparición hacia la década de los ochenta del siglo pasado, constituye una de las propuestas más innovadoras de la teoría de la democracia. Entre los elementos característicos de esa teoría destaca, sobre todo, su crítica al sistema liberal imperante hasta la fecha. Incluso se entiende comúnmente que la democracia deliberativa surgió por contraposición a los métodos empleados por el modelo liberal.<sup>29</sup> Así, frente a un modelo de toma de decisiones basado en la agregación y satisfacción de preferencias de sujetos autointeresados, propio del liberalismo, los proponentes de la teoría deliberativa desarrollan otro diferente, fundado en la argumentación y la deliberación moral entre los individuos comprometidos con el bien común.

Ciertamente, este es un elemento clave para entender la aparición y desarrollo de esta teoría de la democracia. Sin embargo, no sería acertado quedarnos con esta vaga caracterización de la democracia deliberativa como una teoría unilineal que pretenda meramente la reforma del sistema liberal en pos de la instauración de un sistema participativo de democracia. Más bien hemos de reconocer que “la democracia deliberativa se dice de muchas maneras”, que son varios los enfoques que distintos autores han desarrollado en torno a esta teoría. Aunque hay asuntos en los que los distintos autores parecen estar más de acuerdo, como la concepción de persona o su oposición al modelo agregativo liberal, existen otros en los que albergan claras discrepancias, como sucede con el modo como valoran la representación, la regla de la mayoría o el papel asignado a la sociedad civil. Pero aun en aquellas cosas en que parece haber más acuerdo, éste no es total. Por ese motivo, se hace preciso el estudio de las distintas propuestas que se han realizado, para comprobar si puede encontrarse algún denominador común que nos permita encontrar los rasgos definitorios de la democracia deliberativa. Este análisis nos permitirá también cubrir otro de nuestros objetivos principales, determinar la influencia que ha ejercido en esta teoría de la democracia el que es considerado uno de sus principales impulsores, John Rawls. Este

---

<sup>29</sup> BOHMAN, James. “Survey article: The coming of age of deliberative democracy”, en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, pp.400-25.

es el propósito que pretendemos desarrollar a lo largo de los siguientes capítulos, en los que expondré aquellos puntos fundamentales que abordan los distintos autores para contribuir así también a lograr un mejor conocimiento sobre esta innovadora teoría de la democracia.

En este primer capítulo abordo una cuestión esencial cuya influencia se extenderá a otros posteriores. Me refiero a la visión de la democracia deliberativa como una concepción epistémica de la democracia, así como su influencia en el modo de comprender la participación política. Esta es una idea defendida por la totalidad de autores, como Jürgen Habermas, John Rawls, Joshua Cohen, Amy Gutmann, James Bohman o Benjamin Barber, entre otros, aunque, como veremos, podremos encontrar diferencias entre ellos. En cualquier caso, podemos decir que este elemento resulta consustancial a la democracia deliberativa y constituye además uno de los aspectos en los que la influencia de Rawls en la deliberación se hace más visible. De hecho, David Estlund defiende que la influencia de Rawls en los autores de la democracia deliberativa descansa fundamentalmente en el carácter epistémico de su propuesta, reflejado en la idea de la posición original, que articulaba un estándar independiente de corrección, al que aludiremos después.<sup>30</sup>

Como he dicho, esta teoría de la democracia se opone al modo de participación estratégica de los ciudadanos orientado a la imposición de preferencias e intereses personales frente al resto. Por el contrario, los autores de la democracia deliberativa proponen un ideal de participación política basado en el intercambio de razones a favor o en contra de distintas propuestas. Se trata así de convencer a los demás mediante la argumentación racional, de tal forma que salga vencedora la propuesta respaldada por “el mejor argumento”, frente al modelo agregativo en el que no cuenta el convencer a los demás, sino imponer la propia posición. Ello explica que el modelo agregativo acepte como legítimo el recurso a la negociación entre intereses o incluso a la coacción, la amenaza o la demagogia... y es evidente que quien recurre a tales instrumentos no está apelando a lo que es correcto más allá de sus intereses.

## 1.2. Características fundamentales de la concepción epistémica de la democracia:

Esta diferencia de planteamientos entre la concepción deliberativa y la agregativa nos permite comprender el carácter epistémico que caracteriza a la primera. Decir que

---

<sup>30</sup> ESTLUND, David. “Who is afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/Deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence”, en *Texas law review*, vol. 71, 1992, p.1460. No obstante, como intentaré mostrar, la influencia de Rawls en este punto irá más allá de su propuesta de la posición original.

la democracia posee un carácter epistémico hace referencia a la idea de que los ciudadanos puedan depositar una cierta confianza en el proceso democrático de toma de decisiones y pensar que el resultado al que se llega mediante el mismo es el más justo. Los autores de la democracia deliberativa parten de la intuición de que las opiniones deliberativas aproximan más al criterio de justicia que las no deliberativas.<sup>31</sup> Los resultados son así mejores y más racionales que mediante el proceso de mera agregación de votos.

Esta concepción cognitiva de la democracia se caracteriza por tres rasgos fundamentales que, en buena medida, revelan también los ejes en los que se moverá la democracia deliberativa:<sup>32</sup>

Que el procedimiento deliberativo pueda alcanzar, o al menos aproximarse, a la decisión más justa supone, en primer lugar, la existencia de un criterio de justicia política, así como también un modo de conocer cuál es esa mejor decisión. Este criterio de justicia posee dos características fundamentales que a su vez definen el proceso de deliberación mismo: debe ser, por un lado, intersubjetivo (pues al dar razones pretendemos alcanzar la comprensión y el acuerdo de todos) y por otro, debe ser independiente, tanto de nuestras preferencias e intereses como del actual proceso de toma de decisiones. Esto es, quien defiende mediante razones una propuesta lo hace porque cree que es la mejor, o al menos más justa que las demás alternativas, no porque sea la propuesta que más se ajusta a sus intereses. Esta es una diferencia fundamental con el modelo agregativo.<sup>33</sup>

Para ejemplificar lo que supone el recurso a un criterio de justicia independiente en la deliberación conviene aclarar la distinción entre la deliberación y la negociación. La primera corresponde por ejemplo a la discusión que llevan a cabo los miembros de un jurado. Aquí existe un criterio de justicia independiente, la inocencia o culpabilidad del reo y los miembros del jurado tratan de determinar la decisión correcta. En cambio, la negociación se produce, por ejemplo, en el modo en que una pareja decide organizar sus vacaciones. En éste caso, más que un criterio independiente de corrección, lo que

---

<sup>31</sup> BOHMAN, James. *Public deliberation*. Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.6 y 187. Cfr. RICHARDSON, Henry. *Democratic autonomy, Public reasoning about the ends of policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.76.

<sup>32</sup> Esos tres rasgos propios de la concepción epistémica son expuestos por Joshua. Cohen en su artículo "An epistemic conception of democracy", en *Ethics*, núm. 97, 1986, pp.26-38 y en la obra de Thomas Christiano *The rule of the many*. Colorado: Westview Press, 1996, pp.29-30.

<sup>33</sup> A lo largo de la tesis emplearemos las expresiones "democracia antagonista" y "democracia agregacionista" en referencia al sistema representativo liberal, asentado sobre el voto secreto y la satisfacción de intereses individuales. Serán por ello expresiones sinónimas con las que pretenderé acentuar dos aspectos de esta teoría de la democracia frente a la democracia deliberativa: la permanencia del choque de intereses o bien la suma de voluntades particulares para la conquista del poder.

se da es una necesidad de conjuntar intereses. El marido podría preferir pasar las vacaciones en la playa, mientras que la mujer podría desear más ir al pueblo de sus padres. Evidentemente, no tiene sentido buscar una respuesta justa sobre el lugar donde ir. De ahí que, propiamente ese matrimonio no delibera, sino que a lo sumo se produce una discusión sobre la forma de acomodar sus preferencias. Tratarán de llegar a una solución mutuamente aceptable para ambos, por ejemplo, ir una semana al pueblo y otra a la playa.

Pues bien, los autores de la democracia deliberativa entienden que el sistema político liberal se ha aproximado a la discusión del segundo tipo, un modo de acomodar y satisfacer el mayor número de intereses privados. Del mismo modo, pretenden que el proceso político se asemeje más al primer caso que al segundo. Es decir, que la participación política sea pública y deliberativa y que quienes participen en ella busquen la decisión que crean más justa, con independencia de sus preferencias e intereses.

Por otro lado, el recurso a la independencia del criterio de justicia respecto del proceso de decisiones resulta lógico, ya que si la justicia de una norma se derivara de dicho proceso no tendría sentido hacer justificaciones o críticas a las medidas adoptadas por el mismo, pues serían ya por definición las adecuadas. Si así fuera, nos encontraríamos ante lo que Cohen denomina una forma “puramente procedimental de la voluntad general”. No obstante, no todos los defensores de la democracia deliberativa entenderán esta independencia de la misma manera. Por un lado, encontramos al grupo formado por Jürgen Habermas, John Rawls y Joshua Cohen, los cuales apelan a una situación ideal para determinar la justicia de las normas. Por otro, podemos encontrar a la gran mayoría de autores, desde Bessette y su referente Madison, hasta otros como Henry Richardson, David Estlund, Carlos Santiago Nino, Gutmann y Thompson, Benjamin Barber o James Bohman, para los cuales el criterio de legitimidad no pasa por proponer una situación ideal de habla, sino que lo constituye el mismo proceso deliberativo propuesto sometido a unas ciertas condiciones.

Efectivamente, para autores como Habermas, Rawls o Cohen tal estándar independiente no posee un contenido concreto, sino que más bien constituye un procedimiento ideal de deliberación en el que los mismos ciudadanos, en tales condiciones ideales pudieran dar contenido a tal voluntad general, y ahí radica en buena medida la novedad del modelo deliberativo de democracia. Este procedimiento



ideal se caracteriza por una serie de elementos característicos de la cultura política de las sociedades democráticas a las que se dirige. Las características principales que comparten las distintas propuestas son las siguientes: En primer lugar, la libertad. Los miembros del proceso de deliberación se mantienen libres, en varios sentidos: por un lado, porque los individuos deliberantes no están constreñidos por ningún interés ni valores comprensivos externos a esos principios de la cultura política democrática que articulan la deliberación. También porque los individuos sólo se sienten obligados por aquellas normas a las que han otorgado su consentimiento a través del proceso de deliberación.

Por otro lado, los miembros de la deliberación ideal son iguales, en tanto que todos poseen un igual poder de influencia en la deliberación. Nadie ocupa una posición privilegiada que le permita ejercer coacción sobre los demás miembros para forzar un resultado concreto.<sup>34</sup> De este modo, el proceso deliberativo ideal se caracteriza por la simetría. Al quedar excluido todo ingrediente de coerción, la deliberación es razonada, en el sentido de que se guía sólo por argumentos racionales que se dan en defensa o en crítica de las distintas propuestas. En palabras de Habermas, en la deliberación ideal gana el mejor argumento, que recoge el asentimiento de todos. Con ello llegamos a un último elemento de la deliberación ideal, y es que tiene como meta el logro del consenso.<sup>35</sup> Las razones esgrimidas deben poder convencer a todos, y ganará aquella propuesta que lo consiga. No obstante, como veremos, Cohen reconoce que, aunque el consenso es lo deseable, incluso en el nivel ideal podría no albergarse consenso.

Este procedimiento deliberativo ideal, guiado por los principios de libertad, igualdad, participación y racionalidad fijará el criterio de legitimidad de las decisiones políticas llevadas a cabo en los procesos de toma de decisiones reales.<sup>36</sup> En este sentido, la propuesta habermasiana de situación ideal de habla es clarificadora: una decisión será legítima si pudiera recibir el consentimiento de todos sus afectados en un diálogo realizado en condiciones de simetría. En un sentido similar se muestra Cohen al decir “los resultados son democráticamente legítimos si y sólo si pudieran ser el objeto de un acuerdo razonado y libre entre iguales”.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Tauris, 1999, p.46

<sup>35</sup> HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975, p.131; cfr. HABERMAS, J, “Conciencia moral y acción comunicativa”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, p.158.

<sup>36</sup> BENHABIB, Seyla. “Deliberative rationality and models of democratic legitimacy”, en *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, pp.30-31

<sup>37</sup> COHEN, J. “Deliberation and democratic legitimacy” en James Bohman y William Rehg (eds.), *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*: Cambridge: The MIT Press, 1997, p.73.

Ahora bien, en enfoque de Habermas y Cohen se diferencia en un aspecto esencial: mientras Cohen erige un modelo meramente normativo, el enfoque de Habermas posee además un carácter trascendental. Aquí hemos de distinguir entre dos niveles de idealidad presupuestos en los actos de habla orientados al entendimiento. Por un lado encontramos las pretensiones de validez del habla que Habermas analiza, por ejemplo en su *Conciencia moral y acción comunicativa*. Para Habermas, en todo acto de habla orientado al entendimiento el hablante presupone unas pretensiones de validez, como son: la de verdad, esto es, que el enunciado sea verdadero; la de sentido, que la acción de habla es correcta respecto al contexto normativo dado; y la de sinceridad, que el hablante piensa realmente aquello que enuncia. A estas habría que añadir otras condiciones que recoge en *Facticidad y validez*, como el supuesto de que todos asignamos un mismo sentido a las mismas palabras.

Por otro lado están las pretensiones de validez del uso del lenguaje orientado al entendimiento. Aquí nos encontramos, en primer lugar, con que exista un reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez en los acuerdos alcanzados comunicativamente. Pero fundamentalmente, nos encontramos con el choque entre facticidad y validez de las normas. La validez, entendida por Habermas como la legitimidad, va más allá de la vigencia social de los procesos de decisión fácticos, dada la pretensión de aceptabilidad universal de las normas. De ahí que podamos dudar de la legitimidad de normas establecidas. El criterio de legitimidad vendrá para Habermas de la mano del Principio de Universalidad, según el cual, las normas válidas son las que ganen la aceptación de los afectados en un proceso dialógico, principio que va ligado al propio de la Ética del Discurso. Con esta idea Habermas se distancia de los planteamientos monológicos de Kant, con su imperativo categórico, y de Rawls, con la posición original. Éste último aludía también a un mecanismo dialógico, pero en realidad quedaba reducido a otro monológico, como bien señala Habermas. Este principio de universalidad constituye una norma de argumentación para el discurso práctico y permite además la consecución del acuerdo mediante razones.

El enfoque trascendental que otorga Habermas a estas pretensiones normativas de validez se muestran con estas palabras:

“toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad”.<sup>38</sup>

Por todo ello, para estos tres autores, el referente de la legitimidad de la decisión es independiente del proceso de decisión mismo, ya que apela a una situación ideal de comunicación en el que impera unas condiciones que no se dan en la realidad.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que, como señala Cohen, este ideal deliberativo lleva consigo un modelo de sociedad. Supone una sociedad en la que, como acabamos de ver, los términos equitativos de cooperación deben ser el fruto de una deliberación entre ciudadanos libres e iguales.<sup>39</sup> Vemos así que la deliberación pública es la fuente de legitimidad política, elemento clave para la democracia deliberativa. Se trata de una sociedad pluralista en la que los ciudadanos poseen además el compromiso de resolver sus problemas por medio de la deliberación. Pero a la vez, esta misma idea de sociedad implícita en el ideal deliberativo no hace sino mostrar el carácter normativo de la propuesta de la democracia deliberativa.

Así pues, si el estándar ideal lleva consigo un modelo de sociedad, de lo que se trata también en esta concepción epistémica es que ese ideal pueda encarnarse en la sociedad actual, o dicho de otro modo, que el proceso de decisiones actual tienda a aproximarse al modelo ideal de deliberación. Como dice Cohen, “el proceso deliberativo ideal proporciona el espejo en el que las instituciones deberían mirarse”.<sup>40</sup> Para que ello sea posible, de lo que se trata desde la propuesta de la democracia deliberativa es de hacer que los procesos reales de toma de decisiones se aproximen lo más posible a ese modelo ideal. Por ese motivo, los autores de la democracia deliberativa presentarán una serie de medidas que permitan realizar esa concepción normativa en el nivel real de la sociedad. Dichas medidas van desde los referenda con múltiples opciones y en varias vueltas que propone Barber en *Democracia fuerte*, hasta las encuestas de opinión de Fishkin.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> HABERMAS, J. “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1985, p.110; cfr., p.153

<sup>39</sup> Lo cual a su vez nos muestra que la democracia deliberativa posee una concepción de persona, entendida del modo señalado, como libre e igual, junto a otros elementos que desgranaré en su momento.

<sup>40</sup> COHEN, J. “Deliberation and democratic legitimacy”, en James Bohman y William Rehg (ed), *Deliberative democracy*, Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 73 y 79.

<sup>41</sup> Estas propuestas, que pretenden hacer de la deliberación el centro de la vida política, serán expuestas posteriormente. Simplemente las presento ahora para subrayar que estos autores no se limitan a proponer un ideal normativo, sino que además marcan el camino para su posible realización.

Otros autores de la democracia deliberativa critican este enfoque “epistémico fuerte”, por denominarlo en la perspectiva de Michelman,<sup>42</sup> que recurre a una situación ideal de habla como estándar independiente de justicia. Así, recordemos que para James Bohman este enfoque ideal, que él entiende procedimentalista, es un error, al dificultar la conexión de la teoría normativa con las condiciones reales de deliberación.<sup>43</sup> También para Richardson el enfoque cognitivo fuerte olvida la voluntad individual de los ciudadanos en la forja del bien común, ya que los ve como buscadores de una verdad impersonal y no es respetuosa con la visión de los ciudadanos. Entiende Richardson que en la modernidad los sujetos deben ser tenidos como fuentes de exigencias válidas, es decir, que para respetarlos, debe ser tomada en cuenta su opinión. Por ello, el proceso democrático debe conjugar el intento de llegar a verdades políticas con dar una importancia intrínseca a lo que los ciudadanos creen que debería ser hecho.<sup>44</sup>

Pero son, sin duda, Jack Knight y James Jonson los más escépticos con el enfoque cognitivo fuerte. Si bien entienden el proceso deliberativo en ese sentido ideal, como un estándar independiente con el que juzgar la justicia de los procesos reales de toma de decisiones, dudan que éstos puedan aproximarse de alguna manera a ese ideal.<sup>45</sup> Para estos autores, la rectitud en el proceso deliberativo se logra gracias a las virtudes cívicas que poseen los ciudadanos, como la razonabilidad y el sentido de la justicia, que les hacen participar en la deliberación con vistas al bien común y no para la satisfacción de sus preferencias personales. Como personas razonables apelan a criterios de justicia independientes de sus intereses personales. Esto se aprecia de una forma evidente en autores como Richardson y Gutmann y Thompson, al hacer de la idea rawlsiana de persona razonable una de las bases de sus planteamientos. Pero esto lo veremos en el capítulo siguiente, en el que abordo propiamente la idea de persona en la democracia deliberativa.

Ahora bien, esta crítica a los autores que postulan una situación ideal de habla como estándar independiente no les hace abandonar la concepción normativa de democracia. Por supuesto que todos ellos son conscientes que la teoría que proponen no se practica

---

<sup>42</sup> MICHELMAN, Frank I. “How can the people even make the laws? A critique of deliberative democracy”, en James Bohman y William Rehg (ed), *Deliberative democracy*, Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.145-172, especialmente pp.160-65.

<sup>43</sup> BOHMAN, James. *Public deliberation*. Cambridge: The MIT Press, 1996, p.ix.

<sup>44</sup> RICHARDSON, Henry. “Democratic intentions”, en James Bohman y William Rehg (ed), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, p.360.

<sup>45</sup> KNIGHT, Jack y JONSON, James. “Aggregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy”, en *Political Theory*, vol.22, núm. 2, 1994, p.287.

en la realidad. Es más, como dije, la democracia deliberativa surgió como una crítica al sistema liberal de democracia, que ha degenerado en un modelo de ciudadanía apática. Y frente a este modelo proponen otro que haga de la deliberación y la participación ciudadana el centro de la vida política. Es por ello la democracia deliberativa plenamente una teoría normativa. Pero cosa distinta es que pretendan basar la legitimidad o corrección de las normas en el proceso deliberativo de su propuesta en un estándar ideal. Ahí es donde está la diferencia con los “epistémicos fuertes”.

Volvamos ahora a la descripción de los elementos de la concepción epistémica de la democracia. En consonancia con el criterio independiente de justicia, la democracia deliberativa consta como segundo elemento definitorio una visión cognitiva del voto.<sup>46</sup> Este es el elemento esencial, no sólo del giro epistémico de la democracia deliberativa, sino de la misma definición de esta teoría de la democracia.<sup>47</sup> Para esta teoría, los votos son expresión de juicios sobre la opción que mejor promueva el bien común según ese ideal independiente de justicia, y no de preferencias personales. Esto diferencia la democracia deliberativa de la pluralista o elitista, representada por autores como Schumpeter, y explica la fuerte oposición que ejercerán los pioneros de la democracia deliberativa, como Barber o Mansbridge, frente al modelo antagonista que identificarán con la democracia liberal. Para los elitistas, los ciudadanos basan su acción política en la elección de aquella alternativa política que mejor satisfaga sus preferencias personales, ya que son incapaces de poder perseguir y determinar una voluntad general, ante la limitación de su conocimiento.<sup>48</sup> En cambio, para los teóricos de la democracia deliberativa, el ciudadano a la hora de participar en política no lo hace para satisfacer preferencias fijas y predeterminadas, sino sobre el compromiso de lograr la decisión más justa. Para ello no basan su voto en la satisfacción de sus preferencias, sino en juicios reflexivos sobre la política más adecuada. Dicho de otra manera: el voto no expresa preferencias, expresa juicios. De ahí el giro epistémico de la democracia deliberativa. Además, como señalaré, la participación asentada en los juicios reflexivos lleva a los ciudadanos a transformar en el marco de un proceso

---

<sup>46</sup> Aunque aquí Cohen señala el voto, nosotros podríamos hablar con más propiedad de una concepción epistémica de la participación política, ya que hay autores, como Jane Mansbridge o Barber, que rechazan el voto y apuestan por una deliberación continuada hasta el logro del consenso.

<sup>47</sup> ESTLUND, David. “Who is afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/Deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence”, en *Texas law review*, vol. 71, 1992, p.1444

<sup>48</sup> SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo, y democracia*. Barcelona: Folio, p.333

deliberativo sus preferencias e intereses egoístas en un mayor compromiso con el todo social.

Ya desde sus orígenes con Bessette, la democracia deliberativa se caracteriza precisamente porque los políticos basan su toma de decisiones en juicios deliberativos, reflexivos, y no en preferencias o intereses egoístas, a diferencia de lo que ocurría con los ciudadanos, que votaban imbuidos por las pasiones y no eran nada reflexivos.<sup>49</sup> El resto de autores, a diferencia de Bessette, creerán que los ciudadanos también son reflexivos y que basan sus votos en juicios y no en pasiones o intereses. Esto es lo que les diferencia de otras formas de gobierno, como los sistemas populistas, basados en la participación directa e irreflexiva de los ciudadanos. Incluso Henry Richardson va más allá y afirma explícitamente partir de las categorías de intenciones y voluntad y no de preferencias o creencias en su teoría de la democracia deliberativa.<sup>50</sup>

Pero es Habermas es quizá el pensador que más ha insistido en el aspecto cognitivo de la democracia, por varias razones: para empezar, él ni siquiera habla de votación, sino de discurso y acuerdo; de consenso y no de regla de la mayoría. La acción comunicativa orientada al entendimiento permite a los ciudadanos, por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez señaladas, la coordinación de común acuerdo de sus planes de acción comunes. El elemento principal de la acción política es, así, el discurso racional entre todos los afectados que concluya en consenso sobre el reconocimiento del mejor argumento.

También para Barber los ciudadanos poseen una concepción cognitiva de la participación política: aportan sus opiniones para someterlas al escrutinio público del resto y es el resultado de ese examen el que determina su legitimidad. En consecuencia, están también abiertos a transformar sus opiniones a la luz de las perspectivas y opiniones de los otros y los valores y normas públicos. De este modo, yendo más allá de sus intereses individuales podrán adquirir conciencia de lo comunitario. En el foro público el ciudadano debe pensar siempre en clave del nosotros, no de sus intereses particulares. La concepción de la ciudadanía lleva consigo la idea del compromiso en la actividad común. Lo que une a los ciudadanos no es el interés mutuo, sino el compromiso y la participación en la búsqueda de

---

<sup>49</sup> BESSETTE, J. *The mild voice of reason, Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p.112.

<sup>50</sup> RICHARDSON, Henry. "Democratic intentions", en James Bohman y William Rehg (eds.), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*: Cambridge: The MIT Press, 1997p.350.

soluciones a los problemas. Por esa razón, prima la razonabilidad y el discernimiento. El objetivo de la deliberación es la creación de fines públicos.<sup>51</sup>

Como podemos ver, la concepción cognitiva del voto arroja luz sobre una variedad de aspectos de la democracia deliberativa: en primer lugar, porque afecta a la piedra angular de esta teoría de la democracia, la participación política de los ciudadanos. Pero además nos está revelando la caracterización misma del ciudadano como persona comprometida, o como dicen estos autores, como persona razonable. La idea de persona razonable es, en mi opinión, el elemento clave de la teoría de la democracia deliberativa, así como de la influencia de Rawls en la misma, como veremos después.

La concepción cognitiva del voto nos enlaza con el tercer elemento que caracteriza el valor epistémico de la democracia deliberativa: el proceso de toma de decisiones consiste en un ajustamiento de creencias sobre lo que constituye la mejor opción a tomar. Es decir, es un proceso racional de formación de juicios comunitarios, en el que lo relevante no es el proceso definitivo por el que se toma la decisión, sino el método deliberativo por el que los individuos forman su voluntad.<sup>52</sup> De esta manera, en el proceso de toma de decisiones no entran en juego consideraciones de intereses particulares, sino sólo creencias sobre lo que es mejor para la comunidad y son las distintas propuestas las que se deben evaluar públicamente, no los intereses.

El valor epistémico de la deliberación, reconocido por todos los autores, puede apoyarse en cinco argumentos:

- a) Incrementa el conocimiento disponible: la deliberación potencia el intercambio de información sobre los intereses y necesidades de los afectados por las decisiones, por lo que aumenta el conocimiento disponible para la toma de decisiones.<sup>53</sup>
- b) La deliberación permite la expresión de los intereses y preferencias de los individuos. Esto puede ayudar a transformar esas preferencias en otras más receptivas al bien común al conocer los intereses y preferencias de los otros.
- c) Permite la detección de errores de información que tienen los individuos sobre el mundo y sobre sus propias preferencias.
- d) Será el proceso deliberativo, mediante la criba de las razones aceptables, el que permita a los ciudadanos vencer los prejuicios que les llevan a favorecer sus propias

---

<sup>51</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, p.222.

<sup>52</sup> COHEN, Joshua. "An epistemic conception of democracy", en *Ethics*, vol. 97, 1986, p.34

<sup>53</sup> BENHABIB, Seyla. "Deliberative rationality and models of democratic legitimacy", en *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, p.32

concepciones e infravalorar la visión de los otros. Ayuda a eliminar las facciones y grupos de interés, generando una base de decisión más imparcial.

e) Finalmente, la deliberación dificulta la manipulación de la información. Cuanto mayor intercambio de información exista, mayor será el conocimiento disponible de la realidad por parte de los participantes, por lo que será más difícil lograr manipular a las partes. Esta es sin duda una tesis discutida por algunos críticos de la democracia deliberativa, como los teóricos de la diferencia. Para ellos, la deliberación racional supone la imposición de un tipo de comunicación propia de un grupo particular sobre el resto.<sup>54</sup> Frente a ello, como veremos en el capítulo dedicado a la razón pública, los teóricos de la democracia deliberativa entienden que la deliberación permite salvar las desigualdades en información y defienden que es justamente un procedimiento basado en la negociación entre intereses el que incrementa las posibilidades de manipulación.

Todos estos elementos permiten al proceso deliberativo de formación de la voluntad tomar una decisión justa con mayor probabilidad que uno basado en la negociación. Cada individuo está orientado a la justicia y apoya, sobre juicios imparciales, aquella concepción que cree justa. Pero precisamente por eso renuncia a su visión de la justicia si se le demuestra que no es justa sobre la base de un mejor argumento.<sup>55</sup> Ya para Aristóteles, los ciudadanos, participando en la deliberación cada uno desde su perspectiva, contribuyen a que la deliberación alcanzara la decisión adecuada.<sup>56</sup> Pero ello no quiere decir que el proceso deliberativo sea infalible. Es evidente que ningún procedimiento político lo es. Como muy bien dice Barber en *Democracia fuerte*, la política ocupa propiamente el campo de la praxis, y en él no existen verdades fijas, como expresara también Aristóteles. Efectivamente, si existieran verdades universales en el mundo práctico, no tendría sentido deliberar sobre el mismo.<sup>57</sup> Por el contrario, la deliberación política es necesaria porque en el mundo de la acción reina la incertidumbre, y de ahí que para Barber las mismas decisiones políticas deban ser consideradas en sí mismas provisionales y nunca verdades fijas.<sup>58</sup> Pero en todo caso la idea es clara: un proceso de toma de decisiones basado en la deliberación racional

---

<sup>54</sup> YOUNG, Iris Marion. "Activist Challenges to Deliberative Democracy", en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, 2001, p.685

<sup>55</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.71; cfr.117

<sup>56</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1281 b 3.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, 1140 a 30.

<sup>58</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, pp.242-3. El elemento de la provisionalidad en el proceso de toma de decisiones en la democracia deliberativa ha sido subrayado por otros autores, como por ejemplo Amy Gutmann y Dennis Thompson en *Democracy and disagreement*, Harvard: Harvard University Press. 1996, pp.51 y 348.



permite tomar decisiones correctas con mayor probabilidad que otro basado en la mera negociación de preferencias, ya que maneja una mayor información debido al intercambio deliberativo, mientras que en el modelo agregativo el voto es privado, por lo que el intercambio de información y la influencia entre los participantes es nula.

### 1.3. El pluralismo epistémico:

Estos serían los elementos fundamentales que nos ilustran la visión de la democracia deliberativa como una concepción epistémica. Sin embargo, tal concepción no está exenta de dificultades.

El problema fundamental al que se enfrenta la concepción epistémica de la democracia consiste en que en nuestra sociedad no existe un monismo, sino más bien lo que podríamos llamar un “pluralismo epistémico”. Es decir, sobre la base de los tres elementos señalados de lo que sería una concepción epistémica de la democracia nos encontramos con que no hay un acuerdo en nuestras sociedades sobre cuál sería un criterio concreto de justicia, lo cual arroja consecuencias trascendentales para el desarrollo del proceso de formación de la voluntad. Dicho con otras palabras: en nuestra sociedad, cuando los ciudadanos deliberan y participan políticamente sobre la base de sus juicios considerados sobre lo que es justo y cuando apelan a un criterio independiente de justicia sucede que no se ponen de acuerdo.

Esto es algo constatado por la mayoría de los autores de la democracia deliberativa.<sup>59</sup> El caso paradigmático corresponde a la idea de “desacuerdo deliberativo” que Amy Gutmann y Dennis Thompson desarrollan en *Democracy and disagreement*.<sup>60</sup> Estos autores señalan en esta obra que el hecho del desacuerdo es esencial para comprender el proceso de deliberación moral en nuestras sociedades. Así presentan una serie de fuentes del desacuerdo, como la generosidad limitada de las personas, la existencia de un limitado número de recursos, los conflictos de valores y el entendimiento limitado de las personas, que coinciden en parte con lo que Rawls denominaba las circunstancias de la justicia,<sup>61</sup> las cuales que tienen su origen en Hume.<sup>62</sup> Estos factores hacen para Gutmann y Thompson que el conflicto sea irresoluble. En concreto, analizan el concepto de desacuerdo deliberativo, que puede ejemplificarse en el caso del aborto.

<sup>59</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.162; ESTLUND, David. “Beyond fairness and deliberation: The epistemic dimension of democratic authority.”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, p.175; BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.180

<sup>60</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.73ss

<sup>61</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 2002, pp.126-35.

<sup>62</sup> HUME. David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Ténos, 1998, pp.664-7.

Aquí hay dos posiciones enfrentadas: unos defienden que el feto es una persona en potencia y otros que no lo es. De ahí que los primeros se opongan al aborto, al considerar que esa práctica supone acabar con una vida inocente, mientras que los otros ven al feto como una parte más del cuerpo de la mujer y consideran que ésta puede deshacerse libremente de él. Ambas partes a la hora de deliberar no pueden ponerse de acuerdo porque parten de premisas no sólo morales, sino también cognitivas y ontológicas completamente diferentes. En la deliberación no apelan a sus preferencias ni intereses personales, sino a un estándar independiente de justicia, pero sucede que dicho estándar es diferente en ambos: los antiabortistas apelan al valor sagrado de la vida humana y los pro-abortistas, a la libertad de la mujer. Así, si un Estado decidiera legalizar el aborto, los antiabortistas no dejarían de considerar tal decisión injusta, al no respetarse el derecho a la vida del feto.

El pluralismo epistémico tiene consecuencias en otros ámbitos de la democracia deliberativa. Uno tiene que ver con la idea de la razón pública: la condición del pluralismo epistémico impide que se llegue al acuerdo unánime en el proceso deliberativo, de ahí que sufra un duro revés la idea defendida desde la democracia deliberativa de que en la deliberación deben exponerse “argumentos que todos puedan compartir”. Por otro lado, afecta al logro del consenso. Si no hay argumentos que a todos puedan convencer, es lógico que deba abandonarse la idea del consenso como el modo de toma de decisiones y que deba recurrirse a otros como la regla de la mayoría. Estos dos son temas que trataré en momentos posteriores. Ahora desearía centrarme concretamente en otro asunto: la relación entre la legitimidad y la justicia de las normas sobre la base del pluralismo epistémico.

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que el pluralismo epistémico no afecta a una de las condiciones de la deliberación, la intersubjetividad. Como vimos al comienzo, quien delibera presupone un estándar de justicia que considera intersubjetivo. De ahí que la persona pretenda convencer no a quienes piensan como él (pues sería absurdo) sino precisamente a aquellos con quienes discrepa. El problema reside en que la posibilidad de acuerdo se pierde desde el momento en que los interlocutores parten de esquemas cognitivos diferentes. Entre un antiabortista y un proabortista los argumentos que exponen ambos nunca podrán convencer al interlocutor. Ya no sería por ello posible realizar la idea habermasiana de una deliberación en la que triunfe el mejor argumento.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> PELLIZZONI, Luigi. “The myth of the best argument: power, deliberation and reason”, en *British Journal of Sociology*, vol. 5, núm. 1, 2001, pp.59-86.

Esta es una circunstancia que, como señalaré en partes posteriores de la tesis, arroja consecuencias fundamentales para el proceso deliberativo.

Ahora bien, si el consenso no es posible, y existe una pluralidad de criterios de corrección, ¿cómo determinar cuál debe ser elegido como público, esto es, como legítimo? Podríamos decir que deba acatarse democráticamente aquel que decida la mayoría. Si convencer a todos no es posible, por lo menos que sea la opinión mayoritaria la que se imponga sobre el resto. Pero aquí nos encontramos con dos problemas. En primer lugar, las críticas de Arrow al método de la regla de la mayoría:

El teorema de Arrow demostró que toda agregación de votos es incoherente y circular, por lo que resulta imposible determinar la idoneidad de una decisión por regla de mayoría, incluso en una sociedad pluralista en la que el consenso es claramente imposible. Ante esta situación, la mayoría de los autores de la democracia deliberativa, en lugar de proponer el logro del consenso en el proceso de toma de decisiones (aunque reconocen que idealmente fuera lo deseable), se limitan a afirmar la validez de la decisión por regla de la mayoría que pueda sortear las limitaciones señaladas por Arrow y explicitadas por Riker.<sup>64</sup> Y la solución para la mayoría de autores vendrá por el recurso al voto epistémico al que antes hice referencia: mediante el voto, el juicio no expresa preferencias individuales sino juicios sobre el bien común. Como consecuencia de esto, el proceso de toma de decisiones no consiste en una mera agregación de preferencias egoístas, sino en un procedimiento deliberativo destinado a encontrar la mejor solución para los problemas.

Ahora bien, en ese proceso deliberativo en el que debe triunfar el mejor argumento es posible que no haya ningún argumento que convenza a todos, sino sólo a lo sumo a una mayoría. La pregunta es entonces: si no es posible el consenso ¿sobre qué base podemos aceptar como legítimo el consentimiento de la mayoría sin caer en las críticas de Arrow y Riker?

Y para responder a la misma entra en escena un elemento de la concepción epistémica que señala Joshua Cohen: la creencia de que la decisión mayoritaria refleja la voluntad general o bien común. De este modo, todos comparten que lo que resuelva la mayoría se aproximará a la decisión correcta. Por supuesto que esta creencia tiene límites infranqueables: en primer lugar, no se trata de que aquello que decida la mayoría sea la voluntad general, sino que aquello que decida la mayoría evidencie la voluntad general. De ahí que, si por ejemplo, una mayoría decidiera asesinar a una

---

<sup>64</sup> RIKER, William. *Liberalism against populism. A confrontation between the theory of social choice and democracy*. San Francisco: William Freeman Co., 1982

minoría étnica eso no podría considerarse evidencia del bien común, pues éste era previo a la decisión mayoritaria y por ese motivo le ponía límites, siendo el primero de ellos precisamente (en nuestras sociedades democráticas) el respeto a la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. Si por el contrario el bien común fuera lo que votara la mayoría, según una concepción puramente procedimentalista, podría ser legítima la persecución a esa minoría étnica. Y es notorio de por sí que ésta no podría nunca considerar ese procedimiento de toma de decisiones como legítimo.

Ahora bien, este supuesto de Cohen parece chocar con el pluralismo cognitivo. Aun aceptando que pueda darse una forma de regla de la mayoría que escape a las críticas de dicho teorema, ¿debería la minoría subordinar su juicio a la mayoría? Es decir, ¿debería considerar la minoría que se ha equivocado porque su juicio no coincide con el que ha resultado vencedor? En otras palabras, ¿debe la legitimidad mantenerse ligada a la justicia? Si la respuesta es un sí, entonces la minoría deberá reconocer que está equivocada, por lo que tendrá que subordinar su juicio al de la mayoría. Pero si la respuesta es un no, la minoría podrá reconocer como legítima una decisión mayoritaria aunque no la crea justa.

Los ejemplos paradigmáticos de quienes apuestan por la subordinación del juicio son Rousseau y el Teorema de Condorcet. Recordemos las palabras de Rousseau en las que señala que la decisión mayoritaria capta el resultado justo. Estas son sus palabras:

“Por lo tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado.”<sup>65</sup>

Como vemos, esta concepción epistémica entiende que la legitimidad va ligada a la corrección. Una decisión mayoritaria es legítima porque existe la creencia de que dicha decisión mayoritaria es la que mejor expresa la voluntad general previa. Esto es, la decisión mayoritaria es la decisión correcta. Por ello, la minoría reconoce que se ha equivocado y subordina su juicio a la decisión mayoritaria, aceptando así también la legitimidad de la decisión.

Analicemos ahora el Teorema de Condorcet. Dicho teorema también pretende afianzar la creencia de que la regla de la mayoría refleja adecuadamente la voluntad general, y es por ello su resultado siempre la mejor solución. Este teorema tiende a aplicarse siempre en decisiones binarias, aunque, como mostrará Robert E. Goodin,

---

<sup>65</sup> ROUSSEAU, J.J. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 2000, IV, 2, p.132.

también puede extenderse a situaciones con tres o más alternativas, como mostraré a continuación.

El teorema de Condorcet parte de cuatro premisas fundamentales:

- La primera ya fue señalada: los individuos basan sus votos en los juicios sobre lo que consideran la mejor alternativa que promueve la voluntad general y no en sus preferencias personales.

- En segundo lugar, los individuos son competentes en el uso del juicio, y así ante una elección binaria, cada uno tiene una probabilidad superior al 50% de elegir la alternativa correcta que más se aproxima a la voluntad general. Con ello, cuanto mayor sea el número de votantes, será mayor la probabilidad de que la mayoría decida la decisión correcta.

- Tercero, la concepción epistémica de la democracia entiende que los ciudadanos son independientes en la formación de sus juicios, lo que parece rechazar la posibilidad de influencia mutua entre los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones.

- Otro supuesto de este teorema, que se deriva de los anteriores, es el monismo epistémico: si los ciudadanos tienen una probabilidad superior al 50% de encontrar la decisión correcta, es que ésta puede ser compartida por todos, y aquellos que no la comparten es que se han equivocado. Sobre estas premisas parece fácil concluir también que aquello que se decida por regla de la mayoría será con mucha probabilidad la decisión correcta que si la decisión fuera tomada por una sola persona.

Para algunos autores, como Henry Richardson o David Estlund, el teorema de Condorcet es válido únicamente para decisiones binarias.<sup>66</sup> En cambio, como señala Robert Goodin, es posible extender el teorema a las elecciones entre tres alternativas. Para este autor, el teorema se mantiene en unos términos similares en este caso. Aquí ya no se trataría de tener una probabilidad del 51% de elegir la opción correcta. Ahora, en el caso de tres alternativas, por ejemplo, existiría una probabilidad del 40% de elegir la opción correcta y un 30% respectivo para las otras dos. Así se mantiene que existe una probabilidad mayor de elegir la opción correcta que cada una de las incorrectas, y en grandes números también habrá una mayor probabilidad de que saliera elegida por un número grande de votantes.<sup>67</sup>

Sin embargo, el teorema de Condorcet se enfrenta a una serie de dificultades, que han sido señaladas de una forma unánime por distintos autores de la democracia

<sup>66</sup> ESTLUND, D. "Beyond fairness and deliberation: The epistemic dimension of democratic authority", en James Bohman y William Rehg (eds.), *Deliberative democracy*, p.189; Cfr. RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.34

<sup>67</sup> GOODIN, Robert E. *Reflective democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.98.

deliberativa.<sup>68</sup> Por un lado, la idea de que los ciudadanos votan según sus juicios considerados sobre la opción que creen correcta. No es posible garantizar que todos los ciudadanos voten sinceramente, ya que podrían darse comportamientos estratégicos guiados por las preferencias e intereses de las partes.

En segundo lugar, decir que los individuos poseen una competencia epistémica superior al 51% es un supuesto completamente injustificado; constituye más un acto de fe que otra cosa. Los ciudadanos poseen distintos grados de competencia en los distintos asuntos: unos son más competentes en unos y otros lo son en otros. Ello permite a los distintos ciudadanos poder dudar de la clarividencia de la visión mayoritaria.

Es otro supuesto injustificado el que los ciudadanos no se influyan a la hora de establecer sus juicios. Curiosamente, de este modo el teorema de Condorcet parece contradecir así la tesis central de la democracia deliberativa de que la deliberación eleva la calidad epistémica del procedimiento de toma de decisiones. Para esta corriente de la teoría de la democracia, como vimos, la deliberación y la mutua influencia de los ciudadanos constituyen unos elementos clave para tomar unas mejores decisiones. La competencia de los votantes está influida por una variedad de factores más allá de la ejercida por el resto de individuos. Son incluso las mismas instituciones las que influyen en esa competencia, como señala por ejemplo, Cass Sunstein.<sup>69</sup> En cambio, en el teorema de Condorcet parece estar vedada la influencia mutua. De esta manera, recoge la idea rousseauiana de que la deliberación contribuye más bien a confundir a los ciudadanos y desviarlos del juicio correcto hacia los intereses particulares:

“cuanto más se acercan las opiniones a la unanimidad más dominante es también la voluntad general; pero los largos debates, las disensiones, el tumulto, anuncian el ascendente de los intereses particulares y el declive del Estado.”<sup>70</sup>

Finalmente, como también señala Estlund, no parece razonable asentar la corrección moral en la mera probabilidad. Puede haber muchas probabilidades de lograr una

---

<sup>68</sup> ESTLUND, D. “Beyond fairness and deliberation...”, pp.185-6; CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, pp.33-4; RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, pp.211-12.

<sup>69</sup> SUNSTEIN, Cass. “Democracy and shifting preferences”, en David Copp (ed) *The idea of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 196-230, especialmente pp.202-215.

<sup>70</sup> ROUSSEAU, J.J. *Del contrato social*. Madrid: Alianza. IV, 2., p.131. Sobre la influencia de Rousseau en la democracia deliberativa, confróntense el artículo de Bernard Manin “On legitimacy and political deliberation” en *Political Theory*, vol.15, núm. 3, 1987, pp.338-368 (especialmente las pp.343-47) y la obra de Benjamín Barber *Democracia fuerte*.

solución satisfactoria, pero si sale vencedora una injusta, esa probabilidad que había de ser acertada no la convierte en tal. La probabilidad del procedimiento no puede hacer justo el resultado.

No obstante, aunque los autores de la democracia deliberativa rechazan el teorema de Condorcet por las razones señaladas, tienden a abrazar una concepción similar de cómo fundar la aceptación de las decisiones mayoritarias por parte de la minoría. Según la concepción epistémica de la democracia, los ciudadanos votan la que consideran que es la decisión que mejor promueve el bien público, y lo hacen mediante argumentos que pretenden convencer a todos. En el caso de que dichos argumentos sólo convencen a la mayoría, la minoría reconoce su error en el juicio y aceptan la validez de la decisión tomada. Esta parece ser la idea de Cohen con su apuesta por que la minoría acepte la corrección de la decisión mayoritaria.<sup>71</sup> Sin embargo, en mi opinión el enfoque de Cohen es erróneo, pues quien participa en la deliberación, lo hace sobre unas bases epistémicas determinadas, sobre aquello que considera correcto, y si la decisión mayoritaria es distinta de lo que él piensa, previsiblemente considerará que la decisión mayoritaria es errónea (aun suponiendo que hayan sido transformadas sus preferencias en el curso de la deliberación).

En las actuales sociedades pluralistas no parece razonable exigir tal subordinación del juicio, ya que puede no haber un acuerdo sobre si cumple o no con un ideal independiente de justicia. ¿Por qué no iba a poder considerar la minoría que la mayoría está equivocada tomando una determinada decisión? Una respuesta a esta pregunta, que podría venir en defensa de las tesis de Rousseau, es el teorema de Condorcet tratado antes. Pero como hemos observado, dicho teorema se apoya en supuestos injustificados, por lo que no puede servir para una teoría epistémica que se pretenda rigurosa. Por ese motivo, los autores de la democracia deliberativa, apostando por una concepción epistémica, deberán reexaminar la idea de la subordinación del juicio, por las fuertes implicaciones que conlleva.

De este modo, la pregunta que hemos de hacernos, teniendo en cuenta que el consenso es imposible, no es tanto cómo convencer a la minoría de su error, sino más bien cómo puede aceptar la minoría la legitimidad de una decisión mayoritaria que considera errónea. La solución estaría para algunos autores de la democracia deliberativa en separar justicia y legitimidad. Esta idea ya vino anticipada por Rawls, cuando señala en la *Teoría de la justicia* que una persona puede doblegar su voluntad a la decisión

---

<sup>71</sup> COHEN, J. "An epistemic conception of democracy", en *Ethics*, vol.97, núm. 1, 1986, p.37.

mayoritaria, sin necesidad de hacer lo mismo con su juicio: aunque obedezca, no tiene por qué ver como justa la decisión mayoritaria. Es decir, el proceso de toma de decisiones puede determinar a lo sumo la legitimidad del resultado, pero no su justicia. Esta es sin duda una idea clave en el planteamiento rawlsiano que muestra de nuevo la influencia de Rawls en el ámbito de la democracia deliberativa: la distinción entre legitimidad y justicia.

Este giro de Rawls parece abrir las puertas al procedimentalismo: legítimo es aquello que resulte de un proceso de toma de decisiones concreto, con independencia de que el resultado pueda ser considerado justo o no por los ciudadanos según sus ideales de justicia. Ciertamente, varios autores de la democracia deliberativa, como Robert Goodin,<sup>72</sup> David Estlund,<sup>73</sup> o Thomas Christiano han señalado una contraposición entre ambos modelos de teorías, la epistémica y la procedimental, y el conjunto de autores de la democracia deliberativa, de una u otra forma, han tomado parte también en esta polémica.

Esto nos explica, en primer lugar, el rechazo frontal de los autores de la democracia deliberativa a un modelo procedimentalista puro por el cual aquello que se decida por regla de la mayoría es lo legítimo, sin referencia a ninguna instancia independiente. Este modelo es irreal, ya que ciertamente, todo proceso de decisiones está sometido en cierta medida a un criterio independiente de justicia. Ello hace que, por ejemplo, una mayoría no pueda decidir legítimamente discriminar a un grupo minoritario. Del mismo modo, Estlund pone el siguiente ejemplo: pensemos en una persona que apueste por lanzar una moneda al aire como criterio de justicia y que, por ejemplo, ante una distribución de bienes se le dé todo al que gane y nada al que pierda. Es lógico que nosotros no veríamos eso como justo, y ello es así ya que en nuestro juicio estamos atendiendo a estándares independientes de justicia. Si podemos juzgar unos procedimientos más adecuados que otros es porque el mero procedimentalismo no es adecuado. Hay procedimientos que, aunque se consideren justos, no dan resultados moralmente adecuados.

Para Estlund, lo que se requiere para dotar a un procedimiento de legitimidad es el elemento de la deliberación entre los ciudadanos en el proceso de formación de la voluntad. La clave está para este autor en si la deliberación mejora el resultado por estándares independientes (como mantienen los epistémicos), o si es la deliberación misma la que determina la legitimidad democrática (como entenderán los

---

<sup>72</sup> GOODIN, R. *Reflective democracy*, pp.91-92.

<sup>73</sup> ESTLUND, D. "Beyond fairness and deliberation...", pp.174ss.



procedimentalistas). Dicho de otro modo, si la deliberación determina la corrección o sólo la legitimidad del resultado sin entrar a considerar su corrección. Pero, según Estlund, el mero procedimentalismo es circular, ya que para determinar la idoneidad del procedimiento se requerirá de un estándar independiente, no como en el modelo anterior en el que no se buscaban las mejores razones. Con ello se convierte ya en una teoría epistémica.

El modo de evitar esta situación viene para Estlund, y para otros tantos autores de la democracia deliberativa como Barber, Richardson, Christiano, Nino o Bohman, por subrayar el potencial epistémico del procedimiento democrático, pero sin obligar a subordinar el juicio a la decisión mayoritaria. Esta posibilidad es la que David Estlund denomina como “procedimentalismo epistémico”, anticipada ya en un artículo “Who is afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/Deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence”.<sup>74</sup> La idea principal del procedimentalismo epistémico es que una decisión puede ser legítima sin ser justa. Es decir, en el proceso político cada cual apoya la decisión que cree justa, y si al final vence una decisión que no ha apoyado, no por ello debe pasar a considerarla justa. Puede seguir considerándola errónea, pero la acata reconociendo su legitimidad. Las personas ven legítimas decisiones mayoritarias y las respetan aunque no las crean justas.<sup>75</sup> De este modo, el juicio de los individuos no se somete al procedimiento.

Esto, como podemos observar, difiere radicalmente del modelo epistémico señalado, ya que para éste una decisión es legítima precisamente porque es correcta. En cambio, el procedimentalismo epistémico no basa la legitimidad del resultado en la corrección de éste. De ahí que pueda haber legitimidad sin justicia. No obstante, esta corriente necesita apelar a un cierto nivel de competencia en los ciudadanos, competencia que nos enlaza con la idea de persona razonable, clave en la democracia deliberativa y que nos da una idea de la raigambre epistémica de esta teoría política. El procedimentalismo epistémico requiere de la participación de todos los ciudadanos y entiende a estos como sinceros y razonables. Para ello, parte claramente de una concepción cognitiva del voto, al afirmar que los ciudadanos poseen una concepción compartida de la justicia y que parten de juicios sobre la justicia, no de sus intereses particulares o grupales.<sup>76</sup> Se reconoce de este modo el poder del proceso deliberativo interpersonal.

---

<sup>74</sup> ESTLUND, D. “Who is afraid of Deliberative Democracy?..”, pp.1437- 77

<sup>75</sup> LAFONT, Cristina. “Is the ideal of deliberative democracy coherent?”, en Samanta Besson y José Luís Martí (eds.) *Deliberative democracy and its discontents*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp.19-20.

<sup>76</sup> ESTLUND, D. “Beyond fairness and deliberation...” pp.190-1.

Esta alternativa permitiría también salvar las críticas de la teoría de la elección racional a los procedimientos de decisión mayoritaria: la circularidad y la incoherencia. La democracia deliberativa reconoce la imposibilidad del consenso, pero la regla de la mayoría no se limita a ser una mera suma de preferencias, como la entiende la teoría de la elección racional. Por el contrario, el proceso de formación de la voluntad está guiado por un ideal deliberativo que lleva a los ciudadanos a comprometerse a defender, por razones públicas, la opción que consideran justa; son por ello personas razonables. Esta es además una idea comúnmente conocida entre los ciudadanos y es la que permite que acepten la decisión mayoritaria como legítima. No se exige una completa subordinación del juicio, pero sí se supone que los participantes están comprometidos de buena fe en encontrar y defender mediante razones públicas la mejor política, por lo que aceptan como legítima la decisión que adopte la mayoría.

Es decir, en un nivel meramente procedimentalista, que carece de toda dimensión epistémica y basa la justicia del resultado en el simple procedimiento, una persona que no reconoce el resultado como justo no encuentra razones firmes para obedecer esa decisión si decide seguir su propio juicio, por el cual ve incorrecta la decisión tomada por el procedimiento. La solución está en introducir un elemento epistémico en el procedimentalismo, siendo esto lo que propone el procedimentalismo epistémico. Éste conlleva la obligación de cumplir con la decisión pública incluso cuando no coincide con la propia. Aunque como persona siente la obligación de realizar lo que considera justo, como ciudadano tiene el deber de hacer lo que parece correcto desde el punto de vista público. De este modo, el individuo debe cumplir con algún criterio epistémico en el que se basa ese segundo deber, como puede ser una cierta competencia racional o de razonabilidad. Esta idea nos aparece en Rawls cuando establece la obligación de obedecer decisiones a sabiendas de que son injustas. Dicha obligación la basa en el deber de obedecer una Constitución justa.<sup>77</sup> Para ambos autores, Estlund y Rawls, existe ese deber y para ambos existen también distintos grados de injusticia más o menos tolerables en las leyes. Sólo se requiere obediencia, no subordinar nuestro juicio moral. La clave está, como vemos, en la idea de persona razonable. Con ello se hace patente una vez más la influencia de Rawls en la democracia deliberativa por lo que respecta al valor epistémico de la deliberación.

Ahora bien, si el ciudadano tiene el deber de obedecer la decisión considerada justa desde el punto de vista público, ¿cómo podemos evitar caer de nuevo en el mero

---

<sup>77</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2002, p.323.

procedimentalismo? La solución para los partidarios de la democracia deliberativa es clara: es el proceso deliberativo el que garantiza el valor epistémico de la decisión tomada. Así, para el procedimentalismo epistémico de Estlund las decisiones tomadas mediante un proceso de deliberación que culmine en votación poseerán una mayor calidad que aquellas tomadas sin recurrir a la deliberación. Esto no quiere decir que sean correctas por el mero hecho de seguir este procedimiento, ni su legitimidad depende de dicha corrección, como he señalado.<sup>78</sup>

Sin embargo, esta idea se enfrenta a una segunda dificultad: ¿cómo dar cuenta del elemento epistémico del proceso deliberativo de formación de la voluntad teniendo en cuenta el pluralismo epistémico de nuestra sociedad? Es en este punto en el que se pone verdaderamente a prueba el elemento epistémico de la democracia deliberativa. Un conjunto de autores se separan de la corriente epistémica fuerte de Habermas, Rawls o Cohen y apuestan más bien por otra más próxima al procedimentalismo epistémico de Estlund, incidiendo en el carácter epistémico de la democracia.

Esta visión, defendida por autores como Joseph M. Bessette, Barber, Nino, Bohman, Christiano, Richardson, Dryzek, Gutmann, Thompson o David Crocker es a grandes rasgos la siguiente: Para empezar, no proponen un estándar ideal deliberativo independiente con el que evaluar críticamente el sistema imperante. Más bien tratan de proponer un procedimiento deliberativo que, en mayor o menor medida, pueda ser llevado a la práctica. Será el mismo proceso deliberativo, bajo ciertas condiciones, el que determine la legitimidad del resultado.

Por otro lado, cada individuo en dicho proceso debe actuar en concordancia con su idea del bien común y no por su bien particular. Efectivamente, en la deliberación, cada uno participa desde concepciones diferentes de lo que debe ser el bien común, pero de lo que se trata es de llegar a una decisión conjunta. Como personas razonables, ante el desacuerdo, los individuos no buscan que su concepción del bien salga vencedora, sino que triunfe la opción más justa. Los individuos lanzan sus propuestas al examen público por parte de todos los ciudadanos y se analizan según su contribución al bien público. Ahora bien, esto no significa, como señala Richardson, que dichas propuestas deban someterse a un estándar independiente del proceso deliberativo mismo, ya que una propuesta puede contribuir a variar la concepción que se tiene de éste. Los fines por los que se interpreta el bien común están sometidos a la deliberación. En un sentido similar se expresa Christiano, que también rechaza la

---

<sup>78</sup> ESTLUND, D. "Who is afraid of Deliberative democracy?...", p.1438.

necesidad de estándares objetivos ajenos al proceso deliberativo mismo. Ello es así porque para Christiano, al igual que para Richardson, las razones válidas que articulen el proceso de deliberación deben ser fijadas por los mismos ciudadanos, y un estándar ideal no cumpliría este requisito.<sup>79</sup> Aquí radica la diferencia con el modelo habermasiano. De lo que se trata es de llegar a un acuerdo entre, al menos, la mayoría de los ciudadanos sobre las intenciones colectivas que articulen la convivencia y en las que cada cual quede comprometido a cumplir su función.

Todo esto hace que los ciudadanos a la hora de votar, lo hagan por la que creen que es la mejor opción. Así, la concepción que reciba más apoyos, será la que mejor determine el bien común. La razón está en que el proceso de toma de decisiones se entiende como un sistema de cooperación y compromiso que lleve a las minorías a no sospechar de la buena fe de la decisión mayoritaria,<sup>80</sup> incluso cuando se piense que no promueven el bien común desde la perspectiva de la minoría. Los autores de este grupo no exigen la subordinación del juicio de la minoría a las decisiones mayoritarias.

La deliberación no sólo determina así la legitimidad del resultado, como en Manin, sino que además ahora toma un carácter epistémico por cuanto que ayuda a formar una concepción compartida de la que es la mejor opción. Pero la clave está en que el referente ya no es una situación ideal de comunicación independiente del proceso deliberativo real, sino el acuerdo alcanzado entre los mismos ciudadanos o sus representantes, o al menos, eso sí, entre una mayoría de ellos.

El carácter epistémico del procedimiento deliberativo se podrá mantener sólo si se cumplen una serie de condiciones en el mismo. No se trata de que lo que considere la mayoría como lo mejor, incluso tras un proceso deliberativo, sea siempre lo correcto. Como dicen Amy Gutmann y Dennis Thompson en *Democracy and disagreement*, el número de votos no pueden por sí mismos hacer más correcto el resultado.<sup>81</sup> En sí mismo el proceso deliberativo no puede traspasar ciertos límites.

Carlos Santiago Nino es sin duda el pensador que más explícitamente describe las condiciones requeridas para el valor epistémico de la deliberación sin necesidad de recurrir a un ideal externo. En primer lugar, para éste autor, que la democracia posea un valor epistémico no debe depender de un factor cuantitativo, sino cualitativo. Es decir, partiendo de que el ideal democrático es el consenso, Nino reconoce que en las circunstancias reales el consenso es imposible, no sólo por el hecho del conflicto, sino

<sup>79</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, pp.119-20

<sup>80</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.103.

<sup>81</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.27-8. En esta obra Gutmann y Thompson desarrollan una concepción que se puede incluir también dentro de este modelo epistémico.

porque en la vida real las tomas de decisiones están sometidas a una serie de limitaciones, entre las que está el tiempo. En la democracia las decisiones deben tomarse con un tiempo limitado, por lo que no podemos esperar hasta llegar al consenso. De ahí que el recurso a la regla de la mayoría sea necesario. Ahora bien, el carácter epistémico de la democracia que sitúa a ésta por encima de cualquier otro proceso de toma de decisiones colectivo, no puede basarse aquí en el hecho de que numéricamente la decisión mayoritaria está más próxima al consenso que la minoritaria. Será más bien el recurso a la deliberación moral lo que asiente el carácter epistémico de la democracia. Pero el proceso deliberativo debe estar sometido, como dije antes, a una serie de condiciones para poder alcanzar decisiones moralmente justas. Las condiciones más importantes serían las siguientes: que todas las partes interesadas participen en la discusión y decisión, que dicha participación se desarrolle en unas bases de igualdad y sin coerción, que puedan expresar sus intereses y justificarlos con argumentos públicos, que los miembros posean una cierta competencia cognitiva que maximice la probabilidad de alcanzar un resultado justo, que no haya minorías permanentes y la existencia de un marco emocional apropiado para la argumentación.<sup>82</sup> Se requiere así que se compartan una serie de valores liberales como igualdad, libertad o respeto por la autonomía de los individuos. Este sustrato de valores sustantivos proporciona una base para el mutuo respeto a la hora de deliberar.<sup>83</sup> Sobre esta base se entiende que la mayoría no empleará su poder para imponer sus intereses particulares sobre la minoría.<sup>84</sup> Estas son las condiciones básicas que debe cumplir el proceso deliberativo para mantener su valor epistémico.

Así, debemos obedecer el resultado del proceso democrático aunque pensemos que el mismo está equivocado, siempre que se den las condiciones señaladas que garantizan su valor epistémico. Sólo en este caso el valor epistémico de la democracia provee una razón para obedecer la decisión democrática aun en los casos en que nuestra reflexión individual no lleva a pensar que la decisión está equivocada. La clave está en que son las condiciones del proceso, y no la apelación a una situación ideal, lo que determina el carácter epistémico de la democracia. El mismo Nino lo reitera con estas palabras:

“El proceso democrático con valor epistémico no es una situación de discusión ideal, sino una situación bastante realista...El debate no debería ser ficticio o imaginario, sino real y tendrían

<sup>82</sup> NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*, p.180; cfr. p.192

<sup>83</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.207.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.208.

que participar en él personas verdaderas como se presupone cuando la democracia es asociada a un valor epistémico.”<sup>85</sup>

Pero del mismo modo, y siguiendo aquí a Rawls, reconocer el carácter epistémico de la democracia no nos exige subordinar nuestro juicio a la decisión mayoritaria. Por supuesto que en el curso del debate la opinión de las personas puede cambiar, pero ese cambio de opinión estará sujeto a las circunstancias de las diferencias cognitivas entre las personas, como vimos antes. El valor epistémico de la deliberación pretende ser una razón para acatar el resultado, no estrictamente para cambiar nuestro juicio sobre el mismo. Las normas democráticas, a diferencia de las no democráticas, simplemente proveen razones epistémicas, en el sentido de que dan razones morales para ser obedecidas, aunque tales razones variarán según el grado en que el proceso cumpla con las condiciones epistémicas.

Este enfoque de la concepción epistémica distinto del rosseauiano, que no exige la subordinación del juicio de la minoría ante la decisión mayoritaria, lo considero más acertado, ya que permite defender la superioridad epistémica de la deliberación sobre otros procesos de toma de decisiones como el agregativo, a la vez que es compatible con el pluralismo epistémico presente en nuestras sociedades. Por todo ello, es posible hablar de una concepción epistémica de la democracia deliberativa, cuyas consecuencias en otros ámbitos de esta teoría comprobaremos en los capítulos que siguen.

#### 1.4. Modelos de participación política:

##### 1.4.1. Dos enfoques enfrentados:

Otra cuestión que debemos abordar relativa a la concepción epistémica de la democracia es en qué reside para los distintos autores el mismo valor epistémico de la democracia. Esto es, sabemos que la corrección de las normas viene por su proximidad a un criterio de justicia independiente. Pero esto no nos aclara qué determina que una decisión se aproxime más o menos a dicho criterio. En este punto los distintos autores tampoco se ponen de acuerdo, existiendo dos grupos bien diferenciados.<sup>86</sup> Para unos, como Benjamin Barber, Carlos Santiago Nino, David Crocker o los proponentes del denominado “Empowered Participatory Governance” como Archon Fung, dicho valor reside en la participación. En cambio, será una mayoría de autores, desde Habermas a

<sup>85</sup> NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*, pp.183, 191.

<sup>86</sup> ESTLUND, David. “Making the truth safe for democracy”, en David Copp (ed.) *The idea of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.92

Rawls, pasando por Amy Gutmann, Thompson, Henry Richardson, Thomas Christiano o John Dryzek, la que se decante por situar en la deliberación misma y no en la participación dicho valor epistémico. Son estas en realidad dos posturas antagónicas, lo cual nos da una muestra del carácter heterogéneo que presenta la democracia deliberativa.

Para los miembros del primer grupo señalado (Barber, Nino, Crocker o Fung) lo que aproxima a la decisión tomada a la justicia es que participe políticamente el mayor número posible de ciudadanos. Esto es, cuanta más gente participe y dé su opinión, habrá un mayor número de intereses y visiones puestos sobre la mesa, por lo que habrá un mayor intercambio de información y se conocerá un mayor número de detalles y circunstancias. Por ello, se estará más cerca de lograr la decisión más justa. Esto se hace evidente en el caso de Barber y Fung, los cuales apuestan por una participación directa de los ciudadanos en la política. Para alcanzar la decisión correcta, el conjunto de ciudadanos debe tomar parte en el proceso de toma de decisiones.<sup>87</sup> Para lograr este objetivo, ambos autores apostarán por procedimientos de descentralización política, ya sea la Democracia Fuerte de Barber o los procesos de Porto Alegre y Kerala.

Pero es sin duda Carlos Santiago Nino quien enfatiza de una forma más firme el valor epistémico que posee la participación. Estas son sus palabras:

“Como he dicho antes, el valor epistémico de la democracia requiere que la gente participe en el debate democrático no sólo para presentar sus intereses sino también para justificarlos sobre la base de proposiciones normativas que deberían ser generales, universalmente aplicables, finales y aceptables desde un punto de vista imparcial.”<sup>88</sup>

Ahora bien, decir que el valor epistémico reside en la participación en lugar de la deliberación no supone dejar en un segundo plano el proceso deliberativo. Como veremos a continuación, en realidad el valor epistémico reside en el proceso deliberativo mismo, y esto es algo que comparten todos los autores de la democracia deliberativa. Cuando Nino y el resto de autores de este primer grupo enfatizan el aspecto de la participación, lo que están queriendo decir es que cuanto mayor sea el número de personas que intervengan, se podrá contar con un mayor número de detalles en el proceso deliberativo, por lo que habrá más garantías de tomar la decisión más justa.

---

<sup>87</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, p.330; FUNG, ARCHON y WRIGHT, Erik O. *Deepening democracy*. New York: Verso, 2003, p.23

<sup>88</sup> NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*, 1997, p.185.

Frente a esta perspectiva existe otra opuesta que, por decirlo de alguna manera, focaliza el valor epistémico de la democracia en la deliberación misma. Aquí, como dije antes, encontramos a la mayoría de autores de la democracia deliberativa, desde Habermas a Bohman, pasando por Cohen, Richardson, Christiano, Fishkin, Mansbridge, Gutmann y Thompson o Dryzek. Para ellos una decisión adoptada puede llegar a ser más justa no porque participe un mayor número de personas e intercambien información, sino si se deriva de un proceso deliberativo desarrollado bajo unas condiciones determinadas. No es el número de intervinientes, sino las condiciones puestas al proceso lo que aproxima la decisión a la justicia. Dichas condiciones comprenden las restricciones materiales con que cuenta todo proceso deliberativo, como son las de tiempo y espacio. Pero si tales condiciones resultan violadas, será imposible tomar una decisión adecuada.

Este posicionamiento de los distintos autores sobre el lugar donde ubicar el valor epistémico de la deliberación pone sobre la mesa un tema central en los debates sobre la democracia deliberativa: el modo de entender la participación política. Efectivamente, en los debates sobre la democracia deliberativa existe una idea generalizada de que sus proponentes apuestan por una participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos y que, en consecuencia, pretenden conseguir una transformación radical de nuestros sistemas políticos actuales, basados en la representación. El modo de conseguir esta transformación vendría dado por formas de descentralización política y administrativa que permitan y potencien una mayor implicación política de los ciudadanos. Los ejemplos de Porto Alegre en Brasil, el de Kerala en la India, o los *town meetings* estadounidenses de mediados del siglo pasado son los principales referentes a los que se suele acudir para basar esta afirmación.

Es cierto que estos autores criticarán el sistema liberal por sus efectos en la apatía de los ciudadanos, o su incidencia en la agregación de preferencias y la promoción de los intereses egoístas. Pero estas críticas no han llevado a la mayoría de ellos a denostar el sistema representativo. Como hemos señalado en la primera parte del capítulo, lo que caracteriza la democracia deliberativa es su énfasis en la consecución del bien común, frente al modelo liberal, que se centraba en la satisfacción de preferencias egoístas. Por ese motivo, en la democracia deliberativa un criterio determinante no será que participen todos o sólo unos pocos en representación del resto, sino que aquellos que participen lo hagan responsablemente buscando el bien común.



Efectivamente, no todos los autores propugnan un sistema de democracia directa. Es más, en verdad esto sólo lo defenderá una minoría. En mi opinión, sobre este asunto podemos dividir a los distintos autores en tres grupos distintos. Por un lado, estarían los que de hecho defiende la participación directa de los ciudadanos en la gestión los asuntos públicos. Aquí debemos citar por un lado, a Barber y por otro a unos autores defensores del Gobierno Participativo Empoderado (*Empowered Participatory Governance*), entre los que encontramos a Archon Fung, Eric Olin Wright, o Gianpaolo Baiocchi, así como a David Crocker.

Un segundo grupo correspondería a los que creen conveniente un sistema representativo, pero sólo como un mal menor ante la imposibilidad material de que todos los ciudadanos puedan participar directamente. Para este grupo lo ideal sería una participación directa, pero las condiciones materiales de nuestras sociedades a gran escala lo impiden. De ahí que el recurso a la representación sea inevitable. Aquí encontraríamos sólo a Carlos Santiago Nino.

Por último, hay incluso quienes apuestan decididamente por el sistema representativo como la forma de gobierno que mejor realiza la democracia deliberativa y rechazan, por inviable, la participación directa de los ciudadanos. Este es curiosamente el grupo más numeroso. Podemos encontrar aquí desde Habermas a Fishkin, pasando por Guttman y Thompson, Christiano, Dryzek, Goodin o Cohen. También cabe incluir en este grupo a Joseph Bessette. El caso de Rawls sería aquí singular, ya que, aunque propone una participación directa de los ciudadanos, se limitará a la votación sobre los asuntos relativos a las esencias constitucionales, mientras que en el resto de cuestiones deberá recurrirse a la representación.

De este modo, como podemos observar, nos encontramos con que aquellos que entendían que el valor epistémico del proceso se incrementaba mediante la participación de un mayor número de ciudadanos posible, apostarán por una participación directa de los ciudadanos en la política. En cambio, para aquellos que piensen que el valor epistémico descansaba meramente en el proceso deliberativo, defenderán un sistema representativo, ya que no será posible llevar a cabo de una forma fructífera la deliberación si el número de participantes en la misma es excesivo. El objetivo de las siguientes páginas será desgranar la visión que se tiene desde estas distintas corrientes de la representación y en qué medida creen más o menos posible o recomendable la participación directa de los ciudadanos.

#### 1.4.2. Los defensores de la participación directa:

Quienes defienden la participación directa son la excepción en la democracia deliberativa. Son, por un lado, Barber, y por otro, los proponentes de Gobierno Participativo Empoderado. También David Crocker parece apuntar a una participación directa de los ciudadanos en la política, aunque su enfoque va en la línea de los defensores del Gobierno Participativo.

Barber apuesta decididamente por la participación directa de los ciudadanos en la política. La razón la encontramos en su oposición a la democracia blanda y la idea de libertad negativa. El gran error de la libertad de los modernos es recurrir a unos representantes para que se ocupen de la gestión de los asuntos públicos, mientras los ciudadanos, desentendidos así de los asuntos públicos, encuentren la libertad en el disfrute de su vida privada y en la preservación de las restricciones externas.

Barber se enfrenta diametralmente a esta forma de comprender la libertad, y, siguiendo las tesis rousseauianas, dirá que no cabe en absoluto libertad en los ciudadanos sin una participación directa en la decisión de los asuntos que afectan a sus vidas a través de la deliberación y acción comunes, pues “la voluntad común, que depende del debate y la visión comunes, no puede ser representada”.<sup>89</sup>

En la democracia blanda la política la hacen los políticos, los expertos, no los ciudadanos. Esta idea queda nítidamente plasmada en la afirmación de Schumpeter “la democracia es el gobierno del político”.<sup>90</sup> En esta forma de gobierno, los ciudadanos encuentran reducidas sus funciones a una meramente pasiva elección de representantes. Esta es la idea de democracia que articula para Barber la democracia blanda y es contra la que él lucha, tomando como base claramente las ideas de Rousseau. En primer lugar, para Barber los políticos en lugar de procurar el bien de la comunidad, miran su propio provecho personal. El sistema representativo deriva en una oligarquía que pretende presentarse como democracia. De hecho, como dice, los representantes dicen actuar en nombre del pueblo, pero sus programas electorales generalmente reflejan intereses particulares. En segundo lugar, cree que la representación fomenta la heteronimia, al usurpar a los ciudadanos las responsabilidades que en realidad les corresponden y al someter a éstos a unas leyes que no eligieron.

Ahora bien, el hecho de que Barber apueste por la participación directa de los ciudadanos en su autogobierno, no le hace infravalorar las condiciones de complejidad

---

<sup>89</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, p.330.

<sup>90</sup> SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo y democracia*, p.362

y extensión de las sociedades actuales. De hecho, afirma que la democracia fuerte debe ser compatible con las instituciones representativas de la sociedad de masas, a la cual pretende reformar, pero no demoler. Reconoce que la participación directa sería inviable en todo momento, pero aún así debe darse siempre que sea posible de una forma continua, como en algunos temas relativos al modo de usar el poder, diseñar las estrategias del gobierno y lo referente a las cuestiones políticas básicas. Para ello será necesario el establecimiento de una red de instituciones deliberativas que permitan esa participación cívica continua. Las más relevantes son estas:

Siguiendo a Tocqueville, entiende el nivel local como el idóneo para el desarrollo de las revoluciones democráticas, al ser el que permite una participación más directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Por ello, a primera reforma de una democracia fuerte consiste en crear una red de movimientos vecinales a nivel urbano y rural. En el foro local los ciudadanos en un principio deliberarán sobre temas locales y regionales o nacionales. En tales asambleas los ciudadanos podrán ejercer también la labor del control a sus representantes. Sin embargo, Barber espera que la educación cívica engendre una actitud cívica y al tiempo las asambleas vecinales serán las que tomen las decisiones.

Un segundo elemento de la democracia fuerte viene dado por las asambleas televisivas: Barber advierte que las asambleas vecinales corren el riesgo de la parroquialización al dejar a un lado los problemas nacionales. Por ello, la solución a este problema viene de la mano, no de sustituir la participación directa por la indirecta, sino por la creación de foros autonómicos o nacionales. Ello será posible gracias al uso de las nuevas tecnologías. Éstas garantizan el igual acceso a la información, y permiten las redes de comunicación a grandes distancias, lo que hace de su uso un elemento esencial para el desarrollo del discernimiento político y el ejercicio responsable de la ciudadanía. No obstante, también es cierto que tienen inconvenientes: disminuyen la sensación de sentimiento cara-cara, y hay peligro de manipulación de las élites.<sup>91</sup>

El objetivo será romper los obstáculos que la modernidad pone a la participación política para lograr un gobierno del pueblo y no de los políticos. En todo caso, la democracia fuerte contempla la posibilidad de establecer asambleas representativas allá donde la participación directa de los ciudadanos no sea viable. Por ello propone el

---

<sup>91</sup> Esta propuesta de Barber de las asambleas televisivas tiene una importancia fundamental, ya que constituye un referente claro de las encuestas de opinión y el Día de Deliberación de James Fishkin, de los que hablaremos más adelante.

desempeño de ciertos cargos por sorteo relativos a las asambleas encargadas de la gestión de ciertos organismos, como por ejemplo la vivienda, bibliotecas, la educación, agua... pero siempre el referente es el gobierno de los ciudadanos y el proyecto a conseguir es esa participación directa eliminando progresivamente las formas de representación.

Por lo que respecta al modelo del Gobierno Participativo, desarrollado por Fung y Wright, entre otros, en la obra colectiva *Deepening democracy*, estos autores realizan un planteamiento aparentemente muy similar al de Barber. Parecen querer decir que la idea común de democracia significa una participación directa y activa por parte de los ciudadanos, y un control popular de las decisiones colectivas, mientras que el sistema representativo actual nos ha llevado a otra cosa bien distinta: un sistema regido por burócratas que no miran por el bien común ni permiten el desarrollo de los valores democráticos, como la libertad o la justicia social. Por ello, debe llevarse a cabo una redefinición de las instituciones democráticas que potencien la participación de la ciudadanía a partir de unas esferas locales como consejos vecinales, y dicha transformación para estos autores debería venir de la mano de los partidos de izquierda.

Sin embargo, y a diferencia de Barber, en lugar de ofrecer un modelo teórico y la forma de su aplicación, lo que hacen es partir de casos empíricos en los que se ha procedido a esa transformación de las instituciones y después intentan sacar unos denominadores comunes. El modelo de esta propuesta se rige por tres principios. El primero es la participación directa de los ciudadanos. Este es el elemento clave, o mejor dicho, *radical*. Qué mejor modo de solucionar los problemas que permitiendo a los afectados aportar soluciones y gestionar los asuntos, en lugar de recurrir a un aparato burocrático lento y alejado de la situación real. Al proyecto del Gobierno Participativo late un espíritu claro: quien mejor puede solucionar un problema es quien lo padece. Esto no quiere decir que el aparato burocrático y de expertos sea eliminado; se mantiene, pero en todo caso tendrá un papel de mero supervisor en la toma de decisiones de los ciudadanos, sin un poder decisorio.

Nos encontramos así con un traslado de los órganos de decisión de las jerarquías burocráticas centralizadas al nivel local, como por ejemplo, las asambleas vecinales. Esto no significa que el poder político quede atomizado en mónadas sin conexión. Para estos autores, existiría un órgano central que organizaría los distintos grupos locales de decisión y reforzaría la calidad de la deliberación llevada a cabo en ellos.

Ello lo hará distribuyendo recursos y solucionando problemas que cada unidad local por sí sola es incapaz de solventar. Con ello, en realidad en Gobierno Participativo se queda a medio camino entre el sistema centralista y el plenamente descentralizado. De ahí que David Crocker denomine a esta propuesta como una propia de instituciones de nivel medio.<sup>92</sup>

En segundo lugar, existe una orientación práctica. La política está hecha para resolver cuestiones prácticas que afectan directamente a los ciudadanos: las escuelas, la seguridad o la gestión de recursos. Esto hace que los encargados de resolverlas (los mismos ciudadanos) no compitan por cuestiones de poder con los otros, sino que se sientan más comprometidos con el bien común.

Y tercero y último: la deliberación. Este elemento forma una tríada fundamental en la democracia deliberativa con otros dos: la participación y la inclusión. El proceso de toma de decisiones entre los afectados será la deliberación. Cada cual intenta convencer a los otros sobre la conveniencia de su propuesta mediante razones aceptables para todos. Estos autores entienden también que las personas son razonables y que desean el bien común y no satisfacer sus intereses particulares. Esta deliberación es necesaria para formar las propias propuestas, ya que, frente al modelo pluralista, las personas no tienen tampoco preferencias fijas.

Como vemos, la participación es mediante la deliberación. De hecho, para Fung, participación es sinónimo de deliberación, ya que participando en los asuntos públicos los ciudadanos se hacen mejores deliberadores.<sup>93</sup> Pero dicha participación supone también la inclusión pues participan todos los afectados al llevar el proceso de toma de decisiones al nivel local.

Del modelo del Gobierno Participativo debemos extraer dos conclusiones claves que lo alejarán de la propuesta de Barber: en primer lugar, y en semejanza con los *town meetings*, nos encontramos con casos prácticos de los que se extrae no una teoría completa sino a lo sumo algunas ideas intuitivas, como pudiera ser lo beneficioso que resulta dar a los ciudadanos poder de decisión. Es decir, se acude a ejemplos concretos de lo que significa llevar el poder a los ciudadanos, pero como señalan Fung y Wright, eso no supone que se deban tomar esos casos como modelos que exportar a cualquier situación, como si fuera una teoría deductiva. Así lo expresan los autores:

---

<sup>92</sup> CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*, p.57.

<sup>93</sup> FUNG, A. y WRIGHT, E. *Deepening democracy*, p.32 La influencia aquí de la obra de Carole Pateman es palpable.

“Esta no es una estrategia de reforma universal. En muchas áreas de la vida pública, los sistemas convencionales de delegación y representación política funcionan bastante bien, o podrían ser mejorados hasta ser óptimos.”<sup>94</sup>

En cambio, hemos visto que Barber proponía un tipo de política, la democracia fuerte, listo para ser aplicado allá donde se diera la democracia blanda: Europa, EE.UU... La perspectiva de ambos planteamientos es así la inversa. Fung, Wright y Mansbridge parten del análisis de casos concretos y de ahí extraen los lazos que tienen en común, mientras que Barber lo hace de una teoría que lleva incluida una guía para su aplicación práctica.

La segunda diferencia está en que el Gobierno participativo no lleva a cabo una atomización del poder en los grupos locales, sino más bien un escalonamiento del mismo. Es decir, deja de estar todo centralizado en los aparatos burocráticos y ahora en su mayor parte pasa a los ciudadanos. En cambio, Barber repite constantemente que la política deben hacerla los ciudadanos, y sólo cuando ello no sea posible, por el elevado número de personas que deban participar, puede recurrirse a la representación. Ésta es para Barber anecdótica, casual, no un elemento más del sistema. Ahora bien, esto no significa que para el Gobierno Participativo la participación no sea directa; claro que lo es, sólo que se compagina la participación directa con una supervisión del sistema participativo mediante un órgano centralizado que mejore epistémicamente el proceso de deliberación directa. Se trata el órgano central de un elemento más, aunque claramente secundario, no como en Barber, que parece ser casual, puede darse o no. Para Barber el poder sólo puede estar en un nivel: o entre los ciudadanos o en los representantes, mientras que para los otros el poder político se distribuye entre las distintas esferas.

En un sentido similar a los partidarios del Gobierno Participativo se muestra David Crocker. Él en un artículo suyo “Deliberative participation in local development”, de 2004, diferencia tres niveles distintos en los que se puede producir la participación deliberativa en las democracias. El primer nivel en que puede tener lugar la deliberación es el ámbito local, en las asambleas vecinales, asociaciones no gubernamentales o instituciones locales. En este nivel local coincidirían tanto los miembros del Gobierno Participativo como Barber. En segundo lugar están las que Crocker denomina “instituciones de nivel medio”. Aquí incluye el proyecto del Gobierno Participativo de Fung. En este nivel se enfatizan las instituciones intermedias. Desde tales instituciones

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.39

se puede incrementar la calidad de la deliberación local por varios medios: coordinando la distribución de recursos o resolviendo problemas que desde el nivel local no se pueden solucionar. Con ello, las instituciones intermedias constituyen elementos esenciales para propiciar la deliberación, y a tales instituciones las denomina “democracia media”, por alusión a la “democracia media” de la que hablan Gutmann y Thompson en *Democracy and disagreement*. No obstante, Crocker reconoce que el uso que él hace de este concepto es más amplio que el propio de estos autores. Para ellos, la democracia media parece hacer referencia a la deliberación en los órganos institucionales y a la acaecida en las asociaciones de la sociedad civil. Todas ellas deben funcionar como si estuvieran presentes virtualmente todos los ciudadanos para tomar decisiones colectivas, pero no dicen que tal participación deba darse realmente.<sup>95</sup> Finalmente, en el nivel nacional, la participación ciudadana queda más reducida. Se limita a la elección de representantes, participación en referenda, expresión de opiniones en los medios de comunicación o manifestaciones. Pero aquí la promoción de la deliberación parece quedar reducida a las asociaciones y grupos de la sociedad civil, no dándose de una forma efectiva en el ámbito político.

Crocker, al igual que los propulsores del Gobierno Participativo, apuesta por esa segmentación del poder, que, en lugar de centrarse en las instituciones, haciendo a los ciudadanos meros electores de las élites dirigentes, fomente la gestión y resolución de los distintos problemas por medio de los grupos locales. Para él, el mejor modo de propiciar el desarrollo de los pueblos es mediante el fomento de la participación local. Sin embargo, esto no supondría desechar el marco institucional representativo, sino sólo desplazar una parte de ese poder a la esfera local. Pero si nos damos cuenta, el planteamiento de estos autores rompe con el esquema dicotómico de Barber: la participación directa no se opone a la representación. Frente a Barber, Fung y Crocker no dicen que sólo deban resolver las cuestiones los ciudadanos y que el recurso a la representación sea esporádico y para cuestiones concretas. Más bien son sistemas complementarios: puede haber una participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos gracias a la presencia de un nivel superior que supervisa y regula dicha participación. Recordemos cómo en los ejemplos citados por los autores del Gobierno Participativo, como el de Porto Alegre, el de Kerala o las escuelas de Chicago, no desaparecía el nivel superior. No se trata de sustituir uno por el otro, porque no se

---

<sup>95</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.12-13.

oponen antagónicamente. No ven uno como bueno y otro como perverso, sino que el nivel local necesita al superior para funcionar adecuadamente.

#### 1.4.3. Los partidarios del sistema representativo como un mal menor:

Como hemos podido observar, los partidarios de la participación directa son un grupo bien escaso dentro de los defensores de la democracia deliberativa. En una posición cercana a la de este grupo encontramos la de aquellos que aceptan el sistema representativo, pero sólo como un mal menor, ante la imposibilidad de realizar una participación efectiva de todos los ciudadanos en el foro público. En este segundo grupo encontramos sólo a un autor, Carlos Santiago Nino. Él comparte con los defensores de la participación directa un elemento clave: el valor epistémico de la democracia reside en la participación, no en la deliberación. De este modo, si partimos de la consideración de que el valor epistémico reside en que participe un mayor número de personas, está claro que la representación contribuirá a restar dicho valor epistémico, por lo que no será vista con buenos ojos. De ahí que el sistema político deba ser lo más inclusivo posible, si quiere conservar su valor epistémico. Así lo expresa Nino:

“¿A quién debería incluir una sociedad política democrática para que el proceso de discusión colectiva y decisión mayoritaria conserve su valor epistémico?.. La sociedad política debería incluir como ciudadanos completos a todos aquellos cuyos intereses estén en juego y en un conflicto y puedan ser afectados por una solución adoptada a través del proceso democrático.”<sup>96</sup>

Pero sin embargo, Nino es consciente de las condiciones que envuelven nuestras sociedades, y reconoce la imposibilidad de llevar a cabo un proyecto tan radical como la democracia fuerte de Barber. Comprende que en la actualidad se necesita de la representación, por varias razones: en primer lugar, por las limitaciones de tiempo y experiencia que tienen los ciudadanos para poder participar. También porque son desiguales las condiciones de poder de los ciudadanos. Por último, porque entiende que la mediación de los representantes puede hacer que se delibere con unos conocimientos más técnicos sobre los asuntos que el ciudadano medio no posee.<sup>97</sup> En todo caso, el recurso a la representación debe entenderse como un mal menor ante la imposibilidad de que participen todos. A pesar de lo que hemos dicho, lo importante para Nino no es que se pueda deliberar mejor si el número de participantes es limitado. Al contrario, el valor epistémico le viene a la deliberación por una mayor inclusión. En consecuencia,

---

<sup>96</sup> NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*, pp.185-6

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.184



para él las instituciones representativas no realizan el valor epistémico de la democracia. Estas son de nuevo sus palabras:

“La mediación a través de representantes es una de las distorsiones principales de la democracia que la alejan del valor epistémico. Pero es necesario enfatizar que la representación es un mal necesario, y que la democracia directa debe ser obligatoria siempre que sea posible. Ésta última incrementa la calidad epistémica de la democracia.”<sup>98</sup>

Por esa razón, de que no se den las condiciones para que participen todos no se sigue que debemos conformarnos con que eso siga siendo así. Resulta imperativo tratar de establecer formas de democracia directa. Ahora bien, como señalan otros autores de esta teoría de la democracia como Mansbridge o Fishkin, no todas las formas de participación directa otorgan el mismo valor epistémico a la democracia. Así, también para Nino, los formatos como el referéndum o el plebiscito carecen de dicho valor. A pesar de que se da una expresión directa de las opiniones y de que pueden participar todos, en ellos no se produce una deliberación genuina, por lo que su calidad epistémica es mínima. Por ello, la democracia directa que propone Nino no es meramente pluralista, sino que requiere del recurso a la deliberación para alcanzar su valor epistémico y la tendencia a la imparcialidad. Pero esta deliberación es de la que se carece según Nino en los sistemas representativos. Así podemos ver cómo aunque este autor enfatiza el papel de la participación sobre el de la deliberación, ello no supone que deje a ésta en un completo segundo plano. Al contrario, la participación debe tener como principal elemento la deliberación, como entiende el resto de autores de esta teoría de la democracia, ya que de lo contrario la propuesta participativa podría quedar en una vuelta al modelo antagonista por la forma del voto directo y secreto.

Finalmente, para Nino la democracia directa se lograría a través de procesos de descentralización política que generarían unidades políticas autosuficientes capaces de desarrollar un proceso de discusión cara a cara, al modo como se ha dado en los *town meetings* de EE.UU. y en los cantones suizos. Así los ciudadanos podrían debatir en asambleas populares los asuntos que les afectan como la sanidad o educación. Se trata así de que todos los ciudadanos puedan participar y decir lo que piensan para poder tomar una decisión correcta. Como podemos ver, el fin es lograr la participación directa. Pero mientras no se den las condiciones para el cambio, es necesario el recurso a la representación.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.205

#### 1.4.4. Los detractores de la participación directa:

En un tercer y último grupo hemos de situar a aquellos autores que se muestran contrarios a la participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas. Estos defienden el sistema representativo, pero no por considerarlo un mal menor ante la imposibilidad de lograr una participación de todos los ciudadanos en el proceso deliberativo, sino porque consideran la representación como el único modo de mantener el valor epistémico de la deliberación. Aquí encontramos a la mayoría de autores de la democracia deliberativa, desde Habermas a Bohman, pasando por Cohen, Richardson, Christiano, Fishkin, Mansbridge, Gutmann y Thompson o Dryzek. Para estos autores, el valor epistémico no reside precisamente en la participación, sino más bien en la deliberación. Esto les diferencia tanto de los partidarios de la participación directa como de Nino. Para éstos últimos, el valor epistémico recaía en la participación misma, de ahí que apostaran por la participación directa de los ciudadanos. Por su parte, como acabamos de ver, Nino también subraya la importancia de la participación directa, pero reconoce que el logro actual de la misma es imposible debido a las circunstancias actuales de complejidad social. En cambio, el resto de autores no enfatizan que participe el mayor número de ciudadanos, sino que se pueda deliberar en condiciones adecuadas, porque es para ellos el proceso deliberativo el que determina la corrección del resultado.

Como podemos comprobar, existe así un hiato de trascendental importancia entre los miembros de la democracia deliberativa: unos ponen el acento en lograr una máxima inclusión en el proceso de formación de la voluntad, a la vez que entienden dicho proceso como deliberativo. Mientras, la mayoría parece encontrarse ante una aporía: entienden que enfatizar la participación directa supone devaluar el valor epistémico del proceso deliberativo, y que la única manera de deliberar en condiciones debe ser sacrificando la participación de todos. Esta es una dialéctica presente para aquellos que han optado por salvar las condiciones que permitan una deliberación exitosa y que entienden una amplia participación como perjudicial para la misma. Ello debe hacerse a costa de perder el ideal de la participación directa.

Los primeros en formular esa dialéctica fueron los federalistas americanos y después Joseph Bessette. Así, James Madison en el número 10 de *El Federalista* expone la conveniencia de un gobierno republicano sobre el democrático. Para Madison el bien común se alcanza mejor mediante la deliberación de un grupo escogido de ciudadanos comprometidos, que mediante la participación directa de todos los ciudadanos en la

política. Esto es así ya que los ciudadanos se guían en sus decisiones por los intereses localistas y de facción en lugar de mirar por el bien del conjunto.<sup>99</sup> Por ello, entiende que la principal misión del gobierno republicano es la de sofocar el espíritu de la facción. Por otro lado, el tamaño de las nuevas naciones no hace a los federalistas temer que el sistema representativo conducirá a un modelo antagonista. Más bien al contrario, las sociedades grandes hacen que los grupos de poder tengan más difícil dominar a los representantes. En cambio, en las regiones pequeñas, donde los grupos están más definidos y son menos, pueden influir de una forma más efectiva sobre los representantes. Sólo de esta manera será posible evitar que las facciones se hagan con el control político e impongan sus intereses sobre el bien público.

En una línea similar a los federalistas se expresa Bessette en su obra *The mild voice of reason*. En ella expone la existencia de “dos voces públicas” en la democracia: la primera, expresada por los ciudadanos por su participación política directa; la otra, indirecta, expresada por los representantes en una asamblea representativa. Entiende el autor que esa primera voz, la expresada por los ciudadanos de una forma directa, es inmediata, espontánea e irreflexiva, y en consecuencia, apasionada. La otra, propia de la asamblea de representantes, es deliberativa y basada en la razón. Para Bessette la segunda voz tendrá un valor epistémico mayor que la primera, ya que los políticos deliberan en un marco que potencia el razonamiento colectivo sobre el bien común, algo de lo que carecen los ciudadanos, y de ahí que prefiera el sistema representativo sobre el directo.

Como se puede deducir, poner el valor epistémico de la democracia en la deliberación misma, en lugar de la participación arroja a una aporía entre deliberación y participación, lo que lleva a los autores que caen en ella a defender el sistema representativo. Tal aporía fue ilustrada en los años sesenta del siglo pasado por Bertrand de Jouvenal en su artículo “The Chairman’s Problem”.<sup>100</sup> Este autor analiza mediante un experimento mental lo que supondría la realización del derecho de participación política de los sujetos en el proceso de toma de decisiones de la democracia, al modo como sucedía en la antigua Grecia. Es decir, Jouvenal desarrolla lo que supondría dar a todos los ciudadanos un igual derecho de expresión para la toma de decisiones en el foro público. Para ello, establece una ecuación  $m/n$  tal que  $m$  sería la duración de la asamblea

---

<sup>99</sup> Sobre la concepción negativa que tenían los Federalistas de los ciudadanos puede consultarse el artículo de Willmoore Kendall “The two majorities”, en *Midwest Journal of Political Science*, vol.4, núm. 4, 1960, 317-45, especialmente pp.331 y ss.

<sup>100</sup> JOUVENAL, Bertrand. “Seminar Exercise: The Chairman’s Problem”, en *The American Political Science Review*, vol.55, núm. 2, 1961, pp.368-72.

y  $n$  correspondería al número de participantes que intervienen en la misma. El resultado de la ecuación sería el tiempo que correspondería a cada persona para expresar sus argumentos. Así, si la sesión durara 3 horas y en ella participaran 12 personas, la ecuación sería  $3/12$ , de tal forma que a cada persona le correspondería 0'4 horas, es decir, 15 minutos para intervenir. Este sería el esquema lógico de la participación directa de la toma de decisiones deliberativa. El problema para Jouvenal consiste en la imposibilidad de poder adaptar este sistema entre miles de ciudadanos en las sociedades a gran escala. Efectivamente, manteniendo una duración razonable de la asamblea de 3 horas, pero teniendo una población de unos 5.400 habitantes, tendríamos una ecuación de  $3/5.400$ , la cual nos arrojaría un resultado de 2 segundos de tiempo por intervención, lo cual parece absurdo. Por otro lado, si preferimos mantener la duración de cada intervención a un tiempo razonable, 15 minutos, y la de la reunión en las 3 horas, en una asamblea de 5400 personas sólo podrán ejercer su derecho a participar directamente en la toma de decisiones una ínfima parte del total, con lo que la inmensa mayoría tendría vetado su derecho a participar como la minoría.

Una solución para remediar esto (no señalada por Jouvenal) sería reducir la duración de las intervenciones, y fijarla en 5 minutos, como hará Fishkin en su propuesta del Día de la Deliberación.<sup>101</sup> Pero aún así, manteniendo la variable  $m$  en 3 horas, a lo sumo podrían intervenir 36 personas, con lo cual no se resolvería el problema. La otra posibilidad sería la de alargar la duración de la reunión, es decir, incrementar  $m$  todo lo que sea necesario si queremos conseguir que participen todos los ciudadanos. En este caso,  $n$  deberá permanecer constante en 5400. Así, si los intervinientes son 5400 y cada uno interviene durante 15 minutos, la asamblea tendría que prolongarse durante 150 días si se quiere dar la palabra a todos, teniendo en cuenta que cada sesión durase 9 horas.

No obstante, resulta obvio que esta posibilidad debe ser rechazada por su inviabilidad. Toda forma de incrementar  $m$  debe ceñirse a unos límites razonables. 5400 personas no pueden estar deliberando durante más de tres meses para tomar una decisión. Ello es así, para empezar, porque alguna decisión deberá ser tomada antes de que concluya el proceso deliberativo. En segundo lugar, porque si partimos de que los ciudadanos tienen que trabajar para ganarse la vida y que no permanecen ociosos como en Grecia, nadie puede pasarse medio año asistiendo a esa asamblea cada día para atender los

---

<sup>101</sup> En mi opinión, fijar el tiempo de intervención en 5 minutos parece bastante más razonable dada la escasez de tiempo que si lo fijamos en 15 como hace Jouvenal en su artículo.

argumentos de todos los participantes.<sup>102</sup> En tercer lugar, porque aunque se pudiera llevar a cabo este proceso, y aunque pudiera hacerse el esfuerzo de atender todos los ciudadanos a todos los argumentos, incluso entonces tampoco tendrían una igual influencia las intervenciones de todos. Es notorio de por sí que las intervenciones de aquellos que participen el día 145 tendrán más peso en la decisión final que los que intervinieron el día 11. Por todo ello, el proceso de toma de decisiones deliberativo y directo entre todos los ciudadanos parece inviable en nuestras sociedades modernas, caracterizadas por el gran número de habitantes. En este sentido, el modo de entender la participación ciudadana al modo de la antigua Grecia se enfrenta así a una dialéctica entre participación y deliberación. Mantener una participación directa de todos mengua la posibilidad de influencia, al prolongar en exceso el debate. Pero si queremos mantener una deliberación en unos marcos razonables, parece que la única salida viene por reducir la participación a unos pocos.

Esta dialéctica será señalada también por Robert Dahl en su obra *Size and democracy*. Pero entre los autores de la democracia deliberativa (junto a Bessette) son tres los que más han alertado sobre la misma: Bohman, Goodin y sobretodo Fishkin.<sup>103</sup> Como muy acertadamente señala Fishkin, el dilema entre deliberación e inclusión surge al pretender aplicar el sistema de democracia cara a cara ateniense al sistema de Estado-nación imperante en la actualidad. En la modernidad el gran tamaño y población de nuestras sociedades ha producido una ruptura inevitable con el modelo antiguo. Ahora, si se quería dar igual poder político a todos los ciudadanos debía renunciarse al elemento de la deliberación, ya que es evidente que decenas o cientos de miles de personas no pueden reunirse para deliberar sobre los asuntos públicos. Pero si se quiere mantener la deliberación en la toma de decisiones sólo cabe una salida: el recurso a la representación, con lo cual se sacrifica el elemento de la participación, pues ya no son los ciudadanos los que determinan el desarrollo del proceso político, sino sólo unos pocos, los representantes elegidos. Para Fishkin, los movimientos que se han dado en la actualidad hacia la democracia directa han ido en la línea de salvar la igualdad política para dar un mismo poder a todos, pero, eso sí, a costa de la deliberación.<sup>104</sup> Los casos

---

<sup>102</sup> Si, como propone Fishkin en el Día de la Deliberación, el Estado debiera dotar económicamente la participación de los ciudadanos en la deliberación pública para compensar su ausencia al trabajo, es obvio que el incremento de los impuestos que ello supondría convertiría por sí misma en rechazable la propuesta para los mismos ciudadanos.

<sup>103</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.178; cfr. GOODIN, R. *Reflective democracy*, pp.3-5; cfr. FISHKIN, James. *Democracia y deliberación*. Barcelona: Ariel, 1995. Esta obra de Fishkin constituye una reflexión sobre la aporía entre participación y deliberación y de cómo su propuesta de las Encuestas de Opinión, (de la que hablaré después) representa una solución apropiada a la misma.

<sup>104</sup> FISHKIN, J. *Democracia y deliberación*, p.137

más evidentes son los plebiscitos y los referenda. Pero Fishkin entiende que la participación debe ir acompañada de deliberación si quiere ser realmente efectiva para solucionar los problemas de los ciudadanos. Y esto mismo es lo que propone conseguir con su idea de las Encuestas de Opinión y el Día de la Deliberación, que examinaré más adelante.

La razón de por qué los miembros de este último grupo encuentran una diatriba entre participación y deliberación se encuentra en el modo como entienden el proceso deliberativo. Fishkin, Bessette, Mansbridge, Goodin o Habermas comparten una preocupación común, que ya fuera señalada por los Federalistas americanos: en las sociedades actuales el gran número de habitantes y la extensión de los países hacen imposible que pueda darse un proceso deliberativo al modo como existía allá en Grecia. Como muestra el ejemplo de Jouvenal antes citado, si todos los ciudadanos de nuestras sociedades asistieran a la deliberación y todos tuvieran la oportunidad de participar en la misma, sólo podría intervenir una parte de ellos y por muy poco tiempo, por lo que no se podría cumplir el supuesto básico del otro grupo de autores, que participe el mayor número de personas.<sup>105</sup> Ambos elementos, el número de personas y el límite de tiempo constituyen lo que Dryzek denomina constricción de la economía deliberativa,<sup>106</sup> y toda propuesta de deliberación aportada debe tenerla en cuenta si quiere ser factible. Por ese motivo, estos autores no fomentan una participación directa de los ciudadanos, porque esto sería algo que haría inviable el desarrollo de la deliberación. Lo importante aquí no es que participe mucha gente, sino que se pueda deliberar en condiciones razonables, porque es el proceso deliberativo el que nos lleva a la decisión justa, no el que se escuche en el mismo a más o menos gente.

Pero de este modo, para estos autores la deliberación es incompatible con una amplia participación porque siguen presos del paradigma ateniense. Para ellos la participación directa en el proceso político institucional consistiría en reunirse todas las personas implicadas en la toma de decisiones para deliberar conjuntamente. Pero es obvio que ello es imposible en las sociedades a gran escala, en las que conviven millones de habitantes. Por ello se hace tan necesario limitar el número de participantes en la deliberación, pues por ejemplo no se pueden reunir un millón de habitantes que tenga la ciudad da Valencia para tomar decisiones políticamente. Este es el motivo que, en mi opinión, lleva a Habermas a escindir el proceso de formación de la voluntad del de la

<sup>105</sup> No hemos de olvidar que la constricción del tiempo en la deliberación ya era advertida por Rawls con su concepto de “racionalidad deliberativa”.

<sup>106</sup> DRYZEK, John. “Legitimacy and economy in deliberative democracy”, en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, p.652

toma de decisiones y el que lleva a Mansbridge a admitir la necesidad de un marco institucional de tipo antagonista en las sociedades actuales. Benhabib también rechaza la posibilidad de una asamblea deliberativa que pueda reunir a todos los ciudadanos para debatir los asuntos públicos, calificando de “ficción” dicha asamblea.<sup>107</sup> Por esa razón, como el modelo griego es inviable tal cual, se requiere limitar el número de personas que tomen las decisiones, y de ahí el recurso a la representación.

Frente a este enfoque, cuando Barber, Nino, Crocker o Fung hablan de participación, aunque la asocian también con la deliberación, no la entienden en el sentido de reunirse todos a deliberar en una plaza pública. Se refieren más bien a una *descentralización política*: que la toma de decisiones no se focalice en un parlamento, como hace Habermas, sino que los ciudadanos puedan tomar parte en la misma, por ejemplo en asambleas vecinales como ocurre en Porto Alegre o como propone Barber en la democracia fuerte. La participación no se entiende como un ágora gigante, sino como un mosaico de asambleas participativas coordinadas desde arriba por un sistema central. Por esa razón, para estos autores no se produce la dialéctica entre participación y deliberación. Esto nos explica que para el grupo mayoritario de Habermas, Rawls o Fishkin incrementar el número de participantes sea contraproducente y reste valor epistémico mientras que para los segundos sea al contrario, cuanto mayor sea el número de participantes, más intereses serán expuestos y mayor conocimiento se tendrá de la situación para así tomar decisiones más adecuadas. Esta es para mí la diferencia esencial entre ambos grupos que se deriva de su diferente enfoque en la concepción epistémica de la democracia deliberativa.

Sin embargo, también es cierto que no todos los autores del tercer grupo entienden de la misma manera el modo como articular el recurso a la representación. Las distintas propuestas pueden ser clasificadas en los siguientes grupos:

1) Por un lado, tendríamos a aquellos que consideran que la deliberación sobre la toma de decisiones políticas debe limitarse a los foros institucionales actuales, y no proponen unos foros alternativos más próximos a los ciudadanos y que les hagan más partícipes del gobierno. Es decir, se trata de reducir el número de personas que participen en la deliberación, en este caso, los representantes políticos. Aquí encontramos a Cohen, Mansbridge, Richardson, Christiano y Gutmann y Thompson. El primero entiende que la implantación del ideal deliberativo conllevaría la creación de foros de deliberación en los que los ciudadanos puedan realizar sus propuestas sobre el contenido de la agenda

---

<sup>107</sup> BENHABIB, Seyla. “Deliberative rationality and models of democratic legitimacy”, p.35

política. No obstante, esto lo ve imposible ante la existencia de desigualdades materiales, que impide que todos puedan participar en igualdad de condiciones. De ahí que Cohen defienda la existencia de órganos representativos como los partidos políticos, que puedan defender mejor los intereses de los menos aventajados y superar las desigualdades en el ámbito deliberativo. Como dice,

“las arenas deliberativas organizadas exclusivamente en el ámbito local improbablemente producirán la deliberación irrestricta necesaria para institucionalizar un proceso deliberativo.”<sup>108</sup>

Por ese motivo Cohen cree necesaria la representación, aunque reconoce que lo deseable sería la participación de todos, según el ideal deliberativo. Esto no significa que apueste por una democracia antagonista de partidos. Él no ve los partidos políticos como grupos que sólo defiendan intereses privados. Todo lo contrario, para Cohen los partidos son vehículos de deliberación que pueden solucionar los problemas de los ciudadanos y es entre ellos entre los que se produce la verdadera deliberación.<sup>109</sup>

Por lo que respecta a Mansbridge, ella también se muestra reacia a la participación directa de los ciudadanos en la política. Así lo manifiesta en *Beyond adversary democracy*, al decir que las democracias a gran escala necesitan de un sistema antagonista.<sup>110</sup> Del mismo modo, en un artículo posterior afirma que no debemos pensar en el sistema representativo como un mal necesario ante la imposibilidad de llevar a cabo la participación directa de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos. El sistema representativo tiene un valor por sí mismo, que debe ser reconocido.<sup>111</sup> Esto se debe a que esta autora, a diferencia de Barber o Nino, no pone el acento en la participación de los ciudadanos, sino en la deliberación. Para ella, el proceso deliberativo, y con él la democracia unitaria, sólo tienen efectividad en el ámbito de la sociedad antigua, donde impera el trato cara a cara. En cambio, en las grandes sociedades modernas, nos encontramos con que prima el autointerés y la falta de compromiso social, al perderse el trato cara a cara de todos los ciudadanos. Por ello no tiene sentido proponer un proceso deliberativo en nuestras sociedades y se hace necesaria la representación. La importancia que da Mansbridge a la deliberación sobre la participación de todos se muestra también en los problemas que para ella presenta la

---

<sup>108</sup> COHEN, J. “Deliberation and democratic legitimacy”, p.85

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.86.

<sup>110</sup> MANSBRIDGE, J. *Beyond adversary democracy*, p.13

<sup>111</sup> MANSBRIDGE, J. “Rethinking Representation”, en *American Political Science Review*, vol.95, núm. 4, 2003, p.515



deliberación en la sociedad cara a cara, como muestra en sus estudios sobre los *town meetings* americanos en *Beyond adversary democracy*.<sup>112</sup>

Finalmente, respecto a Gutmann y Thompson, en su obra conjunta *Democracy and disagreement* llegan a afirmar que la representación en la democracia deliberativa no es sólo necesaria, sin incluso deseable.<sup>113</sup> Estas son sus palabras: “El número de personas que pueden mantener una conversación en un mismo momento, permitiéndose sólo argumentos morales, es limitado.”<sup>114</sup> Esta afirmación es un reflejo del dilema al que me refería antes. La deliberación sólo es posible para estos autores (mejor dicho, sólo tiene valor epistémico), si cuenta con un número limitado de participantes. La escala y la complejidad de la sociedad requieren alguna forma de representación.

Son los políticos los encargados de llevar a cabo las deliberaciones en el nombre de la comunidad. Por ese motivo, les exigen Gutmann y Thompson un alto grado de responsabilidad, no sólo hacia sus votantes o hacia los miembros de la circunscripción o de su misma nación, sino incluso para con los miembros de otros países. Exige dar razones que fueran aceptadas desde una perspectiva recíproca, relativa tanto a los residentes como a no residentes. Así, de acuerdo con el principio de publicidad, deben ser capaces de explicar sus decisiones en términos que puedan ser aceptables por todos. Esta es una cuestión que vuelven a tratar en *Why deliberative democracy?* a propósito de la justificación de decisiones políticas que afectan a otros países. Dicen que, por ejemplo, la decisión de invadir un país no debería justificarse sólo ante los ciudadanos del país invasor que es el que envía las tropas, sino también, y sobretodo, ante los ciudadanos de los países que van a sufrir dicha invasión. Pero en mi opinión esta sería una labor complicada, ya que posiblemente argumentos que para nosotros resultan convincentes, para miembros de otras culturas no lo sean tanto, debido a las diferencias cognitivas.

Richardson y Christiano se pueden incluir dentro de este grupo. Para ellos también el valor epistémico de la democracia reside en la deliberación. Así por ejemplo dice Richardson en *Democratic autonomy* que

“las asambleas necesitan ser lo bastante pequeñas para que los representantes puedan deliberar juntos y lo bastante grandes para que las principales visiones de los ciudadanos puedan ser justamente representadas”.<sup>115</sup>

<sup>112</sup> MANSBRIDGE, J. *Beyond adversary democracy*. Capítulo 5.

<sup>113</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.128 y 131.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.131

<sup>115</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.199

Pero ambos autores se diferencian del resto en que aquello que se representa no son los intereses o preferencias de los ciudadanos, sino más bien las visiones colectivas de los sujetos. De lo contrario, entienden, el proceso político quedaría cosificado, ya que los intereses y preferencias se entienden como fijos, mientras que las visiones colectivas se pueden modelar.

Es más, Richardson encuentra contradictoria la participación directa de los ciudadanos. Según él, el populismo radical (según el cual la gente debe decidir todo), es irrealizable porque cae en un círculo vicioso: la voluntad del pueblo se realiza mediante un procedimiento democrático; pero a su vez dicho procedimiento se debe determinar por la voluntad del pueblo si es que éste debe determinar todo mediante su voluntad, pero también este movimiento debe realizarse por un procedimiento democrático que fije quién tiene derecho al voto. Es decir, el pueblo debe establecer los procedimientos por los que se determine esa misma voluntad del pueblo, lo cual es absurdo.<sup>116</sup>

2) Otra opción consiste en reducir la deliberación entre los ciudadanos a un número limitado de asuntos.<sup>117</sup> Aquí podemos encontrar al segundo Rawls y su idea de la participación de los ciudadanos en una votación pública sobre las cuestiones relativas a las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica. Ackerman también reduce las ocasiones en las que puede darse la deliberación, en su caso, los momentos históricos clave, como el *New Deal* de los EE.UU. No obstante, el problema numérico aquí sigue, ya que el número de personas se mantiene alto aunque las ocasiones para el debate sean menos. Por ello, en las ocasiones que señala Ackerman los que en realidad son concernidos por la deliberación son escasos.<sup>118</sup>

Pero si para Rawls es posible que participen todos los ciudadanos en la deliberación sobre las cuestiones relativas a las esencias constitucionales podríamos concluir que el número de participantes no es un problema, por lo que además para él el valor epistémico recaería en la participación y no sólo en la deliberación. En cierto modo podría ser así. Pero entiendo que la propuesta de democracia deliberativa rawlsiana no renuncia en ningún caso al sistema representativo. La participación de los ciudadanos queda reducida así a una minoría de asuntos, como él mismo afirma.<sup>119</sup> Es más, en su artículo “Una revisión de la idea de razón pública” parece imponerse la idea de

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>117</sup> GOODIN, R. *Reflective democracy*, p.5

<sup>118</sup> DRYZEK, John. “Legitimacy and economy in deliberative democracy”, en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, 2001, p.653

<sup>119</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.249

representación, por lo que la tendencia no sería hacia una mayor participación ciudadana.<sup>120</sup> Lo que sí podríamos afirmar en torno a la relación de Rawls con la participación directa, y que no es una cuestión menor, es que este autor escaparía, en parte, a la dicotomía entre participación y deliberación que embargaba a otros autores. De hecho, en la votación sobre las cuestiones que afectan a las esencias constitucionales, esa participación de todos no parece presentar para él ningún problema real. Pero justamente por eso cobra más importancia su tesis de mantener los sistemas representativos para el resto de cuestiones. En estos casos sí parecería existir esa dialéctica entre participación y deliberación, pues sólo esto explica que rechace una participación directa en todos los casos.

3) Otra respuesta a estos problemas de complejidad ha sido separar la formación de la voluntad deliberativa en la sociedad civil del proceso de toma de decisiones en las instituciones. Este es el punto de vista de Habermas y de otros como Seyla Benhabib, John Dryzek y James Bohman.

El motivo por el que Habermas rehúsa a defender una participación directa consiste esencialmente en el hecho de la complejidad social. En este sentido, en su propuesta de la Política Deliberativa, desarrollada en *Facticidad y validez* y en otros artículos más recientes, distingue la formación de la voluntad en la esfera pública de la dedicada a la toma definitiva de decisiones en las instituciones políticas. Aquí de lo que se trata es que la opinión pública pueda influir en la voluntad expresada en los foros institucionales. Pero no se contempla una participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones. Nos encontramos más bien con dos esferas separadas: en la esfera pública, formada por unas redes de comunicación sin un sujeto determinado, las asociaciones y grupos de interés, formadoras de la opinión, se comportan al modo de una serie de sensores que recogen las preocupaciones de los ciudadanos y las transmiten a la esfera institucional para que los representantes políticos procuren su solución. No se trata sólo de que la opinión pública controle el ejercicio del poder político, sino de que también lo programe, ya que los elementos de la opinión pública, como asociaciones o medios de comunicación generan opiniones de gran influencia social. Evidentemente, se supone en todo momento que el proceso político se desarrolla sobre la intersubjetividad, en el marco de una forma de comunicación orientado al entendimiento y no, como suponen los liberales, en un *modus vivendi*, o,

---

<sup>120</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, en su *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona: Paidós, 2001, p.163.

como los republicanos, sobre una autocomprensión ética prepolítica.<sup>121</sup> Dicha orientación al entendimiento está presente tanto en la deliberación llevada a cabo en las cámaras parlamentarias de representantes, como en la red comunicativa anónima de la esfera pública. Estos ámbitos, aunque independientes uno del otro (y del mercado), interactúan, y en esto radica para Habermas la soberanía popular.

Así, el poder comunicativo de la formación de la voluntad a través de las elecciones se transforma en poder administrativo en las instituciones formales. Pero en todo caso, Habermas separa esa esfera pública informal y el Parlamento, que le lleva a distinguir entre la influencia en la deliberación institucional y el poder de decidir. Aunque los ciudadanos pueden decidir ocasionalmente (elecciones y referendums), la sociedad en conjunto se limita a influir en la deliberación, no toma parte del proceso de toma de decisiones. La participación política de los ciudadanos se encuentra así a un doble nivel: por un lado, de una forma institucionalizada, mediante la elección de representantes en comicios electorales; y de una forma informal, mediante la participación de los sujetos en las asociaciones y grupos de la sociedad civil formadores de opinión.

Esto supondría, al menos en parte, dar la razón a los teóricos de la concepción elitista de la democracia. Para ellos, recordemos, la función de los ciudadanos era meramente la de elegir a los representantes, que eran los únicos legitimados para tomar decisiones. Pero la Ética discursiva reserva una función particular a los ciudadanos, más allá de la mera elección de los políticos, la de favorecer intereses universalizables mediante la participación en el foro público para que los políticos tengan que tomarlos en cuenta, como sucedía con los sabios ilustrados.<sup>122</sup>

En una posición similar a la habermasiana se mueve Bohman, aunque éste se decanta por una transformación institucional que permita una mayor participación de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones, a través de una división del trabajo en la deliberación y la creación de nuevos públicos. Entiende Bohman que algunos asuntos requerirán de la deliberación entre todos los ciudadanos, mientras que otros sólo su tratamiento en los foros de representación.<sup>123</sup> Ahora bien, esto no quiere decir que todos los ciudadanos puedan reunirse para deliberar sobre esos temas. Esta es una posibilidad que Bohman rechaza en reiteradas ocasiones debido a la complejidad social. Más bien de lo que se trata es de que las instituciones permanezcan receptivas a

<sup>121</sup> HABERMAS, J. "Tres modelos normativos de democracia", en su *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999, p.240.

<sup>122</sup> CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Ténos, 2001, p121.

<sup>123</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.162

las influencias que reciban de la esfera pública, siendo ésta más plural que en Habermas. Para Bohman, los distintos públicos poseen una gran influencia para la reforma institucional.<sup>124</sup> Incluso, como veremos en el capítulo referente a la razón pública, habla de una “razón pública plural”.

4) La cuarta alternativa es similar a la elección de representantes de los ciudadanos, aunque en este caso, la diferencia está en que los elegidos no son candidatos de partidos, sino unos ciudadanos al azar para que deliberen en representación de todos. Esta alternativa viene representada sobre todo por la denominada Encuesta Deliberativa (*Deliberative Poll*) o Día de la Deliberación, defendida por de Fishkin y Ackerman, y aunque ha sido aplaudida por otros teóricos de la democracia,<sup>125</sup> también ha sido criticada por otros incluso dentro de la democracia deliberativa.<sup>126</sup> Esta idea consiste, a grandes rasgos, en elegir a unas personas al azar y reunirlos durante un fin de semana para que deliberen, con la debida información, sobre una serie de temas de actualidad para que intercambien sus opiniones sobre los mismos y al final tomen una decisión por regla de la mayoría y voto secreto. También se les hace una encuesta antes de deliberar y otra al final para ver los cambios de opinión producidos. El fin que se proponen es revitalizar el compromiso de ciudadanía entre los participantes, y por extensión en el resto de la sociedad.

De lo que se trata en este experimento es de mostrar que en el intercambio de razones las personas se muestran más receptivas a comprender la posición del otro y pueden llegar mejor a los acuerdos. Los cambios de opinión serán conocidos y promoverán más reflexión y comentarios. El contexto de deliberación fuerza a los ciudadanos a tomarse en serio la ciudadanía. De esta manera los ciudadanos se comprometen con el logro del bien común y no ven el voto secreto como una manera de votar según sus preferencias, por lo que Fishkin y Ackerman no temerán el recurso a esta forma de voto al final del proceso. Es más, lo creen favorable para que los ciudadanos puedan evadirse de la presión social y puedan votar según sus propósitos.

Por otro lado, la idea clave del Día de la Deliberación es presentarlo como un microcosmos de lo que pensaría el conjunto de la sociedad sobre un tema concreto si se le preguntara directamente a ella. Pero si esto es así, se podría decir el Día de la Deliberación no sería necesario, pues bastaría hacer un referéndum para preguntarles a

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.177

<sup>125</sup> DAHL, Robert. “On Deliberative Democracy”, en *Dissent*, núm.44, pp.54-58

<sup>126</sup> GOODIN, Robert y NIEMEYER, Simon J. “When Does Deliberation Begin? Internal Reflection versus Public Discussion in Deliberative Democracy”, en *Political Studies*, vol. 51, 2003, pp. 627-649.

los ciudadanos. ¿Por qué no hacer ese referéndum en lugar del Día de la Deliberación? ¿no sería acaso más fiable, al poder contar con la opinión de todos los ciudadanos (los que voten, claro)? Bien, esta es la pregunta fundamental a la que quieren hacer frente los partidarios del Día de la Deliberación. Entienden Fishkin y Ackerman que su propuesta es más fiable que un simple referéndum para conocer la opinión de los ciudadanos sobre un tema aunque no participen todos. Ello es así debido al valor epistémico de la deliberación. Estos autores, así como el resto de proponentes de la democracia deliberativa, son claros detractores del sistema de referéndum por un mismo motivo: no incorpora la deliberación y por ello los votos expresados en él no son reflexivos, sino espontáneos. Es decir, la participación política debe llevarse a cabo siempre mediante un proceso deliberativo en el que se dé un intercambio de preferencias entre los participantes. Pero el referéndum es una medida meramente antagonista en el que la gente, como dice Barber, puede expresar su voto sin necesidad de dar cuenta de sus razones, por lo que la gente votará según sus preferencias en lugar de en vistas al bien común. La deliberación en sí misma propicia que los ciudadanos se formen una opinión más razonada sobre esos temas al verse interpelados por los argumentos de los otros.

Por otro lado, otro punto central del Día de la Deliberación es que, si nos damos cuenta, sigue preso del modelo de democracia cara a cara ateniense y pretende implantar dicho modelo en la sociedad actual. El espíritu de esta propuesta es: como no pueden deliberar todos juntos, elijamos a un conjunto reducido para que lo hagan por el resto en una forma de igualdad política. De esta manera se podrá saber lo que habría decidido la sociedad en su conjunto, compuesta por ciudadanos bien informados y comprometidos, si hubiera podido deliberar. Esta es también la única forma posible de escapar al dilema al que se enfrenta Fishkin: la participación directa en la sociedad a gran escala se hace a costa de la deliberación, pero el sistema representativo liberal, aun permitiendo la deliberación, viola la igualdad política, al estar sometido a la corrupción y el soborno.

Sin embargo, este procedimiento no está exento de dificultades. En mi opinión, el aspecto más criticable es el recurso al voto secreto. Podemos preguntarnos, ¿qué garantías existen de que las personas al final votarán teniendo en cuenta los argumentos escuchados y no por sus propios intereses? Pero sobretodo, ¿por qué tanto miedo al voto público si se piensa que los ciudadanos son razonables y que quieren el bien común? Esto es algo que no parece cuadrar con el proyecto del Día de la deliberación, que parecía querer llevarnos a una situación casi idílica de comprensión mutua. No es

suficiente decir que se recurre al voto secreto para que los ciudadanos no se vean influidos por la presión social, pues si eso es así, ¿de qué sirve entonces la deliberación? ¿No sería ésta en sí misma una forma de presión que impide que los ciudadanos voten según lo que inicialmente creen? Además, si se trata de que las personas escuchen a los otros y cambien su mente, y si de hecho eso sucede, parece difícil creer que los representantes puedan representar ya adecuadamente al conjunto de la sociedad.<sup>127</sup>

5) El quinto y último modo de entender la representación se corresponde a la idea de Goodin de la “deliberación interna”. Este autor se muestra claramente escéptico ante la posibilidad de realizar el ideal deliberativo que exige la participación directa de todos los ciudadanos para dar su consentimiento a las normas. Ello enfrenta a los autores de la democracia deliberativa ante el reto de poder encarnar sus ideales teóricos en las condiciones reales de nuestro mundo social. Por ello, quieren hacer a todos los afectados comunicativamente presentes, algo imposible, pues ya no puede darse la deliberación cara a cara entre todos por el gran número de personas que habitan nuestras sociedades. El modo de sortear estos problemas viene para Goodin por pasar del paradigma de la deliberación externa y colectiva a la interna y reflexiva. Aquí de lo que se trata no es de hacer a los otros “comunicativamente” sino “imaginativamente” presentes en la mente de los deliberantes. Así propone una forma de reflexión individual para que los participantes tengan en cuenta los intereses de todos a la hora de participar en política, como por ejemplo al elegir representantes. No obstante, reconoce Goodin, la deliberación interna no puede nunca reemplazar la externa. Ambos modelos están interrelacionados. Si sólo hubiera deliberación interna, sólo existiría al final un recuento de votos, pero no deliberación. Hacer a los otros imaginativamente presentes es un medio para poder hacerlos comunicativamente presentes. Es por ello un complemento de la deliberación colectiva.

Una crítica que se podría hacer a este modelo es que nadie puede representarse los intereses de uno mejor que él mismo, por lo que la deliberación interna no serviría. No obstante, en la democracia representativa, los representantes también tienen que representarse los intereses de quienes representan. Reconoce Goodin que es difícil imaginar la perspectiva de personas de otra raza o religión, pero entiende que una convivencia con personas de distintos grupos sociales o religiosos es un primer paso para poder desarrollar la imaginación interna. Medidas que mejoren la deliberación interna son necesarias en la democracia deliberativa.

---

<sup>127</sup> GOODIN, R. *Reflective democracy*, p.174.

### 1.5. Conclusión:

En este primer capítulo hemos desarrollado un elemento definitorio de la democracia deliberativa: el valor epistémico que posee la deliberación en el marco de la participación política. Hemos sometido a análisis tanto las características fundamentales de esta caracterización como los principales problemas a los que se ésta enfrenta. El definir la democracia deliberativa como una concepción epistémica de la democracia resulta esencial para comprender esta propuesta política en sus diversas vertientes, ya que este elemento es común a todas ellas: la apuesta por el valor de la deliberación como procedimiento de toma de decisiones superior a la mera agregación de votos.

La deliberación, efectivamente, arrojaba una serie de ventajas al proceso de toma de decisiones, que fueron señaladas anteriormente. Pero, del mismo modo, acarrea una serie de dificultades relativas a la existencia de las diferencias cognitivas o a la cuestión relativa a la subordinación del juicio por parte de la minoría a la decisión mayoritaria. Pero más allá de estas dificultades, hemos de quedarnos fundamentalmente con que el valor epistémico de la deliberación imprime un carácter genuino a la participación política para que ésta se base en juicios considerados sobre el bien común y no en meros intereses particulares. Esta es sin duda la clave de la democracia deliberativa.

Del mismo modo, el valor epistémico de la deliberación resulta esencial para comprender un elemento clave dentro de esta teoría de la democracia como es el debate en torno a la participación directa y la representación. La manera como los diversos autores enfoquen el valor epistémico de la deliberación determinará su posicionamiento respecto el modo de entender la participación política. Aquellos que focalizan el valor epistémico en la participación, como hacen Barber o Fung, defienden una participación directa de los ciudadanos en la política. En cambio, los que inclinan el valor epistémico hacia el lado de la deliberación apostarán por el recurso a la representación, como único modo de articular un proceso deliberativo viable en el marco de los grandes Estados-nación.

A este respecto, que la mayoría de autores de la democracia deliberativa crean oportuno el sistema representativo frente a las formas de participación directa no significa que sus planteamientos caigan en el derrotismo frente al sistema liberal. La democracia deliberativa no se caracteriza por pretender la participación directa de todos los ciudadanos en la cosa pública, sino más bien por el compromiso de éstos por el bien común, elemento clave de la concepción epistémica de la democracia frente al sistema



liberal, en el que prima la satisfacción de intereses egoístas. En este sentido, el recurso a la representación debe atenderse sobre esta premisa esencial que diferencia a la democracia deliberativa frente al liberalismo, como veremos en el Capítulo III. Se recurre a la representación precisamente para salvaguardar el valor epistémico de la participación política, analizado en la primera parte del capítulo.

Esta estrecha relación entre el valor epistémico de la deliberación y el modo de entender la participación política examinados en este capítulo pone de reflejo dos aspectos que considero centrales dentro de la democracia deliberativa: por un lado, que la apuesta por el valor epistémico de la deliberación posee una importancia clave en varios elementos de esta teoría de la democracia, no sólo respecto a la participación política, examinada en este capítulo, sino también en otros como la idea de persona, la oposición a la democracia antagonista o a la misma idea de razón pública, y a los que dedicaré los siguientes capítulos. Por otro lado, constituye una muestra de la interrelación de los diferentes aspectos que articulan la democracia deliberativa y que a lo largo de esta parte de la tesis pretendo desgranar con el propósito de contribuir a una mejor comprensión de la misma.

## CAPÍTULO II

### LA IDEA DE PERSONA.

#### 2.1. La concepción rawlsiana de persona:

Para comprender el desarrollo de la democracia deliberativa, así como la influencia ejercida por Rawls en ella, debemos prestar una especial atención a otro elemento característico de esta teoría de la democracia: la idea de persona. Por un lado porque, como han señalado distintos autores, la concepción de persona constituye la clave de bóveda del entramado teórico rawlsiano.<sup>128</sup> Por otro, porque la idea de persona razonable desarrollada por Rawls será clave en la articulación del proyecto de la democracia deliberativa en buena parte de sus proponentes. Así pues, para determinar el grado de influencia de Rawls en este punto en la democracia deliberativa dedicaré unos párrafos a analizar la concepción rawlsiana de persona, para pasar después a abordar en qué medida dicha concepción ha podido influir en los distintos autores.

Rawls basa su concepción de persona en las ideas compartidas de la cultura política para poder articular una concepción compartida por todos los ciudadanos. Así, por ejemplo, en “Justice as fairness: political, not metaphysical” dirá que las concepciones de sociedad y persona desarrolladas en él se encuentran implícitas en la cultura política y son por ello compartidas por los ciudadanos.<sup>129</sup> En este sentido realiza una importante distinción entre dos esferas de la identidad: la identidad política y la comprensiva. La identidad pública, a la que él se refiere, es común a todos los individuos (con independencia de su concepción del bien) y consiste en el modo como todos ellos son concebidos desde el punto de vista de la concepción política de la justicia. Así todos poseen una igualdad de derechos como ciudadanos, son concebidos como libres e iguales y en posesión de las dos facultades morales que trataremos a continuación. Por otro lado, nos encontramos con la identidad comprensiva, ligada a una concepción del bien. Pero mientras la primera es común a todos, como he dicho, esta otra depende en cada sujeto de aquella doctrina que albergue en cada momento. Son las diferentes doctrinas comprensivas las que proporcionarán los distintos modelos de identidad

---

<sup>128</sup> CORTINA, Adela. *Ética mínima*. Madrid: Técnos, 1996, p.187; MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Solidaridad liberal*. Granada: Comares, 1999, p.152; MULHALL, Stephen. y SWIF, Adam. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de hoy, 1996, pp. 40, 259; VALLESPÍN, Fernando. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza, 1985, p.56

<sup>129</sup> RAWLS, J. “Justice as fairness: political, not metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*. vol. 14, núm. 3, 1985, p.234.

comprehensiva. Frente a los cambios que pueden ir aparejados a la identidad comprensiva, ya que las personas pueden cambiar su concepción del bien, la identidad política no cambia, al no verse afectada por los cambios acaecidos en aquélla. Las instituciones nos tratarán como ciudadanos más allá de cuál sea nuestra concepción del bien, a no ser, obviamente, que ésta viole las libertades del resto de ciudadanos.

Como he señalado, los ciudadanos poseen dos facultades morales que les permiten ser cooperadores en la sociedad y que fundamentalmente serán las articuladoras de la concepción rawlsiana de persona: esas facultades son la de albergar, revisar y cambiar su concepción del bien y la de un sentido de la justicia. Ambas definen a los individuos como persona moral. El sentido de la justicia será entendido como la facultad de ser razonable, esto es, la capacidad de entender y comprometerse con las instituciones justas. La tesis de Rawls es que su teoría se limita a la consideración de la sociedad en la que sus miembros comparten una misma concepción de la justicia y se cumplen los principios de la justicia de una forma efectiva por parte de las instituciones. Este hecho hace que los individuos cumplan también sus deberes en la sociedad al observar cómo las instituciones cumplen con esos principios de una forma efectiva.

Será en la primera facultad señalada donde radica su libertad. El individuo es libre de revisar y en su caso cambiar de concepción del bien. Los ciudadanos no son meros seres pasivos, ni unos simples vehículos de deseos, sino que están comprometidos con su papel cooperativo dentro de la sociedad. Como son personas capaces de comprometerse en la cooperación social, pueden también responsabilizarse de sus objetivos dentro de la sociedad. Para Rawls las personas son también iguales, en tanto que poseedoras de las dos facultades morales.

Otras dos características clave de la persona son para Rawls lo racional y lo razonable. La primera se aplica al modo como los individuos persiguen los objetivos e intereses que les son propios, a los medios utilizados para conseguir determinados fines o al modo en que se jerarquizan las prioridades. Se trata del cálculo inteligente de las utilidades de las alternativas presentes para conseguir fines concretos. Se aplica también a la capacidad de ajustar su concepción del bien a los principios de la justicia y en su preferencia de bienes primarios para el desarrollo de sus planes de vida. Pero, como dice en el *Liberalismo político*, lo racional no implica autointerés. Los intereses que persigue una persona no siempre son los que benefician a ella particularmente.

También pueden perseguir intereses de grupos o comunidades con las que manifiestan una determinada lealtad.

Pero yo desearía detenerme en el desarrollo que hace de la facultad de lo razonable, porque esta es la facultad clave en la que Rawls enmarca de una forma explícita la deliberación y resulta esencial para determinar su influencia en la democracia deliberativa. En primer lugar hemos de tener en cuenta que lo razonable lo aplicará tanto a las personas como a las instituciones y a las doctrinas. Así hablará de personas razonables, como de doctrinas comprensivas razonables o irrazonables. En segundo lugar, Rawls define lo razonable ligado a lo racional, siguiendo una distinción de W. M. Sibley en un artículo “The rational versus the reasonable”.<sup>130</sup> Para Sibley, sabemos que una persona es racional porque persigue inteligentemente la consecución de sus fines, y será razonable al estar dispuesta a gobernar su conducta según los principios que todos puedan acordar en común. También cuando tiene en cuenta las consecuencias de sus acciones sobre el bienestar de los demás, esto es, tiene la disposición a actuar moralmente.

Por otro lado, la concepción rawlsiana de lo razonable está relacionada con el principio de Scanlon de la motivación moral, según el cual las personas poseen la disposición a justificar sus acciones ante los demás según principios que los otros no puedan razonablemente rechazar.<sup>131</sup> Así también una persona es razonable cuando está dispuesta a proponer términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se le asegure que los demás harán lo mismo. Una persona razonable manifiesta una predisposición a la cooperación social equitativa, aun cuando sea a expensas de sus intereses. Ahora bien, esto no debe llevarnos a pensar que esté movida por un altruismo perfecto. Esta es una posibilidad rechazada en la *Teoría de la justicia*. Efectivamente, allí mantiene que una sociedad habitada por altruistas perfectos no podría articular ninguna concepción de la justicia, ya que automáticamente todos apoyarían los principios de la justicia que respaldaran los demás, por lo que no cabría acuerdo posible. Por ese motivo concluía la necesidad de la existencia de un conflicto de intereses en la sociedad, para que pueda existir una verdadera necesidad de la justicia.<sup>132</sup> Pero tampoco se guían meramente por el autointerés, dado el sentido de la

---

<sup>130</sup> SIBLEY, W. M. “The rational versus the reasonable” en *Philosophical Review*, núm. 67, 1953, pp.554-60.

<sup>131</sup> SCANLON, T. M., “Constructivism and Utilitarianism”, en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 103-28. Esta unión entre la razonabilidad y la justificación pública será fundamental para la democracia deliberativa, como veremos más adelante.

<sup>132</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, pp.181-82

justicia que se supone desarrollado en las personas. Lo razonable es una idea intermedia entre ambos extremos. Una persona razonable se moverá más bien por el deseo de cooperar en un mundo social en el que cuyos términos equitativos de cooperación sean aceptados por todos los ciudadanos considerados como libres e iguales. De este modo lo que debe imperar es la reciprocidad, de tal forma que todos resulten beneficiados de la cooperación. Pero en ningún caso una persona razonable abandona sus fines particulares, ya que sólo aceptará los términos equitativos de cooperación si sabe que los demás harán lo mismo.

De este modo, como lo razonable hace referencia a nuestra participación en el foro público al proponer tales términos equitativos de cooperación, que debe hacerse de un modo que todos puedan aceptar, poseerá una clara implicación en la deliberación de los ciudadanos. La deliberación en el foro público tiene que realizarse sobre la facultad de lo razonable, mediante la realización y aceptación de propuestas que todos puedan razonablemente compartir.

Esta concepción de persona se enfrenta a dos serias críticas. Por un lado, como señala Kymlicka, la tajante distinción rawlsiana entre la identidad política y la comprensiva no resulta realista. Carece de sentido pretender que una persona pueda concebirse, por un lado, como un ciudadano libre capaz de revisar y cambiar su concepción del bien, y a la vez verse religado a una doctrina comprensiva. Es obvio que, de alguna manera, si alguien puede cambiar su concepción del bien, eso afectará al modo como conciba su identidad comprensiva, de tal forma que su religación a su concepción del bien nunca será absoluta. Dicho de otra manera: la identidad política no sólo está conectada con la comprensiva, sino que incluso la determina en buena manera, por lo que no tendría sentido concebirlas como independientes, como pretende Rawls.<sup>133</sup>

Por otro lado, la ligazón entre la razonabilidad y la justificación pública enfrenta a la idea rawlsiana de persona a una paradoja: como hemos visto, la persona razonable es aquella que ofrece términos equitativos de cooperación, que son, a su vez, aquellos aceptables para las personas razonables. Es decir, la persona razonable ofrece en la deliberación pública razones que todos puedan aceptar para justificar sus propuestas. Pero a su vez, las razones aceptables para todos son en realidad las aceptables para las personas razonables.<sup>134</sup> Este es un círculo vicioso inadvertido por Rawls que afecta al

<sup>133</sup> KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 2002, pp.130-1

<sup>134</sup> BROWER, Bruce W. "The limits of public reason", en *The Journal of Philosophy*, vol. 91, núm. 1, 1994, pp.5-26.

modo como articular desde la teoría rawlsiana una propuesta de democracia deliberativa.

A pesar de ello, como mostraré a lo largo de estas páginas, es justamente la idea rawlsiana de persona razonable, entendida como la persona comprometida con la distribución de cargas y beneficios de la cooperación social y como poseedora de unas virtudes cívicas, la que está también en buena medida a la base de la concepción de persona que articula la propuesta de los teóricos de la democracia deliberativa. Es más, será esta idea de persona razonable la impronta más relevante que dejará la obra rawlsiana en esta innovadora teoría de la democracia.

## 2.2. La persona razonable vs. el individuo liberal:

Ciertamente, no podemos decir que todos los autores de la democracia deliberativa tomen su concepción de persona de la teoría rawlsiana. Para empezar, hemos de tener en cuenta a aquellos que iniciarán esta concepción de la democracia allá por los años ochenta, como Joseph M. Bessette, Jane Mansbridge, Barber, Manin, Habermas o Cohen. Aunque éste último reconoce ya por esa época la influencia de Rawls en su propuesta de democracia deliberativa,<sup>135</sup> el resto de autores mencionados desarrollan sus propias teorías en paralelo a la rawlsiana, sin buscar semejanzas con ella.

Serán propiamente los autores que aborden la democracia deliberativa a partir de los años noventa y hasta la fecha, como Henry Richardson, James Bohman, Amy Guttmann, Dennis Thompson o David Crocker, quienes se sientan más atraídos por la filosofía rawlsiana, y en concreto por su concepción de persona razonable. No obstante, aun en éste último caso, tampoco reflejarán todos de la misma manera dicha influencia.

Para poder establecer un criterio diferenciador de cómo tratan los autores de la democracia deliberativa la idea de persona razonable, y para esclarecer también en qué medida han sido influidos por Rawls, creo que será útil atender a lo siguiente: debemos fijarnos no sólo en cómo define cada uno la idea de persona (razonable), sino también al hecho de si para ellos la razonabilidad es algo que viene de suyo en los ciudadanos, o si más bien es algo que se debe generar por medio de la participación de éstos en la deliberación pública. Esta es la clave para entender la influencia rawlsiana, ya que para Rawls los ciudadanos son por sí mismos razonables, y así lo serán para algunos autores de la democracia deliberativa, mientras que para otros, el ciudadano razonable constituye más bien una aspiración que podrá realizarse a través del proceso

---

<sup>135</sup> COHEN, J. "Deliberation and democratic legitimacy", en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy*, p.68.

deliberativo. Qué autores queden en cada uno de estos grupos es, entre otras cosas, lo que pretendo exponer a continuación.

Curiosamente, para distinguir entre ambos modelos de persona razonable, el que la presenta como aquella que verdaderamente compone nuestras sociedades, y aquel que afirma que la persona razonable debe formarse por la participación, nos puede servir de guía algo en lo que ambos grupos coinciden: su oposición al concepto de ciudadano propio de las teorías elitista y económica de la democracia, representadas éstas por Schumpeter y Anthony Downs respectivamente. En este punto, Mansbridge y Barber, por un lado, y Benhabib, Richardson y Christiano por otro, serán quienes se muestren más explícitos en su oposición a esta concepción de ciudadanía, contraponiéndola al modelo de persona razonable, aunque sobre dos bases bien distintas, como veremos.

Son sin duda Barber y Mansbridge, influidos en buena medida por la obra de Carole Pateman *Participation and democratic theory*, los autores que más profusamente arremeten contra el modelo de sujeto autointeresado, el cual no lo identifican con las teorías de Schumpeter, sino con la misma sociedad liberal. Es dicha sociedad desde sus orígenes en la era moderna, la que ha dado forma al modelo de ciudadanía apática que ha llegado a nuestros días. De ahí que la misión que tiene entre manos el modelo deliberativo sea transformar a este sujeto en otro razonable y verdaderamente comprometido con la cosa pública.

En primer lugar hemos de preguntarnos por qué estos autores, Mansbridge y Barber oponen una concepción de sujeto, que a grandes rasgos podemos llamar “persona razonable” a otra antagónica que representa el ciudadano moderno.

Esta es sin duda una pregunta fundamental que nos da la clave para comprender el espíritu que orienta a la democracia deliberativa desde sus orígenes. Es esta una teoría que se ha asentado sobre oposiciones dicotómicas. En los citados Barber o Mansbridge, así como en Manin o Cohen, aunque en menor medida, el elemento de la confrontación antagónica está muy presente, y en algunos casos concretos la cultivarán también otros autores posteriores, desde Christiano hasta Gutmann.

De hecho, como bien señala Bohman, la democracia deliberativa surgió como una reacción contra el modelo de la democracia liberal.<sup>136</sup> De ahí que las propuestas que se hagan desde la democracia deliberativa sean una reacción contra las actitudes y procedimientos característicos del sistema imperante. Así por ejemplo, contra el sistema agregativo de preferencias se propondrá otro que apueste por la transformación de

---

<sup>136</sup> BOHMAN, J. “Survey article: The coming of age of deliberative democracy”, en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, p.400

preferencias; frente al sistema representativo se propondrá una participación más directa de los ciudadanos en el foro público; o frente al sujeto apático liberal, se propondrá uno razonable y comprometido con la sociedad. Esto nos explica por qué para Barber y Mansbridge el ciudadano razonable se trata más bien de un reto que de una realidad.

Para Barber, la consecuencia perniciosa del sistema representativo liberal será que el sujeto, encerrado en la satisfacción de su propio autointerés, desarrolla su libertad en detrimento de su participación en los asuntos públicos, lo cual producirá la apatía del ciudadano de las democracias actuales que ya denunciara Tocqueville y que tanto celebraron los autores de la teoría elitista. Para autores como Berelson,<sup>137</sup> la apatía de los ciudadanos y su escasa participación son positivas, ya que con ellas se mitigan los efectos del desacuerdo entre ciudadanos, salvaguardando así la estabilidad social. De forma similar se expresa Sartori.<sup>138</sup> Para él el ideal clásico de ciudadanía resulta estéril para resolver los problemas reales de la sociedad. También teme que una participación activa pueda llevar al totalitarismo. La apatía de los ciudadanos es vista por Sartori como un mal insalvable.

Dicho esto, podemos abordar el modelo de ciudadanía que Barber propone alcanzar mediante su proyecto de democracia fuerte. Ante todo, hemos de entender que si bien presenta su idea de la democracia fuerte como alternativa a la democracia blanda, Barber no pretende rechazar por completo el orden liberal y volver al modelo comunitario premoderno. Es plenamente consciente de que ello sería inviable. Por el contrario, Barber afirma tajantemente que su teoría es una forma de política moderna. Rechaza la pretensión de entender a los sujetos de una sociedad unidos por intereses homogéneos o por una bondad natural y ve el conflicto como un hecho presente en nuestra sociedad con el que la política debe tratar.<sup>139</sup> Por ese motivo, afirma que su propuesta comparte muchos aspectos con la teoría liberal, llegando a ser complementaria de ésta en algunos de ellos.<sup>140</sup> Así hemos de ver la democracia fuerte como alternativa a la democracia blanda en otro sentido: si la democracia blanda ha generado un individuo apático, atomista y retraído sobre sí mismo que deja de lado sus obligaciones políticas, de lo que se trata es de llevar a cabo una corrección de los elementos que provocan dicha pasividad en sistema liberal y sustituirlos por otros que revitalicen la ciudadanía. Y esto es lo que pretende con su propuesta de democracia

---

<sup>137</sup> BERELSON, Bernard. *Voting: a study of opinion formation in a presidential campaign*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

<sup>138</sup> SARTORI, Giovanni. *Democratic theory*. New York: Praeger, 1965.

<sup>139</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, p.205.

<sup>140</sup> *Ibid*, p.188.



fuerte, no un rechazo del liberalismo en cuanto tal, sino su transformación en un sistema más participativo y democrático.

Ahora bien, esta acomodación a las circunstancias modernas no debe llevarnos a restar magnitud a la empresa. Transformar el sistema de la democracia blanda implica erigir un nuevo modelo de relaciones entre los sujetos que haga a éstos conscientes de su papel en el funcionamiento de la sociedad. Para empezar, si bien la democracia fuerte reconoce el hecho del conflicto, pues, como entendía Rawls, no tendría sentido la política si no existiera el conflicto, no se limita a tratar con él, como hace la democracia blanda, terciando entre los choques de intereses entre individuos atómicos. La democracia fuerte pretende, por el contrario, transformar ese conflicto en cooperación para así convertir a los individuos pasivos y autointeresados en ciudadanos activos y comprometidos. Sin embargo, esto no será posible si antes no se da un giro a la concepción del sujeto, que, si nos damos cuenta, es lo que subyace a su propuesta. No habrá una democracia fuerte sin un cambio en la forma de sujeto, de ahí que sea tan importante el papel que desempeña la concepción del sujeto en la democracia deliberativa. Se trata así de pasar de las categorías del estatismo, atomismo o autointerés, a las de actividad, compromiso o empatía, todo ello sin caer en el modelo unitario de Mansbridge. Y es que para Barber, si los males de la democracia blanda derivan de la concepción del sujeto, la solución vendrá también por la transformación de la idea del sujeto para pasar, como suele decir, de la masa a los ciudadanos.

Al igual que sucede con la democracia blanda, la idea de ciudadano resulta central para comprender también la propuesta de la democracia fuerte. Esto es así por cuanto que para Barber los ciudadanos son los encargados de hacer la política. Este es el elemento radical de la democracia fuerte que la enfrenta al modelo anterior y sobre el que se erige toda ella: como vimos en el capítulo anterior, Barber apuesta por una participación directa de los ciudadanos en la mayoría de los asuntos públicos, relegando el sistema representativo a ciertos aspectos no esenciales de la política. Así dice,

“En la democracia fuerte la política es algo hecho por los ciudadanos y no para los ciudadanos. La actividad es su virtud fundamental, mientras que su sello distintivo es un compuesto formado por la implicación, el compromiso, la obligación y el servicio, la deliberación, la decisión y el trabajo en común.”<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.203.

Este texto resulta fundamental. En él encontramos toda una declaración de intenciones de lo que pretende que sea su propuesta. En primer lugar, como he dicho, aparece una concepción del sujeto en las antípodas de la democracia blanda. La clave del cambio la encontramos en su idea de que la actividad es la virtud fundamental de la democracia fuerte: mientras la democracia blanda produce ciudadanos pasivos, la democracia fuerte requiere ciudadanos activos. Esto significa que sean personas *razonables*, esto es, que no vivan retraídos en sí mismos, sino que desarrollen un sentimiento de compromiso y responsabilidad con el conjunto. El ciudadano razonable es el que no se limita a pensar en términos privados, sino públicos, que se compromete en el proceso deliberativo para la solución de conflictos más allá de sus intereses personales. Para Barber es la empatía la característica definitoria del ciudadano razonable: mediante la empatía el hombre masa logra superar su egoísmo y abrirse a los problemas y valores de los demás.

Por ese motivo, se necesita llevar a cabo una transformación en el modelo de ciudadanía desde el modelo de la democracia blanda al propuesto por Barber, siendo ésta la principal misión que tiene la democracia fuerte. El modo de transformar a los ciudadanos pasivos será radical: Por analogía con el argumento antes expuesto, si el peor mal del ciudadano apático liberal es su desinterés con la cosa pública, el remedio no puede venir sino erigiendo un sistema de gobierno participativo en el que sean los ciudadanos los mismos encargados de llevar a cabo la acción política. Este es el punto fundamental que articula la distinción que hace Barber entre la “masa”, y el “ciudadano”. Por decirlo en sus propias palabras:

“la masa colisiona y se entrecruza, los ciudadanos se comprometen, comparten y contribuyen. En el momento en que la masa empieza a deliberar, actuar, compartir y contribuir, deja de ser masa y se convierte en ciudadanía.”<sup>142</sup>

Sólo hay, pues, ciudadanos a partir de que hay participación directa y comprometida en la cosa pública, la cual inculca en ellos una serie de virtudes políticas. Así se podrá hacer ciudadanos razonables. Esto contrasta con la teoría de Rawls (y los otros autores de la democracia deliberativa que beben de las fuentes de la teoría liberal), quien suponía una concepción de persona razonable previa a su participación política. En cambio, Barber parte de una idea distinta de ciudadano, la masa, propia de la democracia blanda, expuesta en la primera parte de la obra, carente de unas virtudes

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.225.

políticas y que necesita ser transformada en una verdadera ciudadanía caracterizada por la razonabilidad.

Sin embargo, como Rawls, entiende que la razonabilidad constituye una virtud central en la acción política, siendo por ello necesario su desarrollo en los ciudadanos.<sup>143</sup> La clave está en que mientras éstos deleguen sus responsabilidades en unos representantes, no se sentirán comprometidos con la cosa pública, y preferirán centrarse en la satisfacción de sus intereses privados. Este hecho guiará sus decisiones a la hora del voto; de ahí que sólo se pueda vencer la apatía y el autointerés haciendo a los mismos ciudadanos el centro de la vida política. Sólo así se podrá fomentar la razonabilidad. Esta es una muestra del carácter radical de su propuesta y hasta qué punto constituye una alternativa al modelo de la democracia blanda, asentado sobre un sistema representativo.

De este modo, para Barber el ciudadano que actualmente existe no es el razonable sino más bien uno apático. Por ello será el desarrollo de su propuesta el que pueda transformar a los sujetos para convertirlos en verdaderos ciudadanos razonables. No obstante, buena parte de los autores de la democracia deliberativa, aunque coincidirán con la caracterización hecha por aquéllos del ciudadano razonable, se alejarán de sus planteamientos en la perspectiva en que enfocan este concepto.<sup>144</sup>

### 2.3. El individuo liberal como persona razonable:

Ciertamente, autores como Manin, Benhabib, Cohen, Richardson, Gutmann, Thompson, Crocker o Christiano, también se oponen al modelo económico de ciudadanía de Downs, pero la diferencia con Barber estriba en que en lugar de asumir su verdad y forjar un modelo alternativo, más bien lo que tratan es de rebatir la idea de ciudadano autointeresado. Afirman que los supuestos en los que se basa tal idea son erróneos, y que ésta no describe las características reales de las personas en la sociedad. En este sentido Benhabib define a la teoría económica de la democracia como una “ficción metodológica”.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp.197-8.

<sup>144</sup> FREEMAN, Samuel. “Deliberative democracy: a sympatetic comment”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, núm. 4, 2000, p.402.

<sup>145</sup> BENHABIB, Seyla. “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, p.71; Cfr. BENHABIB, Seyla. “Deliberative rationality and models of democratic legitimacy”, en *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, p.32

Ante todo, niegan la idea central de la teoría económica de la ciudadanía de que los individuos sean meramente autointeresados en política al igual que lo son en economía, asimilando así el proceso político al orden del mercado. Según éste modelo, el sujeto posee unas preferencias fijas, y la política, al igual que el mercado, se limita a suministrar los medios necesarios para satisfacerlas. Así los políticos intentan proponer los medios más atractivos para ganar el voto del electorado. Los votos son de esta manera expresión de preferencias y la opción política que consiga aunar el mayor número de votos se alzarán con el poder.

Esta concepción será rechazada desde la democracia deliberativa por varias razones. En primer lugar, estos autores rechazan que los ciudadanos posean unas preferencias fijas y que éstas determinen su participación política. Los ciudadanos poseen más bien deseos o concepciones sobre lo que debería ser hecho, pero no preferencias fijas. Dichas concepciones, a diferencia quizá de lo que sucede con las preferencias que tiene el sujeto en el mercado, no son fijas, ya que pueden ser maleadas en su relación con los otros. De la misma manera, tampoco es completo el conocimiento que el sujeto tiene sobre esas concepciones, como sí pueda serlo en el caso de sus intereses en el mercado. El individuo se hará plenamente consciente de aquéllos gracias a la deliberación con los demás.<sup>146</sup>

En segundo lugar, para estos autores, el ciudadano se guía en su comportamiento, en mayor o menor medida, por consideraciones de justicia y no meramente por el autointerés. Es más, de hecho, en las sociedades a gran escala, los políticos apelan a cuestiones de justicia para ganar el voto. Sólo lo hacen a cuestiones de autointerés cuando se trata de colectivos claramente perjudicados en la sociedad, como por ejemplo los minusválidos. Evidentemente, esa apelación al bien común y la justicia sería inútil si nadie creyera en ellos.<sup>147</sup>

Por regla general, entienden, los individuos están motivados para colaborar con otros en una sociedad bien ordenada. Hay un mutuo respeto y una mutua preocupación por los ciudadanos y para cumplir con las instituciones. Los ciudadanos sienten una solidaridad para con los demás. Se supone una mutua responsabilidad hacia las propuestas e intenciones de los otros, de la que surge el respeto mutuo. Esta base de mutua consideración y respeto, institucionalmente apoyada, explica que los ciudadanos

---

<sup>146</sup> BENHABIB, S. "Toward a deliberative model of legitimacy", p.71; Cfr. MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation", pp.349-50.

<sup>147</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.150-8.

estén dispuestos a cooperar en la sociedad. Cada uno tiene la intención de cumplir su parte en la cooperación social.<sup>148</sup>

La influencia hasta aquí del concepto rawlsiano de sentido de la justicia es más que evidente. Pero, como mostraré a continuación, la influencia rawlsiana va más allá de esta idea, que, por sí misma, ya es central en el concepto de persona razonable en la democracia deliberativa.

El mutuo respeto obliga a los ciudadanos, por un lado, a tener en cuenta y reflexionar sobre los deseos de los otros y los efectos de sus acciones en ellos, y también sobre cómo podrían ser acomodados los intereses de todos. Esta reflexión puede llevar a reconsiderar no sólo nuestros puntos de vista, sino también las mismas bases de nuestras creencias. Por ello, se supone que los ciudadanos poseen una voluntad de modificar sus fines para acomodarlos a las necesidades de los demás.<sup>149</sup>

En la democracia deliberativa existe, no obstante, una divergencia de planteamiento en el modo como se entiende la obligación moral de tener en cuenta los intereses del resto de personas. Es muy importante distinguir aquí estos dos elementos. Por un lado, Robert E. Goodin apuesta por la idea de una reflexión interna del ciudadano razonable, según la cual el sujeto tiene en cuenta reflexivamente los intereses de todos a la hora de participar en política, sin necesidad de tener que deliberar todos juntos sobre los asuntos públicos, sino más bien interiorizando las perspectivas de todos (incluyendo las generaciones futuras y los seres no humanos). Goodin defiende que es precisamente en ese momento de deliberación interna cuando se produce en mayor medida el cambio de posiciones en los sujetos y no en el proceso de deliberación comunitaria.<sup>150</sup>

Ahora bien, este autor propone la deliberación interna no como un sustituto sino como un complemento de la deliberación pública, aunque bien es cierto que ésta no la cree muy viable. Esta es una matización acertada, ya que si sólo se produjera la deliberación interna nos encontraríamos con que los perdedores en las votaciones posteriores al proceso reflexivo no podrían saber si todas las personas han tenido

---

<sup>148</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, pp.154-5.

<sup>149</sup> Ahora bien, como muestran algunos casos concretos, el proceso deliberativo de acomodación de las distintas visiones no es siempre recíproco, sino que en muchas ocasiones tiende a darse a sólo en una de las partes. Pensemos por ejemplo en el progresivo reconocimiento que se ha dado en nuestras sociedades modernas de ciertos grupos que han estado tradicionalmente discriminados, como los homosexuales, o en el avance en los derechos de la mujer que se produjo con los movimientos feministas. En estos casos ha sido una parte la que ha tenido que transformar su visión para reconocer la identidad de la otra parte.

<sup>150</sup> GOODIN, Robert y NIEMEYER, Simon J. "When Does Deliberation Begin? Internal Reflection versus Public Discussion in Deliberative Democracy", en *Political Studies*, vol. 51, 2003, pp. 627-649

verdaderamente en cuenta sus intereses y tampoco sabrían exactamente por qué razones no han sido atendidas sus reclamaciones.<sup>151</sup>

Por ese motivo, entienden los defensores de la democracia deliberativa que el respeto mutuo obliga a los ciudadanos no sólo a tener en cuenta los intereses de los demás, sino también a dar una justificación pública de sus propias propuestas.<sup>152</sup> Este es el elemento característico que une de una manera clave la razonabilidad con la deliberación, de tal forma que ésta quede fundada en la razonabilidad. Respetar al otro como igual conlleva entrar con él en un proceso deliberativo, porque sólo así se podrán tener sus intereses en cuenta, al tener que justificar públicamente mis exigencias en términos aceptables para los demás.<sup>153</sup> Así lo expresa Richardson:

“Así pues, igual que el respeto del gobierno por la autonomía de los individuos requiere que se ofrezcan argumentos y razones públicamente, así también nuestro respeto por la autonomía de cada uno requiere que formemos nuestras razones y argumentos de una forma que otros puedan razonablemente aceptar como razones y argumentos.”<sup>154</sup>

Esta constituye la piedra angular que define el proyecto de la democracia deliberativa: la existencia de un proceso deliberativo en el que las diferentes propuestas llevadas al foro público sean defendidas mediante razones aceptables para todos. Es más, para estos autores este proceso de justificación pública será el que determine la misma legitimidad de las normas adoptadas, pues ésta se asienta sobre el consentimiento de todos los afectados, como ya estableciera Habermas con su principio del discurso, idea que retomarán los autores de esta teoría de la democracia.

De este modo, como veremos más adelante, la idea de razón pública, entendida como el proceso de justificación pública de las normas, será esencial en el marco de la democracia deliberativa.<sup>155</sup> Los esfuerzos para una justificación pública invitan a los otros a responder y a hacer críticas razonadas que les pueden llevar a revisar sus propias visiones.<sup>156</sup> Esto implica que la idea de persona razonable lleva consigo un supuesto de

---

<sup>151</sup> FEARON, James D. “La deliberación como discusión”, en Jon Elster (ed.). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1998, p.86

<sup>152</sup> La conexión entre el respeto mutuo y la justificación pública será determinante para comprender la relación entre la democracia deliberativa y el liberalismo, como veremos en la segunda parte de la tesis.

<sup>153</sup> SANCHO, Carmen. “New ways of deepening democracy: the deliberative democracy. An approach to the models of Joshua Cohen and Jürgen Habermas”, *6th ESA Conference*, Murcia, 2003. Este deber de dar razones que todos puedan compartir para justificar nuestras propuestas es central en la idea de persona razonable. Sin embargo constituye una tesis no exenta de dificultades, como señalaré al tratar la idea de razón pública.

<sup>154</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.81; Cfr. GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?*, pp.133-8.

<sup>155</sup> BOHMAN, J. “Survey article: The coming of age of deliberative democracy”, en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, p.402.

<sup>156</sup> MARKOVITS, Elizabeth. “The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm”,

reciprocidad, según la cual un sentido de mutualidad debe imperar en el foro público. La base de la reciprocidad es la capacidad de buscar unos términos equitativos de cooperación (esgrimir razones que todos los que están motivados igual que él puedan compartir en condiciones de igual ventaja). Con ello, la reciprocidad orienta a ciudadanos y políticos hacia la perspectiva deliberativa.<sup>157</sup>

Por ello también, la democracia deliberativa no se dirige a personas que no compartan esta disposición a la reciprocidad.<sup>158</sup> La persona razonable es aquella que basa su comportamiento en el mutuo respeto; pero fundamentalmente, y esto es lo que nos interesa aquí, la persona razonable es aquella que está abierta a la deliberación con los otros para la resolución de problemas. Los elementos característicos del proceso deliberativo los abordaré en otra sección posterior. Aquí me centro en que la persona razonable es por definición una persona deliberadora, abierta a la justificación pública de sus propuestas e intereses. De ahí que la idea de persona razonable constituya una piedra angular de la democracia deliberativa, como señalaba al comienzo. Donde no puede haber personas razonables, tampoco podrá haber una democracia deliberativa.

Esta idea puede ayudarnos a trazar una diferencia entre el planteamiento de Barber y el de los demás autores citados. Para éstos últimos es la razonabilidad la que lleva a los ciudadanos a deliberar,<sup>159</sup> al contrario que en Barber, para quien era la participación deliberativa la que desarrollaba en ellos la razonabilidad. En cualquier caso, la idea central no cambia: razonabilidad y deliberación van de la mano.

El concepto de persona razonable desempeña también un papel clave en la determinación del valor epistémico de la democracia. Esto es así porque para garantizar el valor epistémico del procedimiento deliberativo se debe recurrir a una serie de capacidades en los sujetos que pasan todas por la razonabilidad de éstos. Por ejemplo, la concepción epistémica del voto, al entender que los sujetos no se mueven por preferencias, sino que sus votos se basan en juicios; también porque pretenden conseguir la mejor opción y no la que más les conviene individualmente; y porque se les supone abiertos a la posibilidad de cambiar sus mentes, con lo que podrán llevar a cabo un proceso deliberativo que procure ese bien común. Todos estos elementos son los que, en definitiva, sustentan el carácter epistémico del procedimiento deliberativo, y sin ellos, tal carácter no sería posible. Es decir, si los ciudadanos no fueran razonables, y

---

en *The Journal of Political Philosophy*, vol.14, núm. 3, 2006, p.253

<sup>157</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.92,

<sup>158</sup> COHEN, J. "Deliberation and democratic legitimacy", p.75; cfr. MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation", p.354.

<sup>159</sup> RICHARDSON, H, *Democratic autonomy*, p.155.

por consiguiente, no aceptarían la justificación pública de sus propuestas, ¿qué sentido tendría apelar a la deliberación como procedimiento de formación de la voluntad? Pero si esto es así, nos encontramos con que la concepción epistémica de la democracia se enfrenta a unos problemas similares al teorema de Condorcet. Si dijimos que no resultaba convincente postular la capacidad epistémica superior al 50%, del mismo modo, tampoco lo sería el atribuir a los sujetos una capacidad deliberativa como persona razonable. Es decir, puede haber gente razonable, pero puede haber otros que no lo sean y que actúen estratégicamente. Por ese motivo, aceptar esta concepción de persona razonable, como hace Rawls desde la *Teoría de la justicia* y sus seguidores de la democracia deliberativa, constituye más un supuesto que una certeza.

La idea de persona razonable resulta fundamental también en el marco de la democracia deliberativa por otro hecho: la circunstancia del desacuerdo en la razón pública. Para la mayoría de los autores de la democracia deliberativa es un hecho constatado la imposibilidad del consenso en la deliberación, dadas las diferencias cognitivas entre los ciudadanos, como vimos. Pero no se trata de un desacuerdo sin más. Para estos autores consiste en un desacuerdo entre personas razonables, esto es, entre personas que buscan comprender y aceptar las posiciones del otro aunque no las compartan y que no pretenden imponer las propias por la fuerza. Más adelante desarrollaré más esta idea.

Algunos autores han recogido los principales elementos que caracterizan al ciudadano razonable mediante una serie de virtudes, que tienen como principal referente la teoría rawlsiana, siendo esta una muestra evidente de la influencia de Rawls en esta teoría de la democracia. Recordemos que también para Rawls un elemento clave del ciudadano razonable era precisamente la posesión de unas virtudes cívicas.<sup>160</sup> Así, Gutmann y Thompson señalan en su obra *Democracy and disagreement* tres virtudes principales, a las que denominan “principios de acomodación.”<sup>161</sup> Dichos principios son relativos a la actitud que toman los ciudadanos ante la deliberación con aquellos con los que se está en desacuerdo. Proporcionan los estándares que deben guiar la acción en esas situaciones de desacuerdo y requieren una excelencia en el carácter y una actitud positiva y constructiva hacia las personas con

---

<sup>160</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996, pp.227-8

<sup>161</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.72-93. Estos artículos aparecían junto a otros a los que denominaban “principios de preclusión” en un artículo de ambos en *Ethics* en 1990, titulado “Moral conflict and political consensus”. Este segundo tipo de principios hacen referencia a los criterios que deben regir las razones expuestas en el foro público, por lo que aludiré a ellos más adelante en la sección referida propiamente a la deliberación pública.



las que no estamos de acuerdo. De ahí que podamos definir a estos principios como virtudes. Es el carácter propio de personas que están moralmente comprometidas, que distinguen opiniones respetables y no respetables y que se muestran autorreflexivos con sus compromisos, estando abiertos a la posibilidad de cambiar sus mentes o modificar sus posiciones.

En primer lugar citan, cómo no, el respeto mutuo. Esta es la virtud fundamental sobre la que descansa la deliberación y está ligada al ideal de la reciprocidad. Entienden que un deliberador virtuoso muestra un respeto y una actitud favorable hacia las personas con las que discrepa. El ciudadano virtuoso respeta a los demás intentando entender y evaluar honestamente sus propuestas y las evaluaciones de éstos sobre sus propias propuestas. Lo hace también ofreciendo razones que los otros puedan entender.

En segundo lugar, la integridad cívica. Esta virtud requiere honestidad y sinceridad, presentando razones en las cuales creen y no por razones estratégicas. Esta virtud se refleja también en el hecho de que las personas se comporten de una forma coherente con aquello que defiendan. Pero esto no puede confundirse con el estar ceñido dogmáticamente al núcleo de sus valores y objetivos, ya que, como dice Crocker, una persona puede confeccionar nuevos valores.<sup>162</sup>

Por último está la magnanimidad cívica. Esta virtud se refleja en relación a los argumentos y razones de aquellos que discrepan con nosotros. Se debe reconocer el estatus moral de la posición del contrario. Las personas entienden que las propuestas y posiciones de los otros son las que sinceramente creen, y no tratan de encontrar en sus palabras intenciones estratégicas ocultas. Esto implica también una apertura de mente a poder ser convencido por las posiciones del contrario. Del mismo modo, en la deliberación se atienden a los argumentos y no a quien los dice, evitando así las acusaciones *ad hominem*.

Estas mismas virtudes serán recogidas también por Crocker en su artículo “Sen and deliberative democracy”, que forma parte de un proyecto de libro pendiente de editar. Recordemos que, como señalé anteriormente, también Richardson incidía en que el respeto a los valores liberales reforzaba el valor epistémico de la democracia. Para éste autor, el ejercicio del respeto mutuo y la deliberación pública requieren del fomento de una cultura política propicia para ello.

La influencia de Rawls en este segundo grupo de autores se muestra no sólo en la apelación que hacen a las virtudes cívicas, sino también en que para muchos de ellos

---

<sup>162</sup> CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*, p.204.

será el concepto de persona razonable el criterio que determine la misma legitimidad de los argumentos aportados en el debate. De hecho, recordemos que la tesis de que la legitimidad requiere razones no objetables por ciudadanos razonables es conocida propiamente como el “criterio liberal de legitimidad”.<sup>163</sup> No obstante, esta idea la desarrollaré más adelante, cuando aborde en concreto el análisis que hacen los distintos autores del proceso deliberativo mismo y el concepto de las “razones que a todos convencen”, el cual no es ajeno a la controversia. Aquí simplemente quería adelantar que esta idea compartida por ciertos autores tiene su referente más próximo en Rawls, como sucede con la de persona razonable.

Dentro de este grupo que apuesta por una concepción de persona razonable podemos situar a Joseph M. Bessette, algo que podría chocarnos si partimos de que él entendía a los sujetos guiados por las pasiones e intereses en su participación política, y de ahí que apostara por el recurso a los representantes. Así pues, ¿por qué no incluir a Bessette en el grupo de Barber y Mansbridge, para quienes los sujetos actuales eran también autointeresados? Hay varias razones para no hacerlo. Ante todo, porque, aunque las obras de estos tres autores son paralelas, el planteamiento de Bessette es muy diferente al de los otros dos en algunos aspectos. En primer lugar, porque, como reflejan fielmente los títulos de sus dos textos principales, Bessette centra sus reflexiones en el contexto de la realidad constitucional americana, sin ofrecer un modelo de democracia aplicable a cualquier sociedad occidental. Más bien, lo que hace es una reflexión sobre los promotores de la reforma constitucional de 1787 y del sistema político americano que ha llegado hasta nuestros días. Quizá como consecuencia de esto, Bessette tampoco nos da un modelo de ciudadano razonable. Él en *The mild voice of reason*, no habla apenas de ciudadanos, sino sobretudo de políticos, esto es, sus representantes. Los razonables serán los políticos, que son quienes deben fijar las medidas que mejor realicen el bien común mediante la deliberación. De ahí que otro elemento que distancia a Bessette del modelo de Barber es que apuesta por un sistema representativo de gobierno y desconfía del gobierno directo, como Burke y los forjadores de la reforma constitucional americana de 1787, como Madison o Hamilton, en los que se inspira.

No obstante, y también frente al primer modelo, Bessette niega que los ciudadanos sean egoístas racionales o que estén incapacitados para deliberar. Si los ciudadanos no se dedican por completo a los asuntos políticos es por su falta de tiempo, por la complejidad de tales asuntos, que exigen que determinadas personas se ocupen de ellos

---

<sup>163</sup> ESTLUND, D. “Beyond fairness and deliberation”, p.174.

en exclusiva y por la carencia de un marco institucional que permita su participación deliberativa capaz de discernir el bien común. Cuando los ciudadanos participan de una forma directa en política, como en encuestas o en referenda, lo hacen irreflexivamente, guiados por las pasiones y no por la razón, por lo que sus decisiones en esas circunstancias no captan el bien general ni serían las mismas que si mediara la deliberación. De ahí que, como he dicho, defienda el sistema representativo y entienda que los representantes políticos, al dedicarse por completo a los asuntos públicos, puedan promover, mediante la deliberación, los intereses de los ciudadanos, los cuales, por su embotamiento, no son capaces de discernir.<sup>164</sup> Esta diferencia entre los juicios de los ciudadanos, poco deliberativos, y los de los políticos, más deliberativos, y por ello, más próximos al bien común, es una consecuencia lógica de la visión cognitiva. Pero, repito, ello no hace que los ciudadanos no estén abiertos a actuar reflexivamente, y por ello no propugna un modelo de ciudadanía alternativo.

También es cierto que para Bessette, en el ámbito político pueden darse tanto actitudes autointeresadas como razonables, y por ello defiende un “deber de deliberación”, que considera intrínseco al orden constitucional americano. Por este deber los políticos se sienten obligados a votar en el parlamento por aquella decisión que crean mejor para el bien de la sociedad y no por la que les repercute en un mayor beneficio personal. Deben estar abiertos a la argumentación de los demás y a llegar a conclusiones diferentes de sus planteamientos iniciales. No obstante, Bessette afirma que, según la evidencia empírica, la actitud autointeresada es minoritaria y la que prima es la razonable. Es más, y esta es la clave, dice que “no hay ninguna razón teórica para recurrir a la negociación como sistema de decisión en el Congreso para hacer las mayorías. La deliberación es más poderosa.”<sup>165</sup> De este modo, Bessette, contrariamente a Barber, lejos de asumir la teoría económica de la democracia para erigir una teoría alternativa, pretende refutarla, al igual que los autores próximos a la teoría liberal.

Por otro lado, ¿por qué Barber opone el concepto de ciudadano razonable al que existe en la actualidad, mientras que los demás optan por ver al ciudadano mismo ya como persona razonable? La razón estaría, en mi opinión en la proximidad de Barber a la teoría comunitarista abanderada por autores como MacIntyre, Taylor o Sandel. Todos estos autores critican a la teoría liberal moderna por haber conformado un modelo de persona tal como la define Barber en su obra. No obstante, la diferencia entre Barber y los autores comunitaristas radica en que éstos tienden a enfatizar la reconstrucción de

---

<sup>164</sup> BESETTE, J. *The mild voice of reason*, p.36.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.104.

un *ethos* comunitario como método para revertir la primacía de los valores liberales, mientras que Barber opta por proponer un sistema de participación política que tiene como eje central la deliberación pública. De ahí que Barber, aunque en *Democracia fuerte* no habla en ningún momento de “democracia deliberativa” (aunque sí de ciudadanos razonables) pueda ser incluido dentro de ésta corriente de teorías de la democracia.

Por el contrario, otros autores de la democracia deliberativa, como Cohen, Richardson, Gutmann y Thompson, Christiano, Goodin o Crocker, se muestran más o menos explícitamente cercanos a la teoría liberal, como he mostrado anteriormente en referencia a Rawls.<sup>166</sup> De ahí que compartan algunos de los supuestos de esta teoría, como es la idea de persona razonable, muy presente por ejemplo, en la obra de Rawls, que será de la que beban principalmente estos autores. Incluso Cohen defenderá explícitamente la existencia de un “pluralismo razonable” de doctrinas, en el sentido rawlsiano. Así para Cohen, no sólo las personas son razonables, sino que también como tales poseen doctrinas comprensivas razonables.<sup>167</sup> Esta conexión de estos autores de la democracia deliberativa con el liberalismo, y en concreto con la obra de Rawls, posee un valor clave para la presente investigación por lo que hace a nuestro objeto de estudio en la segunda parte de la tesis, el lugar apropiado para las convicciones religiosas en la razón pública de una democracia deliberativa. Como intentaré mostrar, lejos de fomentar una transformación radical de la perspectiva liberal en este asunto, los autores de la democracia deliberativa manifiestan en sus planteamientos una serie de supuestos liberales, que, según veremos, resultan inadecuados.

De este modo, para los autores citados, el problema no está ya en la concepción del sujeto, que de por sí es ya razonable, sino en el proceso político mismo, que no permite una adecuada realización de los valores modernos. De ahí que su proyecto normativo pretenda transformar algunas de esas prácticas para dar cabida a una mayor participación de los ciudadanos.

En la reflexión sobre la idea de persona razonable podemos encontrar una perspectiva intermedia entre la de Barber/Mansbridge y la de los autores de la democracia deliberativa de la corriente liberal, quizá más cercana a los liberales que a la primera, que vendría representada por Habermas.

---

<sup>166</sup> Quizá el autor que más explícitamente reconozca esta proximidad al liberalismo sea Goodin, quien en su obra *Reflective democracy* llega a afirmar que su teoría es un modelo de la democracia liberal basado en las preferencias (p.15).

<sup>167</sup> COHEN, J. “Democracia y libertad”, en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp.237-44

Habermas no habla directamente del concepto de persona razonable, pero sí que nos habla de la existencia de dos formas en que las personas pueden orientar las interacciones sociales. Así podemos hablar de acciones orientadas al éxito y otras orientadas al entendimiento. Cada una de ellas tiene en su base una actitud diferente, una más autointeresada, y otra más próxima a la idea de persona razonable expuesta anteriormente y que será por la que apueste Habermas.

La acción orientada hacia el éxito es aquella en la que los individuos se centran en las consecuencias derivadas de la interacción y se rige por cálculos egocéntricos de utilidad. Es por ello una acción estratégica en el sentido establecido por la Teoría de la elección racional. No se da una verdadera cooperación sino que la acción de uno se somete a las expectativas de la acción del contrario. Por ello se trata aquí también de influir en el otro para propiciar en él unas acciones que nos sean favorables. Para ello se puede recurrir a la coacción, la amenaza o los halagos.

En el lado opuesto encontramos la acción orientada no al éxito sino al entendimiento. Esta no se rige por el cálculo egocéntrico de los resultados, sino por actos del entendimiento. En ella los ciudadanos coordinan sus acciones comunicativamente y por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez. No se pretende aquí la consecución sin más de los intereses individuales, sino un ajustamiento de los distintos fines mediante el acuerdo racional. Para ello será necesaria la formación imparcial del juicio, teniendo en cuenta la perspectiva de los otros, así como la apelación a intereses universalizables capaces de recibir el asentimiento del resto: pero no para acordar un compromiso equitativo entre los distintos intereses contrapuestos, sino para lograr un consenso sobre un interés común racionalmente motivado. De este modo, aquí el acuerdo no viene impuesto de una forma coactiva por ninguna de las partes, sino a través de unas normas de validez mutuamente reconocidas que permitan el logro del consenso entre los participantes en condiciones de simetría. El carácter cognitivo de esta orientación es evidente.

Ahora bien, el elemento que deseo resaltar aquí es que seguir una orientación u otra en la acción depende de la actitud que tome el individuo. De hecho, Habermas habla de “una actitud orientada al éxito” y “una actitud orientada al entendimiento”.<sup>168</sup> No se trata para Habermas de que los sujetos sean por completo irrazonables porque así los ha moldeado la sociedad moderna, como pretende Barber, ni de que de hecho sean razonables, como defienden los liberales. Más bien se trata de dos tipos de actitud que

---

<sup>168</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I*, p.367.

pueden encontrarse en los sujetos y que dirigen la acción comunicativa en uno u otro sentido. Con ello podemos advertir el papel clave que juega la orientación teleológica del lenguaje. Para comprender si una acción corresponde a una acción estratégica o comunicativa orientada al entendimiento, hemos de acudir a la actitud del sujeto que orienta dicha acción.

Evidentemente, para Habermas esa acción orientada al entendimiento tendrá una prioridad absoluta sobre la otra, y será la que deba prevalecer. La razón de ello está en el hecho de que para Habermas el “punto de vista moral”, necesario en toda justificación de normas en nuestras sociedades postconvencionales, se asienta sobre esa acción orientada al entendimiento. En ésta prima la reciprocidad, la simetría, pieza clave para poder desarrollar un acuerdo comunicativo entre todos los afectados que permita la legitimación de las normas. De ahí que para él la ética discursiva está desde el principio implícita en el intento de establecer un entendimiento lingüístico.<sup>169</sup> La acción moral es, ante todo, una acción comunicativa orientada al entendimiento.

Dicho esto, ¿qué relación se podría establecer entre estas dos actitudes y la idea persona razonable? La respuesta a esta pregunta creo que ya está dada: el concepto de razonabilidad desarrollado por Barber, por un lado, y por los autores de la democracia deliberativa próximos al liberalismo, por otro, tiene en la idea habermasiana de comunicación orientada al entendimiento un claro referente. La persona orientada por la racionalidad comunicativa está comprometida con la búsqueda de acuerdos mutuamente satisfactorios con los demás, no en un sentido autointeresado, sino guiado pretendiendo encontrar el mejor acuerdo (recordemos aquí las pretensiones normativas habermasianas y la apuesta por la concepción cognitiva de la democracia). En cambio, aquel que se orienta por la racionalidad estratégica parece más bien irrazonable, al buscar su bien particular sin importarle el respeto a los demás.

Esta analogía juega, en mi opinión, un papel considerable, por dos motivos: Por un lado, porque para Habermas optar por una racionalidad estratégica o por otra orientada al entendimiento depende de una actitud, y por ello, aquí la razonabilidad es clave. Por otro, y como consecuencia del anterior, la atención a la actitud nos permite incluir a Habermas en las reflexiones de los teóricos de la democracia deliberativa sobre la razonabilidad en los sujetos.

De esta manera, podemos advertir cómo la razonabilidad de las personas es una preocupación compartida por todos los teóricos de la democracia deliberativa, de una u

---

<sup>169</sup> HABERMAS, J. “Conciencia moral y acción comunicativa”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, p.192.

otra forma.<sup>170</sup> Para que haya deliberación, debe haber también personas razonables dispuestas a ello. No tendría sentido postular una forma deliberativa de democracia si se concibiera a las personas como autointeresadas y apáticas sin capacidad de entrar en procesos de deliberación con sus vecinos. Ciertamente, Barber parte de una idea de ciudadano apático, pero en la base de su propuesta de democracia fuerte hay una premisa previa: las personas pueden cambiar y hacerse razonables, y ello será posible si las ponemos a participar activamente en el proceso político. Es lógico que si Barber no creyera posible el cambio, no habría defendido esa teoría. La idea de persona razonable es, así, la piedra angular de la democracia deliberativa, al igual que lo era también en la obra de Rawls.

---

<sup>170</sup> QUONG, J. *Deliberation and diversity: one essay on public reason and identity politics*, p.32

## CAPÍTULO III

### DEMOCRACIA DELIBERATIVA VS. DEMOCRACIA ANTAGONISTA

#### 3.1. El Proyecto Deliberativo: una alternativa a la Democracia Antagonista:

Los dos puntos desarrollados hasta ahora, a saber, la presentación de la democracia deliberativa como una teoría epistémica de la democracia, y el supuesto básico de la idea de persona razonable, pueden trazar las líneas fundamentales sobre las que articular el que es sin duda el tema omnipresente en la teoría deliberativa: la oposición entre una concepción política antagonista, basada en la agregación de preferencias individuales y la negociación entre intereses egoístas, y la política deliberativa, basada en la transformación de preferencias y la argumentación como proceso de toma de decisiones. De una u otra manera, la práctica totalidad de los teóricos de la democracia deliberativa, abordarán este tema, el cual constituye sin duda un elemento hermenéutico clave de esta teoría política, por lo que requiere una atención especial.

Este es el tema fundamental de la democracia deliberativa por cuanto que, como vimos, esta teoría de la democracia surge como contrapunto a la política liberal. Ésta, como bien retrata Barber en *Democracia fuerte*, había degenerado en una política que cosificaba al individuo, sustrayéndole sus capacidades de autonomía y haciéndole rehén de las decisiones de los gobernantes. Por ese motivo, Barber y Mansbridge apostarán por un modelo antagónico al liberal, en el que los ciudadanos sean los verdaderos arquitectos de la cosa pública y en los que reine el compromiso con el bien común y no el autointerés propio de los sujetos que se saben incapaces de autogobernarse. El panorama que se presenta desde la democracia deliberativa es así antagónico, y es en torno a esta dicotomía originaria sobre la que articularán sus propuestas los distintos autores.<sup>171</sup>

No obstante, también podremos señalar diferencias entre el modo en que los distintos pensadores abordan esta distinción, y así podremos hablar de una corriente estática y otra dinámica. La estática estará formada por los autores que protagonizaron los primeros desarrollos de la democracia deliberativa allá por los años ochenta, como Mansbridge, Cass Sunstein, Frank Michelman o Barber, mientras que la dinámica la representan otros como Richardson, Bessette, Gutmann, Thompson, Habermas y (aparentemente) Christiano. Como podemos advertir, esta distinción es análoga a la

---

<sup>171</sup> DRYZEK, John. *Discursive democracy. Politics, Policy and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press, p.119.



establecida respecto a la idea de persona razonable, y es que, como acabo de decir, la oposición entre la teoría deliberativa y la antagonista tiene como base la idea misma de persona. En aquellos autores en que prime una idea de persona claramente antagónica a la liberal, sucederá lo propio respecto de la política. Por otro lado, aquellos autores más próximos a la corriente liberal, defenderán una oposición a la concepción agregativa más relajada.

En esta sección pretendo desarrollar la relevancia que tiene en la democracia deliberativa la oposición entre las visiones antagonista y deliberativa, así como el papel que juegan las preferencias en la deliberación pública.

El origen de la contraposición entre la política antagonista y la deliberativa podríamos remontarlo a la forja de una nueva Constitución para los EE.UU, allá por el final del siglo XVIII, cuando los Federalistas como Madison y Hamilton entre otros, apostaban por la forma de gobierno democrático frente a los antifederalistas, quienes pretendían un gobierno republicano. La razón de ello estaba en que para los federalistas los individuos se guiaban por intereses egoístas, primando de este modo la influencia de los grupos de interés y las facciones. Esta circunstancia era algo que no podía eliminarse y la única forma posible de atajarlo era ponerle cerco. Y la forma de hacer esto será recurrir a una forma representativa de gobierno. Así lo dice Madison:

“(la democracia) afirma y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal. Con este sistema es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo convocado para ese fin.”<sup>172</sup>

Aparecen aquí representadas las dos “voces” de las que nos hablará posteriormente Bessette en *The mild voice of reason*: una, directa, pero guiada por la pasión, y la otra, expresada a través de representantes, deliberativa, y que por ello capta mejor el bien común. De este modo, para los Federalistas, la expresión política directa de los ciudadanos no se guía por la razón sino por las pasiones, por los intereses. Se convierte así en una forma antagonista de gobierno. En cambio, los representantes, mediante su participación en un foro deliberativo, pueden captar adecuadamente el bien común mejor que los ciudadanos mismos. Se establece así una contraposición entre una política antagonista, irracional, y otra deliberativa, más adecuada a la realización del interés público.

---

<sup>172</sup> HAMILTON, A., MADISON, J. y JAY, J. *El federalista*. México: F.C.E., 1994, núm. 10, p.39.

La contraposición entre la política agregativa y deliberativa será tomada en los años ochenta del siglo pasado por los autores de la democracia deliberativa como Mansbridge y Barber fundamentalmente. Así, Jane Mansbridge en su obra *Beyond adversary democracy*, contrapone las que denomina “democracia antagonista” y “democracia unitaria.” La conceptualización que lleva a cabo en esta obra de ambos modelos de democracia es fundamental para comprender la oposición existente entre ellos, por lo que creo conveniente detenernos en su examen.

La idea central que enfrenta a estos modelos de democracia radica en la posibilidad de que se dé una comunión o un conflicto de intereses en la comunidad política, algo que, en el fondo para Mansbridge dependerá del tamaño de la sociedad.

La democracia antagonista se encarna en los estados nación, entendida como un sistema de gobierno representativo en el que impera la regla de las mayorías y el principio igualitario de un hombre un voto, siendo el sufragio secreto. Su tesis es que a dicho sistema subyace la idea de que los intereses de los ciudadanos están contrapuestos y en conflicto constante.

El otro modelo, el unitario, lo identifica con la democracia clásica griega. Este modelo extiende a la política las relaciones sociales de amistad. Según la concepción aristotélica, al igual que la familia es la base de la monarquía, la relación entre ciudadanos tendría como base la relación entre amigos: éstos quieren pasar tiempo juntos, comparten un bien común y pueden tomar decisiones por unanimidad. Por ese motivo, entre ciudadanos no debe darse la votación, sino la deliberación como forma primaria de acción política. Tampoco existen representantes, sino que son los mismos ciudadanos los que deliberan sobre las cuestiones que les dividen hasta llegar a una decisión común, aquella que entre todos se ha visto más conveniente mediante el intercambio de argumentos, no la que ha sido elegida por mayoría en una votación. Ciertamente, en Atenas existía el sistema de votación, pero en el fondo había un interés común que permitía el consenso, siendo éste aquello que se buscaba. Es una democracia consensual con unas relaciones cara a cara de todos los ciudadanos. Estas características llevan a los individuos a generar una empatía y una mayor congruencia de intereses, así como a identificarse con el otro y con el grupo, procurando el interés común y no la simple protección de unos intereses individuales frente a los otros, como sucede en el modelo antagonista.

No obstante esto no quiere decir que en la democracia unitaria no haya diferencias entre los ciudadanos. Claro que las hay; de hecho, si no las hubiera, y todos pensarán

de igual modo y desearan lo mismo, por lo que no tendría sentido deliberar. Lo que ocurre es que en dicho sistema se da un compromiso de los ciudadanos, partiendo de sus diferentes posiciones, para hacer emerger la mejor preferencia a través de la deliberación. De ahí que el consenso se entienda en este modelo siempre tras la deliberación.<sup>173</sup>

Ahora bien, esta distinción no debe entenderse como una contraposición entre la democracia representativa y la directa, ya que puede haber un uso antagonista y otro unitario de la misma democracia directa. El antagonista se da por ejemplo, en las celebraciones de referenda sobre cuestiones políticas. Aquí los ciudadanos votan, al igual que en el resto de convocatorias electorales, de acuerdo a sus intereses individuales, ya que no hay una interacción cara a cara que comprometa a los ciudadanos en la consecución del bien común. En cambio, el modelo unitario insiste en el proceso deliberativo cara a cara de formación de la voluntad previo a la toma de decisiones, que lleve al sujeto a revisar y transformar sus intereses particularistas identificándolos con los del grupo. No es, pues, como afirmamos en el anterior capítulo, el carácter directo o representativo lo que separa a ambos modelos, sino más bien el énfasis puesto en la consecución de un interés común en el grupo o la imposibilidad de llegar a él por las diferencias entre los ciudadanos.

En la democracia unitaria se promueve el interés común, prima una igual consideración entre sus miembros, la regla de decisión es el consenso y la acción política es mediante una interacción deliberativa cara a cara. En cambio, el modelo antagonista parte de la asunción de un conflicto de intereses irresoluble en la sociedad, de tal modo que el fin de la política es la protección igual de los distintos intereses. Ante la imposibilidad de llegar a un consenso sobre las cuestiones políticas porque las posiciones iniciales se creen inamovibles, el modo de decisión es la regla de la mayoría mediante un voto secreto en el que todos los sufragios tengan un mismo valor. Así la democracia antagonista sustituyó la categoría del diálogo por la de negociación.<sup>174</sup> Esta es una idea fundamental que articula buena parte de las propuestas de la democracia deliberativa: en el modelo liberal prima la negociación entre intereses antagónicos, mientras que la democracia deliberativa, por el contrario, propone el restablecimiento de la deliberación como método de interacción política

---

<sup>173</sup> MANSBRIDGE, Jane. *Beyond adversary democracy*, Chicago: University of Chicago Press, p.32.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p.296.

entre los ciudadanos comprometidos por el bien común y abiertos a transformar sus intereses particulares para llegar a la mejor solución posible.

En contextos donde es imposible arribar al consenso debido al conflicto de intereses, existe una aversión a las relaciones cara a cara, ya que éstas pueden avivar o incluso polarizar las diferencias en el debate y éste sería manipulado por los poderosos para imponer su criterio. En las relaciones cara a cara las opiniones quedan ligadas a las personas. Hablando, uno se puede crear enemigos, por lo que en un contexto de conflicto es aconsejable el voto secreto, ya que evita las posibles represalias de los poderosos contra los débiles. Por ello también, y en este mismo sentido, las relaciones cara a cara son preferibles donde existe un interés común. Cuando los intereses sean irreconciliables, quedarán mejor protegidos por la regla de la mayoría y el voto secreto que por las relaciones cara a cara y el consenso.<sup>175</sup>

Como podemos observar, la política antagonista gira en torno al conflicto. Esto se explica claramente porque justamente es el conflicto también la piedra angular de la modernidad desde sus orígenes: en primer lugar, existe un conflicto religioso, por la ruptura de la unidad de conciencia europea, por la Reforma protestante. Por otro lado, económico (la lógica del capitalismo será la de la relación entre intereses enfrentados), y también el conflicto afecta de lleno la articulación política del Estado, algo que determinará el modo de la participación política de los ciudadanos. Ahora no podía determinarse un bien común, ante la pluralidad de visiones comprensivas presentes en la sociedad. Como no se puede fijar un criterio de corrección determinado, al no existir un acuerdo sobre el mismo, todas las opiniones pasarán a tener el mismo valor. Esta es para Mansbridge una solución fácil. Los individuos siguen sus intereses particulares para hacer demandas al sistema político y éste toma decisiones haciendo balances entre intereses individuales. No hay, por ello, una idea compartida de bien común, y por ello no cabe el consenso. De este modo, el ideal igualitario, central de este modelo de democracia, lejos de los sentimientos de amistad y empatía que promueve el modelo unitario, pretende la igual protección de los intereses individuales antagónicos mediante la igual distribución del poder a través del voto.

De hecho, para Mansbridge, la irrupción de la democracia antagonista se da con la Modernidad y el sistema capitalista: triunfa entonces la idea del ciudadano autointeresado y desaparecen las lealtades personales y los órganos jerárquicos. Siguiendo aquí a Pateman, para Mansbridge el nuevo *ethos* económico produjo un

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.291-2.

nuevo *ethos* político en el que la clave es el conflicto.<sup>176</sup> Como éste es irresoluble, no cabe llegar mediante la deliberación a un interés común, por lo que la solución más conveniente será la regla de mayorías. De este modo, la votación institucionaliza la división entre los ciudadanos: gana la mayoría y la minoría queda relegada, mientras que el consenso refuerza la unidad del grupo.

Para la autora, en las comunidades pequeñas, como las *pólis* griegas, era posible la consecución de un interés común, de ahí el empleo del método deliberativo, mientras que en los grandes Estados nación resulta imposible llegar a un acuerdo unánime entre todos los ciudadanos, debido al gran número de habitantes, que hace imposible que todos se conozcan y que entren en contacto cara a cara, y como también el desacuerdo de intereses será mayor, se decidirá todo por votación. Aquí el conflicto de intereses es inevitable.

Sin embargo, Mansbridge rechaza la idea de que el modelo unitario sea posible sólo en las comunidades antiguas y que en la actualidad la democracia unitaria sea imposible. Para Mansbridge, y esta es una tesis central del libro, ambos modelos están interrelacionados en las democracias actuales y deben ser tenidos en cuenta. No apuesta por ello por una vuelta al modelo unitario, ya que ello sería irrealista: en la democracia a gran escala, el modelo antagonista es irrenunciable,<sup>177</sup> debido a la divergencia de intereses presente en nuestra sociedad, pero pide no dejar de lado la democracia unitaria, sino reconocer su papel en la actualidad. Que el modelo antagonista sea irrenunciable hoy no significa que deba invadir todas las esferas de la política y de la sociedad. De lo que se trata es de unir estos dos modelos en una red institucional que nos permita avanzar al interés común y resolver los conflictos.<sup>178</sup> Es decir, mantener las virtudes del modelo unitario, esto es, una ciudadanía más comprometida, deliberativa y participativa, venciendo los males que azotan el modelo antagonista como la apatía, pero teniendo en cuenta las circunstancias actuales de conflicto.

Mansbridge nos presenta aquí magistralmente los elementos más importantes que articulan los dos modelos de democracia: por un lado, la antagonista, regida por la oposición de intereses, voto secreto agregativo y regla de las mayorías. Por su parte, la democracia unitaria se basa en la empatía, la búsqueda del bien común y la deliberación pública. Son por ello dos modelos de hacer política completamente

---

<sup>176</sup>*Ibid.*, p.15

<sup>177</sup>*Ibid.*, p.13.

<sup>178</sup>*Ibid.*, pp.7, 300, 302.

distintos: en el primero rige la agregación de preferencias; en el otro, la transformación de esas mismas perspectivas autointeresadas.

Frank Michelman realiza una oposición similar entre dos modos de democracia a los que denomina “deliberativa” y “estratégica”.<sup>179</sup> Par él la política deliberativa se caracteriza por el intercambio argumentativo entre personas que reconocen a cada uno como igual en autoridad y respeto. Cada cual se considera con la capacidad de ser persuadido por los argumentos de lo otros y los votos son expresión de juicios. Por el contrario, la política estratégica entiende a los ciudadanos como personas que se preocupan sólo por su propio autointerés, de ahí que los votos sean expresión de intereses particulares y no juicios sobre el bien común; los resultados de la política estratégica no son un juicio colectivo razonado, sino una suma de fuerzas. La política deliberativa envuelve un intercambio de juicios de buena fe, mientras que en la política estratégica no rige la deliberación ni la razón ni la cooperación, sino la fuerza y la racionalidad instrumental.

Pero sin duda, el otro referente fundamental de la oposición entre ambos modelos de democracia es Barber con su distinción entre la “democracia blanda” y la “democracia fuerte”, a la que hice referencia anteriormente. La democracia blanda y su método de voto secreto por la regla de mayoría lleva a los individuos a votar de acuerdo con sus preferencias individuales, ya que, ante la inexistencia de un debate que obligue a los ciudadanos a explicar el sentido de su voto, éstos se encuentran protegidos para hacer valer su autointerés contraviniendo sus obligaciones cívicas. Logra de este modo expresarse políticamente sin ser influido por el resto. Por su parte, los políticos intentan satisfacer las preferencias de los sujetos de un modo análogo a como sucede en el mercado. Como es fácil observar, esta visión de la democracia blanda se corresponde con el modelo económico de la democracia al que antes hice referencia.

Otro elemento clave de la democracia blanda, o si se quiere, antagonista, es que el voto secreto contribuye también a fijar posiciones en grupos estancos: prima la oposición, el enfrentamiento, no hay un razonamiento de las distintas alternativas; son siempre las preferencias de unos frente a las de los otros, unos ganan y otros pierden. La decisión viene siempre por una suma de intereses privados, no por una decisión conjunta de todos los ciudadanos. Se produce así la “falacia de la adicción”, según la cual, la mera suma de intereses privados produciría un bien colectivo, algo que es duramente criticado por Barber. Como dice, el mayoritarismo es el fracaso de la

---

<sup>179</sup> MICHELMAN, Frank I., “Conceptions of democracy in American constitutional argument: the case of pornography regulation”, en *Tennessee Law Review*, núm. 291, 1989, pp.293-4.

democracia, por cuanto es incapaz de crear una ciudadanía comprometida que supere los intereses privados en pos de la consecución de un bien público. Le falta una visión común más allá de la suma de intereses particulares, algo que sólo es posible mediante la deliberación. Ésta es la posibilitadora del sentimiento de empatía que lleve a los individuos a trascender sus intereses particulares con vistas a esa voluntad común.

La democracia antagonista fomenta el autointerés además por otro motivo: En las sociedades a gran escala, la oportunidad de un individuo de determinar el resultado de una votación es mínima, ya que el valor de su voto es cercano a cero. Así también, el costo de oportunidad es bastante alto: estar bien informado sobre los asuntos públicos para decidir correctamente consume tiempo y energía de la que no dispone el hombre de hoy, embotado en su vida privada, y ajeno a las cuestiones políticas. Pero como el voto juega un papel mínimo (y es secreto), ¿qué interés puede tener el ciudadano de hacerse bien informado? De ahí que en la concepción agregativa prime la ignorancia racional y la mera suma de preferencias subjetivas.

En cambio, la democracia fuerte apuesta por la deliberación comunitaria con una escucha recíproca y el discernimiento como método para transformar los intereses egoístas en juicios públicos capaces de superar el escrutinio de los demás ciudadanos. El otro no es un adversario, sino alguien con el que se espera encontrar puntos en común. El conflicto no es entre intereses irreconciliables, como ocurre con la democracia blanda, sino entre voluntades comprometidas con el bien común. Esta búsqueda de puntos de coincidencia llevará al sujeto a ensanchar otras perspectivas. Del mismo modo, y frente al modelo liberal, la deliberación cuenta con una mayor efectividad pública que el mero proceso de recuento de votos. Así señala el caso de Martin Luther King, quien por sí solo pudo mover las conciencias de los blancos para reconocer los derechos civiles de los negros, algo que, por el método cuantitativo nunca se hubiera logrado, al carecer los negros del derecho al voto.

Queda así clara la contraposición entre los dos modelos de democracia, una basada en la oposición de intereses y la otra en la transformación de los mismos para la consecución del bien común. Así para algunos lo que distingue a ambas concepciones de la democracia no es el modo como se articule el proceso de toma de decisiones, sino más bien la formación de la voluntad. En la agregativa prima la búsqueda del bien particular y no es necesario dar razones de la propia actuación política; mientras, en la deliberativa priman el bien común y las razones que todos puedan compartir.<sup>180</sup> Esta es

---

<sup>180</sup> FREEMAN, Samuel. "Deliberative democracy: a sympathetic comment", p.373

una idea defendida, no sólo por Mansbridge, como hemos podido comprobar, sino también por Manin en su artículo “On legitimacy and political consensus”. Allí dice que hay que distinguir entre el modelo del mercado, basado en el interés particular, del razonamiento público, que debe procurar siempre el bien común. De lo contrario, los ciudadanos en la deliberación pública estarían valorando cada alternativa según favorece o perjudica sus intereses personales.<sup>181</sup> La identificación de la democracia antagonista con el modelo del mercado, y la deliberativa con el ámbito propiamente político, es compartida por otros autores de la democracia deliberativa. Elster, Christiano o Benhabib son sólo unos ejemplos.

La diferencia clave no está, por ello, en el proceso de toma de decisiones elegido, si es deliberativo o agregativo, sino en el interés que mueve a los individuos en la formación de su voluntad, que, en último término radica en la actitud de las personas que participan, de ahí la atención especial que he prestado a la idea de persona razonable.

### 3.2. La transformación frente a la agregación de preferencias:

Otro elemento fundamental en la distinción entre ambos modelos de democracia, la antagonista y la deliberativa, lo constituye el tratamiento que se hace de las preferencias en el proceso de formación de la voluntad. Esto es, si se entiende que prima en él la oposición o la transformación de preferencias. Este tema, por un lado, sintetiza nítidamente la contraposición entre los dos modelos de democracia, tal y como se deduce de las caracterizaciones que sobre ambos modelos de política llevan a cabo distintos autores. La democracia liberal, basada en el autointerés, fomenta mediante el voto secreto la agregación de preferencias e intereses inconmensurables, dejando poco lugar a su posible transformación. En cambio, la democracia deliberativa, mediante la visión cognitiva del voto, apuesta por una transformación de las preferencias a través del proceso deliberativo, que permita el logro de la opción que mejor promueva el bien común.<sup>182</sup> Por otro lado, esta distinción relativa a las preferencias es la muestra más evidente de los efectos de la deliberación en los sujetos. Ello explica que la práctica totalidad de los autores de la democracia deliberativa

---

<sup>181</sup> MANIN, B. “On legitimacy and political deliberation”, p.355

<sup>182</sup> MANSBRIDGE, Jane. “A deliberative theory of interest representation”, en Mark P. Petracca, *The politics of interest*. Oxford: Westview Press, 1992, p.37; LEIB, Ethan J. “Can direct democracy be made deliberative?”, en *Buffalo Law Review*, vol. 54, 2007, pp.912-5.



aborden la relevancia que adquiere la transformación de las preferencias en el proceso político y otorguen a este asunto el lugar central que en derecho le corresponde.<sup>183</sup>

A este respecto, hemos de recordar su oposición al modelo económico de la democracia. En éste las preferencias de los sujetos son fijas, y de lo que se debe encargar la política es de darles satisfacción del mismo modo que sucede en el modelo del mercado. Frente a ello, como dije antes, para autores como Manin, Benhabib o Christiano, el sujeto no tiene un conocimiento pleno de sus preferencias. De ahí que la satisfacción de preferencias no pueda ser el criterio por el que regular las instituciones políticas y sociales, porque la gente no posee un conocimiento completo de sus intereses, dado que nuestro conocimiento es limitado. Tampoco se pueden conocer las preferencias porque ello depende a su vez del conocimiento que tenemos de nuestros intereses, y las personas cambian constantemente su concepción de los intereses. Para estos autores será el proceso deliberativo el que permita a los ciudadanos tener un mejor conocimiento de sus propias preferencias e intereses en cada momento, y también el que dirija la transformación en los sujetos de dichas preferencias a la luz del conocimiento disponible.<sup>184</sup> Por ello, el supuesto básico de los autores de la democracia deliberativa es que las preferencias son moldeables y no fijas. De ahí también que sean tan importantes las condiciones de dicho proceso de deliberación: nadie puede imponer su posición por la fuerza ni la demagogia, ya que entonces no se daría una mutua variación de preferencias, sino que sería uno el que impusiera las suyas ilegítimamente al resto.

Esto nos enlaza con la idea de persona razonable. Ya vimos cómo la persona razonable se sentía con la obligación moral de tener en cuenta a los demás y de revisar sus intereses a la luz de esa consideración en el debate público. Por ello, debe estar abierta a la transformación de los intereses y preferencias en el proceso de razonamiento colectivo, a la luz de las razones ofrecidas por los otros, que permita corregir a cada sujeto sus prejuicios. De hecho, para los autores de la democracia deliberativa el acuerdo es posible justamente porque las personas cambian sus visiones teniendo en cuenta al otro. En el proceso deliberativo los ciudadanos, no sólo se hacen más conscientes de sus preferencias e intereses, sino que al escuchar los intereses y necesidades del resto, y al ponerse en el punto de vista de éstos, pueden sopesar reflexivamente sus propios intereses, por las consecuencias que tendría su realización en

---

<sup>183</sup>KNIGHT, J. y JONSON, J. "Aggregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy", en *Political Theory*, vol.22, núm. 2, 1994, p.282; cfr. RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.74; DRYZECK, J. *Deliberative democracy and beyond*, pp.9-10; GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.172; NINO, C. *La constitución de la democracia deliberativa*, p.202.

<sup>184</sup>CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.42, 64ss y 84ss.

los demás, y llevar a cabo así una acomodación adecuada entre todos ellos. La escucha de los otros lleva a los sujetos a adquirir nuevas perspectivas y a modificar sus objetivos. Dicho en palabras de Bohman, la deliberación promueve una visión crítica de las propias ideas, lo que favorece la transformación de las preferencias.<sup>185</sup> Por ese motivo, las preferencias no se creen fijas. Siempre sobre la base de la razonabilidad, la deliberación, como proceso de persuasión mutua, tiene el poder suficiente para hacer cambiar las preferencias del sujeto al aumentar y clarificar la información que éstos poseen.<sup>186</sup> Por el contrario, como señalaba Mansbridge, la democracia antagonista siente pánico de la deliberación pública, ya que el contacto cara a cara favorece el trato empático y la acomodación de las distintas visiones, algo imposible de conseguir cuando las relaciones sociales se rigen por el conflicto.

El carácter público de la deliberación también nos ayuda a comprender esa transformación de preferencias. En el caso de la decisión agregativa con el voto secreto es claro que no tiene sentido pedir a las personas razonabilidad para pensar en el bien común, ni que transformen sus intereses individuales en juicios imparciales sobre ese bien común. El voto secreto, como bien advierte Barber, hace todo ello imposible. En cambio, la democracia deliberativa exige someter al examen público de los demás ciudadanos tanto las propuestas que se realizan como los motivos de nuestro apoyo a cada una de ellas.

Así el mero hecho de tener una preferencia no nos da una razón definitiva para decidir el sentido de nuestro voto. Esta es una idea clave, por dos motivos: el primero y fundamental es porque para los autores de la democracia deliberativa lo decisivo no son las preferencias previas al proceso de toma de decisiones. Éste no consiste en una simple acomodación entre preferencias dadas, como ocurre con la democracia blanda, sino que el mismo proceso deliberativo puede fomentar la transformación de preferencias en los sujetos. Esta es una idea defendida por autores como Cohen, Sunstein, Gutmann y Thompson y Dryzek. Un proceso político deliberativo puede llevar a los ciudadanos a formarse concepciones no sólo de lo que quieren para sí, sino también para la sociedad.<sup>187</sup> Con ello, las preferencias no cambiarían sólo por la recepción de una mayor información, como parecían entender Manin y Benhabib, sino

---

<sup>185</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, pp.93-5.

<sup>186</sup> MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation", p.349ss.

<sup>187</sup> SUNSTEIN, C. "Democracy and shifting preferences" en David Copp (ed) *The idea of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.196-230; cfr. GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.174; COHEN, J. "Deliberation and democratic legitimacy", pp.76-7 y "Democracia y deliberación", p.251; y DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.169.

por la misma influencia del proceso político. Éste no tendría un mero papel pasivo para la satisfacción de preferencias dadas, como ocurría en la democracia blanda, sino también activo, al ser él mismo el que pueda, además de transformar, producir, ciertas preferencias.

De este modo, las únicas preferencias aceptables son las que superan un examen público en el proceso deliberativo. Como consecuencia de ello tenemos, en segundo lugar, que aquello que decidamos apoyar y las razones por las que lo hagamos deben someterse al escrutinio público, y nadie consentiría que un motivo válido fuera nuestro mero interés personal. Este hecho formará las mismas preferencias que tienen los sujetos, estando así más comprometidos con los demás y no siendo unos meros egoístas racionales. Es decir, si no puedo hacer exigencias sobre la base de que me favorezcan a mí, eso hará que no pretenda apoyar las iniciativas que me favorezcan, sino las que fomenten el bien común.

Esta es una idea clave para lo que hace a la presencia de las convicciones religiosas en el marco de la deliberación pública, tema que abordaré en la segunda parte de la tesis. Para los autores de la democracia deliberativa, el valor epistémico que posee la deliberación hace que los sujetos puedan transformar sus preferencias en el curso del debate. Es decir, que aquello que vean conveniente para la sociedad pueda ser formado en el mismo proceso de debate, ya que se entiende que los sujetos no poseen un conocimiento pleno de sus preferencias. Sin embargo, esto nos lleva a preguntarnos qué sucede si alguien cree que algo es conveniente para su sociedad de acuerdo a sus convicciones religiosas. ¿Cambiaría el proceso de debate su concepción sobre lo que es conveniente? ¿Afectaría incluso ese debate a sus mismas convicciones religiosas? O incluso, ¿podría presentar razones religiosas para convencer a sus compañeros de la idoneidad de su propuesta? Este es un tema que los autores de la democracia deliberativa dejan completamente de lado a lo largo de los años ochenta y noventa, pero cuyo análisis merece atención ya que afecta crucialmente a la idea de la razón pública. Por ello dedicaré las partes finales de la tesis a la presencia de las razones no públicas en el marco de la razón pública dentro de la democracia deliberativa, una vez que concluya este recorrido por los temas y autores de esta teoría de la democracia.

Para estos autores, el proceso deliberativo refuerza el elemento de la empatía entre las personas.<sup>188</sup> Ahora bien, este hecho no debe engañarnos. El sujeto no cambia sus preferencias simplemente debido a la influencia psicológica que le causa el deber de la

---

<sup>188</sup> FEARON, James. “La deliberación como discusión”, p.77

justificación pública. Evidentemente, si esta fuera la única causa, tendríamos que concluir el carácter pobre de la democracia deliberativa, pues la razonabilidad de los sujetos se estaría basando en buena medida en la presión psicológica que sufren al tener que hablar en público. Es decir, que son razonables porque el proceso de toma de decisiones no les deja ser autointeresados. O lo que es lo mismo, estaríamos diciendo que son unos hipócritas, ya que defienden cosas en público que en otra situación en la que primara el anonimato no apoyarían.<sup>189</sup>

Por ese motivo, al acentuar, como hacen Mansbridge y Barber la relevancia de los factores empáticos de la deliberación, hemos de tomar con cuidado dichas afirmaciones. De hecho, el mismo Barber rechaza las formas políticas que ponen demasiado peso en los elementos emocionales, como hacen el republicanismo o la democracia unitaria de Mansbridge con la religión civil o el patriotismo.<sup>190</sup> Serán para él otros los elementos correctos para la socialización y la generación de la empatía, como la educación cívica, por medio de las asociaciones e instituciones locales y la deliberación y el trabajo común producido en ellas, siempre que éstas no sean particularistas, siguiendo las tesis de Tocqueville. De este modo, es la misma participación en los distintos ámbitos la que enseña a participar en democracia, como ya defendiera Carole Pateman en su obra *Participation and democratic theory*.

El objetivo de la deliberación, como vimos en la sección anterior, es hacer personas razonables, no constreñir el autointerés de los sujetos. Lo que sucede es que en estos autores, Barber y Mansbridge, si el individuo no participa en la deliberación, difícilmente podrá desarrollar su razonabilidad. De lo que se trata justamente, como estamos viendo en esta parte del trabajo, es de cómo la deliberación contribuye a que los ciudadanos transformen sus preferencias, y está claro que un proceso de toma de decisiones deliberativo contribuirá más a ello que uno basado en la votación secreta, entre otras cosas, por su factor empático, pero no sólo por ello.

El papel fundamental de la deliberación en la transformación de preferencias hay que buscarlo en otra parte. Se basaría, en mi opinión, en su carácter epistémico: como la deliberación tiene un valor epistémico, al estar guiada a la verdad, en ella los mismos ciudadanos buscan que surja del debate aquella mejor solución, porque ellos también se guían por la verdad, y no por la consecución de intereses personales. De este modo, como dije, los ciudadanos defienden aquella que creen que promueve mejor el bien

---

<sup>189</sup> JONSON, James. "Argumentos a favor de la deliberación. Algunas consideraciones escépticas", en Jon Elster (ed.). *La democracia deliberativa*, p.220

<sup>190</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, p.311

público sobre la base de juicios imparciales sobre el mismo y tratan de persuadir al resto para que apoyen su propuesta que es la que consideran correcta. Pero a través del desarrollo de la deliberación, los sujetos escuchan distintas razones y argumentos sobre otras propuestas, todas ellas también bienintencionadas. Así, al compartir todos una misma orientación a la verdad, y como personas razonables, manifiestan, en primer lugar, una disponibilidad a dejarse persuadir, y con ello a cambiar sus preferencias y opiniones políticas cuando perciben que otras alternativas superan a su opción, al apoyarse en mejores argumentos.

Del mismo modo, tampoco el valor epistémico de la democracia debe llevarnos a la confusión, como creo que les ocurre por razones parecidas a Richardson, por un lado, y a Jack Knight y James Jonson por otro. Para el primero, apelar a la transformación de las preferencias en la democracia deliberativa supone hacer a éstas y no a los juicios imparciales la base de la acción política de los ciudadanos, lo que contravendría ese valor epistémico.<sup>191</sup> Esto se pone especialmente de manifiesto en el empleo de la regla de la mayoría tras un proceso de deliberación. Por otro lado, Knight y Jonson, critican también la tesis de la transformación de preferencias por el proceso deliberativo. Consideran los tres que no habría una especial diferencia con la mera agregación de preferencias en ausencia de deliberación, ya que de no lograrse el consenso, algo imposible en las sociedades a gran escala, el conflicto persiste. Dicho de otra manera, ¿habría alguna diferencia entre agregar las preferencias después de una deliberación que sin ésta? Por ese motivo Richardson mantiene que si se quiere mantener el carácter epistémico no habría que hablar de transformar y unir preferencias en el proceso de toma de decisiones, sino más bien de “intenciones”. Por eso él define su proyecto como un proceso de formar, por regla de la mayoría, “intenciones conjuntas”.<sup>192</sup>

Por su parte, Knight y Jonson entienden que la deliberación no siempre contribuye a transformar las preferencias para llegar al acuerdo, sino que también puede exacerbar los puntos de vista opuestos y radicalizar las perspectivas. Por ello defienden que la deliberación debería centrarse no en la transformación de preferencias, sino en procurar el acuerdo sobre las cuestiones que están en conflicto y poder así reducir éstas en todo lo posible. Esta ha sido una opinión defendida por Cass Sunstein con su tesis de la “Ley de polarización de grupos”.<sup>193</sup> Según esta idea, en una sociedad pluralista y profundamente dividida en cuestiones religiosas y morales, una política basada en la

<sup>191</sup> RICHARDSON, H. “Democratic intentions”, pp.156-7

<sup>192</sup> Esta misma idea será adoptada por David Crocker.

<sup>193</sup> SUNSTEIN, Cass R. “The law of group polarization”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol.10, núm. 2, 2002, pp.175-95.

deliberación contribuirá a exacerbar el conflicto latente entre las diversas concepciones, al ponerlas a todas en diálogo, lo cual producirá inestabilidad social, que es lo primero a evitar en toda sociedad liberal. Esto es así porque para Sunstein, en la deliberación, el ciudadano medio, lejos de abrir su mente a los argumentos ofrecidos por los otros, lo que hace es enrocarse en torno a posturas más radicales de las que mantenía en un principio. Es decir, los participantes en la deliberación giran hacia posturas más extremas derivadas de sus creencias predeliberativas. Esto es, que las personas que tienen una cierta creencia sobre algo, en lugar de dejarse convencer los argumentos razonables de los adversarios, se enrocan en sus posiciones previas.

Un claro ejemplo de esto sería un debate entre un laicista y un católico sobre ciertos privilegios que posee la Iglesia en España. El católico, en lugar de reconocer que no es razonable que la Iglesia ocupe una posición privilegiada respecto a otras comunidades religiosas, dirá, por ejemplo, que dicho status lo tiene merecido por su gran labor social y educativa en la sociedad. Por su parte, el laicista diría: “es una vergüenza que la Iglesia no pague el IBI”, pero no reconocerá que tampoco lo pagan por los edificios de culto el resto de comunidades religiosas minoritarias que poseen el reconocimiento de “notorio arraigo,” desde los musulmanes hasta los Testigos de Jehová. En la deliberación se pasa así de una posición poco comprometida (como podría ser la de un católico medio) a otra acérrima en la defensa de una posición poco razonable. Esto no significa que las personas no puedan cambiar de opinión y defender posturas contrarias a lo largo de su vida. Por ejemplo, alguien puede ser un católico a ultranza y después perder la fe y pasar a defender posiciones laicistas. La cuestión está en que al mantener una de esas visiones, lo tienden a hacer sobre criterios preestablecidos.

En mi opinión estos enfoques son erróneos, ya que están precisamente negando el mismo carácter epistémico de la deliberación. Éste y la transformación de preferencias son dos hechos diferentes pero que, sin embargo, van unidos. Recordemos en primer lugar que el carácter cognitivo del voto hacía que éste expresara no preferencias egoístas, sino juicios imparciales orientados a la verdad sobre la opción que promueve el bien común. Es esto, y el carácter razonable de las personas, lo que lleva a éstas a transformar sus preferencias cuando reconocen que otra alternativa tiene mejores argumentos que la sustenten. Por eso las personas cuando votan tras la deliberación no están expresando meras preferencias fijas, sino, como digo, juicios; y la orientación a la verdad hace que el resultado pueda ser reconocido por todos como legítimo. La base de la democracia deliberativa no son las preferencias, sino los juicios, porque si los

ciudadanos cambian sus preferencias es gracias al debate y en él se interviene con juicios. Las preferencias cambian porque cuando el sujeto entra en el debate lo hace con una visión de sí mismo, de los demás, y sobre la concepción de la justicia concreta, y es a través del intercambio de razones en la persuasión mutua como va formándose unas nuevas concepciones sobre cada uno de los casos. Lo que impera en el modelo cognitivo no son las preferencias, sino el intento de justificar el voto en razones que a todos convenzan. Se pretende convencer para alcanzar entre todos la mejor decisión, y cuando se vota se hace sobre el compromiso para con el bien común, no sobre preferencias arbitrarias, lo que hace que el resultado al que se llegue no sea una mera medición de fuerzas contrapuestas, sino un acuerdo razonado sobre el bien común. De ahí también que la regla no sea la polarización de preferencias, sino la convergencia de opiniones.

Incluso puede darse la convergencia de opiniones en temas polémicos, como pudiera ser la religión. Pensemos en el debate siguiente: ¿es el Papa el verdadero vicario de Cristo en la tierra? Aquí los católicos dirán que sí y el resto de cristianos dirán que no. ¿Es posible que unos logren convencer a los otros? Evidentemente, si unos parten de una fidelidad ciega a la autoridad papal y otros de un odio enfermizo a esa persona, el acuerdo no será posible. Pero no porque el asunto concierna a la religión, sino porque las partes en el debate no mantienen una postura razonable. Como dije antes, sin razonabilidad no puede haber democracia deliberativa, porque tampoco puede haber siquiera deliberación. Sin una predisposición a reconocer una verdad en los argumentos del otro, no se puede deliberar. A esto se podrá decir que un elemento fundamental del catolicismo es creer que todo lo que dice el Papa *ex cathedra* sobre fe y costumbres es verdad. Pero constituye un error creer que la persona religiosa es por definición la que sigue ciegamente un credo, sin capacidad de autorreflexión, como veremos en la segunda parte de la tesis. De ahí que incluso en casos tan polémicos como es el de la religión, no sea lo común que se polaricen las posturas si las personas que deliberan son razonables.

### 3.3. Dos corrientes en la Democracia Deliberativa: la estática y la dinámica:

Ahora bien, aunque la oposición a la democracia antagonista, identificada por algunos, como Barber, con el liberalismo, es un denominador común dentro de la democracia deliberativa, no todos los autores defenderán un mismo grado de oposición a la misma. Es a la luz de esta distinción recurrente entre la agregación y transformación

de preferencias como podemos diferenciar entre dos corrientes distintas dentro de la democracia deliberativa que ya señalamos al comienzo: la corriente estática y la dinámica. Como he dicho, los primeros autores de la democracia deliberativa, como Barber, Mansbridge, Michelman o Sunstein, dibujan una determinada concepción de la política liberal contra la que erigen su propia teoría. Para ellos, en la teoría liberal prima la contraposición entre intereses particulares egoístas. Como se trata de que los propios intereses salgan vencedores, se admitirán en el ámbito político todos los medios válidos para lograrlo, como las amenazas, la manipulación, la demagogia y la adulación, justamente todo lo contrario de la argumentación racional entre iguales.

Frente a esto, los autores citados proponen un procedimiento político bien distinto, basado en la deliberación, la argumentación racional para llegar a acuerdos y el compromiso razonable de los sujetos para el bien común. Sin embargo, querría llamar la atención sobre el hecho de que, estos autores, en su afán por transformar la acción política, y también, por qué no decirlo, la ciudadanía, están ellos mismos cayendo en una misma lógica dicotómica que les aproxima a ese modelo que tanto critican. Es decir, para los autores citados, la política, o es (según los autores) unitaria/fuerte/deliberativa, o es antagonista/blanda o agregativa; esto es, o busca transformar las preferencias de los individuos o se limita a agregar preferencias fijas. Del mismo modo, las personas, o están comprometidas con el bien común o sólo buscan su interés particular; o deliberan, o votan autointeresadamente; o son “ciudadanos” o son “masa”. Y lo mismo ocurre respecto a la participación, sobre todo en el caso de Barber: o gobiernan los políticos o los ciudadanos. Los políticos no gobiernan por el bien común y los ciudadanos no necesitan representantes. Como vemos, la oposición, y con ella la dialéctica, se repite constantemente: o participación o representación; o deliberación o negociación; o agregación o transformación de preferencias. Hay una política buena y otra mala, así como un modelo de ciudadanía bueno y otro malo.

Puede observarse también que las características que definen una parte son las contrarias a las que definen al otro: agregación frente a transformación, razonabilidad frente a autointerés, participación directa frente a representación. Esto nos revela, en segundo lugar, que son modelos no sólo bien diferenciados, sino, lo que es bien importante: antagónicos. Este antagonismo es tan acentuado que no caben posiciones intermedias ni vasos comunicantes: la democracia o es blanda o es fuerte, antagonista o unitaria, no hay otra alternativa.



Con ello, nos encontramos con que estos autores citados, a pesar de propugnar un modelo teórico basado en el dinamismo y la transformación, han hecho suyo un esquema argumentativo estático y antagonista. No quiero decir con ello que su idea de persona y de política sea también estática, ni que su crítica al sistema liberal no sea acertada. Eso no es lo que estamos juzgando ahora. Lo que pretendo decir es que su lógica y modo expositivos, se rigen por el estatismo y la confrontación, justo aquellas categorías que denostaban del modelo liberal. Dicho más claramente, los mismos elementos que impregnan las categorías de ciudadanía para el modelo liberal, articulan también los entramados teóricos relativos a la ciudadanía y la democracia para estos teóricos de la democracia deliberativa en su pugna con el liberalismo. Es decir, si en el modelo antagonista prima la oposición y el antagonismo en las relaciones entre los sujetos, para la democracia deliberativa priman esas mismas categorías de oposición y estatismo en su concepción de los elementos de las teorías de la democracia: para los liberales se enfrentan los intereses y las preferencias de los sujetos, mientras que para los autores de la democracia deliberativa de este primer grupo se enfrentan el ciudadano y la masa, o la democracia fuerte y la blanda, la agregación y la transformación o la participación directa y la representación. De este modo, paradójicamente, prima aquí también el antagonismo, aunque en otro nivel.

De esta manera podemos observar cómo en la base de la argumentación de los primeros promotores de la democracia deliberativa subyace toda una dialéctica, similar a la que Adorno y Horkheimer denunciaban respecto de la Ilustración al hacer suya la lógica de lo sagrado, cuando lo que pretendía era erradicarlo. Así también, Barber o Mansbridge, en su intento de combatir el estatismo y la confrontación en la política democrática, los han erigido en coordenadas de su teoría. Todo ello me lleva a clasificar a estos autores, Mansbridge, Michelman, Sunstein y sobretodo Barber, en lo que denomino “corriente estática” de la democracia deliberativa.

Frente a esta corriente de democracia deliberativa podemos encontrar otra que, sin abandonar sus recelos con los excesos de la política liberal, sin embargo mantendrá una postura más cercana a ésta, algo que también se dejará ver en la forma en que articulen sus propuestas. Esta será la “corriente dinámica”, representada, no por casualidad, por los autores más próximos a la teoría liberal, y en especial a la obra de Rawls. Aquí destacan Richardson, Christiano y Gutmann y Thompson, y que son en los que me centraré, aunque también podemos incluir a otros, incluso a Manin.

La corriente dinámica puede ser caracterizada por dos factores que la distinguen claramente de la estática. Por un lado, la idea del sujeto, y por otro, su concepción del proceso deliberativo. Es importante distinguir bien estos dos elementos, ya que nos servirán para trazar una línea entre autores más o menos dinámicos, esto es, más cercanos al liberalismo o a la corriente estática. Los más próximos a Barber o Mansbridge serán aquellos que se limiten a ofrecer una concepción del sujeto diferente a la de los estáticos, pero que seguirán a éstos en su idea de la deliberación como opuesta a la negociación. El caso paradigmático aquí es el de Manin. Por el contrario, los más próximos al liberalismo no sólo ofrecerán una visión del sujeto ajena a la de Barber, como vimos en el capítulo anterior, sino que incluso para ellos en el proceso deliberativo tendrá cabida la negociación entre intereses, como sucede con Richardson, Gutmann y Thompson y Christiano.

En la corriente dinámica hay autores que, aun manteniendo un esquema dicotómico entre deliberación y negociación, han desarrollado una concepción de la deliberación más abierta que les permite incluir otras formas de comunicación más allá de la argumentación racional. Un ejemplo aquí sería el caso de Habermas. Ciertamente, podría argumentarse que este autor estaría más cómodo en la corriente estática, y por varias razones. Podríamos incluirlo allí sobre la base de las recurrentes contraposiciones que encontramos en su obra, entre, por ejemplo, racionalidad comunicativa y racionalidad instrumental, o entre acción (y actitud) orientada al entendimiento y la orientada hacia el éxito. Este es un esquema antagonista que tiene como base el rechazo de la acción orientada al éxito, en la que, como vimos, prima el autointerés, y por ello, la oposición de intereses y preferencias. Este autor también parece llevar la oposición de intereses de la actitud orientada al éxito a la articulación de su propia teoría, cayendo así en la misma dialéctica que Barber, Mansbridge, Michelman o Sunstein.

Ahora bien, hay un punto en el que Habermas parece romper con la corriente estática para entrar de lleno en la dinámica. En obras como por ejemplo *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* o en otras posteriores como *Facticidad y validez* afirma que el proceso deliberativo debe regirse por el que sea considerado el mejor argumento, con lo que parece dejar la puerta cerrada al empleo de otras formas de comunicación como la retórica, sinónimas entonces para él de manipulación y demagogia.<sup>194</sup> Sin embargo, recientemente en sus reflexiones sobre el papel de la religión en el foro público desarrolla una concepción de la esfera pública más abierta a

---

<sup>194</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.52.

la aceptación en ella de argumentos y valores propios de doctrinas comprensivas, y no sólo de carácter político, como estableciera Rawls, justamente el autor en el que parece inspirarse en dichas reflexiones. Incluso llega a recomendar a los laicos que se muestren receptivos a reconocer lo que pueda haber de verdad en los argumentos de los creyentes.<sup>195</sup>

Otros autores irán más allá de Habermas y desarrollarán una concepción del método deliberativo que romperá la dicotomía entre deliberación y negociación entre intereses.<sup>196</sup> Aquí encontramos a Bessette. Éste, como hemos dicho, entiende que a pesar de que la deliberación debe ocupar el centro de la acción política, también es inevitable en algunos casos que los políticos se guíen por el autointerés, como por ejemplo, por lograr ser reelegidos. Es decir, un político debe considerar ante todo su deber de conseguir el bien general, pero, como es lógico, también tendrá un interés personal de ser reelegido para el cargo, lo que también le motivará para la consecución de ese bien común. De la misma manera, aunque entiende la negociación de intereses y la deliberación como analíticamente antagónicos, considera que son difícilmente distinguibles e incluso compatibles, siempre que sirvan para el logro del bien común y el reforzamiento de la deliberación.<sup>197</sup>

Otro autor que no contrapone deliberación y negociación es Richardson. Él afirma tajantemente que...

“es un gran error, y común, contraponer deliberación y negociación en el contexto político (...) La deliberación debería ser vista como el regateo facilitado por el argumento, y de este modo, como cayendo (aquella) entre el argumento y la negociación.”<sup>198</sup>

No presenta la deliberación como una alternativa intermedia entre ambos que no recurra a ninguno de los dos elementos, sino, al contrario, conteniendo ambos, sin olvidar por ello el compromiso de razonabilidad de los sujetos. Es decir, la deliberación, entendida como “pacto profundo”, consiste en una revisión de nuestro apoyo a las distintas políticas a la luz de la revisión de nuestros propios fines.

Del mismo modo, para Gutmann y Thompson la democracia deliberativa deja un lugar amplio para la negociación. Aceptando por todos que la reciprocidad es una

---

<sup>195</sup> HABERMAS, J. “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en su *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, pp.121-55

<sup>196</sup> MARTÍ, José Luís. “The epistemic conception of deliberative democracy defended. Reasons, rightness and equality political autonomy”, en Samanta Besson y José Luís Martí (eds.) *Deliberative democracy and its discontents*. Aldershot: Ashgate, 2006, p.32.

<sup>197</sup> BESSETTE, J. M. *The mild voice of reason*, p. 142; cfr. p.199.

<sup>198</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.145.

constricción en las razones, la negociación es una forma deliberativamente legítima de resolución de conflictos políticos que de otra manera quedarían sin resolver. Así la negociación constreñida es consistente con la deliberación. También se permite la negociación incluso en circunstancias donde la deliberación fuera preferible. No se podrá deliberar si una de las partes se niega o si el deliberar pondría a alguien en desventaja. Por ello en esos casos concretos la negociación será necesaria ante la imposibilidad de establecer la deliberación. Uno no se puede comprometer en ésta si no tiene la garantía de que los otros lo harán también. Esta es una tesis de clara resonancia rawlsiana, o incluso hobbesiana.<sup>199</sup>

Pero el ejemplo más polémico del modelo dinámico de entender la relación entre deliberación y agregación lo encontramos sin duda en Thomas Christiano en su obra *The rule of the many*. En ella mantiene que las distintas teorías de la democracia han tendido a enfatizar uno de los siguientes aspectos: unas ponen el acento en la deliberación y olvidan la presión (Mansbridge, Barber), mientras otras enfatizan la negociación y olvidan la deliberación (Teoría de la elección social). Quedarnos sólo en la dimensión deliberativa sería sólo posible en el caso de que pudiera lograrse el consenso, algo que en nuestras sociedades es imposible. Del mismo modo, quedarnos sólo en la presión presupondría que las preferencias son fijas, algo rechazado por Christiano.

Para él la deliberación constituye la principal función de los ciudadanos en el proceso de la formación de la voluntad, mientras que la presión debe limitarse al momento de votar sobre los fines básicos. Siguiendo la conocida distinción de Mansbridge entre la democracia antagonista y la deliberativa, Christiano habla de dos dimensiones de la democracia: la deliberativa y la antagonista, relativas a la formación de la voluntad y al proceso de toma de decisiones respectivamente. Así, la deliberativa hace referencia al nivel en el que las creencias son formadas y transformadas y donde los individuos aprenden de sus intereses y de los ajenos. La deliberación es necesaria también para tener un mejor conocimiento de la sociedad y para determinar lo que potenciará nuestros intereses y el bien común. Ahora bien, para Christiano, siguiendo a Rawls,<sup>200</sup> la deliberación está sometida a la racionalidad deliberativa. De este modo, los ciudadanos son conscientes de que la deliberación no puede durar indefinidamente, frente a las exigencias de Barber y Mansbridge. Existen unas limitaciones que restringen el tiempo y esfuerzo que se pueden dedicar a la misma para la toma de decisiones. Por ese motivo

---

<sup>199</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.71.

<sup>200</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, pp.370-84

no es de esperar que dicha deliberación concluya en consenso, por lo que la decisión final deberá ser tomada por regla de la mayoría.

Aquí es donde entra en juego la dimensión antagonista, expresada en la votación mayoritaria y la negociación entre alternativas políticas y grupos de interés para tomar una decisión definitiva.<sup>201</sup> Estas son sus palabras:

“Cuando hay varias alternativas para elegir y varios asuntos que decidir, la negociación y la coalición se convierten en elementos muy importantes del proceso de toma de decisiones”<sup>202</sup>

Ahora bien, en mi opinión, el hablar de estas dos dimensiones de la democracia en la forma que lo hace, enfrenta a la teoría de Christiano a una contradicción. Por un lado, apuesta por una deliberación entre personas razonables, abiertas a cambiar sus preferencias, pero sobre todo, por una deliberación orientada a la verdad.<sup>203</sup> De ahí el valor epistémico que para Christiano, como para el resto de autores, posee la deliberación. Pero por otro lado, establece que, una vez finalizada la deliberación, como no se ha producido un consenso, se necesita recurrir a la votación por regla de la mayoría. Hasta aquí todo está en orden. El problema viene cuando caracteriza el proceso de votación según las categorías antagonistas. Parece como si hubiera dos momentos bien diferenciados: por un lado, el deliberativo de la formación de la voluntad, regido por una visión cognitiva, y otro el de la toma de decisiones mediante votación, regido por una visión antagonista. En el primero prima la argumentación racional entre personas razonables orientadas a la verdad y en el otro, el conflicto de intereses entre concepciones enfrentadas.

Un enfoque similar ha sido realizado por John Dryzek en *Deliberative democracy and beyond*. En esta obra mantiene que recurrir a la votación tras un proceso deliberativo cuando éste no concluye en consenso supone volver a someter a la democracia deliberativa a las críticas que hace la Teoría de la elección social a la democracia. Ello es así porque para Dryzek recurrir a la votación es volver al modelo de la agregación de preferencias. Frente a ello Dryzek propone una alternativa por la que la influencia de la opinión pública en las instituciones se lleve a cabo por el empleo de la retórica y no mediante procesos electorales, como defiende Habermas, ya que en opinión de Dryzek las elecciones suponen la asunción del sistema liberal.<sup>204</sup>

<sup>201</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, pp.87-93; cfr. pp.178-9

<sup>202</sup> *Ibid.*, p.89

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.91

<sup>204</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*. Capítulo 2. A esta idea de Dryzek aludiré más extensamente en el Capítulo IV cuando aborde el papel de la retórica en la razón pública. Ahora sólo

Hemos de tener en cuenta que los planteamientos de Christiano y Dryzek no están diciendo, como Richardson o Gutmann y Thompson, que en el proceso deliberativo puedan introducirse elementos de negociación o autointerés. Es más, Christiano distingue nítidamente los papeles de la deliberación y el de la negociación, situándolos en esferas distintas: la formación de la voluntad y la toma de decisiones; y lo mismo parece deducirse de la argumentación de Dryzek. Primero se delibera y luego se negocia. Pero si esto es así, ambos parecen hacer desandar a la democracia deliberativa todo lo que había avanzado con Cohen y Manin respecto de la concepción cognitiva del voto y someterla a las críticas de Arrow que Cohen, como vimos, tanto se esfuerza por rebatir. Con ello se llevan por delante uno de los cimientos de la democracia deliberativa, a saber, la concepción cognitiva del voto. Evidentemente, si la deliberación sólo está presente en la formación de la voluntad, sirviendo para transformar preferencias, pero luego a la hora del voto se recurre a la agregación y al autointerés, entonces el sujeto ya no vota sobre la idea de la que cree mejor concepción para el bien común, sino por aquella que más le beneficie. A esto habría que añadir lo dicho anteriormente en referencia a Knight, Jonson y Richardson, ya que, en buena medida vienen a decir lo mismo.

### 3.4. Conclusión:

En la corriente dinámica de la democracia deliberativa he pretendido situar a los autores que rompen con el enfoque estático de Barber o Mansbridge.<sup>205</sup> Dicha alternativa es positiva, por cuanto que aporta una concepción más pragmática, o mejor, realista, de la democracia deliberativa. Por un lado, por la concepción de sujeto, en torno a la idea de persona razonable de raigambre rawlsiana; y por otro, por la concepción del proceso deliberativo. Para los autores señalados, dicho proceso no enfrenta radicalmente la argumentación de la negociación, sino que es más abierto a la recepción de otras formas de comunicación como ésta última o la retórica. Este es un punto clave al que dedicaré una atención especial: las formas de comunicación

---

quería poner de manifiesto la crítica que realiza este autor a la concepción cognitiva del voto, que va en una línea parecida a la de los autores anteriores.

<sup>205</sup> Ahora bien, siendo exactos deberíamos decir que Jane Mansbridge ha pasado de ser un referente clave del enfoque estático en la primera parte de su obra con *Beyond adversary democracy*, a defender una postura más próxima a la corriente dinámica. Concretamente, en un capítulo del libro *Deepening democracy*, editado en 2003 por Archong Fung, titulado “Practice-Thought-Practice” defiende la inclusión de las apelaciones emocionales y la retórica, así como del autointerés, en la deliberación pública.

aceptables en la esfera pública de la democracia deliberativa, si es sólo la argumentación racional o cabe también la retórica, narración, etc... Allí abordaré las críticas hechas desde las filosofías de género, como las de Lynn Sanders, Anne Phillips o Iris Marion Young, a la democracia deliberativa. Este es un tema sin duda fundamental también para el sentido que pretendo dar a la tesis, por cuanto hay ciertos autores, como Robert Audi, que religan en la esfera pública los argumentos religiosos a los seculares, considerando que aquéllos tienen una base irracional.<sup>206</sup> Qué respuesta se pueda dar a estas ideas desde la democracia deliberativa es una de las líneas que articulan este trabajo.

Sin embargo, una cosa es postular una esfera deliberativa realista que permita el empleo de la retórica, o de la negociación en ciertas ocasiones, para lograr un acuerdo, y otra muy distinta lo que hacen Dryzek y Christiano: separar el ámbito en el que se delibera del que se negocia. Con ello, curiosamente lo que hacen es volver a introducir la contraposición, el estatismo y la dialéctica, pero no ya respecto del modelo teórico liberal, como en Barber, sino entre los elementos de su misma propuesta, lo cual constituye un doble retroceso al que hay que añadir su controvertida negación del valor epistémico del voto. Por ello, considero más acertado a este respecto los enfoques de Habermas o Gutmann y Thompson.

---

<sup>206</sup> AUDI, R. "The place of the religious argument in a free and democratic society", en *San Diego Law Review*, núm. 30, pp.677-702.

## CAPÍTULO IV

### LA IDEA DE RAZÓN PÚBLICA.

#### 4.1. La concepción rawlsiana de la razón pública.

Paso ahora a tratar el tema central de esta primera parte de la tesis, la idea de razón pública. Este tema posee una importancia clave, por varios motivos: por un lado, por cuanto que la democracia deliberativa hace de la deliberación pública el elemento central del proceso de toma de decisiones. Por ello, el análisis de cómo estos autores abordan la razón pública nos podrá dar las claves para entender la misma democracia deliberativa. En segundo lugar, porque el tratamiento de la razón pública servirá para cubrir uno de los objetivos de esta tesis: la influencia de Rawls en esta teoría de la democracia, siendo precisamente la idea de razón pública uno de los pilares fundamentales dicha influencia, y por partida doble: por un lado, respecto a la deliberación en la toma de decisiones, y por otro, por lo que hace a la idea de sociedad civil, que trataré en el siguiente capítulo. Y finalmente, porque la razón pública será el objeto de estudio en la segunda parte del trabajo, a partir de las críticas que autores como Kent Greenawalt, Michael Perry, Paul Weithman o Nicholas Wolterstorff han hecho a la obra rawlsiana a propósito de la participación de las doctrinas comprensivas en el ámbito de la razón pública.

Por todo ello, para comprender la idea de razón pública que se maneja dentro de la democracia deliberativa debemos acudir previamente a la concepción que de ella tenía John Rawls. Hemos de comenzar diciendo que el concepto de “razón pública” tiene como claro precedente la idea kantiana del “uso público de la razón” que nos aparece en el opúsculo “¿Qué es Ilustración?”<sup>207</sup> Precisamente en la definición kantiana de este concepto podemos encontrar dos de los elementos característicos que poseerá la razón pública para Rawls. Recordemos brevemente que el uso público de la razón se caracterizaba por ser el razonamiento ejercido por los ciudadanos doctos desde la propia razón. Este razonamiento, es, así, en primer lugar, libre de las tutelas impuestas por el poder (civil, militar o religioso). Y en segundo lugar, es realizado en un ámbito de comprensión compartido, ya que la razón es común y accesible a todos los seres humanos. De este modo, podemos decir que el uso público de la razón instaaura un ámbito compartido de razonamiento entre todos los ciudadanos, pues la finalidad de este uso es la ilustración del pueblo, por lo que se supone que éste es receptivo a la misma.

---

<sup>207</sup> KANT, Immanuel. “¿Qué es Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. Mexico: F.C.E., 1979, pp.25-38.



Así también, quien ejerce el uso público de la razón lo hace desde un punto de vista independiente de los grupos y concepciones que habitualmente influyen en la sociedad. No se pretende mediante el uso público de la razón imponer una concepción de un grupo determinado, sino iluminar la sociedad desde un punto de vista independiente o, si se quiere, crítico.

Ambos elementos estarán presentes en la concepción rawlsiana de la razón pública, aunque existe una clara referencia entre el planteamiento kantiano y el de Rawls: para Kant el uso público de la razón es ejercido por los doctos en las materias concretas, ya que Kant entiende que la ciudad no está aún ilustrada por completo (y menos aún por lo que hace a la materia religiosa), sino que se encuentra en una época de Ilustración. En cambio, para Rawls los ciudadanos pueden ejercer el uso de la razón pública en las condiciones que expondremos a continuación.

El concepto de “razón pública” es relativamente reciente en la obra de Rawls. No aparecerá hasta los artículos de mediados de los años ochenta, que asentarán su conocido como “giro político.” La idea de la que parte Rawls es la condición de pluralismo moral presente en nuestras sociedades entre doctrinas comprensivas irreconciliables. Ese pluralismo tiene como origen las guerras de religión que asolaron Europa en los siglos XVI y XVII. Fue precisamente esta situación de conflicto la que provocó, según Rawls, la aparición del liberalismo con su propósito de encontrar un modo de encontrar la paz entre las diferentes visiones enfrentadas. La solución aportada será que el tratamiento de las cuestiones políticas no puede hacerse desde una doctrina comprensiva, ya que ello supondría la imposición de una verdad concreta sobre el resto de la sociedad. Así debía ser el consentimiento de los ciudadanos y no la obediencia a una autoridad concreta la que dictara las decisiones políticas.<sup>208</sup> Esta conclusión, desarrollada por los teóricos del contrato del siglo XVII, se traducirá en la actualidad en la obra rawlsiana en su tesis de que en una sociedad de personas libres e iguales, los términos de la cooperación social deben ser establecidos de una forma que puedan ser aceptados por todos, idea compartida también por los proponentes de la ética discursiva.

Es precisamente en el contexto de la legitimación de las decisiones políticas como Rawls introduce la idea de la razón pública. Concretamente, lo hace en “Justice as Fairness: Political, not metaphysical” en referencia al modo como poder encontrar una base para la justificación fundada en el acuerdo público en el juicio sobre cuestiones

---

<sup>208</sup> El problema de la gestión del pluralismo por la teoría liberal será abordado más detenidamente en la segunda parte de la tesis.

de justicia básica. Para ello, veía necesario el uso de concepciones políticas, para poder lograrse así la reconciliación por medio de la libre razón pública.<sup>209</sup> Esta idea será desarrollada en “The idea of an overlapping consensus”. Aquí dice que la idea de la concepción política de la justicia liberal va unida a la de razón pública. La concepción política de la justicia debe proporcionar una perspectiva (*point of view*) compartida por todos, desde la que juzgar la justicia o injusticia de las instituciones. Para ello debe establecer una concepción compartida por todos como base del acuerdo político, razonado, informado y voluntario. Esta será expresión de la razón política pública que comparten.<sup>210</sup> Esto es, para determinar la legitimidad de las decisiones e instituciones políticas se requiere de un ámbito compartido de deliberación, como requisito para obtener el consentimiento de todos los ciudadanos. Y el modo de erigir ese ámbito compartido de deliberación será el objetivo que tiene encomendado la razón pública.

Según Rawls, el tratamiento de los asuntos de justicia básica requiere de un ámbito compartido de deliberación, ya que se necesita obtener el consentimiento, esto es, el acuerdo, de todos los ciudadanos como fuente última de la legitimidad de las decisiones políticas según la tradición liberal. Pero, dado el hecho del pluralismo, ese ámbito públicamente compartido de deliberación no podrá asentarse sobre unas verdades comprensivas, pues de lo contrario se estaría imponiendo una doctrina comprensiva sobre el conjunto de ciudadanos.<sup>211</sup> Por ello, la deliberación tendrá que limitarse a los métodos del sentido común y a los procedimientos y conclusiones de la ciencia cuando no son controvertidas. Estos son los métodos compartidos y el conocimiento común en los que asentar el razonamiento público y que califica como razón pública. En una sociedad pluralista, la razón pública no puede establecerse de otra manera.

No obstante, la idea de asentar la deliberación referente a los asuntos de justicia básica sobre un marco compartido no es nueva. En la *Teoría de la justicia* afirmaba que el argumento a favor de la libertad de conciencia no debía fundarse en ninguna doctrina comprensiva sino que apela al sentido común y a los modos de razonamiento generalmente compartidos; del mismo modo, la limitación de tal libertad debía hacerse sobre observaciones ordinarias y métodos de pensamiento reconocidos

---

<sup>209</sup> RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, 1985, p.230.

<sup>210</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.39

<sup>211</sup> Esta es una tesis central dentro del Liberalismo sobre la presencia de las razones religiosas en la esfera pública.

generalmente reconocidos, como son los métodos de investigación científica. De esta manera, se apela a lo que todos puedan aceptar, no a doctrinas comprensivas particulares.<sup>212</sup> En cambio, cuando en la justificación de las cuestiones políticas fundamentales como esta de la libertad de conciencia, alguna posición busca asentarse en principios metafísicos, afirma que “no es posible razonar”.<sup>213</sup> Sea cual sea la concepción del bien que tenga cada uno, los argumentos que ofrezca no deben basarse en principios metafísicos, ya que entonces desaparece toda posibilidad de acuerdo racional, pues se carecería de una base públicamente compartida sobre la concepción de la justicia, que es la que determina qué razones son apropiadas en este ámbito. Esto se explica debido a que cuando los argumentos se basan en la concepción de la justicia, queda presupuesta la prioridad de los principios de la justicia compartida por todos, mientras que en este otro caso, cuando los argumentos esgrimidos en el foro público se asientan en concepciones metafísicas, ese reconocimiento de la prioridad de la justicia queda vulnerado, pues el fundamento de la argumentación ya no serán los principios de la justicia sino la autoridad moral a que obedece dicha argumentación, como por ejemplo la Biblia.<sup>214</sup> De esta manera podemos comprobar cómo aunque en su primera gran obra no aparecía el término “razón pública”, en realidad venía ya anticipado desde entonces.

Ciertamente, la razón pública no hace sino reconfigurar la idea de publicidad que arrastraba de sus escritos anteriores. Así por ejemplo, en la *Teoría de la justicia* aplicaba su propuesta de Justicia como equidad a un modelo de sociedad entendida como “sociedad bien ordenada”. Esta sociedad poseía dos características principales: a) todos aceptan, y saben que todos aceptan, los mismos principios de la justicia; y b) las instituciones satisfacen los principios de justicia y se sabe que generalmente lo hacen.<sup>215</sup> Así pues, la concepción de la justicia es pública en el sentido de que su contenido es conocido por todos. Del mismo modo, como he dicho, las razones que aporten las personas en el debate público deben ser aquellas que se espera que otros puedan aceptar también. Esto significa que en tal sociedad existe además un punto de vista compartido, público, desde el que pueden resolverse los conflictos sobre la justicia con independencia de las visiones comprensivas de las personas que son las

---

<sup>212</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, pp.203-4

<sup>213</sup> *Ibid.*, p.206

<sup>214</sup> Esta será la idea de fondo que atraviesa ya desde su primera gran obra el planteamiento rawlsiano sobre la participación de las doctrinas comprensivas en el marco de la razón pública y que será discutida en profundidad en la segunda parte de la tesis.

<sup>215</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, p.18; cfr. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *The Journal of Philosophy*, vol.77, núm. 9, 1980, pp.537-9.

que las dividen. Esta es la idea clave que nos conecta con el concepto de razón pública. Con ello, la idea de publicidad, aparecida en la *Teoría de la justicia* como conocimiento compartido de los principios de la justicia, abrirá paso a la idea del marco público de deliberación, la cual será, como vemos, la que asentará la idea de razón pública que aparecerá en trabajos posteriores.<sup>216</sup>

De esta forma, desde sus primeros escritos Rawls defiende una idea de razón pública como aquel marco compartido de deliberación sobre las cuestiones de justicia, el cual estaría formado por aquellas razones que serían aceptadas por todos los ciudadanos para la justificación de las medidas y decisiones políticas. Dicho marco excluiría las concepciones metafísicas, dado el pluralismo moral que caracteriza nuestras sociedades. Pero la idea de razón pública tendrá un tratamiento monográfico en dos trabajos de los años noventa: por un lado la conferencia sexta del *Liberalismo político* y por otro su artículo de 1997 “Una revisión de la idea de razón pública”.

Como establece en el *Liberalismo político*, la razón pública será ahora definida como el modo en que una sociedad democrática fija sus fines y toma decisiones políticas. Frente a los regímenes aristocráticos o dictatoriales, en los que las decisiones políticas quedan en manos de quienes detentan el poder, en los democráticos la legitimidad política está ligada al concepto de publicidad. Las decisiones políticas deben quedar sometidas al escrutinio público de los ciudadanos, idea que recoge el ideal contractualista liberal, dirigido a asentar la legitimidad política sobre el consentimiento de todos los ciudadanos.<sup>217</sup> En este sentido entiende Rawls que el poder político sólo se lleva a cabo legítimamente si se realiza bajo una Constitución cuyos principios puedan ser aceptados por todos los ciudadanos razonables y racionales.<sup>218</sup> Esto es debido a que en una democracia el poder político es el poder del público, esto es, el poder de los ciudadanos racionales, libres e iguales. Son ellos los depositarios de la legitimidad política. De esta manera la idea de legitimidad busca una base pública de justificación. Un gobierno democrático al legitimar su actuación apela a una razón compartida por todos los ciudadanos, la razón pública. De ahí que ésta sea exclusiva de los regímenes democráticos.<sup>219</sup> Así, algo puede ser legítimo si se expone

---

<sup>216</sup> LARMORE, Charles. “Public reason”, en Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.368-93.

<sup>217</sup> Como veremos en la segunda parte de la tesis, la idea de la justificación pública de las decisiones políticas constituye uno de los elementos clave de la teoría liberal, y es elaborado por Rawls en su idea de razón pública.

<sup>218</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.252.

<sup>219</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, en *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona: Paidós, 1999, p.155.

de acuerdo a razones que todos puedan aceptar. Este es el conocido principio liberal de legitimidad.

El ámbito fundamental de aplicación de la razón pública es la deliberación en el foro público. Éste está constituido, en primer lugar por los espacios institucionales en los cuales discurren y se expresan las actividades y palabras de personas representativas de los ciudadanos en la esfera pública. De este modo, la razón pública se expresa, por antonomasia, a través de los legisladores, cuando hablan y deliberan en el parlamento; de las autoridades del poder ejecutivo cuando hacen pronunciamientos públicos y ejecutan acciones administrativas y de gobierno; y de la judicatura, cuando a través de sentencias aplica e interpreta las leyes. El foro público incluye también el discurso de los candidatos a las elecciones y también la razón pública se activa cuando los ciudadanos discuten un asunto público en tanto que militantes o dirigentes de un partido o como voceros de grupos que apoyan causas públicas.

Dejando a un lado el proceso deliberativo llevado a cabo en el ámbito del tribunal supremo, la razón pública tiene una aplicación clave en lo que respecta al ejercicio del poder político. Aquí hemos de distinguir entre lo que respecta el uso de la razón pública en los foros institucionales (parlamento) y el llevado a cabo por los ciudadanos. Respecto a lo primero, afirma que las cuestiones relativas a las esencias constitucionales y de justicia básica quedarán sometidas a la razón pública.<sup>220</sup> Esto significa que en el tratamiento de dichas cuestiones en el parlamento, los distintos grupos están obligados por un deber moral de civilidad a esgrimir razones políticas en la defensa de sus propuestas, esto es, éstas deben basarse en conceptos y valores políticos y de la razón pública que todos puedan compartir de modo que pueda albergarse un consenso. Por ese motivo, el empleo de la razón pública en las esencias constitucionales, permitiría llevar a cabo procesos de deliberación entre los distintos grupos, dado que el deber de civilidad lleva a las distintas partes a hacer propuestas que todos puedan razonablemente aceptar, con lo que se podría lograr un consenso.

Ahora bien, en este punto aparecen las implicaciones fundamentales de la idea de razón pública de Rawls en la democracia deliberativa.<sup>221</sup> Más allá de la exigencia de publicidad al poder político llevada a cabo por los autores liberales de siglos atrás, Rawls hace a los mismos sujetos actores políticos en las decisiones relativas a las

---

<sup>220</sup> Las esencias constitucionales son de dos tipos. Por un lado, las que definen la estructura general del Estado y el proceso político. Por otro, los derechos y libertades básicos de los ciudadanos, que las mayorías parlamentarias deben respetar.

<sup>221</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, pp.12-15.

esencias constitucionales. Frente a lo expuesto en la *Teoría de la justicia*, la participación política no se reduce a votar en unos comicios legislativos regulares, sino que también comprende la participación en otro tipo de votación sobre las cuestiones relativas a las esencias constitucionales. Se trata de una votación pública en la que participan todos los ciudadanos. Por ello, como cada ciudadano comparte por igual el poder político, al menos por lo que respecta a las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, debe ejercerlo de una forma que todos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón. Y será este proceso público de votación la que convierta al liberalismo político de Rawls en uno de los principales vectores de la democracia deliberativa.

En el resto de cuestiones no es utilizada la razón pública, aunque idealmente fuera lo más conveniente. Evidentemente, no cabe un proceso deliberativo entre todos los ciudadanos sobre el conjunto de cuestiones políticas, más allá del conjunto relativo a las esencias constitucionales. Esto es algo que resulta fácilmente comprensible dado el hecho de las cargas del juicio. Éstas tienen una importancia clave en la deliberación, ya que imposibilitan un acuerdo en el juicio de los distintos individuos sobre las cuestiones políticas y morales. Por ello, una propuesta de deliberación pública debe ser consciente de este hecho y no postular un proyecto sumamente amplio, ya que de lo contrario, más pronto que tarde, constataría su ineficacia para resolver el abanico de los problemas planteados. Del mismo modo, resulta más convincente ceñir el contenido de la deliberación pública a las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, puesto que, de no existir un consenso sobre estas esencias, difícilmente podrá haberlo en otras cuestiones en las que existe una mayor divergencia de opinión. Es también mucho más prioritario reducir el desacuerdo entre los ciudadanos sobre las esencias constitucionales como, por ejemplo, los principios que definan la estructura del gobierno y del proceso político, los límites que cabe poner a la regla de las mayorías, o los derechos fundamentales de los individuos. Con ello, se tendrá una buena base para albergar un consenso sobre otras cuestiones políticas. De ahí que la razón pública se aplicara a estas cuestiones fundamentales, pero no al conjunto de los asuntos políticos, ni a las reflexiones personales que hacen los individuos sobre las cuestiones políticas.

La deliberación pública entre los ciudadanos debe entenderse a la luz de la concepción de persona y de su participación en el proceso político. En cuanto a lo primero, sobresale aquí la razonabilidad que Rawls atribuye a las personas (cuya importancia para la deliberación ya fue expuesta anteriormente), así como el fomento que hace la

Justicia como equidad de la presencia en el ciudadano de una serie de virtudes políticas, como la tolerancia, el respeto mutuo, el sentido de la equidad y la civilidad.<sup>222</sup> También recordemos que era propio de las personas razonables proponer razones aceptables para todos, lo cual nos conducía a un círculo vicioso, como vimos al hablar de la persona razonable. Por lo segundo, siguiendo la tradición republicana, Rawls advierte la importancia que tiene la participación política de los ciudadanos para el sano funcionamiento de las instituciones políticas. Sin una participación activa e informada de los ciudadanos en el poder político, éste puede caer en manos de gente que lo utilice en su propio beneficio, llegando incluso a peligrar las libertades básicas de los ciudadanos.

Es aquí donde interviene de una manera especial la razón pública. La votación sobre las cuestiones relativas a las esencias constitucionales queda sometida al deber de civilidad. Ello implica que el criterio que oriente su elección no debe ser el relativo al de una doctrina comprensiva, ni mucho menos los intereses egoístas (aquella alternativa que más favorezca su cálculo de utilidad más allá de la decisión de los demás). Más bien, la decisión debe basarse en la búsqueda del bien común, ya que la persona razonable se compromete con la cooperación en la sociedad teniendo en cuenta lo que los demás razonablemente puedan aceptar.

Por otro lado, el deber de civilidad obliga a los ciudadanos a explicar el sentido de su voto en términos que todos puedan razonablemente esperar, de tal modo que la votación tenga un carácter público. Deben ser capaces de presentarse mutuamente razones públicamente aceptables que expliquen sus concepciones políticas respecto de las esencias constitucionales.<sup>223</sup> Esto se conseguirá cuando la defensa que hagan de su criterio sobre las políticas y principios por los que abogan se base en principios y valores que todos compartan. Estos son los valores políticos y las ideas de la cultura política pública, así como a las formas de razonar procedentes de sentido común y a los métodos y conclusiones de la ciencia que no resulten controvertidas. Éste es el único modo de encontrar un procedimiento públicamente compartido por todos de justificación. Así pues, el deber de civilidad se aplica tanto a la toma de decisión sobre el voto como a las razones ofrecidas en el debate. De lo contrario, podrían darse situaciones de hipocresía en las que las personas votaran por unos motivos y dieran unas razones distintas.

---

<sup>222</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.153.

<sup>223</sup> RAWLS, J. *La justicia como equidad: una reformulación*, p.131.

Del mismo modo, el deber de civildad requiere también tener la disposición a escuchar y tomar en consideración las exigencias de justicia de los demás y a acomodarnos a sus puntos de vista. El deber de civildad implica “nuestra disposición a dejar resueltos nuestros problemas políticos fundamentales de modo que los demás, siendo como son libres e iguales, puedan reconocer como razonables y racionales.”<sup>224</sup> Es por ello un deber que persigue el consenso con los ciudadanos en todo lo que sea posible estar de acuerdo.<sup>225</sup> Como dice, “ambos elementos (la razonabilidad y el deber de civildad) contribuyen a que sea posible la discusión pública razonada sobre las cuestiones políticas.”<sup>226</sup>

Como todos los ciudadanos tienen una porción igual del poder político, el uso que cada uno haga del mismo (en su voto en las deliberaciones sobre las cuestiones políticas fundamentales) deberá ser justificado por la razón pública, ya que constituye el único modo de razonamiento comúnmente compartido. Por ese motivo, el voto sobre las esencias constitucionales no puede entenderse como un asunto privado, sino que debe ser públicamente defendido sobre un criterio que todos compartan, ya que el voto en tales cuestiones es algo que concierne a todos y el criterio de cada cual debe resultar justificable para todos. Por ello se hace tan importante el deber de civildad, así como la característica de razonabilidad de las personas a la hora de participar en la votación sobre las esencias constitucionales. Cada cual defenderá propuestas que todos puedan razonablemente compartir. De este modo se podrá alcanzar un consenso entre los ciudadanos sobre las esencias constitucionales con el que poder afrontar el resto de cuestiones políticas, aunque ya en el ámbito parlamentario.

Las cuestiones relativas a las verdades globales sobrepasan los límites de lo político, que es propiamente el ámbito de la deliberación pública regida por la razón pública compartida por todos los ciudadanos. Las personas tienen el deber de civildad de apelar a la razón pública, ya que es el único modo de poder deliberar sobre una base compartida. Por ello no resulta razonable apelar a los ideales comprensivos en el foro público, al no ser algo compartido por todos, aunque cada uno considere que tales valores son los verdaderos. Como ya estableciera en “Justice as fairness: political, not metaphysical”, las cuestiones relativas a la verdad quedaban fuera del ámbito de la concepción política de la justicia, y por ello también de la razón pública. Será en su artículo “Una revisión de la idea de razón pública” donde se muestre más tajante en

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p.132.

<sup>225</sup> CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 2003, p. 168.

<sup>226</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.259.



esta tesis: “El liberalismo político considera que la insistencia sobre la verdad absoluta en política es incompatible con la ciudadanía democrática y la idea de la ley legítima.”<sup>227</sup> Esta es una cuestión fundamental a la hora de entender la participación de las doctrinas comprensivas en la razón pública, que paso a tratar a continuación.

Ya vimos cómo los ciudadanos razonables de una sociedad democrática tienden a otorgar una mayor importancia a los valores políticos sobre los comprensivos cuando ambos entran en conflicto. Por supuesto que cada ciudadano puede considerar ciertos valores como verdaderos, pero nadie intenta imponer sus creencias a los demás, pues ninguno permitiría perder su libertad de conciencia en pos de hacer valer una doctrina verdadera de cualquier persona. Del mismo modo, un creyente, aunque valora más la salvación que la libertad, no apela a la importancia de la salvación en el debate público para restringir la libertad, pues ésta es un valor públicamente compartido, pero no así la salvación, que cada cual la administra a su manera, de acuerdo a su libertad de conciencia.

De ahí que no se aplique la razón pública a las afirmaciones que sobre las esencias constitucionales puedan realizar representantes de asociaciones o doctrinas comprensivas respecto a las cuestiones políticas (pensemos por ejemplo, en una encíclica papal), ya que no se fundamentan sobre valores políticos sino sobre unos valores comprensivos. Estos discursos forman parte de lo que en el *Liberalismo político* denomina “cultura social”, y en “Una revisión de la idea de razón pública” llama “cultura de base”. La sociedad civil, que será tratada en el siguiente capítulo, está formada por el conjunto de Iglesias, Universidades, asociaciones... que constituyen las distintas razones no públicas. Las llama razones no públicas, pero no razones privadas, ya que no cabe un uso privado de la razón. Las razones no públicas se componen, al igual que la pública, de reglas de indagación en el juicio, principios de inferencia, ya que de lo contrario, consistirían más bien en pura retórica y no modos de razonar. Pero sucede que los criterios de cada una de las razones no públicas son compartidos sólo por los miembros de cada una de ellas, pero no con el resto de ciudadanos. Por ese motivo, en ellas no intervienen los ciudadanos en cuanto tales, sino como miembros de esos colectivos, y por ello aquí no se aplica la razón pública.

Por el contrario, la razón pública sólo se orienta por principios y valores políticos, y en este sentido se trata de una concepción *política*, no *metafísica*.<sup>228</sup> Ahora bien, como ya dijera en los artículos de los años ochenta, excluir del debate público los

<sup>227</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, p.162.

<sup>228</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.40.

argumentos basados en valores comprensivos no supone que la concepción política de la justicia opte por una visión escéptica o más concretamente, irreligiosa de la vida. Tal vez sea para enfatizar esta idea por lo que introduce en “Una revisión de la idea de razón pública” una crítica a lo que denomina “la razón secular” defendida por Robert Audi, a quien nos referiremos en la segunda parte de la tesis. Según Audi, las argumentaciones esgrimidas en el foro público deben llevarse a cabo en términos de doctrinas generales no religiosas sino seculares, al ser las únicas accesibles a todos los ciudadanos, creyentes y seculares. Un argumento secular sería “un argumento reflexivo y crítico, públicamente inteligible y racional que no depende de consideraciones teológicas o relativas a autoridades religiosas”.<sup>229</sup>

Rawls se esfuerza en marcar un claro límite entre lo que sería su propuesta de razón pública y esa razón secular. Afirma que los argumentos seculares deben ser tratados del mismo modo que los religiosos, al ser igualmente comprensivos. Frente a ellos, la concepción política, aunque es intrínsecamente moral, se basa en valores políticos, que comparten todos desde sus doctrinas comprensivas, sean éstas religiosas o irreligiosas. Por ello, la exclusión de los valores comprensivos del foro público no implica escepticismo respecto de la religión, pues los valores seculares son también excluidos.

Por otro lado, dice Rawls:

“Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por todos quepa razonablemente esperar y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida.”<sup>230</sup>

No obstante, dada la situación de conflicto presente en la sociedad, y en general, dadas las cargas del juicio, puede que no haya unanimidad sobre cuáles son esos valores políticos sobre los que asentar la concepción política de la justicia o sean concebidos por los ciudadanos en distribuciones jerárquicas diferentes. Pero aún en este caso para Rawls debe existir un modo de razonamiento compartido para justificar nuestra elección de principios y orientaciones de indagación ante los demás y que sea posible lograr el acuerdo. Es precisamente por esto, por la posibilidad de divergencias

---

<sup>229</sup> AUDI, Robert. “The place of the religious argument in a free and democratic society”, en *San Diego Law Review*, nº30, 1993, pp.677-702.

<sup>230</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.261; cfr. “Una revisión de la idea de razón pública”, p.165. Dicho de otro modo: para Rawls, como para el resto de liberales, el desacuerdo político entre los ciudadanos no será absoluto.

en torno a las cuestiones políticas básicas, como toma una relevancia fundamental el procedimiento de deliberación comúnmente compartido.

Ahora bien, estas posibles divergencias no ponen en peligro la cooperación social. Las personas que han crecido en el marco de instituciones justas y comparten una serie de ideas políticas fundamentales de la cultura política y las virtudes de cooperación social (cuya importancia quedó ya resaltada en “The idea of an overlapping consensus”), encontrarán que sus juicios en el marco de la deliberación pública serán lo bastante convergentes como para mantener la cooperación política basada en el mutuo respeto.<sup>231</sup> Aquí también la razonabilidad de las personas juega un papel clave, ya que cada uno propone aquella clase de principios y orientaciones que todos puedan razonablemente compartir.

Esto nos conecta con una segunda dificultad a que se enfrenta la deliberación sobre la razón pública. Como acabamos de ver, ante un conflicto entre valores políticos, los ciudadanos no pueden renunciar a la razón pública y basar sus argumentos en sus doctrinas comprensivas, ya que éstas son fuentes de enfrentamiento entre los ciudadanos. Pero entonces, la cuestión clave es la siguiente: ¿quedan las doctrinas comprensivas excluidas de toda forma de deliberación pública? Dicho de otro modo, ¿no tendrían cabida las doctrinas comprensivas en la razón pública? Esta es la pregunta fundamental que será abordada en la segunda parte de la tesis, y a la que Rawls se enfrenta del siguiente modo:

Pongamos un ejemplo que nos ayudará a ilustrar el planteamiento rawlsiano. Si a una sociedad regida por los principios de justicia rawlsianos y por la idea de razón pública llegara una nueva religión, por ejemplo, la Iglesia Presbiteriana, se debería decidir si se la acepta o no. Como esta es una cuestión que afecta a las esencias constitucionales, todos los ciudadanos deberían reunirse y deliberar sobre el asunto. En ese debate algún creyente podría tener una razón religiosa para que no se admitiera a esa Iglesia en la sociedad, como “yo no estoy de acuerdo con que se admita a esa Iglesia porque son unos herejes”. Un freudiano podría decir también “yo no estoy de acuerdo con que se admita porque todas las religiones responden a conductas neuróticas”. Otro creyente podría decir “yo estoy de acuerdo con que se admita porque todos tenemos derecho a alabar al Señor”, y finalmente, otra persona podría decir “yo estoy a favor de su admisión porque los fieles de la Iglesia Presbiteriana deben tener derecho a la libertad de culto”.

---

<sup>231</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.188-89.

En esta situación nos encontramos con que las tres primeras razones son comprensivas, y sólo la última es de tipo político. Según Rawls, sólo la última sería admisible en la razón pública, y no así las anteriores. Para muchas personas no sería aceptable que se negara la libertad de culto a alguien porque se piensa que es un hereje, o porque considere que las religiones responden a conductas neuróticas. Estas no son razones válidas para actuar en la razón pública, porque de esta manera, quien las expresa estaría empleando su porción del poder político para imponer su concepción del bien sobre el conjunto de ciudadanos. Si por ejemplo, hubiera una mayoría que pensara que la Iglesia Presbiteriana es herética, y empleara su voto desde esa concepción, estaría imponiendo esa verdad sobre el resto de ciudadanos. Por ese motivo, las razones comprensivas deben quedar fuera de la razón pública, tanto en el debate como en la votación posterior, y las personas deberán apelar únicamente a esas razones políticas que son compartidas por todos desde su identidad política. De ahí que sólo la razón aportada por el último ciudadano del ejemplo citado sería aceptable para todos, dadas las circunstancias de pluralismo existentes.<sup>232</sup>

Esto no significa que las doctrinas comprensivas no puedan entrar nunca en el ámbito de la razón pública. En el *Liberalismo político* expondrá cómo las doctrinas comprensivas pueden participar en ella, dependiendo de las circunstancias en que se encuentre la sociedad. Por un lado, tenemos lo que denomina el “punto de vista excluyente”. En el caso de una sociedad bien ordenada, en la que se da de hecho un consenso entrecruzado y todos cumplen adecuadamente con los principios de la justicia, los ciudadanos a la hora de participar en la deliberación pública apelarán sólo a los valores políticos compartidos por todos, y no tienen ningún interés en introducir otro tipo de cuestiones más allá de las estrictamente políticas, al no haber situaciones de injusticia que les lleven a la protesta.

No obstante, Rawls no presenta este tipo de sociedad bien ordenada de un modo idílico. Él reconoce que pueden existir problemas en el modo de aplicar los valores políticos. Por ejemplo, puede haber disputas sobre el modo como entender la igualdad de oportunidades. Para unos, los laicistas, este principio debería excluir a las escuelas religiosas en el reparto de subvenciones públicas en la educación, mientras que para otros, no debería ser así. En este caso, dice Rawls que el modo de proceder debería ser que cada cual, debe explicar cómo su doctrina comprensiva afirma los valores políticos, de tal forma que quede claro que sus posiciones se apoyan en los valores

---

<sup>232</sup> Esta concepción de las razones comprensivas resultará fundamental para abordar, en la segunda parte de la tesis, los supuestos liberales de la democracia deliberativa.

políticos compartidos y no en los meros intereses de grupo, algo que violaría el idea de la razón pública. Pero está claro que la alusión debe hacerse sólo a los valores compartidos.

Por otro lado, nos encontramos el “punto de vista incluyente”. Este se aplica a situaciones de inestabilidad, en las que existen disputas sobre la correcta aplicación de los mismos principios de la justicia y los valores políticos. Por ejemplo, durante la guerra de secesión en los EE.UU., los abolicionistas consideraban la esclavitud como contraria a la ley de Dios. De este modo, desde una posición religiosa se defendía un valor político, la igualdad. Por supuesto, aunque apelaban a su doctrina religiosa, no podemos concluir que su comportamiento fuera irrazonable. Más bien, sus argumentos constituyeron un modo de actuar contra una injusticia, el esclavismo, ya que la apelación a las doctrinas comprensivas era el único modo posible de provocar el reconocimiento de la igualdad en el plano político y no meramente en el religioso al concebirse los cristianos como hijos de Dios. Dadas las circunstancias históricas, la apelación a los valores comprensivos era el único modo de generar un consenso entre todos los ciudadanos sobre cuestiones políticas. En este sentido, entiende Rawls que esa apelación a los valores comprensivos se realizó por mor de la razón pública, para generar un consenso sobre los valores políticos en el debate público.<sup>233</sup> Es decir, lo que nos viene a decir Rawls aquí es que los abolicionistas veían que era una injusticia la esclavitud, al igual que sucediera a Luther King con el segregacionismo, y para que se reconociera la igualdad política de los negros apelaban a unos valores comprensivos, como era la idea de que todos los hombres son iguales al ser imagen de Dios. Esta era una idea compartida por todos los ciudadanos, dadas sus creencias religiosas cristianas, por la cual se podía introducir el concepto de igualdad también en el ámbito político.

Sin embargo, como bien han señalado críticos de Rawls, como Paul Weithman, esta interpretación de los abolicionistas y de King hecha por Rawls es errónea. King no tenía como finalidad reforzar la razón pública y para ello decidió apelar a la Biblia. No. Su finalidad era plenamente religiosa y no política: denunciar la blasfemia que suponía el comportamiento político racista. La segregación racial no era injusta porque violara el valor político de la igualdad, sino porque era contraria a los mandatos

---

<sup>233</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.286-7.

divinos expresados en la Biblia, por lo que todo creyente tenía el deber moral de rechazar ese comportamiento para ser coherente con su fe.<sup>234</sup>

Efectivamente, en la sociedad ya existía un consenso social en considerar a los negros una raza inferior, y si los abolicionistas y King intervinieron en la esfera pública fue para denunciar que ese comportamiento era injusto a ojos de Dios.<sup>235</sup> Por ello no trataban de reformar los principios de la justicia, porque en ellos ya existía un consenso social. El conflicto existente no era social ni político, sino propiamente religioso. El segregacionismo era injusto, no porque violara valores políticos, sino porque era pecado. Por ese motivo, el modo como Rawls introduce el punto de vista incluyente de la razón pública resulta engañoso. Él hace a las razones religiosas un medio para conseguir fines políticos, cuando en realidad no era ese el propósito de quienes las introdujeron.

En un sentido similar se expresa Timothy P. Jackson, quien, influido por el mismo Weithman, afirma que Rawls interpreta de una forma errónea la motivación de las personas religiosas porque para éste las motivaciones religiosas poseen un estatus meramente instrumental. Esto se muestra en el hecho de que para Rawls, al limitar el uso de las razones religiosas a los contextos de inestabilidad política, está subordinando la fidelidad a Dios de las personas religiosas al logro de la armonía política. Esto es evidente, por cuanto el punto de vista inclusivo de la razón pública tiene como fin reconducir la sociedad al contexto de una sociedad bien ordenada. Pero una vez logrado ese objetivo, ya será irrazonable introducir consideraciones comprensivas. De esta manera, el amor a Dios pierde la lógica primacía que tiene para las personas religiosas sobre los deberes de civilidad. Incluso son convertidos en unos bienes instrumentales para el logro de la armonía social en momentos de dificultad.<sup>236</sup>

En segundo lugar, como veremos en la segunda parte de la tesis, el planteamiento rawlsiano sobre la introducción de las razones comprensivas en la razón pública resulta equivocado porque, en mi opinión, si partimos del hecho de que las personas son razonables, por definición, sabrán medir la razonabilidad de las razones que expresan, en virtud de si son compatibles o no con la prioridad de lo justo. Así respecto al ejemplo señalado, ninguna persona razonable verá aceptable excluir una

---

<sup>234</sup> WEITHMAN, Paul. "Taking rites seriously", en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.75, 1994, pp. 272-94.

<sup>235</sup> REED, Ralph. *Active faith. How Christians are changing the soul of American politics*. New York: The free press, 1996, pp.57-61.

<sup>236</sup> JACKSON, Timothy P. "The return of the prodigal? Liberal theory and religious pluralism", en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.214-5.

iglesia por el mero hecho de no compartir su concepción del bien. Es decir, nadie diría en realidad que no se puede tolerar a los presbiterianos porque son unos herejes. Esto sólo lo dirían personas irrazonables.

Por otro lado, dice Rawls que adopta este enfoque inclusivo de otro autor próximo a la órbita liberal, Lawrence Solum.<sup>237</sup> Sin embargo, debemos reconocer que esta asimilación que hace Rawls de la propuesta de Solum es demasiado restrictiva. Ciertamente, la obra de Solum resulta más atractiva que la de Rawls por lo que hace a la participación de las doctrinas comprensivas en la razón pública. Solum restringe la razón pública a los políticos y jueces, por lo que los ciudadanos podrían apelar a sus doctrinas comprensivas en la deliberación pública, pero no así los otros colectivos. Entiende las razones públicas en un sentido similar a Rawls, como aquellas que incluyen formas de razonamiento común y valores políticos compartidos en nuestra cultura política.<sup>238</sup> Pero, por las mismas fechas en que salía a la luz el *Liberalismo político* de Rawls, Solum apostaba por un principio de inclusión de las razones no públicas en el debate público junto a las públicas en cualquier momento y no sólo en situaciones de conflicto sobre la interpretación de los valores políticos. Entiende Solum que la introducción de las razones no públicas reforzará la solidaridad, la tolerancia y la autenticidad de las personas.<sup>239</sup>

Espoleado por las críticas recibidas,<sup>240</sup> en su artículo posterior “Una revisión de la idea de la razón pública” Rawls introducirá un cambio en su idea de razón pública relativo a la introducción de las doctrinas comprensivas en la razón pública en la línea de lo señalado por Solum. Ahora, siguiendo a éste autor, dirá que las razones comprensivas se pueden introducir en cualquier momento y no sólo cuando exista un conflicto relativo a los valores políticos, siempre que se cumpla con el proviso o “estipulación”. El proviso consiste en la obligación de exponer razones políticas además de las razones comprensivas. De este modo, la persona podría mostrar cómo su doctrina comprensiva es acorde con los valores democráticos.<sup>241</sup> Esta será la idea fundamental que articulará la idea de razón pública rawlsiana a partir de entonces: la inclusión de las razones no públicas a la vez que se ofrezcan razones políticas. Con ello pretenderá hacer frente a las críticas recibidas relativas a la restricción de las

---

<sup>237</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.282.

<sup>238</sup> SOLUM, Lawrence. “Faith and Justice”, en *DePaul Law Review*, vol.39, 1989, pp.1091.

<sup>239</sup> SOLUM, L. “Constructing and ideal of public reason”, en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.729-62.

<sup>240</sup> Críticas que expondré en detalle en la segunda parte de la tesis en el capítulo “En torno a la idea de razón pública: La recepción de Rawls”.

<sup>241</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, pp.177-9.

doctrinas comprensivas (en especial las religiosas) en la deliberación pública, aunque, como veremos, esta respuesta no satisfará a todos sus críticos.

Pero en lo que respecta a la influencia de Rawls en la democracia deliberativa, que es el asunto en el que me centraré a continuación, el papel de Rawls será determinante. Por un lado, al introducir el mismo concepto de “razón pública” en esta teoría de la democracia, así como el mismo sentido que dicho concepto tendrá para los autores posteriores. Por otro lado, porque también los conceptos con que este término se relacionará serán también de raigambre rawlsiana, como sucede con la idea de persona razonable. Finalmente, porque la idea de razón pública es clave en la democracia deliberativa, al articular el proceso de toma de decisiones deliberativo que caracterizará a esta teoría de la democracia.

#### 4.2. Dos enfoques sobre la razón pública:

Ciertamente, los autores de la democracia deliberativa en su mayor parte no abordan por explícito el concepto de razón pública (a excepción quizá de Bohman y Gutmann y Thompson),<sup>242</sup> pero la referencia que hacen al debate público es obvio que lo tiene como base. En este sentido, el tratamiento de la razón pública en los autores de la democracia deliberativa abarcará la participación en la toma de decisiones políticas, al igual que sucediera en la propuesta rawlsiana.

La idea de razón pública es así esencial en la democracia deliberativa por cuanto que la participación se entiende en un sentido público y deliberativo, mediante razones públicas que justifiquen nuestro apoyo a las propuestas, siendo un claro referente de esta idea la concepción rawlsiana expuesta. Siguiendo también en este punto a Rawls, el razonamiento público busca una base compartida de deliberación, acordando la prioridad de lo justo (valores políticos, derechos y oportunidades) sobre los valores perfeccionistas. Si la política se determinara por razones no públicas, es decir, de acuerdo a los dictados de una confesión religiosa, muchos individuos podrían perder sus libertades, ya que primarían sobre sus derechos personales unas consideraciones del bien que no comparten. Por ese motivo la participación debe asentarse en razones públicas, que por definición serán razones compartidas por todos. Esta es una idea central que comparte la práctica totalidad de los autores de la democracia deliberativa.<sup>243</sup>

<sup>242</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.25; cfr. GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.55.

<sup>243</sup> GAUS, G. “Reason, justification and consensus: why democracy can’t have it all”, en James Bohman y William Rehg (eds). *Deliberative democracy.*, p. 205; cfr. RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.149



Del mismo modo, la acción por parte de las instituciones debe basarse en razones, no en una voluntad arbitraria por parte del legislador, porque sus decisiones afectan a las libertades de todos los ciudadanos, siendo el consentimiento de éstos la base de legitimidad en una sociedad democrática.<sup>244</sup>

De esta manera, una concepción de la razón pública similar a la rawlsiana será por la que opte la mayoría de los autores de la democracia deliberativa, más aún, claro está, los más próximos a la teoría liberal.<sup>245</sup> No obstante, el planteamiento de estos otros autores va más allá del rawlsiano. Frente a Rawls, la razón pública abarcará el conjunto de las cuestiones políticas y no sólo las esencias constitucionales.<sup>246</sup> Ahora bien, la idea de razón pública entendida de este modo no es ajena a una serie de problemas que los distintos autores han puesto sobre la mesa. Estos problemas afectan en consecuencia también al mismo proyecto de la democracia deliberativa, desde diversos ámbitos. En las siguientes páginas pretendo exponer cuál es la idea de razón pública que se desarrolla en esta teoría y cuáles son esas dificultades a que se enfrenta.

El primer problema hace referencia al propósito que gobierna el mismo debate público, la pretensión de ofrecer “argumentos que todos compartan”. Esta expresión debe ser matizada a la luz de lo expuesto en el capítulo dedicado a la idea de persona. Como vimos entonces, la democracia deliberativa lleva consigo una concepción de persona determinada, la persona razonable. Por ese motivo, quien se compromete en la deliberación y expone y justifica públicamente sus propuestas no lo hace ante todos los ciudadanos, sino ante aquellos dispuestos a escucharle y rebatir mediante argumentos sus propuestas, y también dispuestos a exponer públicamente las propias para el examen crítico de los demás. Es decir: las personas ofrecen razones aceptables para aquellos comprometidos también con la deliberación, esto es, las personas razonables. De ahí que afirmara que la democracia deliberativa se ciñera a las personas razonables y que sólo podrá haber una democracia deliberativa donde haya personas así concebidas. La referencia a la persona razonable aporta el verdadero sentido a la idea de razón pública. La persona razonable posee el deber de civilidad que le lleva a tener en cuenta a los demás y la disposición de justificar públicamente sus propuestas. De ahí que sea requerida una forma de razón pública asentada sobre un marco compartido por todos. Se

---

<sup>244</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.27.

<sup>245</sup> FREEMAN, S. “Deliberative democracy: a sympathetic comment”, p.394.

<sup>246</sup> QUONG, Jonathan. *Deliberation and diversity: one essay on public reason and identity politics*. Oxford: University of Oxford, 2003, p.40.

debe justificar la acción política ante todos porque debe tener el consentimiento de todos.

Este hecho arroja dos consecuencias fundamentales para la democracia deliberativa: por un lado, un “principio de inclusión deliberativa”, según el cual, como las razones deben convencer a todos, al requerirse el consentimiento de todos para la justificación de las propuestas, todos los ciudadanos razonables deben ser tenidos en cuenta en el proceso deliberativo.<sup>247</sup> Esta idea poseerá unas implicaciones claves en la misma idea de razón pública, ya que ésta debe ser inclusiva para dar cabida al conjunto de personas razonables.

Por otro lado, esto nos explica que, en principio, queden excluidos ciertos tipos de razones en el foro público.<sup>248</sup> Así no se admitirían razones basadas en el autointerés o en la propia doctrina comprensiva: nadie defendería una medida públicamente diciendo que la apoya porque le favorece a él o a su iglesia, ya que esto no sería aceptable por el resto de personas razonables. Esto es así ya que de este modo no estaría teniendo en cuenta los intereses de los demás, sino los suyos propios o los de su propia doctrina. Esta es una idea central para entender el papel de las convicciones religiosas en la esfera pública de una democracia deliberativa. Basar el apoyo a medidas políticas sobre las propias convicciones religiosas no es aceptable para los autores de la democracia deliberativa en el marco de una sociedad pluralista porque supone no tener en cuenta a los demás, sino que supondría más bien la imposición de la propia concepción del bien. Deben ofrecerse por ello razones que otros puedan aceptar, para que puedan otorgar su consentimiento. La persona razonable será aquella que no apele a sus convicciones para justificar su posición, sino a razones aceptables para todos.<sup>249</sup>

Por ese motivo en el foro público sólo se pueden ofrecer razones basadas en el bien común. Sin embargo, esto se puede interpretar en dos sentidos diferentes: se podría ver como un acto de razonabilidad, como hará la mayoría de los autores de la democracia deliberativa, o bien, como hace John Elster, como fruto de la hipocresía: quien apela al interés común lo hace para disfrazar intereses individuales.<sup>250</sup> Sin embargo, la restricción de ciertos argumentos en el foro público será ella misma un punto de discordia entre los autores de la democracia deliberativa que hace a esta teoría de la

---

<sup>247</sup> FREEMAN, S. “Deliberative democracy: a sympathetic ooment”, p.395

<sup>248</sup> MARTÍ, José Luís. “The epistemic conception of deliberative democracy defended. Reasons, rightness and equality political autonomy”, en Samanta Besson y José Luís Martí (eds.) *Deliberative democracy and its discontents*. Aldershot: Ashgate, 2006, p.44

<sup>249</sup> CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*, p.97.

<sup>250</sup> JONSON, J. “Argumentos a favor de la deliberación. Algunas consideraciones escépticas”, p.220

democracia ir más allá de los planteamientos rawlsianos. A esta cuestión, no obstante me referiré más adelante.

En lo que me centraré ahora es en el modo en que se puede llegar, según estos autores, a establecer los argumentos aceptables para todos. Aquí podemos encontrar dos corrientes diferenciadas. Por un lado, tendíamos a quienes sugieren, como Rawls, que debe primar una criba previa al proceso deliberativo que determine los argumentos aceptables para todos. Por otro, a quienes entienden que sea el mismo proceso deliberativo el que fije qué argumentos pueden recibir el asentimiento de todos. En la primera encontramos por ejemplo a Gutmann y Thompson y (en parte) a Bohman. En la segunda, más numerosa, destacan Richardson y Dryzek. Esta es sin duda la idea central referente a la razón pública en la democracia deliberativa, por las implicaciones que tendrá en la segunda parte de la tesis. Si entendemos que la deliberación debe tener una criba previa al debate que fije los argumentos aceptables, se estará fomentando un modelo de deliberación diferente a si, por el contrario, se apuesta por un modelo más dinámico que haga al mismo proceso el encargado de fijar qué sería aceptable para el conjunto de personas. El primer modelo es caramente estático y cerrado en sí mismo; el segundo es dinámico y abierto a las diferencias cognitivas, como señalaré después.

Comencemos por los autores que establecen un estándar previo a la deliberación de lo que sería una razón aceptada por todos. Este grupo sigue los pasos de la teoría rawlsiana. Efectivamente, como señala Seyla Benhabib:

“(Para Rawls) el razonamiento público es mejor entendido no como un proceso de razonamiento entre ciudadanos, sino como un principio regulativo que impone límites sobre cómo individuos e instituciones *deberían razonar* sobre asuntos públicos.”<sup>251</sup>

Es decir, según denuncia esta autora, Rawls entiende que las personas razonables antes de entrar en el proceso de deliberación tienen un criterio sobre qué razones aceptarían los demás en dicho proceso. De este modo, el criterio de razonabilidad es previo al proceso deliberativo y es el que nos dice cuáles serán los argumentos que, una vez comience la deliberación, podrán ser expuestos, al ser reconocidos por todos como tales. Así también, todos sabrán de antemano cuáles son los argumentos que no son aceptables en el foro público, por ejemplo, los basados en el propio interés o en concepciones del bien.<sup>252</sup>

<sup>251</sup> BENHABIB, S. “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, p.75

<sup>252</sup> Es cierto que Rawls señala una manera en la que podrían aceptarse argumentos asentados en doctrinas comprensivas: será cuando desfallezca el consenso sobre los valores políticos, el momento en que sea necesaria la apelación a valores comprensivos, pero sólo con el propósito de revitalizar ese consenso político, como señalé anteriormente. Este era el que denominaba el “punto de vista incluyente de la razón

Gutmann y Thompson, con *Democracy and disagreement*, son los autores que más fielmente siguen el planteamiento rawlsiano, aunque, como veremos después, introducen ciertos elementos discordantes. La influencia de Rawls en este punto se observa en su apuesta por los denominados “principios de acomodación” a los que hice referencia anteriormente al hablar de las virtudes de la persona razonable. Estos principios eran relativos a la actitud que debían mantener los sujetos antes de entrar en deliberación con los otros y determinan cómo los ciudadanos deben presentar sus argumentos y cómo deben considerar las posiciones de los otros.<sup>253</sup> Señalan también unos principios que rigen el proceso deliberativo: reciprocidad, responsabilidad y publicidad. Entre ellos, el más importante es el de reciprocidad, que según estos autores regula la razón pública. Este principio establece que se deben dar razones que ciudadanos igualmente motivados puedan compartir.<sup>254</sup> En cambio, las razones que no cumplen con el principio de reciprocidad, no podrán ser admitidas en el foro público. Por ejemplo, así sucedería con una posición que defendiera la discriminación racial. Para Gutmann y Thompson, impedir la entrada de esta concepción en el foro público no violaría el principio de tolerancia liberal, ya que dicho principio, como ya estableciera Locke, no implica el respeto a toda forma de religión, sino sólo a aquellas que respetaran el carácter voluntario de la fe. Es decir, lo primario no era el valor de la tolerancia por sí mismo (a pesar de la gran importancia que adquirió en la época de la Reforma), sino el respeto a la libertad de conciencia, que es la base real de dicho principio. Sólo aquellas concepciones que respetaran dicha libertad eran dignas de respeto por el Estado. De ahí proviene la distinción liberal entre lo razonable y lo irrazonable, tan propugnada por Rawls y sus seguidores, como Gutmann y Thompson. Sólo las personas y posiciones razonables serán merecedoras de respeto en la deliberación pública; el resto, deberán ser excluidas. Por ese motivo, estos autores defienden que la restricción de esgrimir argumentos aceptables para todos sea previa al proceso deliberativo.<sup>255</sup>

También Bohman tiene muy presente la condición de publicidad que debe imperar en el foro público. Bohman aplica este concepto no al modo en como los ciudadanos deliberan, sino al tipo de razones que deben ser elegidas. Como dice, las razones

---

pública”. Pero si nos damos cuenta, la inclusión de este tipo de argumentos es ella misma fruto de una aceptación previa al proceso deliberativo, dadas las circunstancias históricas que lo hacen necesario, y sólo porque existe esa aceptación, es posible que puedan incluirse en el foro público.

<sup>253</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.80

<sup>254</sup> Este principio de reciprocidad es el que articula los principios de acomodación a los que hice referencia.

<sup>255</sup> GUTMANN, A y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.14; cfr p.52.

ofrecidas en la esfera pública deben ser públicas, es decir, que todos puedan considerar legítimas.<sup>256</sup>

Sin embargo, la teoría de Bohman se separa en este punto de las de Gutmann y Rawls. Éstos tienen una concepción singular de la razón pública: hay una única norma de deliberación pública: hay unas mismas razones públicas accesibles a todos y de lo que se trata es de ser razonable y apelar a ellas en la justificación de nuestras propuestas y no apoyarnos en nuestros valores comprensivos que no son compartidos por todos. En cambio Bohman apuesta por una “concepción plural de la razón pública”, la cual niega la existencia de un único punto de vista público para la resolución de problemas en las sociedades pluralistas y multiculturales.

El principal objeto de crítica de Bohman con su idea de “razón pública plural” es Rawls y su idea del método de la evitación. Recordemos que para Rawls el ámbito político debe dedicarse a tratar cuestiones referentes a la justicia básica, dejando fuera otras relativas a conflictos morales profundos existentes entre los ciudadanos. Si por el contrario las instituciones entraran en asuntos sobre los que no existe un consenso en la cultura política, la solución sería imposible. Por ese motivo, Rawls se esfuerza en diferenciar el ámbito meramente político del metafísico, estableciendo así una distinción entre lo que puede ser tratado y lo que conviene dejar fuera del foro público.

Bohman objeta a este planteamiento que en nuestras sociedades pluralistas no existe un acuerdo claro para poder establecer esta distinción entre lo que es aceptable para todos y lo que no. No todos los grupos encuentran como políticamente relevantes los mismos temas, sino que para unos hay temas morales que sí deberían ser incluidos dentro de la agenda política, como por ejemplo sucede con las feministas y el tema del aborto. O también se dan casos similares en la convivencia intercultural. Así por ejemplo, en occidente la blasfemia no es un asunto que quepa dentro de la agenda política, pero sí puede serlo para un musulmán. En este sentido, la línea entre lo público y lo no público tiende a ser más difusa de lo que Rawls pensó.

A este respecto la teoría habermasiana es más fructífera, al postular una razón pública irrestricta, en la que puedan entrar todo tipo de temas y argumentos. No hay una manera previa a la deliberación de decir qué razones son no públicas. Pero, según Bohman, el problema de Habermas es que se centra demasiado en la abstracción para la resolución de conflictos (la capacidad de imparcialidad del punto de vista moral). El

---

<sup>256</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, pp.26, 37.

consenso se logrará si la deliberación se guía por el ideal de imparcialidad. Pero esa imparcialidad se logrará, según Bohman, a costa de la pluralidad.<sup>257</sup>

También para Bohman abundan profundos desacuerdos entre sistemas de valores incompatibles, por lo que parece imposible encontrar una justificación pública aceptable para todos en el foro público. De ahí que, en consecuencia, los límites fijados por Rawls a la razón pública deban ampliarse. La solución del desacuerdo cultural requiere para Bohman que la concepción política de la justicia se haga más dinámica y que la razón pública se haga plural, dinámica e histórica.<sup>258</sup>

Para Bohman las diferencias son tan profundas que no puede haber un único marco de deliberación. Entiende que Rawls y Habermas tienen una perspectiva restrictiva con el pluralismo al apelar siempre a un único punto de vista para deliberar, la razón humana común, ya sea con el consenso entrecruzado o el punto de vista moral. Frente a este modelo entiende Bohman que la razón pública debe incluir una pluralidad de puntos de vista públicos que podrían entrar en conflicto igual que sucede entre las razones no públicas. El ideal de la razón pública es la convergencia de las opiniones, pero esto no debe pasar por la convergencia en una sola razón pública, ni la imparcialidad implica que todos tomen un mismo punto de vista en la deliberación. Entiende que aunque todos los grupos erijan su punto de vista imparcial abstrayendo sus intereses, habría diversos estándares de imparcialidad. Esto es así ya que la consecución de la imparcialidad no puede darse en detrimento de la pluralidad de perspectivas. Una sociedad diversa y dividida no tiene una sola razón pública, sino varias, las de distintos grupos o culturas, pues no hay unas mismas razones aceptables para todos. La razón pública plural tampoco presupone una única norma de razonabilidad en la deliberación, de tal forma que se puede llegar a acuerdos por una variedad de razones públicas mutuamente accesibles.

La razón pública plural se refleja, por ejemplo, en la concesión de derechos colectivos a las minorías. En este caso no se presupone un único punto de vista público o imparcial, lo cual no significa que no pueda haber unidad en la política democrática, sino que dicha unidad no pasa por una única razón pública. Bohman se muestra favorable a la concesión de tales derechos, ya que para él la instauración de un único punto de vista público supondría la imposición de la razón de un grupo sobre las de los otros.<sup>259</sup> A este respecto hemos de recordar, no obstante, que la razón pública plural no

<sup>257</sup> BOHMAN, J. "Public reason and cultural pluralism: Political Liberalism and the problem of moral conflict", en *Political Theory*, vol. 23, núm. 2, 1995, p.266.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.255; cfr. *Public deliberation*, pp.75-85.

<sup>259</sup> BOHMAN, J. "Public reason and cultural pluralism", p.260.

tiene como fin intrínseco la supervivencia cultural. La razón pública plural promueve la deliberación sobre conflictos, no sobre los fines colectivos de determinadas culturas. Busca cambiar el marco cultural de cada cultura por la mutua crítica e interpretación. Promueve la reflexión crítica de la propia cultura y un foro abierto inevitablemente cambia las creencias de sus participantes.<sup>260</sup>

Para sostener la deliberación en los contextos de conflicto profundo, hay que diferenciar dos tipos de acuerdos, el singular y el plural. El singular es acordar por las mismas razones. El plural es acordar sólo en seguir cooperando en la deliberación, incluso con persistentes desacuerdos. No se trata de que no se puedan llegar a acuerdos, sino que la convergencia no es un requisito de la razón pública. Se requiere más bien un ideal de ciudadanía democrática basado en la cooperación en la deliberación, no en acordar por las mismas razones en la razón pública. En los conflictos profundos es justo ese ideal de cooperación lo que está en juego. El mero pluralismo no colapsa la razón pública.

Ante el conflicto profundo se puede llegar a algún acuerdo a través de la deliberación. El resultado no es un balance de concesiones entre ambos lados, sino un cambio en el marco de la deliberación democrática. No se busca una posición intermedia imparcial, porque los mismos estándares de justicia están en juego. Por el contrario, se llega al acuerdo a través de que cada parte modifique su visión del marco común para reconocer los valores del otro como parte de ese marco, no para llegar a un acuerdo común. Así el marco es lo bastante común para seguir cooperando. Aquí no se apela a un consenso entrecruzado previo, sino a la construcción de un nuevo ámbito para debatir sobre las diferencias en el que se describen los términos generales de un acuerdo amplio al cual cada uno pueda asentir por diferentes razones. No se construye una posición común en la que todos converjan. A través de la deliberación cada parte cambia su concepción del marco común, modificando ese mismo marco. La revisión del marco común se guía por las demandas de mutuo reconocimiento. Se busca con ello que cada uno pueda reconocer los valores y estándares diferentes, pero no desaparece la pluralidad de puntos de vista. Así habría un marco común para cooperar y de deliberación sobre distintas razones mientras el marco permanece plural.<sup>261</sup> Este es el procedimiento ideal de la razón pública plural, en la que cada parte debe reconocerse en la interpretación mutua y crítica del otro.

---

<sup>260</sup> *Ibíd.*, p.272.

<sup>261</sup> BOHMAN, J. "Public reason and cultural pluralism", p.263.

Es al final del proceso deliberativo cuando debe juzgarse la idoneidad de la razón pública de cada grupo y del marco común establecido. El éxito de la deliberación se juzgará en función de si ha producido contenidos que todos los ciudadanos puedan aceptar, no tanto por si ha llegado a un acuerdo unánime. Bohman se muestra escéptico, al igual que la mayoría de teóricos de la democracia deliberativa, con que la deliberación pueda arribar a la unanimidad. Se conforma más bien con que dicho proceso pueda producir un marco de cooperación entre los ciudadanos. Si la deliberación falla en el logro de este objetivo, los ciudadanos deberán cambiar su razón pública y el marco en que deliberan.<sup>262</sup> De hecho, no hemos de olvidar que Bohman define la deliberación como una actividad social cooperativa, de ahí que no trate sólo de resolver problemas, sino sobre todo de promover la cooperación.<sup>263</sup> De este modo, la deliberación en el marco de esta razón plural se trata más bien de un acuerdo de mínimos. No pretende producir un acuerdo sustantivo sobre principios morales en los que orientarnos, sino producir un marco de cooperación mutua.

Pero a pesar de todo, la idea de Bohman de una razón pública plural reproduce el mismo esquema rawlsiano: las personas en la razón pública deben hacer *epojé* de sus valores comprensivos e ir más allá hacia lo que todos podrían compartir. No se produce por ello en su planteamiento una verdadera transición a un modelo dinámico que abra la razón pública a otro tipo de razones no sean las públicas.<sup>264</sup>

La característica del dinamismo que Bohman pretende imprimir en la razón pública (aunque sin conseguirlo), le pone en conexión con otro grupo de autores entre los que destacan Richardson, Barber y Dryzek. Para ellos no deben fijarse precondiciones al proceso deliberativo, sino que es el mismo proceso el que internamente genera sus propias limitaciones. Lo primario debe ser entrar con una voluntad de apertura a reconocer los propios errores y los aciertos de otros planteamientos en el proceso de deliberación. En éste, las razones que los ciudadanos encuentren aceptables irán cambiando a la vez que cambien sus fines. Esto supone claramente dar un paso más allá de la postura de Gutmann y Thompson. En ésta el proceso de deliberación no cambia nada ni a nadie: las personas que participan ya se las supone razonables, y como tales, son conscientes de lo que pueden decir y de lo que no, de tal forma que el acuerdo está, en principio, predeterminado. Frente a este planteamiento, la propuesta

---

<sup>262</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, pp.199.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p.27; cfr.241.

<sup>264</sup> Como señalaremos en las conclusiones, la propuesta de Bohman comete el mismo error que las del resto de autores de esta teoría de la democracia: centrarse en las razones y no en los contenidos mismos de las propuestas.



de Richardson, Barber, Manin y Dryzek tiene un carácter más dinámico: el proceso deliberativo no tiene unos límites fijos. Sólo a través del proceso deliberativo, sobre la base de los valores liberales, se podrá saber qué cuenta como razones aceptables para todos y en qué medida se llega a una solución ampliamente compartida.<sup>265</sup> Pero si de antemano fijamos lo que se puede decir, la deliberación será en sí misma un proceso estatificado. Por ese motivo, conviene abrirse a distintas perspectivas y razones y que sea la deliberación misma la que nos conduzca, mediante el respeto a las libertades básicas, a la mejor opción sobre las mejores razones.

Qué sean razones mutuamente aceptables no se pueden fijar antes de comenzar a deliberar. Más bien debe ser el proceso deliberativo el que saque a la luz cuáles son esas razones. Es más, como señala Dryzek, imponer unas precondiciones a la deliberación denota muy poca confianza en ésta. Para él, serán los mecanismos endógenos presentes en la deliberación los que promuevan la expresión de intereses públicos y llevarían a los ciudadanos a superar su parcialidad.<sup>266</sup> En el caso de Barber, aún resulta más evidente la carencia de condiciones previas. Como vimos, para él los ciudadanos no eran por sí razonables, sino que era el proceso deliberativo el que les convertía en tales. Por ese motivo no tiene sentido poner a las personas precondiciones de razonabilidad para entrar a la deliberación, pues no las podrían cumplir. Manin también otorgaba al proceso deliberativo un valor fundamental. Era éste mismo el que determinaba la legitimidad del resultado alcanzado y no había más límite que el respeto a las libertades básicas de los ciudadanos.

Michael Rabinder James, en la adaptación de hace de la democracia deliberativa a la multiculturalidad, también se opone a la idea de fijar límites previos de razonabilidad al proceso deliberativo. En una sociedad en la que conviven diversas formas de identidad, entrarán en conflicto varios marcos epistémicos, por lo que no tiene sentido fijar un criterio epistémico previo a la deliberación, ya que ello excluiría de antemano algunas de las concepciones del bien. Por ello, en su propuesta de la “Deliberación plural” propone realizar un proceso de comprensión de las distintas perspectivas para intentar articular un marco compartido de deliberación. En este sentido el pluralismo razonable constituye un resultado y no una precondición del proceso deliberativo.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.249.

<sup>266</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.169.

<sup>267</sup> JAMES, Michael Rabinder. *Deliberative democracy and the plural polity*. Lawrence: University of Kansas Press, 2004, p.52.

#### 4.3. Las diferencias cognitivas y la razón pública:

Estas dos formas de enfocar la razón pública, el de los autores próximos al liberalismo (junto a Bohman), que apuesta por un marco de razonabilidad previo a la deliberación, frente a otro más abierto a las diferencias cognitivas, representan dos modos de enfrentarse a un elemento clave en el marco de la deliberación pública: la existencia de diferentes esquemas cognitivos. Los autores de la democracia deliberativa son conscientes de este fenómeno y de su influencia en la deliberación. Para ellos las diferencias epistémicas entre las personas dificultan el acuerdo en el debate sobre las cuestiones públicas entre los ciudadanos en el marco de la razón pública. Sin embargo, discrepan en dos aspectos fundamentales: Por un lado, en el grado en que esas diferencias afectan a logro del acuerdo. Para unos, como Barber y Mansbridge, el proceso deliberativo debe ser capaz de superar las diferencias cognitivas entre las personas y lograr el consenso en la toma de decisiones. Sin embargo, para el resto de autores el choque entre los distintos esquemas cognitivos impide el logro del consenso en el debate. Este aspecto será tratado posteriormente, en la sección dedicada al consenso o la regla de la mayoría. Por otro lado, existe una segunda discrepancia entre los autores, relativa al modo como afrontar el hecho de las diferencias cognitivas entre las personas, o lo que denominaré, el “pluralismo cognitivo” en la deliberación.

Sobre lo dicho en la sección anterior, podemos encontrar dos posiciones claramente diferenciadas referentes al tratamiento del pluralismo epistémico presente en la sociedad, deudoras de los dos modelos de razón pública presentados antes: una que concibe las diferencias cognitivas como letales para el logro de los acuerdos, y otra que abordará esas diferencias desde un punto de vista integrador para ver en ellas no unas taras para el debate, sino un acicate para la búsqueda compartida de los acuerdos. En el primer grupo estarían los autores próximos al liberalismo, como Gutmann y Thompson en *Democracy and disagreement*, Christiano o Richardson, mientras que en el segundo encontraríamos a Bohman (para el que, como vimos, no existe una única razón pública) así como a Habermas y a Gutmann en sus últimos escritos sobre el papel de la religión en la esfera pública a los que hice referencia en la introducción.

La confrontación entre ambas perspectivas resulta fundamental para nuestro objeto de estudio, el papel de las razones no públicas en la democracia deliberativa, por cuanto la existencia de las diferencias cognitivas se ejemplifica claramente en el modo como desde las distintas razones no públicas se participa en los debates sobre los

asuntos públicos. Por ello, concretamente, el desarrollo que haga de este aspecto tendrá como trasfondo la presencia de las razones religiosas en el marco de la deliberación pública.

Una muestra ilustrativa de la influencia de las diferencias cognitivas en la deliberación ha sido señalada por Gutmann y Thompson mediante lo que ellos denominan el “desacuerdo deliberativo”, y al que ya hice referencia. En él los ciudadanos sustentan concepciones razonables pero conflictivas entre las que parece no existir una base de acuerdo. Los ciudadanos mantienen sus diferencias sobre principios morales, de ahí que no compartan razones mutuamente convincentes a pesar de su manifiesta intención de encontrar una solución mutuamente justificable. El conflicto no lo es sólo sobre la decisión más justa, sino sobre las razones en las que en conflicto debería ser resuelto.<sup>268</sup> En este caso, como el conflicto es irresoluble porque los valores son incompatibles, la raíz del conflicto es metafísica. Pero a pesar de todo, la deliberación debe continuar con la reciprocidad como base. El resultado no es, lógicamente, el acuerdo, sino el desacuerdo deliberativo; esto es, el compromiso de los distintos ciudadanos de seguir cooperando para mantener una convivencia pacífica. El aborto es el caso paradigmático de desacuerdo deliberativo. Los pro-vida y los pro-abortistas argumentan desde premisas distintas, pero plausibles, sobre las políticas públicas adecuadas. Ambas perspectivas parecen razonables y cumplen con los criterios de reciprocidad y con los métodos de razonamiento del sentido común. Sin embargo, las diferencias cognitivas que les separan son enormes y no hay una solución racional convincente y el conflicto parece irresoluble.

Como podemos ver, el pluralismo cognitivo afectará de una manera determinante al proceso deliberativo. En el proceso de debate, como señala Rawls, existe el deber moral de ofrecer razones que todos puedan aceptar, pues, evidentemente, de lo que se trata es de convencer a todos los ciudadanos de la conveniencia de adoptar la propuesta que apoyamos. Sin embargo, esa exigencia de dar razones que todos puedan aceptar se enfrenta a otro problema: la intencionalidad de lo mental. Este hecho consiste en que nuestra relación con el mundo se lleva a cabo no por cómo es él en sí, sino a través del modo como creemos que es. Pensemos por ejemplo en los seguidores de Ptolomeo, para quienes la tierra era el centro del universo.

---

<sup>268</sup> No obstante, en nuestra opinión, este enfoque es erróneo, ya que el desacuerdo fundamental no se da meramente en las razones, sino en su visión de la realidad. Por ejemplo, lo que para los pro-abortistas es meramente un acto de libre elección de la mujer (abortar), para los pro-vida constituye más bien un asesinato.

Las consecuencias de la intencionalidad de lo mental en el ámbito de la deliberación han sido puestas de manifiesto por Paul Weithman, un autor crítico con el liberalismo al que me referiré en la segunda parte de la tesis.<sup>269</sup> Este fenómeno, unido al de las diferencias epistémicas, nos conduce a que el requisito de dar razones que todos compartan, supone en realidad que los ciudadanos presentarán las razones *que ellos creen* desde sus esquemas cognitivos que serán compartidas por todos. Evidentemente, si esto es así, podría suceder que alguien presente de buena fe una serie de razones que él cree que serán compartidas por todos, pero que en realidad no lo son, al estar su punto de vista viciado por prejuicios o por una carencia de conocimientos sobre la situación que le hacen no evaluar ésta correctamente. Pero entonces, el resto de ciudadanos pensarán que tal persona lejos de ser razonable es en verdad un egoísta, al desconocer ellos que en el fondo se está guiando por el bien común. Como consecuencia, si los ciudadanos creen dar razones aceptables pero que en realidad no lo son, la deliberación estaría viciada y no contribuiría a elevar el valor epistémico del proceso de toma de decisiones.

A esto se podría responder que los ciudadanos deberían reflexionar sobre el contenido de sus afirmaciones en el foro público, de tal forma que deban ofrecer razones válidas para el resto de personas a las que se trata de convencer. En este sentido John Rawls aludía a la idea de la construcción de un “punto de vista público” (el de la razón pública), compartido por todos los ciudadanos de las sociedades democráticas, con independencia de su punto de vista particular, propio de la doctrina comprensiva de la que formen parte. Es desde esta perspectiva compartida desde la que se podrán determinar qué razones son públicas.

Este es el elemento clave para comprender la idea de razón pública en la democracia deliberativa, si cabe o no la construcción de un punto de vista compartido por todos los ciudadanos para deliberar sobre los asuntos públicos más allá de las diferencias cognitivas que les separan. No obstante, también este enfoque se enfrenta al hecho de la intencionalidad de lo mental: si las personas deliberan desde posiciones cognitivas diferentes, por ejemplo, un creyente y un ateo, lo que cada uno considere el punto de vista público podría verse afectado por dichas diferencias.

Frente a esto se podría decir, sin embargo, que no basta con que alguien *crea* que una determinada perspectiva sea pública, sino que además *debe serlo*. Pero entonces se está introduciendo una exigencia que va más allá de las propias capacidades cognitivas de

---

<sup>269</sup> WEITHMAN, Paul. “Deliberative character”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol.13, núm. 3, 2005, pp.263-83.

las personas. Es decir, según la teoría del conocimiento, para que alguien, digamos Luís, conozca algo, por ejemplo  $p$ , deben darse dos elementos: primero, que Luís crea que  $p$ , y segundo, que además en el mundo se dé  $p$ .<sup>270</sup> Pero ciertamente, como ya estableciera Descartes, sólo de lo primero tenemos certeza absoluta; en cambio, de lo segundo no. Pensemos por ejemplo en la teoría del flogisto. ¿Diríamos hoy que los defensores de dicha teoría sabían por qué ardían los cuerpos? Es evidente que no, pues hoy sabemos que arden por la existencia del oxígeno. Pero, ¿y si mañana se descubre que no es por el oxígeno, sino por otra sustancia? Entonces deberíamos concluir que tampoco sabíamos nosotros la causa del origen de la combustión de los cuerpos. Nosotros creíamos que su origen estaba en el oxígeno, pero ello no sucedía así en el mundo.

Este hecho nos explica que Karl Popper fije la contrastabilidad de las teorías científicas no en la verificabilidad, sino en la falsabilidad. Una teoría es verdadera no porque se ajuste a la realidad, sino porque aún no se ha falsado.<sup>271</sup> En el fondo de este planteamiento subyace el rechazo de la teoría aristotélica de la verdad como correspondencia. Esta teoría es errónea porque toda nuestra aproximación al mundo es desde nuestro propio marco cognitivo, pero la realidad en sí misma no es conceptual. Somos nosotros los que decimos que en el mundo hay árboles o piedras, pero en sí misma la realidad no se articula sobre ningún esquema conceptual.<sup>272</sup> Cuando decimos que nuestras creencias no se ajustan a la realidad, lo que en realidad queremos decir es que no se corresponden con los intereses o proyectos que tenemos sobre la misma.

Pues bien, podemos decir que la deliberación se encuentra en una situación análoga. Qué se establezca como punto de vista público puede ser algo diferente de lo que alguien considere que puede serlo (aun teniendo en cuenta que la idea de marco compartido de deliberación es una creación humana y no una realidad en sí). Lo que cada cual evalúe como punto de vista público dependerá de sus creencias particulares sobre lo que sería ese punto de vista público, las cuales podrán no coincidir con las de otras personas, llegando a conclusiones divergentes.

Ciertamente se podría decir que conviene dejar a un lado este enfoque tan estatista y optar por que el proceso deliberativo mismo pueda hacer ver a las personas el grado de razonabilidad de sus argumentos. El proceso deliberativo permite la transformación de preferencias en las personas razonables, y de ahí que puedan advertir cuándo sus razones no son públicas. Pero, ¿y si alguien duda de que las razones esgrimidas por

---

<sup>270</sup> STROUD, Barry. *The quest for reality*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p.135.

<sup>271</sup> Esta es la idea principal defendida en su obra *La lógica de la investigación científica*, de 1934.

<sup>272</sup> PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Técnos, 2001.

otros sean mejores que las tuyas? Determinar el estándar de lo que es una razón pública puede no corresponderse con lo que algunas personas aceptan. Incluso si invitásemos a una persona a reflexionar sobre la irrazonabilidad de sus creencias lo haría sobre la base de lo que actualmente cree razonable, con lo que la transformación de su punto de vista se advierte complicada.

De este modo, la intencionalidad de lo mental, junto a las diferencias cognitivas, parecen constituir una dificultad inherente a la deliberación en el marco de la razón pública que imposibilita el acuerdo. Esto será así para algunos autores de la democracia deliberativa, como Gerald Gaus, Christiano, Gutmann y Thompson y también Habermas en alguno de sus textos. Para todos ellos, el choque de concepciones distintas del bien impide el consenso en la deliberación, debido al carácter inconmensurable de las mismas. En consecuencia, el desacuerdo será profundo en diversas cuestiones, como por ejemplo sucede con el aborto. No obstante, podemos encontrar ciertas diferencias entre estos autores. Para unos como Gaus, Christiano, Richardson o Habermas, esas diferencias entre las concepciones son tan radicales que impiden incluso fijar un criterio compartido de razonabilidad que determine la aceptabilidad de las distintas posiciones. En cambio, para Gutmann y Thopson, aunque el desacuerdo será un elemento inevitable en el marco de la deliberación pública, éste no será absoluto. Para ellos, los ciudadanos pueden comprender en qué medida no todos los argumentos son admisibles, ni todas las posiciones son igualmente respetables, y el criterio para fijar la razonabilidad de las distintas posiciones será el ajustamiento a un marco cognitivo común.

Comenzaré aludiendo a Gerald Gaus. Él hace radicar la imposibilidad del consenso en una visión de las concepciones del bien como bloques estancos, algo que será compartido por el resto de autores citados. Esto hace que las personas en el debate articulen sus argumentos desde premisas inconmensurables, lo que impide alcanzar un punto de vista compartido en el que se puedan aportar razones aceptadas por todos en el debate. De ahí que el acuerdo sea imposible. A este respecto Gaus pone un ejemplo que, aunque resulta ilustrativo, es bastante desacertado. Dice que una persona atea pretende convencer a otra religiosa de que la sanidad infantil debería ser financiada con fondos públicos. Al no existir ese marco compartido, debido al desacuerdo moral, el modo de proceder aquí por una de las partes si se quiere llegar al acuerdo no es para Gaus presentar razones que todos puedan compartir, sino más bien hacer ver a la otra persona que desde sus propias convicciones se puede defender la misma tesis. Así afirma Gaus: “ella (una de las personas) cree firmemente que no será movida por las razones de la

otra persona”.<sup>273</sup> Es decir, las razones aportadas por un ateo, o mejor dicho, las razones válidas para éste, no podrán nunca convencer a un creyente y viceversa, o las de un pro-vida a un pro-abortista, dadas las diferencias cognitivas que les separan. Para convencerla de nuestra posición debemos introducirnos en su esquema cognitivo y aportar razones que le sean convincentes.

Las razones son concebidas así como inconmensurables, algo similar a lo que le ocurre a Habermas con su visión de las doctrinas comprensivas en su crítica a la teoría rawlsiana.<sup>274</sup> Entiende Habermas que, según el modelo de la justificación pública rawlsiana expuesta en el *Liberalismo político*, antes del consenso entrecruzado no hay ninguna perspectiva públicamente compartida que permita a los ciudadanos una formación imparcial del juicio. Es decir, los ciudadanos acuden a la deliberación pública sólo tras la consecución del consenso entrecruzado. Esto es precisamente lo que afirma Rawls tanto en el *Liberalismo político*, como en su “Respuesta a Habermas”: “La concepción política de la justicia de la sociedad política puede ser públicamente justificada sólo cuando hay un consenso entrecruzado razonable.”<sup>275</sup>

Pero el consenso entrecruzado supone que cada uno acepta los valores políticos desde su doctrina comprensiva, con lo cual, las razones que den a favor de los mismos no serán ellas mismas públicas. Recordemos, no obstante, que en Rawls la razón pública se reducía a la deliberación sobre los asuntos de justicia básica de los políticos en los actos públicos y en el hemiciclo parlamentario, a los jueces y a los ciudadanos al justificar su voto en cuestiones de justicia básica en el foro público. Por el contrario, la esfera pública habermasiana correspondería a lo que Rawls denomina “trasfondo cultural” o cultura social de las sociedades democráticas, compuesto por las doctrinas comprensivas razonables. En éste ámbito, sin embargo, no rige la razón pública.<sup>276</sup>

Así pues, aunque se han eliminado las cuestiones metafísicas de la agenda política, la justificación pública de la concepción política de la justicia se enfrenta a una paradoja que refleja la sombra de aquéllas sobre la deliberación pública: debe hacerse ésta en términos que todas las doctrinas comprensivas puedan aceptar, pero a su vez nadie puede saber lo que acepta el otro como verdadero o razonable, ya que los

---

<sup>273</sup> GAUS, Gerald, “Reason, justification and consensus...”, p.208.

<sup>274</sup> HABERMAS, J. ““Razonable” versus “verdadero” o la moral de las concepciones del mundo”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, pp.158-9.

<sup>275</sup> RAWLS, J. “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el Liberalismo político*, p.92.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p.86 n.

discursos comprensivos son mutuamente opacos. Sólo de la circunstancia de que converjan las distintas perspectivas no públicas tiene como consecuencia la validez pública del contenido por todos aceptado del consenso entrecruzado. Esto es para Habermas contraintuitivo: que la concepción de la justicia deba recibir su autoridad moral de las razones no públicas, ya que así se carecería de una base compartida de deliberación entre los ciudadanos sobre cuestiones de justicia. De ahí que Habermas entienda que es necesaria una perspectiva distinta para participar en el discurso público, que sería compartida por todos, independiente de la propia de cada doctrina comprensiva; y esto es algo que no encuentra en la propuesta rawlsiana:<sup>277</sup> Rawls entiende la justificación pública asentada sobre los argumentos que exponen las distintas doctrinas, pero no hay una perspectiva común de deliberación pública independiente de las razones comprensivas que puedan compartir los ciudadanos. Ni siquiera, según Habermas, puede esperarse un marco común de deliberación entre personas razonables, ni es postulado tal marco por las doctrinas comprensivas razonables tal y como son definidas por Rawls. Esa perspectiva se abre sólo cuando se ha llevado a cabo el consenso entrecruzado en torno de una concepción política de la justicia, esto es, a partir de las razones no públicas, lo cual es absurdo. Para Habermas, esta dependencia de la justificación pública respecto de las razones no públicas constituye una rémora para una sociedad postmetafísica, ante la incapacidad de llevar a los sujetos a un punto de vista independiente de su concepción comprensiva.

Pero es más, si carecemos de este punto de vista independiente de las doctrinas comprensivas, resultará difícil poder catalogar a las doctrinas que sean realmente razonables. Dicho de otra manera: la concepción política de la justicia es aceptada sólo sobre un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables, pero a su vez, para determinar qué son doctrinas comprensivas razonables se requiere de un criterio externo a las mismas que no se encuentra en ninguna parte más allá de esas doctrinas, ya que, como dice, la concepción política de la justicia se erige sólo a partir del consenso entrecruzado entre las doctrinas comprensivas. Pero es evidente que éstas no pueden crear las restricciones de lo razonable desde sí mismas, ya que las doctrinas son opacas entre sí.

En este sentido tampoco la prioridad de la justicia se sigue de la razonabilidad de las personas, sino sólo de la esperanza depositada por Rawls de que cada persona considerará por sí misma la fuerza de los valores políticos frente a los

---

<sup>277</sup> HABERMAS, J. ““Lo razonable” versus lo “verdadero””, p.162.



comprehensivos. Pero la prioridad de lo justo como una exigencia de la razón práctica emancipada de las doctrinas comprensivas está ausente del planteamiento rawlsiano. Al carecer los individuos de un punto de vista independiente de sus doctrinas, difícilmente podrá determinarse cuáles de ellas serán razonables. Y si no existe tal punto de vista independiente, tampoco será posible la autorreflexión de los sujetos.

Esta sería, en resumen, la crítica habermasiana a la deliberación pública rawlsiana a la que hacía referencia. Antes de continuar con los siguientes autores, creo conveniente dedicar unas palabras a mostrar por qué esta interpretación de Rawls es errónea. Esta crítica es exagerada, pues desatiende elementos fundamentales. Comenzaré por el que creo más importante: la capacidad de autorreflexión de los sujetos que, según Habermas, está ausente en el planteamiento rawlsiano. A mi entender esto no es así. Para demostrarlo aludiré a dos puntos. En primer lugar, el grado de ligazón de los individuos respecto de su doctrina comprensiva, que en mi opinión da la clave de la argumentación de Rawls y que Habermas pasa completamente por alto. Así, después, podremos evaluar hasta qué punto existe una perspectiva independiente entre los sujetos para deliberar sobre cuestiones de justicia.

Sobre el primer punto, Habermas dice que para un desarrollo adecuado de la deliberación pública se requiere la distinción entre el punto de vista del ciudadano y el del creyente. Pero entiende que en Rawls no se puede alcanzar tal escisión porque sólo se llega a la deliberación pública sobre un consenso entrecruzado de los puntos de vista no públicos. Ahora bien, yo creo que esta idea no es fiel a la concepción de Rawls. Es cierto que para Rawls no puede haber una deliberación pública sin un consenso entrecruzado previo. Pero esto no es óbice para que las personas puedan intervenir en la deliberación pública desde un punto de vista independiente que les permitan basar sus argumentos en razones políticas. Esto se explica por una distinción que Habermas pasa por alto: una cosa es cómo los ciudadanos hacen suya la concepción política de la justicia y otra que las doctrinas comprensivas rijan la deliberación pública.

Ya en artículos anteriores al *Liberalismo político* mantenía Rawls que las personas tienden a hacer suya la concepción política de la justicia desde su doctrina comprensiva. Pero después, las personas cumplirán la concepción de la justicia por sí misma, y esto sucederá por dos motivos: por un lado, al no encontrar ninguna diferencia esencial entre ambos tipos de valores, y segundo, por la relación que las personas mantienen con su doctrina comprensiva.

Para Rawls las personas no tienen doctrinas comprensivas totalmente comprensivas, es decir, no ciñen todos los aspectos de su vida sobre una doctrina determinada. Más bien, lo que hacen es ceñirse a ella sólo en ciertos rasgos generales de su vida, pero no en todos. Esto sucede porque en nuestras sociedades occidentales está implícita una concepción de persona por la cual el hombre no se somete por completo a una doctrina.<sup>278</sup> Por ese mismo, la persona se puede concebir autónomamente por encima de cualquier doctrina y pueda adoptar un punto de vista independiente de la misma. La concepción política de la justicia busca asentarse sobre las ideas implícitas en la cultura política de nuestra sociedad, y de ahí que a partir de “Kantian Constructivism in Moral Theory” desarrolle la idea de una concepción política de persona como libre e igual, en virtud de una de las dos facultades morales, la de albergar, revisar y cambiar de concepción del bien. Es más, ésta facultad moral, que Rawls considera común a todas las personas de nuestra sociedad, aparecía ya en la *Teoría de la justicia*. Por ello, no comprendo cómo Habermas atribuye a Rawls una perspectiva de los sujetos claramente premoderna, en la que no pueden adoptar un punto de vista independiente de sus doctrinas comprensivas y pase por alto este punto de la argumentación de Rawls tan importante. Recordemos en este punto lo que dirá Rawls posteriormente en *La justicia como equidad: una reformulación*, y que puede ayudarnos a esclarecer la posibilidad de una deliberación pública:

“Se asume que los ciudadanos de una sociedad democrática tienen al menos una comprensión implícita de estas ideas (las de la cultura política) ideas manifiestas en la discusión política cotidiana, en los debates sobre el sentido y el fundamento de los derechos y libertades constitucionales y cosas por el estilo.”<sup>279</sup>

Este error de Habermas se debe, en mi opinión, a que no reconoce la caracterización que hace Rawls de la relación del individuo con su doctrina comprensiva, lo cual acarreará consecuencias graves en su crítica a Rawls. Dicho de otra manera: la raíz de la confusión está en que Habermas presupone en los sujetos que su punto de vista comprensivo es cuando menos comulgar ciegamente con una doctrina religiosa y no poder concebir cada uno su persona con independencia de su doctrina. Pero esto no es mantenido por Rawls, sino más bien todo lo contrario, como acabamos de ver. Justamente porque no advierte que para Rawls el individuo no se somete ciegamente a

---

<sup>278</sup> Lo cual tampoco nos debe llevar a olvidar que esta idea tiene su origen en la tradición judeocristiana de la que bebe el ideario liberal.

<sup>279</sup> RAWLS, J. *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002, pp.27-28.

ninguna doctrina, sino que sólo en aspectos generales, Habermas enfoca de una forma viciada cuestiones clave como la deliberación, la autorreflexión o la determinación de lo razonable.

Pasemos ahora a la capacidad de autorreflexión, que Habermas pone en duda en el sujeto rawlsiano. Con lo dicho hasta ahora parece evidente que tal facultad queda salvada, ya que la persona, desde su autonomía, gracias a una de sus facultades morales, elige cómo orientar su vida, pero no desde la obediencia ciega a una doctrina comprensiva. Pero es más, ya en la *Teoría de la justicia* mantenía que las lealtades religiosas eran autoimpuestas, es decir, eran aceptadas por las personas desde su libertad de conciencia, que no podría existir sin presuponerse la autorreflexión. Además, y en apoyo de esta última consideración, recordemos que, como ya en dijo en “The idea of an overlapping consensus”, y reitera en el *Liberalismo político*, cada ciudadano en virtud de su libertad de conciencia puede articular del modo conveniente la relación entre los valores políticos y comprensivos.<sup>280</sup>

De esta manera, porque cabe una perspectiva independiente de los sujetos respecto de las doctrinas ampliamente comprensivas, puede haber también una deliberación pública sobre cuestiones de justicia básica más allá de los esquemas cognitivos relativos a sus doctrinas comprensivas. El siguiente texto creo que será revelador:

“El tipo de estabilidad requerido por la justicia como equidad se basa, pues, en su carácter de doctrina política liberal, una doctrina que trata de ser aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de racionales y razonables, de libres e iguales, apelando así a su razón pública.”<sup>281</sup>

Esto es así porque las personas, aunque al comienzo afirman los valores políticos desde una doctrina comprensiva, después, al ver la identidad de valores políticos y comprensivos, con el tiempo acaban generando una obediencia a la concepción de la justicia por sí misma, y al encontrar choques entre su doctrina y la concepción de la justicia no dudan en cambiar aquella para ajustarla a ésta, ya que son personas razonables que reconocen la prioridad de lo justo, como condición de posibilidad de convivencia. De este modo es posible encontrar un punto de vista público compartido de la razón pública desde el que superar las diferencias cognitivas que separan a los sujetos.

---

<sup>280</sup> RAWLS, J. “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, núm. 1, p.245; Cfr. su *Liberalismo político*, p.172.

<sup>281</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.175.

Por todo ello yerra Habermas al decir que la razón pública se justificaría a partir de razones no públicas, ya que las personas en la deliberación pública no están sometidas a los puntos de vista comprensivos y pueden asentar sus posiciones sobre principios e ideas que todos los ciudadanos compartan, renunciando a introducir en el debate fundamentos relativos a su concepción de la verdad global.

Siguiendo a Gaus y a Habermas, también Christiano defiende la idea de que para convencer al otro debe apelarse a sus creencias particulares, ya que de lo contrario, no se sentirá concernido por las razones que le sean dadas.<sup>282</sup> El ateo tiene sus razones y para coincidir en algo con un creyente debe pensar que desde la perspectiva religiosa se podría defender una misma idea. Las razones que alguien esgrime deben dirigirse a lo que el resto ve como buenas razones desde su perspectiva. Desaparece así toda posibilidad de un ámbito compartido de deliberación desde el que llegar a acuerdos a través de la persuasión mutua y el cambio en las propias tesis de uno, sean cuales sean nuestras convicciones morales. Finalmente, Richardson en su obra *Democratic autonomy* se muestra explícitamente en contra de la posibilidad de encontrar argumentos aceptables para todos en el foro público. En la actualidad, conviven en nuestras sociedades personas pertenecientes a culturas bastante diferentes. Por ello, no resulta fácil poder determinar qué argumentos serían compartidos por todos para articular así una forma única de argumentación en el foro público.<sup>283</sup>

Este es el elemento fundamental para comprender las condiciones del proceso deliberativo para estos autores de la democracia deliberativa: las diferencias cognitivas hacen que no existan unas razones compartidas por todos en la razón pública al ser imposible construir un marco compartido de deliberación, de ahí que, en consecuencia, el consenso sea imposible. Las razones que son válidas para unos (los ateos) no lo serán para otros (los creyentes). Quien busque convencer a alguien, deberá dar razones válidas desde el marco cognitivo del oponente. Pero si esto es así, el proceso de convencimiento estará destinado al fracaso, al no ser aceptable en el proceso deliberativo ofrecer razones que uno mismo no cree.<sup>284</sup>

Por otro lado, Gerald Gaus no sólo señala directamente al pluralismo epistémico como el culpable de poner en serio peligro la posibilidad de articular una razón pública en la

---

<sup>282</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.73.

<sup>283</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, pp.52-3.

<sup>284</sup> Este punto será discutido y superado en la segunda parte de la tesis en lo concerniente al debate entre liberales y defensores de la religión, de tal forma que sea posible el convencimiento desde marcos cognitivos diferentes o incluso antagónicos.

democracia deliberativa.<sup>285</sup> Yendo más allá de estos autores citados, Gaus conecta la inconmensurabilidad de las doctrinas con la irrazonabilidad de cada una percibida desde las posiciones contrarias. Como he señalado, la democracia deliberativa se rige por un ideal de justificación pública según el cual se deben buscar razones convincentes para todos. Así una propuesta estará justificada si los demás miembros racionales y razonables de la sociedad, razonando de buena fe, la aceptan. Para ello se deben ofrecer razones que personas razonables consideren buenas. Esto último nos conecta con el otro pilar básico de la democracia deliberativa: la idea de persona razonable en el sentido definido por Rawls y que tomarán los defensores de esta teoría de la democracia, como vimos anteriormente: las personas que deliberan son gente que actúa de buena fe, aplican adecuadamente sus facultades de razón y juicio y razonan desde los criterios del sentido común. Sin embargo, para Gaus este no es un criterio suficiente: no basta con que las personas razonables deliberen desde la buena fe, ya que personas razonables pueden sostener creencias irrazonables, dado el pluralismo moral y cognitivo que caracteriza nuestras sociedades. Por ejemplo, un ateo puede creer que las creencias religiosas no tienen ningún sentido. El ateo no pone en duda la razonabilidad del creyente, pero no puede aceptar las razones comprensivas de éste en el debate, ya que no las considera razonables.

De este modo, debemos detenernos en lo que sería una creencia razonable más allá de lo que una persona razonable tiene como tal. Pero articular un criterio compartido de razonabilidad a este respecto será para Gaus una misión imposible. La razón de ello está en que las personas, aun aceptando la razonabilidad de los demás, afirman la irrazonabilidad de sus creencias. Es decir, según Gaus, vivimos en un mundo ideológicamente fracturado en el que no se trata meramente de que existan distintas concepciones morales y religiosas incompatibles, sino que cada una niega la razonabilidad o incluso la racionalidad de las contrarias. Cada cual ve como verdaderas sus creencias, y falsas las del resto. Pero del mismo modo, al ver éstas como falsas, no puede considerarlas razonables, es decir, dignas de respeto. Si los otros mantienen creencias falsas, no podemos aceptar sus argumentos, de ahí que consideren sus creencias como irrazonables. Esto es así porque Gaus une la razonabilidad política y la epistémica, y al no existir un marco cognitivo compartido, tampoco lo habrá sobre la razonabilidad.

---

<sup>285</sup> GAUS, Gerald. "Reason, justification and consensus: why democracy can't have it all", en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*, pp.205-42.

Así por ejemplo, un ateo no podría nunca aceptar que desde premisas religiosas se mantenga una creencia racional, ya que el ateo parte de que las creencias religiosas son erróneas. Es decir, las creencias del otro se conciben siempre como irrazonables al considerarlas equivocadas. Por ese motivo, un ateo no estaría siendo sincero consigo mismo si apelara a las creencias del creyente para intentar convencerle de que apoye su propuesta, ya que él considera a éstas erróneas. Esta es la verdadera razón por la que este autor ve los distintos discursos sin puntos de conexión: las personas no se dejan convencer por aquellos que no piensan como ellos, ya que, en el fondo, no les consideran racionalmente competentes, y de ahí que, como el mismo Gaus reconoce, no sea posible la deliberación, pues para que ésta se dé, uno debe otorgar algún valor a la otra alternativa.<sup>286</sup>

Ahora bien, desde una perspectiva liberal como la rawlsiana, la manera de salvar la razonabilidad estaría en diferenciar los puntos de vista epistémico o psicológico del político: es decir, aunque desde una perspectiva psicológica no parezca razonable sustentar unas creencias, y no nos creamos en la necesidad de sentirnos persuadidos de sus argumentos por considerarlos irracionales, su razonabilidad sería una cosa diferente. Ésta quedaría restringida al ámbito político o, si se quiere, moral. Por ese motivo, resulta convincente escindir la evidencia epistémica la razonabilidad política, por cuanto que desde un punto de vista meramente político no se puede juzgar el contenido de verdad de ninguna doctrina, y aquí el reconocimiento moral debe quedar al margen de las diferencias epistémicas. Así ya no se podrá dudar de la razonabilidad moral de una doctrina moral por el mero hecho de negar su verosimilitud.

Podríamos incluso hilar más fino y preguntarnos si debemos respetar moralmente una doctrina que consideramos errónea por sí misma o porque la sostienen personas razonables.<sup>287</sup> La respuesta podría ser que el respeto moral se debe de ambas formas. Una posición defendida razonablemente, es decir, de una forma no estratégica, merece un respeto moral por sí misma, aunque desde un punto de vista epistémico nos parezca indefendible. Del mismo modo, ante una persona razonable, debemos estar abiertos a respetar moralmente su posición. Pero es obvio que ante una persona irrazonable desaparece cualquier obligación moral de respetar su posición, aunque su persona debe ser siempre respetada, evidentemente.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> GAUS, Gerald, "Reason, justification and consensus...", p.230.

<sup>287</sup> WERTHEIMER, Alan. "Internal disagreement. Deliberation and abortion", en Stephen Macedo (ed.) *Deliberative politics. Essays on democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, p.173.

<sup>288</sup> Esta idea de respeto será nuevamente analizada en la segunda parte de la tesis a raíz de la idea liberal de basar el respeto mutuo en el deber de dar razones que todos puedan aceptar.

Ahora bien, Rawls no escinde completamente la evidencia epistémica de la razonabilidad política o moral, aunque lo hace en un sentido diferente a Gaus. Para éste, esa conexión es interna a cada doctrina, de ahí que cada una considere irrazonable al resto. Por su parte, Rawls como única salida al sistema de mónadas que deriva de la propuesta de Gaus (y de la interpretación habermasiana de Rawls) propone un criterio de plausibilidad epistémica que sea ampliamente compartido entre los ciudadanos. Tanto en el *Liberalismo político* como en sus textos anteriores como la *Teoría de la justicia* y “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (aunque en éstos no aparecía la idea de lo razonable), dirá que la deliberación pública debe asentarse sobre modos de razonamiento generalmente compartidos, el del sentido común y los modos de razonamiento científicos, que constituirán el marco de la razón pública. De esta manera, la deliberación pública se asentará sobre una base compartida, con independencia de las diferencias cognitivas que separan a las personas. Esta es la razón pública, articulada sobre los modos de razonamiento del sentido común y los valores de la cultura política, en la que participan los ciudadanos concebidos como racionales y razonables, más allá de las doctrinas que les separan.<sup>289</sup>

Ahora bien, si esto es así, en consecuencia quedarán excluidas del foro público aquellas doctrinas que no compartan este marco epistémico concreto, y además serán percibidas como irrazonables. No obstante, también es cierto que la unión entre evidencia epistémica y razonabilidad moral es mucho más débil en Rawls que en Gaus, pues aquél rechaza hablar de la verdad en el ámbito político, algo que para Gaus es imposible.

Al igual que Rawls, Gutmann y Thompson, también apuestan por ceñir la razón pública a un determinado marco cognitivo que sea compartido por los ciudadanos, marco que determinará además la razonabilidad de las posiciones.<sup>290</sup> Esto se advierte en su artículo “Moral conflict and political consensus”, y después en su obra *Democracy and disagreement*. En ambos señalan tres criterios para discernir las posiciones que pueden ser catalogadas como razonables, o moralmente respetables, de las que no. Citan, en primer lugar, que se debe aceptar un punto de vista compartido en la argumentación. Sólo de este modo será posible articular un proceso deliberativo entre personas que parten de esquemas cognitivos diferentes. Esta es la idea clave que articula el planteamiento liberal sobre la razón pública, como hemos visto en Rawls.

<sup>289</sup> Esto no significa que sea eliminado el desacuerdo. Para Rawls el consenso en el debate es imposible dadas las cargas del juicio. Pero al menos sí puede albergarse un marco compartido de deliberación.

<sup>290</sup> SCHAUER, Frederik. “Talking as a decision procedure”, en Stephen Macedo (ed) *Deliberative politics. Essays on Democracy and disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.20.

El segundo criterio, y el que a nosotros nos interesa ahora, es que las premisas básicas del argumento sean plausibles. Para Gutmann y Thompson esta condición se cumple en el caso del aborto con la idea de los pro-vida de que el feto es una persona en potencia, pero no pasa lo mismo con los fundamentalistas y sus apelaciones a la autoridad de la Biblia o con los defensores del derecho natural.<sup>291</sup> Entienden Gutmann y Thompson que las posiciones basadas en premisas implausibles merecen el rechazo de la sociedad (de tal forma que haya un criterio de razonabilidad compartido, frente al planteamiento de Gaus). No pueden ser aceptadas moralmente mientras no puedan ser compartidas por aquellos que no participan de dichas creencias. Así dicen:

“Una apelación a la autoridad puede contar como una razón, pero sólo cuando sus dictados están abiertos a la interpretación por razones públicamente aceptables o métodos de investigación.”<sup>292</sup>

Este criterio de razonabilidad moral supone un nuevo problema para la ligazón entre la razonabilidad epistémica y moral: al decir que unas premisas no son plausibles podríamos preguntarnos ¿plausibles respecto a qué? ¿Quién decide el criterio de plausibilidad racional? Si dicho criterio se fija tomando como base la racionalidad científico-técnica occidental moderna, parece lógico que quedarían excluidas como posiciones morales los argumentos basados en la autoridad divina que son compartidos sólo por ciertos grupos religiosos. Tales grupos manejan un criterio distinto de evidencia, no basado en la ciencia, sino, por ejemplo, en la Biblia. Sin embargo, la sociedad moderna desecha tal criterio al considerarlo erróneo, e impone el de la ciencia.

Pero si esto es así, entonces la situación ante la que nos encontramos es la siguiente: existen diferentes criterios para determinar la evidencia epistémica pero, en lugar de buscar el acuerdo entre todos a través de un proceso deliberativo, unilateralmente se estaría erigiendo como criterio público uno determinado que sólo es compartido por una parte, aunque sea la mayoritaria (si es que lo es), y se excluiría al resto. Por su parte, Gutmann y Thompson se muestran muy explícitos en contra de esta interpretación. Así en *Democracy and disagreement* mantienen que la razón pública liberal no constituye una moral más, sino la que debe regular la deliberación pública al

---

<sup>291</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. “Moral conflict and political consensus”, en Amy Gutmann, y Dennis Thompson. *Why deliberative democracy?* Princintont: Princintont University Press, 2004, p.71. En realidad, apelar a premisas implausibles es más que nada un recurso para evitar la confrontación de argumentos. Si alguien dice “la raza blanca es superior porque así lo determina la ley natural” está cometiendo una falacia porque pretende escudarse en la ley natural, la cual no admite contestación.

<sup>292</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. “Moral conflict and political consensus”, p.72.



ser la única que permite el entendimiento para la acción común entre personas que están en desacuerdo sobre cuestiones morales y religiosas.<sup>293</sup> Esta idea se muestra claramente en su crítica a los fundamentalistas sobre el debate entre la enseñanza del Evolucionismo o del Diseño Inteligente:

Los fundamentalistas apelan a sus creencias en la infalibilidad de la Biblia para rechazar que a sus hijos se les enseñe el Evolucionismo. Ésta es una teoría que consideran errónea frente al creacionismo, que es la teoría apoyada por la Biblia. Por ello exigen que se eduque a sus hijos según sus convicciones, aunque no sean las compartidas por otros. Ellos, ciertamente, podrían decir: “yo educo a mis hijos como quiero, según mis creencias, y no deseo que estudien la teoría de la evolución. Tú edúcalos como quieras y respeta mi postura igual que yo respeto la tuya”. Ellos podrían entender que este es un argumento aceptable para todos: que cada uno eduque a sus hijos según sus convicciones, por ejemplo, unos en el evolucionismo y otros en el creacionismo.

Sin embargo, para Gutmann y Thompson esta exigencia no es aceptable al basarse en un punto de vista irrazonable al no fundar sus argumentos en razones que todos puedan compartir, aunque a simple vista parezca lo contrario. Esta exigencia no es razonable ya que si se permite que cada familia tenga la libertad de elegir entre estas dos asignaturas, Creacionismo y Evolucionismo, se estarían equiparando dos esquemas cognitivos que para estos autores no son equiparables: el primero es una creencia sectaria e irracional, mientras el otro es el conocimiento científico y laico, que es, además, y esta es la clave, comúnmente compartido.

De este modo, con la enseñanza del Creacionismo se estaría obligando a unos niños a aprender una doctrina sectaria que contradice la compartida por el resto de ciudadanos y asentada en el razonamiento laico. Como señala Amy Gutmann, en una sociedad pluralista, el modo de razonamiento compartido debe ser el laico, ya que articula de un mejor modo una educación común para todos los niños que sobre una determinada base religiosa, que, en todo caso, no sería compartida por el resto.<sup>294</sup> De ninguna manera se puede equiparar evolucionismo y diseño inteligente como si se tratara de dos modos de ciencia, porque sólo el primero es ciencia, no el segundo.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.67.

<sup>294</sup> Esta es una idea propia del pensamiento liberal que será analizada en la segunda parte de la tesis: la equiparación de lo racional con lo secular. De este modo, lo secular, en tanto que racional, es compartido por todos, mientras que lo religioso es en sí mismo particular e incluso sectario.

<sup>295</sup> GUTMANN, A. *La educación democrática*. Barcelona: Paidós, 2001, pp.133-36.

No es razonable, por ello, permitir que los padres puedan elegir entre educar a sus hijos en la ciencia o en sus creencias religiosas, ya que de este modo, se estaría rompiendo con el principio de reciprocidad. Este principio requiere educar a los niños en unas mismas pautas de razonamiento, algo que sólo puede conseguirse sobre una educación científica y laica. Quien rechaza este modelo no puede esgrimir su deseo de una educación particular para sus hijos, sino que debe ofrecer otro modelo que pueda ser común a todos.

Como consecuencia de esto, los grupos religiosos llamados “fundamentalistas”<sup>296</sup> quedan apartados de la deliberación pública al ser considerados irrazonables, y todo por el mero hecho de poseer un criterio epistémico de evidencia diferente al considerado como público. No obstante, en mi opinión, en una sociedad caracterizada por el pluralismo moral no parece congruente excluir del foro público a ciertos grupos sólo por sus diferencias epistémicas con el resto.

Esta idea nos enlaza con el tercer criterio señalado por Gutmann y Thompson para discernir cuándo una posición es razonable. Para estos autores, toda posición debe estar abierta a cambiar sus premisas a la luz de los métodos compartidos de razonamiento. Sin embargo, este criterio no parece muy consistente con la exigencia de un marco cognitivo común para determinar la razonabilidad de las distintas posiciones. Como bien señala Stanley Fish, el pluralismo epistémico no es un problema para los fundamentalistas, sino para los liberales que, como Gutmann y Thompson, quieren obligar a aquéllos a plegarse al modelo epistémico liberal.<sup>297</sup> Esto lo muestra el hecho de que mientras los fundamentalistas se limitan a apelar simplemente a sus criterios de evidencia, como por ejemplo la Biblia, sin deslegitimar el modo de argumentar de los demás, los liberales exigen a todos un principio de reciprocidad, propio de su modelo epistémico, y califican de irrazonables a todos los que no lo adoptan.<sup>298</sup> Por ese motivo el primer criterio señalado por Gutmann y

---

<sup>296</sup> Recordemos que el término “fundamentalista” se acuñó en la década de 1910 en los EE.UU. en referencia a unos cristianos que editaron unos folletos que apelaban a la literalidad de la Biblia para fundamentar sus posiciones, sobre todo en su oposición al darwinismo.

<sup>297</sup> FISH, Stanley. “Mutual respect as a device of exclusion”, en Spethen Macedo (ed.) *Deliberative politics. Essays on Democracy and disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.97.

<sup>298</sup> El liberalismo quiere imponer un mismo modelo epistémico sobre todos los individuos por cuanto parte de la idea ilustrada y racionalista de que existe una razón humana común y que por tanto pueden existir razones que todos compartan. De ahí que, como vimos, Amy Gutmann exigiera a los fundamentalistas en *La educación democrática* que presentaran un criterio epistémico alternativo al liberal que valga para todos. Por esa razón también se explica que para autores como Rawls o Gutmann y Thompson la criba de la razonabilidad deba ser previa al proceso deliberativo mismo, porque el liberalismo es incapaz de dar respuesta a los argumentos esgrimidos desde esquemas epistémicos diferentes. Sin embargo, ejemplos como el del aborto, en los que persisten las diferencias epistémicas entre los sujetos, echan por tierra este supuesto liberal de una razón compartida, supuesto que será

Thompson para determinar la razonabilidad de una posición es, como hemos visto, argumentar desde un punto de vista compartido.

Difícilmente podrá acometerse un cambio de perspectivas si en la deliberación todos deben partir de las mismas premisas. ¿No sería, en cambio, más acertado optar por una esfera de deliberación abierta a diferentes marcos cognitivos que supere los prejuicios liberales que unen la plausibilidad cognitiva a la razonabilidad moral? En la segunda parte de la tesis abordaré esta cuestión e intentaré buscar razones para articular una razón pública inclusiva que dé cabida a una pluralidad de perspectivas.

Además, siguiendo el argumento de Fish, no resulta correcto excluir del foro público un argumento a favor de la discriminación al considerarlo irrazonable por el hecho de que viole el principio de reciprocidad. Ello es así porque la base adecuada para su exclusión no es teórica, sino histórica. El argumento racista no es de por sí irrazonable, y por tanto no admisible lógicamente. De hecho, hasta hace sólo unas pocas décadas la discriminación racial existía en occidente y fue defendida públicamente por muchos. Cuando hoy no se admite el racismo no es porque se haya descubierto que el principio de reciprocidad deba regir la deliberación moral. Es más bien porque se ha producido una evolución política en nuestra sociedad que ha llevado a rechazar el racismo, pero que de igual manera nos podría llevar atrás. El caso de los fundamentalistas es más claro, ya que hoy incluso en los EE.UU. se dan conflictos en los centros educativos sobre la polémica de las clases de Diseño Inteligente frente a las del Evolucionismo. El pluralismo epistémico es un hecho y lo único que puede hacerse es enfrentarse a él, en lugar de enrocarse como hacen Gutmann y Thompson, y por extensión la teoría liberal.

Ahora bien, con esta crítica no pretendo decir que Gutmann y Thompson estén equivocados en su planteamiento. En mi opinión tienen gran parte de razón en lo que dicen referente a los principios que deben guiar la deliberación, como el de reciprocidad. El problema reside más bien en que se debe escindir muy claramente la evidencia epistémica de la razonabilidad moral, más de lo que lo hacen estos autores, ya que entiendo que son aspectos independientes. Una cosa es que una posición tenga plausibilidad cognitiva y otra bien distinta es que merezca un respeto moral. Sobre lo primero, el problema está en que la concepción de razones que todos acepten no es compartida por todos. Tal vez las razones que convencen a unos no son las mismas que valen para otros; y si a esto añadimos que el criterio de un argumento aceptable es

---

analizado en la segunda parte de la tesis.

la plausibilidad cognitiva, el problema se hace aún mayor, ya que el punto de vista desde el que juzgamos la plausibilidad cognitiva (y por ende, moral) de una posición, es el nuestro propio, no el de quien nos habla. Si se liga la razonabilidad moral a la epistémica, la primera quedaría sometida a la segunda, ya que aquellas ideas que no se compartan por considerarlas erróneas, automáticamente pasan a ser consideradas irrazonables. Es decir, para nosotros es plausible, y por extensión razonable, aquello que nosotros consideramos plausible, pero para otros la plausibilidad cognitiva puede tener otras bases. De ahí que los fundamentalistas consideren razonable su posición, porque para ellos la base de evidencia la constituye la Biblia, y ello les basta, sin importarles que dicho criterio no sea compartido por el resto de ciudadanos. Este es un hecho clave a tener en cuenta en toda sociedad pluralista.

De esto se deduce que se pueda escindir la razonabilidad política de la epistémica, sin que para ello haya que ver los dos ámbitos como bloques estancos. Cada cual considera que sus creencias son verdaderas, pero ello no le lleva a considerar las de otros como irrazonables, aunque las considere falsas. Tal vez haya que concluir, como insinúa Gaus con gran rechazo, que lo razonable se reduzca a lo tolerable.<sup>299</sup> Pero ello no es ningún problema si partimos de la diferenciación que he señalado. Lo razonable no posee ningún valor epistémico, precisamente porque se caracteriza por su distancia con lo verdadero. Sólo si dejamos lo verdadero fuera de las cuestiones de justicia será posible la deliberación. En cambio, Gaus introduce la verdad en la deliberación pública, y de ahí que apele a un principio de sinceridad, según el cual, apelar a creencias que no compartimos es ser insinceros con nosotros mismos. Frente a este planteamiento propio de la democracia deliberativa que supedita las razones aceptables en la deliberación al principio de sinceridad, en la segunda parte de la tesis defenderé que es posible desligar la sinceridad del proceso deliberativo.

Por ese motivo, si queremos excluir una posición del foro público por irrazonable debemos ir más allá de su evidencia cognitiva. La razonabilidad moral debe basarse en criterios estrictamente morales que juzguen el contenido de su propuesta y no la fuente de la que proceden, si es religiosa o secular, por ejemplo. Así, se podría rechazar la pretensión de los fundamentalistas que no desean que se impartan a sus hijos ciertas asignaturas en base a que ello les privaría de adquirir conocimientos y capacidades que les permitan hacer juicios críticos, justificar sus propias acciones, y con ello desarrollar aptitudes necesarias como ciudadanos para proteger las libertades y

---

<sup>299</sup> GAUS, G. "Reason, justification and consensus...", p.224.

oportunidades.<sup>300</sup> Pero no se debería entrar a considerar la plausibilidad cognitiva de la autoridad de la Biblia, ya que ese es un detalle que no conduce a nada más que a desviarse de la cuestión central, que es la conveniencia de que los niños adquieran ciertas aptitudes.

Algo parecido a esto sucedería en la participación en el foro público. Quien delibera busca convencer al resto de personas, más allá del método que emplee para lograrlo. Alguien que crea en la autoridad de la Biblia, ¿por qué no iba a poder ofrecer sus razones religiosas en la deliberación? Al fin y a la postre, si logra convencer a más o menos gente es su problema, no el de quienes le escuchan.<sup>301</sup> Lo que debe servir para vetar su intervención no debería ser en ningún caso la evidencia cognitiva de sus argumentos, sino, a lo sumo, su respeto a los valores de la cultura política democrática. Mientras cumpla con este requisito, su postura parece tan razonable como las otras. Pensemos, por ejemplo, en el origen que tuvo el abolicionismo en los argumentos apoyados en la Biblia sobre la filiación divina de los hombres y su igualdad. Gutmann y Thompson dirían que tales argumentos son irrazonables y que por ello deben ser excluidos del foro público, ya que la autoridad de la Biblia carece de toda evidencia cognitiva.<sup>302</sup> Pero si esto hubiera sido así, tal vez hoy seguirían existiendo esclavos en nuestras sociedades. Por ese motivo, en la deliberación pública debe atenderse más al valor moral de las intervenciones que a su plausibilidad epistémica, la cual es juzgada desde una perspectiva particular de cada grupo, a diferencia del contenido moral, que es compartido en nuestra cultura política y está refrendado en los textos legales.

Evidentemente, el límite a este planteamiento lo pondrá la amplitud del pluralismo. Mientras en una sociedad convivan doctrinas comprensivas que compartan unos mismos valores políticos, la deliberación será posible. Pero en el momento en el que se incorporen nuevas doctrinas con valores diferentes, el dilema estará en si rehacer mediante la deliberación conjunta los valores en los que asentar la convivencia o si forzar a las nuevas concepciones a afirmar los valores liberales. En este caso, aunque el respeto a los derechos individuales debe ser un mínimo irrenunciable si queremos salvaguardar la existencia del proceso deliberativo mismo, debe primar siempre una actitud de apertura a la comprensión de los valores del otro, al modo de la fusión de

---

<sup>300</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.63-8.

<sup>301</sup> Esta es una idea que desarrollaré en la segunda parte de la tesis a partir de la distinción de Michael Perry entre dar razones para justificar y dar razones para convencer.

<sup>302</sup> El rechazo de la autoridad de la Biblia como una razón válida en el foro público es una idea claramente ilustrada. Para los ilustrados no debía existir más autoridad que el uso de la sola razón (*sapere aude!*). Mientras, el recurso a la autoridad religiosa como la Biblia constituía una tutela inaceptable de la que el hombre debía liberarse ya que impedía el desarrollo de su autonomía.

horizontes gadameriana, frente a la renuncia al diálogo entre visiones diferentes. La actitud de Richardson, rechazando la posibilidad de encontrar razones compartidas por todos por el mero hecho del pluralismo tiene un cariz claramente derrotista, que debe ser siempre rechazada. Resulta más conveniente la postura de Bohman con su idea de razón pública plural, en la que prima la búsqueda del encuentro en lo común, o la de la “Deliberación plural” de Michael Rabinder James. Ante el choque de culturas diferentes es esta perspectiva la que debiera imperar y no una que abra brechas insalvables entre las culturas diferentes, como sucede con Richardson y Gaus. Las diferencias epistémicas no deben ser consideradas como un freno sino más bien como un acicate para la deliberación entre los ciudadanos sobre los asuntos públicos en el marco de la razón pública.

Por todo ello, el planteamiento Gaus, Christiano, Richardson, Gutmann y Thompson (en *Democracy and disagreement*) y el de la interpretación que hace Habermas de Rawls pone de manifiesto una circunstancia: En nuestras sociedades pluralistas las personas mantienen doctrinas comprensivas inconmensurables, de tal forma que para convencer al otro sólo se puede apelar a sus creencias particulares. Pero lógicamente, tales creencias no son compartidas por otras personas. De este modo, se hacen patentes dos hechos que ponen en serio peligro la posibilidad de una razón pública compartida en la democracia deliberativa: el primero es que las doctrinas comprensivas son presentadas como bloques estancos. Los argumentos que puede esgrimir un ateo sólo pueden convencer a otro ateo y lo mismo ocurre con un creyente. Esto es así porque las esferas política y comprensiva están ligadas. Los conceptos políticos tienen para ambos (el ateo y el creyente) una connotación diferente, porque los revisten de consideraciones comprensivas. Para un abortista la libertad de elección de la mujer tiene un sentido diferente que para un pro-vida. El segundo elemento, y consecuencia del anterior, es fundamental en nuestra investigación: se trata de la inexistencia de un ámbito compartido de deliberación sobre las cuestiones políticas entre los diferentes marcos cognitivos, de ahí que se requiera un ámbito público independiente de las diferentes concepciones del bien.

Frente a este planteamiento liberal que asienta la razón pública sobre la unión de la razonabilidad moral con un determinado marco cognitivo, han surgido recientemente unas voces críticas desde la ética discursiva. Han sido, por un lado, Bohman y su idea de “tolerancia deliberativa”, y por otro, más centrado en el tema de las convicciones religiosas en la esfera pública, ha irrumpido en el debate Habermas. Por lo que respecta

al primero, Bohman, con su reciente propuesta de tolerancia deliberativa no propone meramente que los ciudadanos hagan *epojé* de sus razones comprensivas y busquen un modelo de razón pública cada cual desde sus convicciones. Dadas las condiciones de pluralismo existentes en nuestras sociedades multiculturales, no tiene sentido privilegiar a un modelo epistémico sobre otros en el debate público. Por ese motivo, propone que cada cual participe en la deliberación pública desde sus propias convicciones y que se atienda a aquello que la persona dice y no a la fuente de sus propuestas, si es religiosa o secular. Así pues, la tolerancia no debe consistir en una criba previa al debate que determine qué es razonable y qué no, como pretenderían Gutmann y Thompson, sino que debe ser el proceso deliberativo mismo el que juzgue la razonabilidad de las propuestas. Las diferentes perspectivas deben ser reconocidas como iguales en el proceso deliberativo. Las personas deberán justificar sus propuestas, pero esa justificación podrá hacerse desde la perspectiva de cada uno, siempre que se respete la igualdad y libertad de las personas. Estas serían las únicas condiciones que debería tener el proceso deliberativo.<sup>303</sup>

El caso de Habermas resulta más complejo de analizar. La postura de este autor respecto de la religión daría para más de una tesis monográfica. Sin embargo, yo me limitaré a realizar una mera síntesis de sus pronunciamientos más destacados al respecto. Habría que citar, en primer lugar su propuesta de la lingüistización de lo sagrado, realizada ya en la *Teoría de la acción comunicativa*. Esta propuesta, en la corriente del *ethos* ilustrado, pretendía superar el contenido ético de las religiones en el actual contexto de secularización. Para Habermas, la lingüistización de lo sagrado supone que la lógica de integración y cohesión social articulada por las religiones queda transformada (o mejor dicho, interiorizada) en la comunidad de comunicación de las sociedades actuales, y la autoridad moral que poseía la religión, en la acción comunicativa capaz de generar obligaciones intersubjetivas.<sup>304</sup>

No obstante, posteriormente abandonará este planteamiento secularista y optará por otro más abierto al reconocimiento de la idiosincrasia de las tradiciones religiosas y su irreductibilidad a la mentalidad secular, aunque siempre desde un ateísmo metodológico. Así reconocerá que aunque en el pensamiento postmetafísico el lenguaje religioso debe ser traducido al postmetafísico, no todas las intuiciones religiosas se dejan subsumir en el lenguaje secular, de ahí que la religión no pueda ser suprimida en

---

<sup>303</sup> BOHMAN, James. "Deliberative toleration", en *Political Theory*, vol.13, núm. 6, 2003, pp.757-779.

<sup>304</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 1987, pp.61-110.

la modernidad.<sup>305</sup> Esta idea será la que, recientemente, le haya llevado a hablar no ya de una época postmetafísica, sino “postsecular.” De este modo, debe ser superada la mentalidad que hace a las religiones una reliquia del pasado condenada a su desaparición y reemplazada por un pensamiento secular, racional, de nivel superior, gracias al desarrollo de la ciencia. Este es un prejuicio secularista y positivista que en nada se corresponde con la realidad histórica. En la actualidad las religiones continúan teniendo y reclamando cada vez una mayor presencia en la esfera pública. por ello, nos encontramos más bien en una sociedad postsecular que se define no meramente porque en ella perviven concepciones religiosas del mundo, sino también porque en ella las personas creyentes tendrán derecho a expresar sus razones religiosas en la esfera pública. Por ese motivo, el concepto de sociedad postsecular tendrá una importancia fundamental para el modo como concebir la razón pública en su propuesta de política deliberativa.

En esta sociedad postsecular la convivencia será posible entre concepciones del mundo religiosas y seculares sólo si se realizan concesiones desde ambos bandos, el religioso y el secular. Así, por un lado, el religioso debe someterse a un proceso de autorreflexión a un triple nivel: debe reconocer el contexto de pluralismo que articula nuestras sociedades liberales y las disonancias cognitivas que ello le supondrá en referencia a la concepción de la verdad; en segundo lugar, reconocer la autoridad de las ciencias como monopolizadoras del saber terrenal, frente a, por ejemplo, los textos sagrados; y finalmente, asumir el ordenamiento político de los Estados constitucionales, basados en una moral profana.<sup>306</sup> Todo ello llevará a los creyentes a llevar a cabo un proceso autorreflexivo sobre sus propias convicciones y a renunciar a imponer su propia verdad en la esfera pública.

Pero la idea fundamental de este último periodo de su obra será la superación del proviso rawlsiano y la admisión en la esfera pública de las razones religiosas sin la necesidad previa de aportar también razones seculares. Siguiendo a otros autores críticos con el proviso rawlsiano, Paul Weithaman y Nicholas Wolterstorff (a los que trataré en extenso en la segunda parte de la tesis), entiende que la exigencia hecha a las personas religiosas de traducir sus razones religiosas a otras de tipo secular en la esfera

---

<sup>305</sup> HABERMAS, Jürgen. “Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 1997, pp.87-119, esp.99-103.

<sup>306</sup> HABERMAS, J. “Creer y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002, pp.132-3; cfr. su “La religión en la esfera pública. los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, pp.144-5.



pública informal supone imponerles una carga cognitiva que resulta inadmisibles por tres razones: por un lado, porque dada su concepción del bien que les lleva a ordenar el conjunto de su vida según sus convicciones religiosas, si se impide al creyente ofrecer las razones religiosas que son válidas para él y se le obliga a dar otras distintas de tipo secular, tendrá que dar otras razones que valgan para otros, pero no para él, con lo que no sería sincero consigo mismo.<sup>307</sup> Por otro lado, esa carga cognitiva que no está presente entre las personas seculares, introduciría una desigualdad incompatible con el valor de igualdad liberal. Además, vetando la entrada de las razones religiosas en la esfera pública, la sociedad pierde unos recursos de sentido para la solución de los problemas.<sup>308</sup>

Por todo ello, Habermas apuesta por una “esfera pública informal polifónica” en la cual los creyentes puedan expresar sus opiniones desde sus propias creencias religiosas sin la necesidad de traducirlas al lenguaje secular. Esa carga deberá recaer ahora en el ciudadano secular, de tal forma que el trabajo cognitivo quede repartido de una forma más equitativa en la deliberación. Los ciudadanos religiosos deberán abrirse a la posibilidad de que sus intervenciones puedan tener una traducción secular, y los seculares deberán, además de llevar a cabo la traducción, reprimir sus actitudes secularistas tendentes a considerar la religión sin contenido cognitivo alguno y reconocer un contenido de verdad en las intervenciones de los creyentes. Se produce de esta manera para Habermas un mutuo aprendizaje (y ajuste) cognitivo entre creyentes y laicos que hace posible el uso público de la razón en el marco de la sociedad postsecular.

Ahora bien, este planteamiento habermasiano tiene otros aspectos que es menester señalar. Por un lado, y frente a Nicholas Wolterstorff, Habermas insiste en la necesidad del ajuste cognitivo del creyente en la sociedad postsecular, que, dadas las circunstancias históricas, será más acusado que el propio del ciudadano secular. El creyente debe asimilar, como hemos dicho, tanto la existencia del pluralismo moral, como la supremacía de la ciencia como método de conocimiento válido y también el funcionamiento del Estado de derecho sobre la concepción de las personas como ciudadanos libres e iguales. De esta manera, no tendría sentido que un creyente reclamase guiarse sobre los dictados de su doctrina comprensiva en el ámbito político, ya que eso supondría que una determinada iglesia pudiera someter al resto de

---

<sup>307</sup> Reaparece aquí el elemento de la insinceridad en la deliberación que señalamos en Gaus y la idea de que los marcos cognitivos resultan inconmensurables.

<sup>308</sup> HABERMAS, J. “Creer y saber pp.138-9; cfr. su “La religión en la esfera pública,” pp.140-4.

ciudadanos a su concepción de bien. Así pues, el creyente debe asimilar también un cierto *ethos* democrático de civilidad que pasa por el respeto a los valores liberales. Esto le supondrá mantener un cierto distanciamiento cognitivo respecto de su doctrina para reconocer autónomamente los principios del Estado liberal.<sup>309</sup>

Esto nos explica que Habermas limite la presencia de las razones religiosas sólo a la esfera pública informal de la sociedad civil, pero no dentro de los procesos institucionales de toma de decisiones, ya que en ellos las decisiones políticas deben explicarse siempre sobre un lenguaje accesible a todos, y este no será otro que el secular, siguiendo aquí fielmente la ideología liberal.<sup>310</sup> Recordemos que Habermas ya desde *Facticidad y validez* divide la esfera pública en dos ámbitos, el proceso de formación de la opinión o esfera informal de la sociedad civil, y el de la toma de decisiones políticas, o institucional. Así la introducción de las razones religiosas sin necesidad de traducción sólo será posible en el primero de ellos, pero no en el segundo, ya que el poder político requiere siempre de una legitimación secular. La presencia de las razones religiosas en la esfera pública informal queda justificada por el hecho de que este constituye un ámbito sumamente complejo en el que participa una pluralidad de voces públicas, y todas ellas tienen derecho a opinar sobre los diversos asuntos, como el aborto o la eutanasia. Además, la complejidad presente en la esfera pública hace que no deba temerse que ninguna de las voces se erija en juez de la moral común.

En cualquier caso, como vemos, la presencia de las razones religiosas se limita a la esfera informal. Por ese motivo, la crítica habermasiana a Rawls quedaría limitada a la sociedad civil, pero por lo que hace al ámbito político, se mantendría dentro de las coordenadas rawlsianas. Incluso también, al igual que liberales como Audi, asimila lo accesible y racional a lo secular.

De esta manera, la legitimidad del poder político quedaría reducida a un esquema cognitivo, el secular, que sería aceptado por todos con independencia de la doctrina comprensiva de cada cual. Con ello, Habermas caería en los mismos errores que él mismo reprochaba a Rawls, pues sólo los ciudadanos que participen de la mentalidad secular podrán reconocer plenamente las razones seculares como accesibles, con lo que los ciudadanos religiosos volverían a quedar relegados en el ámbito institucional. Es

---

<sup>309</sup> Esto, como veremos en la segunda parte de la tesis, no debe entenderse de una forma traumática para el creyente, como si éste dejara de lado su fe a la hora de tomar decisiones políticas. En realidad, el proceso secularizador ha sido asumido por los mismos defensores de la religión en la esfera pública, y es un hecho constatado que el creyente puede mantener un cierto distanciamiento de sus convicciones en ciertos ámbitos de su vida sin renegar por ello de su fe.

<sup>310</sup> HABERMAS, J. “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, en *Claves de razón práctica*, núm. 180, 2008, p.7.

decir, Habermas lleva al plano institucional lo que él critica a Rawls en el conjunto de la esfera pública.<sup>311</sup>

Como consecuencia, Habermas estaría imponiendo en el proceso formal de la toma de decisiones una criba previa a la deliberación, que restaría todo el poder dinamizador que adquiere la deliberación cuando se delibera desde diversos puntos de vista. Como dije antes, si se delibera desde premisas que todos comparten, ya estaría todo dicho y no habría una transformación real en el punto de vista de las personas. Sólo si se participa desde posiciones diferentes es posible que la deliberación transforme realmente las distintas posiciones.

Por otro lado, Habermas parece distinguir entre las concepciones seculares del bien y las religiosas. Las primeras quedan asimiladas a concepciones de satisfacción personal, mientras que las segundas parecen albergar en su seno un mensaje válido para el conjunto de la sociedad. Las concepciones religiosas parecen ser identificadas por Habermas con fuentes iluminadoras de sentido para el conjunto de la sociedad, cuyo mensaje no puede ser perdido, o de lo contrario la sociedad quedaría empobrecida.

En tercer lugar, Habermas, lejos de equilibrar las cargas cognitivas entre creyentes y seculares, lo que consigue en realidad es volcar la balanza hacia el lado contrario, como han advertido algunos de sus críticos. Al imponer a los seculares la restricción de que no deben guiarse por sus conductas secularistas dirigidas a negar cualquier pretensión de sentido a la religión, Habermas impide a las personas seculares que se comporten de acuerdo a sus creencias sinceras, incluso en la esfera pública informal.<sup>312</sup> Por ese motivo, Habermas incurre en una contradicción, ya que si entendía que prohibir a la persona religiosa expresar sus razones religiosas y obligarla a traducirlas a otras de tipo secular era condenarla a la insinceridad consigo misma (al tener que dar razones que no creía), ¿no supondría también condenar a la insinceridad al ciudadano secular al impedirle refutar las afirmaciones del creyente? Dicho de otro modo, no tiene sentido decir que las personas religiosas puedan introducir las consideraciones que crean apropiadas, pero que las seculares no puedan hacer lo mismo.

En mi opinión, la salida a esta situación aporética pasa por dos alternativas: una sería la apuesta por un modelo de razón pública compartida al modo rawlsiano, en el que las

---

<sup>311</sup> COOKE, Maeve. "A secular State for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion", en *Constellations*, vol, 14, núm. 2, pp.231-2; cfr. LAFONT, Cristina. "Religion in the public sphere: What are the deliberative obligations of democratic citizenship? Inédito, sección I.

<sup>312</sup> LAFONT, Cristina. "Religion in the public sphere: Remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", ", en *Constellations*, vol, 14, nº 2, p.247; cfr. FLORES D'ARCAIS, Paolo. "Once tesis contra Habermas", en *Claves de razón práctica*, vol.179, 2008, p.58

razones religiosas queden suprimidas o si aparecen, sean acompañadas de las razones públicas compartidas por todos. Esta es la vía por la que apuestan críticos de Habermas, como Cristina Lafont o Flores D'Arcais. La otra vía consiste en abrir la razón pública por completo a las razones religiosas, poniendo como límite a ello simplemente la actitud cívica del creyente, de tal forma que en el debate no reivindique una perspectiva privilegiada para la toma de decisiones, sino que las razones aportadas sean sometidas a crítica por el resto de personas en el foro público de la democracia deliberativa. Una razón pública irrestricta, en la que lo importante sea el contenido de las razones y no el carácter de su fuente, será la propuesta que defenderé en la segunda parte de la tesis.

Finalmente, debemos hacer referencia aquí a los trabajos de Amy Gutmann de finales de los noventa y comienzos del 2000 dedicados al estudio de la relación entre religión y política en las sociedades democráticas. En ellos defiende una vía que denomina “protección en doble dirección”, que vendría a ser una posición intermedia entre la laicista de Robert Audi y la pro-religiosa que privilegia o bien a la religión en cuanto tal o a una en concreto frente al resto de cosmovisiones en la esfera pública. Si bien defiende que debe existir una separación clara entre Iglesia y Estado, para impedir que alguna Iglesia emplee el poder estatal para imponerse sobre el resto de confesiones en la esfera pública, entiende que ello no debe llevar a separar entre religión y política, que es lo pretendido por los liberales, como veremos al abordar el argumento de la religión como esfera privada. Gutmann en esta nueva etapa afirma abiertamente que la religión no debe recibir un trato especial en la esfera pública frente al pensamiento secular: ni debe ser excluida ni privilegiada por sí misma frente a lo secular.

Esta idea arroja una consecuencia fundamental por lo que hace a la presencia de las razones religiosas en la esfera pública, y es que éstas, según dice la autora, deben recibir exactamente el mismo trato que las razones seculares. Por ello, defiende que puedan expresarse razones religiosas en la deliberación pública al mismo nivel que otras de tipo secular, siempre partiendo de la base de que lo secular no debe confundirse lo público, como mantenía Rawls en “Una revisión de la la idea de razón pública”. Ello es así ya que para Gutmann lo que debe atenderse en el debate público no es el fundamento de los argumentos, si se tratan de razones religiosas o seculares, sino el valor moral de los mismos. Este valor moral de los argumentos reside en su congruencia con el principio de reciprocidad que ya introdujera en *Democracy and disagreement*.<sup>313</sup> Estas son las palabras de Gutmann:

---

<sup>313</sup> GUTMANN, A. “Religious freedom and civil responsibility”, 907-13; GUTMANN, A. *Identity in democracy*, pp.162-8

“La política democrática no debería meramente tolerar sino dar la bienvenida a los argumentos basados en convicciones religiosas cuando éstos apoyan la reciprocidad entre los ciudadanos. La reciprocidad no requiere acuerdo entre ciudadanos o argumentos en los mismos términos seculares o religiosos. La importancia de los argumentos políticos por lo que hace a la reciprocidad radica no en si nosotros estamos de acuerdo con ellos, sino en si podemos apreciar su fuerza moral.”<sup>314</sup>

Este es sin duda un texto fundamental que refleja dos tesis principales del nuevo planteamiento de Gutmann: en primer lugar, que los diferentes argumentos reflejan una fuerza moral con independencia de su carácter, religioso o secular. Así, por ejemplo, si un abolicionista dice “la esclavitud es pecado porque todos somos imagen y semejanza de Dios”, tal vez un ateo no esté de acuerdo con que se apele a Dios, pero sí que reconocerá que es un argumento aceptable. Sin embargo, si alguien dice: “los judíos merecemos un trato especial por el Estado porque somos el pueblo elegido”, un ateo o un musulmán pueden comprender que dicho argumento no cumple con el principio de reciprocidad. De este modo, y frente a lo mantenido en *Democracy and disagreement*, la validez de los argumentos ya no depende de su plausibilidad epistémica, sino sólo de su razonabilidad moral. En segundo lugar, lo que afirma Gutmann es que todos los ciudadanos pueden reconocer el valor moral de un argumento desde sus diferentes esquemas cognitivos. Es decir, un ateo puede reconocer que un argumento religioso en contra de la esclavitud es plenamente válido y legítimo en el marco de la deliberación pública desde el momento en que cumple con el requisito señalado. Dicho de otra manera: es posible la comprensión mutua entre los diversos esquemas cognitivos y no se hace necesaria una traducción expresa de los argumentos a un lenguaje común, sino que esa operación la puede hacer cada cual mentalmente.

No obstante, este planteamiento, que constituye el primer tratamiento claramente favorable a la presencia de la religión en la esfera pública por un autor de la democracia deliberativa (al ser anterior a los textos de Habermas), en mi opinión, no será suficiente para dar cuerpo a una verdadera democracia deliberativa inclusiva, como defenderé en las conclusiones.

#### 4.4. ¿Consenso o regla de la mayoría?

##### 4.4.1. Los partidarios del consenso:

Un elemento central del proceso deliberativo en la razón pública lo constituye el modo como puede cerrarse el proceso deliberativo. ¿Puede ser por consenso o

<sup>314</sup> GUTMANN, A. *Identity in democracy*, p.167; Esta misma idea aparece reflejada años antes en su artículo “Religious freedom and civic responsibility”, pp.909-12.

deberíamos resignarnos con la votación por mayoría? Parecería lógico pensar que frente a la democracia antagonista, basada en la agregación de intereses individuales, la democracia deliberativa apostara por un proceso deliberativo que condujera a una decisión aceptable para todos y a la que todos dieran su aprobación consensual. Sin embargo, las cosas son bien distintas. Como se deduce de lo dicho anteriormente, la inmensa mayoría de los autores de la democracia deliberativa apuesta por un proceso de toma de decisiones que, aunque deliberativo, concluya con una aceptación mayoritaria de las decisiones.<sup>315</sup> Son menos, por el contrario, los que defienden que el proceso deliberativo termine en consenso. Podemos trazar así una división en dos grupos, los partidarios del consenso y los que defienden el recurso a la regla de la mayoría para la toma de decisiones. Quienes defienden el consenso son Mansbridge y Barber. Por el contrario, a favor de la regla de la mayoría se confiesan Manin, Habermas, Rawls, Richardson, Cohen, Dryzek, Fishkin, Gutmann y Thompson o Christiano. Me referiré primero a los autores que defienden el consenso y después a los que apuestan por la regla de la mayoría y las razones por las que lo hacen.

La apuesta de Mansbridge y Barber por el consenso y su rechazo de la regla de la mayoría tiene como base su oposición a la democracia antagonista o blanda, según la terminología empleada por cada uno de ellos. Efectivamente, la crítica a este modelo de democracia tiene como un objeto principal la oposición a la regla de la mayoría y la apuesta por el consenso deliberativo como proceso de toma de decisiones. Así, para Barber, la toma de decisiones en política debe regirse por el discernimiento público del bien común y por la razonabilidad, lo cual se traducirá en el apoyo al proceso deliberativo y el rechazo de la votación agregativa. Es el debate el que permite la visión del bien común, mientras que la votación secreta hace aflorar los intereses egoístas. Esto se debe a lo señalado en secciones anteriores: el debate genera empatía, ayuda a transformar intereses opuestos y pone a prueba el compromiso de los ciudadanos con el bien común. Tiene también una mayor fuerza que la simple votación. Así señala cómo Martin Luther King pudo, por su retórica, cambiar las voluntades de miles de personas para luchar contra el racismo.

Barber rechaza la votación porque genera inevitablemente una división de la sociedad entre mayoría y minoría. Las perspectivas quedan cosificadas en posiciones antagónicas que pueden ser cuantificables, de tal forma que triunfe la mayoritaria. Prima la oposición, la confrontación: unos ganan y otros pierden, y esto lo considera el mismo

---

<sup>315</sup> DRYZEK, J. "Legitimacy and economy in deliberative democracy", en *Political Theory*, vol.29, núm., 2001, p.661.

“fracaso de la democracia... y de la solidaridad colectiva”.<sup>316</sup> Es el fracaso de una política que pretenda ir más allá de los intereses privados. La regla de la mayoría hace que el bien público sea concebido como una mera suma de intereses individuales.

Frente a ello, Barber apuesta por el consenso al que se llega por la deliberación comprometida entre los ciudadanos. Es crucial aquí la distinción que hace entre personas y ciudadanos. La democracia blanda se hace entre personas, la fuerte la hacen los ciudadanos. La democracia blanda se guía por la agregación de preferencias egoístas, mientras que la fuerte lo hace por el compromiso por el bien común, y ese compromiso se forja por el debate que lleve a los sujetos a transformarse en verdaderos ciudadanos y el fin de dicho debate es el consenso. Los ciudadanos comprometidos deliberan en términos públicos y buscan el bien común y no los suyos particulares. Por ello, los ciudadanos pueden llegar al consenso y no limitarse a la regla de la mayoría para tomar sus decisiones. El recurso a la votación mayoritaria, como bien dice, es síntoma de fracaso, porque es la constatación de que no es posible el acuerdo unánime entre los ciudadanos y de que pesan más los intereses particulares que el compromiso con el bien público.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta el concepto de consenso que maneja Barber. Para él el consenso es un fin a realizar, pero no está presupuesto en unos valores o creencias sustantivas precedentes a la acción política. Esto es lo que para Barber diferencia la democracia fuerte de la unitaria de Mansbridge. Ésta la identifica con el ideal clásico de nación, según el cual la identidad política se basa en una comunidad de sangre, ancestros y creencias compartidas. En cambio, la democracia fuerte parte del reconocimiento del pluralismo moral de nuestras sociedades. Pero esto no le hace renunciar al logro de un consenso. Para la democracia fuerte se llega al consenso por el compromiso cívico con el bien común y la transformación de las preferencias egoístas.

También es cierto que Barber deja la puerta abierta a alguna forma de votación en la democracia fuerte. Este es el caso de los referenda sobre algunas cuestiones. Pero incluso en este caso, las alternativas no podrían nunca limitarse a dos papeletas, una para el sí y otra para el no. Barber propone ampliar las alternativas, desde una aprobación y una negación rotundas hasta aceptaciones o rechazos con ciertos condicionantes. El objetivo es proporcionar respuestas más razonadas sobre el bien público más allá del sí o no egoísta. Éste es propio de situaciones donde prima la confrontación, mientras que el formato multirrespuesta lo es de situaciones donde se da

---

<sup>316</sup> BARBER, B. *Democracia fuerte*, p.282.

una interacción política. Para reforzar la calidad epistémica del referéndum, Barber propone que además se desarrolle a dos vueltas, dándose entre ambas un proceso de debate. Este debate lógicamente conducirá a una mayor reflexión en los ciudadanos sobre la opción que apoyarán.

Mansbridge también contrapone el consenso a la regla de la mayoría como proceso de toma de decisiones en su obra *Beyond adversary democracy*. El primero es propio de la democracia unitaria y el segundo de la antagonista. Los elementos distintivos de ambos modelos de democracia ya fueron señalados con anterioridad. Ahora me querría centrar en su recurso al consenso y a la regla de la mayoría. Como dice Mansbridge, el consenso es propio de la toma de decisiones en la democracia unitaria, mientras que la regla de mayoría lo es de la democracia antagonista. Esto es así debido a dos elementos fundamentales que están relacionados. En primer lugar, por el tipo de sociedades en las que se da cada forma de democracia. La democracia unitaria no la remonta a las sociedades antiguas, sino que las considera presentes en las democracias locales o *town meetings*. Aquí las decisiones se toman por una deliberación cara a cara entre todos los ciudadanos. Por el contrario, la democracia antagonista es propia de las grandes sociedades modernas, en las que el aumento de la población hace que la toma de decisiones por la relación cara a cara sea materialmente imposible. Por ello aquí se recurre a la votación secreta por regla de la mayoría. El segundo elemento, y no menos importante, lo constituye el interés que rige la relación en ambos tipos de democracia. En la democracia unitaria prima el interés común, mientras que en la antagonista lo hace el interés privado. La diferencia no viene por el proceso de toma de decisiones mismo, sino más bien por el *ethos* que rige las relaciones en esas sociedades. Para Mansbridge en la sociedad moderna primó el autointerés sobre la búsqueda del bien común, debido al triunfo de la mentalidad capitalista. De este modo, al igual que la persona busca su interés particular en la economía, lo hará también en la política. También el conflicto, pieza clave en el ámbito económico y religioso, lo será también en la política. Ésta consistirá en la agregación de intereses egoístas y contrapuestos. No cabe la posibilidad de llegar al consenso porque se presupone siempre el conflicto, de ahí que sólo se pueda recurrir a la regla de la mayoría, porque no hay un ámbito que sirva para reconciliar los intereses egoístas mediante la deliberación.

En cambio, en el contexto de la democracia unitaria lo que prima es la búsqueda del bien común. Esto es debido, en parte al menor tamaño de las sociedades, que permite un mayor trato entre los ciudadanos, que se da también en el ámbito político, como hemos



dicho. Las decisiones se toman mediante una deliberación entre todos, y de este modo, el trato cara a cara provoca una empatía entre los sujetos que hace que los ciudadanos muestren un mayor compromiso con el bien común y que dejen atrás sus intereses personales. De esta manera es posible el logro del consenso. Por un lado, porque el tamaño de la sociedad es reducido, y permite el trato ente todos, por otro, porque el proceso de toma de decisiones es la deliberación y porque el interés presente en los sujetos es el logro del bien común. Podemos ver también cómo el consenso refuerza así la unidad del grupo, mientras que la regla de la mayoría institucionaliza la división y el enfrentamiento de posturas; hace que esa oposición se vea como legítima y no necesitada de reforma. En la democracia antagonista no hay un bien común más allá de la agregación de las voluntades individuales.

Queda reflejada así la oposición de Barber y Mansbridge a la regla de la mayoría y su preferencia por la deliberación que llegue al consenso. La idea en ambos es la misma: las personas razonables comprometidas con el bien común, mediante la deliberación pueden llegar a un acuerdo unánime sobre la mejor decisión a tomar. En cambio, donde no se da el trato cara a cara, y donde no se delibera, la toma de decisiones pasa a regirse por una votación basada en la regla de la mayoría. Pero en ella las personas dejan aflorar sus intereses personales frente a su compromiso con el interés general. Ambos fenómenos se retroalimentan: un proceso de toma de decisiones que no sea cara a cara rompe con la virtud cívica y deriva en la regla de la mayoría como única opción posible. Pero de este modo, priman los intereses enfrentados y el conflicto. En cambio, otro proceso basado en el debate genera empatía y compromiso con el bien común, y en conclusión, permitirá el logro del consenso. Como podemos observar, una vez más, se reproduce en estos autores la dialéctica señalada en secciones anteriores, la dialéctica del estatismo y la confrontación: consenso frente a regla de la mayoría; interés común frente a egoísmo; contacto cara a cara frente a voto secreto.

Hay otros autores, como Habermas, Rawls o Cohen, que también aluden en sus obras a procesos deliberativos dirigidos al consenso, pero, ciertamente, esas apelaciones se refieren a situaciones ideales, alejadas de los contextos fácticos actuales. Efectivamente, Habermas también apuesta por el consenso en el Principio del Discurso. Aquí afirmaba que una norma era válida si todos sus afectados pudieran dar su consentimiento en un diálogo realizado en condiciones de simetría. Pide así el consenso, no una simple mayoría. Pero a diferencia de Barber y Mansbridge no pide un consenso real y efectivo en los procesos de toma de decisiones actuales, sino sólo a un nivel ideal para

determinar la legitimidad de las normas. Ya en el nivel real no se muestra tan exigente, y parece limitarse a la regla de la mayoría. Por ejemplo, cuando dice que el modo en que la opinión pública influye en el ámbito institucional es mediante las elecciones. Con ello, se entiende que el proceso electoral se realiza mediante la regla de la mayoría y que es la decisión mayoritaria la que debe ser tenida en cuenta por las instituciones.

En un sentido similar a Habermas se expresa Rawls. Para él el consenso sólo es posible en el marco de la posición original, aunque, como se pone de manifiesto en la *Teoría de la justicia*, dicho consenso se trata más bien un monologismo. Como todas las partes están sometidas al velo de la ignorancia, que les impide el conocimiento de las particularidades de sus representados y sólo conocen por igual los aspectos generales de la sociedad y los intereses de orden superior en la libertad e igualdad de las personas, todas tendrán las mismas premisas en sus argumentaciones (dada también su racionalidad). Por ese motivo, todas emplearán argumentos similares que llevarán a elegir los mismos principios de la justicia, produciéndose así la unanimidad. Pero como todas poseen un mismo conocimiento y emplean unos mismos argumentos, se observa que la unanimidad pasa indefectiblemente por el monologismo: lo que una concluya es lo que concluirán todas. Estas son las mismas palabras de Rawls:

“Por tanto, podemos contemplar el acuerdo en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar. Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de la justicia a otra, entonces todos lo harán pudiéndose obtener un acuerdo unánime.”<sup>317</sup>

“la posición original está caracterizada de tal manera que hace posible la unanimidad, las deliberaciones de cualquier persona son típicas de todos.”<sup>318</sup>

No pide a las partes que lleguen a una posición unánime desde unas posiciones relativamente enfrentadas, sino que de la misma descripción de aquéllas se sigue dicha unanimidad. De esta manera, no existiría una verdadera deliberación, sino que el acuerdo está predeterminado. En cambio, Rawls tiene muy presente que el consenso en la sociedad real en cuestiones políticas es imposible. Fruto de sus reflexiones sobre el desacuerdo es como desarrollará su idea de las cargas del juicio que, como mostraré más adelante, lejos de estar desfasada, resulta fundamental para dar respuesta a algunas de las críticas realizadas a la regla de la mayoría por algunos autores.

---

<sup>317</sup> RAWLS, John. *Teoría de la justicia*, p.137.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 247.

No hemos de olvidar tampoco al otro autor que también apelaba a una situación ideal, Cohen. Éste a diferencia de los dos anteriores, defiende que incluso en el nivel ideal puede no producirse el consenso, y que debería recurrirse a la regla de la mayoría.<sup>319</sup> Un argumento parecido a este es defendido por John Dryzek en contra del recurso al consenso como método de toma de decisiones. También para él es posible el desacuerdo incluso en el nivel ideal.<sup>320</sup>

#### 4.4.2. Los partidarios de la regla de la mayoría:

Como dije anteriormente, son mayoría los teóricos de la democracia deliberativa que se muestran partidarios de la regla de la mayoría como proceso elegido para la toma de decisiones. Esto podría parecer contradictorio, dada la apelación que hacen a que el proceso deliberativo se rija por razones que todos puedan compartir. Sin embargo, en este punto, las consideraciones pragmáticas pesan más que las normativas. Serán precisamente las apelaciones a la complejidad social y las diferencias epistémicas entre los ciudadanos en las que basen sus argumentos estos autores para defender su rechazo del consenso para la toma de decisiones y su apoyo a la regla de la mayoría.

Como bien señala Pellizzoni, el acuerdo racional sobre el mejor argumento señalado por Habermas, se trata más bien de un mito que de una realidad.<sup>321</sup> En los debates reales sobre ciertos temas resulta imposible lograr el acuerdo unánime entre las personas razonables, dadas las diferencias cognitivas que las separan, hecho que pone en serios apuros esta visión idílica de la deliberación que se ha erigido desde el planteamiento de Barber. No es cierto que las personas, aun orientadas al bien común, logren ponerse de acuerdo en la que sea la mejor opción.

Es precisamente la condición del pluralismo moral y epistémico la causa principal para la mayoría de autores (desde Rawls, hasta Gaus, pasando por Manin, Bohman, Benhabib, Dryzek, Estlund o Gutmann y Thompson), que impide que se llegue al acuerdo unánime en el proceso deliberativo.<sup>322</sup> En nuestra sociedad existen diversos ideales de justicia incompatibles, por lo que no cabe esperar un consenso sobre las cuestiones políticas, sino a lo sumo sólo un acuerdo mayoritario. Como señalan

---

<sup>319</sup> COHEN, J. "Deliberation and democratic legitimacy", p.75; cfr. COHEN, J. "Democracia y deliberación", en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2000, p.249

<sup>320</sup> DRYZEK, John. *Discursive democracy. Politics, Policy and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press, p.42.

<sup>321</sup> PELLIZZONI, Luigi. "The myth of the best argument: power, deliberation and reason", en *British Journal of Sociology*, vol.52, núm. 1, 2001, pp.69ss.

<sup>322</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.162; ESTLUND, D. "Beyond fairness and deliberation.", p.175; BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.180; DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.170.

Gutmann y Thompson con su idea del desacuerdo deliberativo, el consenso nunca será completo, ya que los desacuerdos persisten en muchas cuestiones políticas.<sup>323</sup> En tales casos sólo queda proseguir la cooperación con los otros sobre el respeto mutuo. Este es el único consenso real al que puede llegarse, el compromiso de seguir cooperando conjuntamente a pesar de las diferencias.

De esta forma, nos encontramos con dos hechos característicos en la democracia deliberativa: uno es que si bien es cierto que las personas en la deliberación ofrecen razones que (esperan que) todos puedan compartir, en realidad sólo convencen a una parte, mientras que a otra no, debido a las diferencias cognitivas entre las personas. El segundo hecho es que, como consecuencia de lo anterior, el proceso deliberativo no culmina generalmente en un acuerdo unánime, por lo que debe acudir a una votación por regla de la mayoría para la toma de decisiones.<sup>324</sup> De lo que se trata entonces en la deliberación realmente es de lograr convencer a una mayoría para que apoye nuestra propuesta y salga así vencedora. Como es fácil advertir, ambos elementos van ligados: se pretende dar razones que convencan a todos, pero en realidad, debido a las diferentes cognitivas entre las partes, sólo logran convencer a un grupo y por ello se debe recurrir a una votación que ponga fin al proceso deliberativo.

Como señala Manin, más allá de la razonabilidad de las personas, existe un conflicto de perspectivas y visiones que imposibilita el consenso. Así, un proceso de toma de decisiones que pueda mostrarse eficiente debe rebajar el listón y optar por otro método más realista, la regla de la mayoría.<sup>325</sup> Con ello Manin parece dirigir la actividad política en dos direcciones diferentes: por un lado, la legitimidad de las decisiones debe mirar a la unanimidad, y por otro la toma de decisiones, que mira a la eficiencia, y de ahí el recurso a la regla de la mayoría.<sup>326</sup>

Para solventar esta problemática existente entre legitimidad y regla de la mayoría, una solución pragmática vendrá dada por el Abate Seyés y Rousseau: ante la dificultad de lograr el acuerdo unánime en nuestras sociedades, tomarán como equivalentes la unanimidad y la regla de la mayoría. Para Rousseau, la voluntad general no pretende un acuerdo unánime, sino que en realidad se limita a una regla de la mayoría, algo que se deduce de su afirmación de que la minoría en una votación debe reconocer su error

---

<sup>323</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.42.

<sup>324</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.69; cfr. MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation", pp.338-9

<sup>325</sup> MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation", pp.340ss

<sup>326</sup> Una concepción similar a esta es ofrecida por Jack Knight y James Jonson en su artículo "Aggregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy", pp.284-5.

epistémico y reconocer la superioridad cognitiva de la mayoría.<sup>327</sup> De hecho, recordemos que el mismo Teorema de Condorcet pretendía salir en auxilio del valor epistémico de la deliberación al reconocer que ésta no acababa precisamente en consenso. Bernard Manin y Cohen favorecen esta visión de la democracia, según la cual, la fuerza de una justificación, medida por la intensidad de la aprobación, muestra la fuerza que poseen los argumentos: que la mayoría apruebe una decisión, da razones a la minoría para asentir a la misma y para pensar que ésta está equivocada.

Pero la minoría podría replicar a esto que por qué motivo deben aceptar su inferioridad en el juicio desde su perspectiva, o menos aún, se debe juzgar su inferioridad epistémica desde un criterio que ellos no comparten. Existiendo una variedad de epistemologías, ni siquiera el criterio de la mayoría podría ser decisivo. También resulta cuestionable que la mayoría tenga más probabilidades de estar acertada que la minoría.<sup>328</sup> Frente a ello, se podría decir que la minoría aceptaría razonablemente la decisión de la mayoría. Pero esto choca con que las distintas personas pueden adoptar distintos criterios de razonabilidad y la minoría podría considerar que la mayoría no ha actuado razonablemente

Debido a las dificultades que presenta el planteamiento rousseauiano, que exige la subordinación cognitiva de la minoría, la mayoría de autores de la democracia deliberativa optará por un recurso a la regla de la mayoría que no pase por la subordinación del juicio de la minoría a la decisión mayoritaria, siguiendo aquí la idea rawlsiana de que en la votación los ciudadanos doblegan sus voluntades, no su juicio. En este sentido Estlund defendía un procedimentalismo epistémico que no pretendía que el acuerdo unánime pasara por que la minoría subordinara su juicio al de la mayoría. Nino tampoco lo exigía, sino sólo una lealtad a la decisión mayoritaria, siempre que se dieran unas condiciones epistémicas que pasan por ampliar al máximo el número de participantes en el proceso de toma de decisiones. Bajo tales circunstancias, la minoría puede sentirse motivada a aceptar la decisión mayoritaria, sin que por ello se vea obligada a subordinar el juicio.

Efectivamente, para estos autores son las condiciones del proceso las que llevan a la minoría a aceptar la legitimidad de un resultado con el que no están de acuerdo. Por ejemplo, en el caso de Richardson, la opinión mayoritaria plasmada en el voto por regla de la mayoría no rechaza el modo de argumentar de la minoría por afirmar un

---

<sup>327</sup> ROUSSEAU, J.J. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 2000, IV,2, p.132.

<sup>328</sup> CHRISTIANO, T. "The significance of public deliberation", pp.265ss.

modelo epistémico diferente. Pero del mismo modo, el desacuerdo de la minoría no es motivo suficiente para que ésta deje de considerarse obligada por la decisión tomada.

Dos son las razones morales que pueden apoyar esta tesis. Por un lado, Richardson y Christiano señalan que la misma justicia del resultado es determinante para que todos los involucrados en él se sientan obligados a considerarlo legítimo.<sup>329</sup> Para que esto pueda ser así, el proceso de decisiones deberá cumplir una serie de condiciones, como son, fundamentalmente, que sea igualitario, es decir, que todos tengan igual oportunidad de hacer oír su voz, que tengan una igualdad de recursos, si las mayorías tienen en cuenta la visión de los otros; que respete las libertades y derechos de todos, y que el proceso de deliberación refuerce el compromiso razonable entre los participantes para determinar por cooperación qué debería ser hecho. Aquí, no obstante, podemos encontrar diferencias entre los autores. Así, por ejemplo, mientras que la mayoría de ellos entiende la igualdad en un sentido cuantitativo, Christiano lo hace en otro cualitativo. Es decir, para Christiano, la igual oportunidad de hacerse oír o los recursos deben distribuirse entre las concepciones en cuanto tales, sin tener en cuenta el número de seguidores que tienen. De esta manera, se entiende que si una persona razonable participa en un proceso de toma de decisiones que considera justo, se sentirá guiada por su sentido de la justicia a aceptar la decisión mayoritaria sea o no la que él apoyó. La minoría acepta el resultado porque es fruto de un procedimiento deliberativo justo, aunque mantenga en su juicio que no es el correcto.

Otro argumento en defensa de la regla de la mayoría podía ser que una minoría podría utilizar el proceso de toma de decisiones consensual para bloquear una decisión mayoritaria e imponer sus posiciones particulares. Es decir, podría darse una “tiranía de la minoría”. En cambio, la regla de la mayoría podría evitar esta situación, siempre y cuando se respete la expresión los derechos de la minoría, tal y como dije arriba.

Así pues, la mayoría de los autores de la democracia deliberativa rechazan el consenso deliberativo como el modo de tomar las decisiones y recurren a la regla de la mayoría. Este proceso de toma de decisiones no sólo cuenta con todo el valor moral, sino también epistémico, que la hace merecedora del reconocimiento de todos los miembros de la sociedad, hecho que permite situarla como un procedimiento de toma de decisiones justo en el marco de la democracia deliberativa.

Ahora bien, los problemas no acaban aquí. Una vez resuelta la legitimidad de la regla de la mayoría en el marco de la democracia deliberativa, surge una nueva

---

<sup>329</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.213; cfr. CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.42.

dificultad. Podríamos decir, como hace Christiano, que con la regla de la mayoría, la deliberación adquiriría un valor instrumental, esto es, secundario, en el proceso de toma de decisiones. La deliberación sería subsidiaria del poder del voto: aquella sólo tiene valor en tanto que existe una posibilidad real de influir en la decisión final por la votación. Lógicamente, una persona que no participa en la votación no será escuchada tampoco en la deliberación. Sus razones esgrimidas entonces no contarán para nada si luego no puede defenderlas en la votación. Pero es más, si alguien no puede participar en la votación, tampoco se sentirá motivado para hacerlo en la deliberación. De ahí que el voto sea una condición necesaria para la eficacia de ésta, con lo que la deliberación tendría sólo un valor instrumental.<sup>330</sup> Este valor instrumental se refleja también en el hecho de que gracias a la deliberación se pueden alcanzar mejores resultados, ya que permite que se oigan más puntos de vista, lo que proporciona un mejor conocimiento de los hechos, y eleva el entendimiento de los ciudadanos, lo que les permitirá tomar mejores decisiones. Además, la deliberación promueve mejor las virtudes cívicas como el mutuo respeto o cualidades como la autonomía.<sup>331</sup>

Sin embargo, la deliberación no sólo tiene un valor instrumental. También posee un valor intrínseco. La deliberación, de una u otra manera, es buena por sí misma, ya que es el proceso de toma de decisiones más adecuado, aunque pueda tener inconvenientes. Para autores como Manin, aunque el proceso deliberativo se cierra por el voto que determina qué solución prevalece mediante la regla de la mayoría, ésta es legítima porque es fruto de un proceso deliberativo en el que todos podría tomar parte y el punto de vista de la minoría sea tenido en cuenta por todos. Es decir, la decisión es legítima porque ha recibido el apoyo de la mayoría en una deliberación libre entre distintos puntos de vista y ante la audiencia de todos los ciudadanos. El procedimiento que precede a la votación es condición de legitimidad junto a la regla de la mayoría. No es el apoyo de la mayoría lo que legitima, sino el resultar ésta de la deliberación en la que han participado todos los ciudadanos que han querido. El proceso de toma de formación de la voluntad es una condición de legitimidad junto a la regla de la mayoría.<sup>332</sup> Por todo ello, el recurso a la votación en la democracia deliberativa no infravalora el papel central que desempeña la deliberación en este proceso de toma de decisiones, sino que, al contrario, es el proceso deliberativo el que proporciona legitimidad al resultado.<sup>333</sup>

<sup>330</sup> CHRISTIANO, T. "The significance of public deliberation", pp.251ss.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p.244

<sup>332</sup> MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation", pp.359-60.

<sup>333</sup> LAFONT, Cristina. "Is the ideal of deliberative democracy coherent?", p.15.

#### 4.5. Un lugar para la retórica en la deliberación:

Otro elemento presente entre los autores de la democracia deliberativa, y que afecta de una forma directa a la idea de razón pública, es si tienen cabida en el foro público formas de comunicación más allá de la argumentación racional. Esta cuestión ha tomado una mayor fuerza a raíz de la irrupción en el ámbito filosófico de los teóricos de la diferencia, entre los que destacan las obras de Iris Marion Young, Anne Phillips o Lynn Sanders y su crítica a la argumentación racional por considerarla sesgada hacia un sexo y clase social concretos.

Los planteamientos de los autores de la democracia deliberativa en este tema son bastante concordes. Por regla general, los distintos autores, aunque afirman la superioridad del argumento racional en el foro público, dejan un hueco también a otras formas de comunicación y a la apelación a otros valores no políticos, esto es, comprensivos. La diferencia en este punto estará en el grado al que llegue la permisividad en cada autor. Así nos encontramos con autores, como Gutmann y Thompson que, siguiendo a Rawls, limitan el recurso a estas otras razones a los casos en que no se dispone de unas razones compartidas a las que apelar, por lo que sólo queda acudir a razones apoyadas en valores comprensivos. Recordemos aquí hablaba de los puntos de vista incluyente y excluyente en la razón pública señalados por Rawls. Partiendo de esta misma idea, Gutmann y Thompson dan un paso más y ponen el acento en aquellas situaciones en las que no resulta posible la deliberación sobre unos mismos valores políticos compartidos. Estos casos son señalados por estos autores como “desacuerdos deliberativos”. En ellos cada uno rechaza la base de la argumentación del otro, aunque no por ser irrazonable. Un caso paradigmático es el aborto y la tesis de que el embrión es un ser humano en potencia. Para los defensores de la vida, esta tesis es verdadera, mientras que para los pro-abortistas, es falsa, pero no hay una base razonable para determinar quién tiene razón. En cambio, en el caso del nazismo sí que hay una base razonable para rechazarlo, ya que vulnera el principio democrático de igualdad al proclamar la discriminación de algunas personas.

Otro grupo de autores, con Habermas a la cabeza, va más allá. Entienden que apelar a las doctrinas comprensivas no es sólo fruto de una necesidad, ante la imposibilidad de encontrar razones compartidas. Para Habermas, la apelación a los valores comprensivos es algo propio de la democracia deliberativa. Esto es así dada una característica fundamental del espacio público informal: éste es irrestricto. En él que los



ciudadanos pueden introducir en el debate público cualquier forma de expresión, aunque no llegue a ser compartida por el resto de ciudadanos, como los discursos de autocomprensión religiosos o similares que dan voz a identidades concretas.<sup>334</sup>

Es cierto que tradicionalmente la democracia deliberativa ha enfatizado la idea de que el proceso deliberativo debe basarse en “la fuerza del mejor argumento”,<sup>335</sup> expresión acuñada por Habermas. Recordemos cómo este autor distinguía entre las acciones orientadas al éxito y las orientadas al entendimiento. De acuerdo a este segundo modelo de comunicación, los ciudadanos son requeridos a exponer razones para apoyar o criticar propuestas. Por ese motivo, la persuasión debe realizarse sólo mediante la argumentación racional. Frente a la argumentación, el resto de formas de comunicación, como la retórica, son equiparadas a la coacción, la cual debe quedar excluida del debate público, ya que quien emplea la coacción no prende el logro del acuerdo racional, sino conseguir unos intereses particulares mediante la manipulación del resto de personas, y la retórica viene a ser un buen método para ello. No se trataría de una coacción física sino más bien emocional. Como dice Habermas, quien emplea la retórica no se guía por una racionalidad comunicativa, sino estratégica. En este sentido, la deliberación racional debe dejar fuera toda forma de influencia emocional. Queda por ello excluida toda forma de retórica en la deliberación, ya que no contribuye al convencimiento racional, sino para la manipulación.<sup>336</sup> En un sentido similar se ha manifestado Goodin, para quien la retórica reemplaza a la deliberación racional en aquellos casos en que el número de participantes en el debate es demasiado amplio para llevar a cabo un proceso deliberativo en condiciones.<sup>337</sup>

Esto ha sido interpretado por algunos como un rechazo de cualquier otra forma de comunicación.<sup>338</sup> Sin embargo, ya desde Rawls o incluso Barber, se viene reconociendo la importancia que puede desempeñar la retórica en algunos contextos. Así por ejemplo, ambos autores ponen el ejemplo de Martin Luther King y de cómo sus apelaciones a

---

<sup>334</sup> HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998, p.385.

<sup>335</sup> HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p.131; cfr. COHEN, J. “Deliberation and democracia legitimacy”, p.74; cfr. CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, pp.129-31.

<sup>336</sup> BENHABIB, S. “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, p.83; cfr. MARKOVITS, Elizabeth. “The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol.14, núm. 3, 2006, p.261.

<sup>337</sup> PARKINSON, John. “Legitimacy problems in Deliberative Democracy”, en *Political Studies*, vol.51, núm. 1, 2003, pp.184-5.

<sup>338</sup> KNIGHT, J. y JOHNSON, J. “Agregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy”, en *Political Theory*, vol. 22, nº 2, 1994, p.286.

valores religiosos de la tradición bíblica sirvieron para el reconocimiento de la igualdad entre blancos y negros.<sup>339</sup>

Esta progresiva valoración de la retórica por los autores de la democracia deliberativa es ciertamente patente en algunos de ellos. Así para Richardson, a pesar de las desigualdades en las habilidades persuasivas que puedan existir entre los individuos, la apelación a las emociones es indispensable, porque es necesaria para llegar a acuerdos profundos y porque permite la percepción de ideas no accesibles de otra manera. Como los acuerdos profundos requieren que los ciudadanos cambien sus fines sobre la base de las consideraciones aducidas por otros, el razonamiento necesariamente envolverá una apelación a las emociones de los participantes. Pero esa apelación a las emociones no supone que se pueda dejar de dar razones mutuamente. Este proceso discursivo es el que constriñe el uso de la retórica en un nivel aceptable. De esta manera, las emociones juegan un papel necesario en la reflexión racional. La retórica forja una conexión emocional entre hablante y oyentes que permite la experiencia de emociones colectivas.<sup>340</sup> No resulta correcto así oponer deliberación y retórica, sino que sería más correcto ver ambas como complementarias.

Esta posición de Richardson es la compartida de una manera u otra por la mayoría de autores. La retórica es positiva en cuanto que favorece el logro de acuerdos, aunque siempre debe mantenerse de alguna manera subordinada a la argumentación racional. Esto es así ya que se entiende que el empleo de la retórica o la apelación a las emociones se hace, en primer lugar, para alcanzar un mejor acuerdo racional, no para imponer los propios intereses; y además, es evidente que la defensa que se haga de la inclusión de estas otras formas de comunicación debe hacerse mediante la argumentación racional, no mediante la misma retórica.

Por ello, aunque no se trata de crear una comunicación de primera y otra de segunda, es de reconocer que el argumento racional debe ocupar un lugar central en las formas de comunicación en el foro público.<sup>341</sup> Esto incluso es aplicable a las filósofas de género. Como veremos más adelante, Young o Sanders, cuando critican la argumentación racional por sectaria, lo hacen acudiendo a argumentos racionales, y cuando apelan a la inclusión de la retórica en el foro público lo hacen también mediante argumentos racionales, no mediante falacias.

---

<sup>339</sup> No obstante, como veremos en la segunda parte de la tesis, la apelación a los valores religiosos, que para autores como Barber se enmarca dentro de la apelación emocional, en realidad debe considerarse como una razón en sí misma y no quedar devaluada frente al argumento racional.

<sup>340</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, pp.190-2.

<sup>341</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, pp.74, 167.

El autor que más abierto se muestra a la inclusión de una pluralidad de formas de comunicación en la esfera pública es, junto a Habermas, James Bohman con su idea de la razón pública plural a la que hice alusión anteriormente. Entiende que la actual situación conflictiva de la política requiere que la razón pública no pueda limitarse a un único tipo de conocimiento. Debería incluir una variedad de razones públicas posibles, incluyendo autocomprensiones culturales. De lo contrario, excluir tipos de razones de la deliberación pública violaría el principio de igualdad política y serviría para proteger a algunos grupos, en perjuicio de aquellos que quieren cambiar las prácticas actualmente aceptadas.<sup>342</sup>

Cuando un grupo inmigrante entra a la sociedad es políticamente pobre porque tiene dificultades para comunicar su visión. Las desigualdades culturales se pueden agravar si la razón pública no se expande lo suficiente para transformar la cultura política prevaleciente. En una sociedad multiétnica cada grupo tiene su propia razón pública y la desarrolla de acuerdo con su propia concepción del bien. Por ello, la deliberación debe tratar de hacer la razón de cada grupo convincente al resto. La esfera pública debe impedir que las instituciones se hagan culturalmente homogéneas y reforzar las diversas formas de expresión. De esta manera, la razón pública de cada grupo se enriquece por la interacción con otros grupos en la esfera pública, lo que reducirá la balcanización de la esfera pública.<sup>343</sup>

La propuesta de razón pública plural puede ser considerada el puente que pondría en conexión a la democracia deliberativa con las defensoras de la teoría de la diferencia, a las que anteriormente hice alusión.

La teoría de la diferencia engloba a un conjunto de pensadores de izquierda que, durante los años noventa, pretenderán reconocer la legitimidad y validez de las perspectivas particulares de los grupos sociales oprimidos o discriminados, como mujeres, inmigrantes, homosexuales o discapacitados. Autoras como Iris Marion Young, Anne Philips, o Lynn Sanders, entre otros, llevarán a cabo una crítica de la teoría liberal, denunciando que su pretendida neutralidad esconde en realidad el intento de imposición de los valores y procedimientos de un grupo determinado. En este sentido, criticarán que la democracia deliberativa se erige sobre una idea similar a la teoría liberal, en este caso, que todas las personas emplean la misma forma de comunicación: la argumentativa, asertiva, reflexiva y desapasionada. En cambio, para las autoras citadas no existe una forma de comunicación que sea compartida por todos

---

<sup>342</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.44.

<sup>343</sup> *Ibid.*, pp.143-4.

los ciudadanos, sino que cada grupo cultural posee una forma de comunicación que le es característica.<sup>344</sup>

Por ese motivo, entienden que la democracia deliberativa pretende hacer pasar por universal una forma de comunicación que, en realidad, es propia de un colectivo cultural determinado. En concreto, consideran que la argumentación racional y desapasionada que erigen los autores de la democracia deliberativa como vehículo de la expresión en el foro público privilegia al hombre occidental de clase pudiente, de raza blanca y alto nivel cultural, frente a otros grupos como las mujeres, desposeídos, inmigrantes, discapacitados u homosexuales, que suelen emplear unos tipos de comunicación diferentes, más apasionados y menos formales y reflexivos. Esto es así porque podrán ser más convincentes en el empleo de argumentos asertivos y desapasionados aquellos con un mayor nivel cultural y estos han sido tradicionalmente los miembros del primer grupo citado. Con ello, al basar la deliberación pública en la argumentación de ese tipo, están convirtiendo el foro público en un ámbito elitista, en el que no tienen cabida esos otros grupos poseedores de una forma de comunicación más apasionada y menos reflexiva. Éstos cuentan así con menores oportunidades de hacer oír sus planteamientos y exigencias en el foro público, y de ahí que no sean escuchados y sean las tesis de los hombres pudientes las que prevalezcan, al tener estos una mayor capacidad para persuadir mediante la argumentación racional y desapasionada que es la que gobierna el foro público.<sup>345</sup>

En consecuencia, la democracia deliberativa, con su énfasis en la deliberación racional, lejos de promover la transformación de la sociedad y el reconocimiento de las desigualdades materiales y sociales, está llevando a cabo una legitimación del *statu quo*, ya que se privilegian los argumentos racionales, propios de los poderosos. Esa comunicación moderada y orientada al bien común en realidad escondía el silenciamiento de las voces de los grupos discriminados, al vetar a éstos su tipo de comunicación y obligarles a expresarse en otro que no es el suyo propio, con lo que quedará mermada su capacidad de expresión.<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Estas autoras emplean el término “cultura” en un sentido amplio, como hace Kymlicka en su obra *Ciudadanía multicultural*, y donde lo define como las “perspectivas, costumbres o *ethos* de un grupo o una asociación; por ejemplo cuando se habla de una “cultura gay”” (p.35).

<sup>345</sup> YOUNG, Iris M. “Communication and the other: beyond deliberative democracy”, en Seyyla Benhabib (ed) *Democracy and difference*. Princenton: Princenton University Press, 1996, pp.120-35; cfr. PHILIPS, Anne. *The politics of presence*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p.149ss, 162-3; DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.65.

<sup>346</sup> SANDERS, Lynn, “Against deliberation”, en *Political Theory*, vol.25, núm. 3, 1997, p.348.

Por ese motivo, para acabar con las desigualdades y alcanzar una participación en igualdad de condiciones en el foro público, estas autoras proponen que se dé cabida a las otras formas de comunicación propias de esos grupos culturales socialmente discriminados, como la retórica o la narración. Incluso llegan a proponer otras formas diferentes de acción, como el activismo, para superar las formas distorsionadas de deliberación en las que un grupo poderoso impone su forma de comunicación sobre el resto.<sup>347</sup>

No debe ser tampoco lo prioritario en el debate la orientación al bien común, ya que este es otro componente propio de la argumentación de los poderosos. La idea de que las personas en la deliberación racional deben dejar atrás sus perspectivas particulares y mirar por el bien común esconde una pretensión dominadora por parte de la élite. Donde existen diferentes grupos que cuentan con un desigual reparto de recursos, poder y autoridad, defender que deben trascenderse los intereses particulares y procurar un objetivo común, lejos de mostrar un sentido de imparcialidad, delata un acto de condescendencia con esa situación de desigualdad y un rechazo de su transformación.<sup>348</sup> Por ello, los grupos desfavorecidos o discriminados no pueden dejar de hacer presente en la deliberación sus intereses particulares, porque, lejos de ser un acto egoísta, o una incorrección en los modales, es una exigencia de justicia que necesita su reparación.

Para evitar esta situación, Sanders defiende que en lugar de la deliberación orientada al (supuesto) bien común, debe imponerse el que todos tengan una oportunidad igual de narrar su propia historia.<sup>349</sup> En cambio, Young expone una concepción más próxima a la democracia deliberativa, que denomina “democracia comunicativa” según la cual sería posible una deliberación con vistas al logro del bien común, pero siempre desde el respeto a las perspectivas de cada persona y permitiendo la entrada de las diversas formas de comunicación.<sup>350</sup>

Los defensores de la democracia deliberativa no han permanecido indiferentes ante las críticas recibidas desde la teoría de la diferencia. Así Gutmann y Thompson han respondido a las tesis de que la deliberación racional y desapasionada excluye la argumentación apasionada. Estos autores entienden que esta exclusión no se hace por ser elitista la deliberación, sino porque la deliberación pretende dejar fuera del foro

---

<sup>347</sup> YOUNG, Iris M. “Activist Challenges to Deliberative Democracy”, en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, 2001, pp.670-90.

<sup>348</sup> YOUNG, Iris M. “Difference as a resource for democratic communication”, en James Bohman y William Rehg (eds) *Deliberative democracy*, p.399.

<sup>349</sup> SANDERS, Lynn, “Against deliberation”, en *Political Theory*, vol.25, núm. 3, 1997, p.372.

<sup>350</sup> YOUNG, Iris M. “Difference as a resource for democratic communication”, pp.401-3.

público lo irracional, inmoderado y egoísta. Pero ello no implica que los grupos menos aventajados sean menos razonables. Los autores de la democracia deliberativa no defienden que los marginados sean menos razonables y pierdan su capacidad de deliberación. Pero aunque esto fuera así, Gutmann y Thompson entienden que actuar por el principio de responsabilidad podría ayudar a paliar esas diferencias.

En segundo lugar, aun suponiendo que los grupos desfavorecidos tuvieran una menor capacidad para deliberar, suelen encontrar representantes que hablen en su nombre, por ejemplo, Luther King, y si no tienen éxito no es por carencia de capacidades deliberativas, sino de poder. También se dice que la deliberación es elitista porque a los poderosos se les tiene más en cuenta en ella. Pero Gutmann y Thompson dicen a esto que la deliberación ofrece más medios para mitigar la influencia de factores externos como el poder, raza, sexo..., en el foro público. La deliberación debe ser parte de la estrategia de acabar con el círculo de injusticias creado por las desigualdades. En el foro público la influencia depende más de la destreza política o la habilidad deliberativa que el estatus social.

Pero los críticos dicen también que el discurso racional favorece el *statu quo* en contra de los asuntos que preocupan a los desaventajados, y sus representantes necesitan hacer discursos más apasionados para ganar atención. Por ello, no deberían ser obligados a ceñirse a las reglas del discurso racional que favorece a los poderosos. Este es sin duda el punto más acertado de la teoría de la diferencia que será compartido incluso por algunos autores de la democracia deliberativa. Así por ejemplo dicen Jack Knight y James Jonson que no se puede escindir la deliberación racional y los sentimientos más allá de impedir la entrada de la ira en el foro público. Así sentimientos como la tristeza o alegría no deberían ser vetados. Del mismo modo, tampoco tiene sentido impedir la entrada de argumentos basados en el autointerés, ya que existen grupos socialmente discriminados que no ven reconocidos sus intereses en igualdad de condiciones que los del resto.<sup>351</sup> Por ello, como vimos, calificar la expresión de intereses particulares en el foro público como un acto de egoísmo esconde en el fondo un intento de mantener la situación actual y no aceptar cambios.

Por otro lado, dicen a esto Gutmann y Thompson que muchas propuestas de cambio racionales han pretendido la transformación social. No obstante, también reconocen que la deliberación no tiene por qué tomar siempre la forma de argumentación racional. La comunicación apasionada puede lograr un mayor efecto que la

---

<sup>351</sup> KNIGHT, J. y JONSON, J. "What sort of equality does deliberative democracy requires?", en James Bohman y William Regh (eds) *Deliberative democracy*, pp.284-5.

desapasionada, y de ahí que la retórica, la narración o el testimonio puedan ser necesarias en el foro público. Escuchando el testimonio de otros se puede llegar a una comprensión mejor de los otros y al acuerdo. Pero en todo caso, aunque el testimonio puede hacer que se preste atención a las diferencias, sin deliberación no se resolverían.<sup>352</sup> Además, como bien afirma Dryzek, toda defensa que se haga de la inclusión de esas otras formas de comunicación debe hacerse sobre la argumentación racional. Por el contrario, no admitiríamos que se hiciera recurriendo a la retórica o a falacias.<sup>353</sup> Por ello estos autores, así como el conjunto de defensores de la democracia deliberativa, rechazan que se pueda sustituir la deliberación por otras formas de comunicación.

Pero las críticas de la teoría de la diferencia también han recibido aceptación desde los autores de la democracia deliberativa. Será Archon Fung quien, de una manera directa, asimile dentro de su teoría algunas de las propuestas de Young. Así por ejemplo, ésta autora, como he dicho, contrapone los métodos del activismo y la deliberación. Entiende que la forma de hacer frente a las desigualdades materiales no puede pasar por la deliberación, ya que ésta reproduce las situaciones de injusticia y dominación de los poderosos. Es inútil sentarse al deliberar con aquellos que utilizan el proceso deliberativo para imponer sus posiciones. Las desigualdades deben atajarse mediante procedimientos más efectivos de tipo activista, como los boicots o las manifestaciones, que rompan el proceso de distorsión en que se haya inmersa la deliberación y puedan llamar la atención de la sociedad para resolver las desigualdades materiales. Esto no quiere decir que los activistas rechacen la deliberación. Puede constituir un elemento para transmitir información relevante, pero en ningún caso puede entenderse en el sentido tradicional de discusión racional entre iguales, ya que en el proceso deliberativo no se da la igualdad real, pues son los poderosos los que la utilizan para imponer sus intereses. La deliberación debe ser transformada desde fuera, ya que son las desigualdades materiales y sociales las que la vician desde el principio impidiendo una inclusión e igualdad real. Esto es lo que, para Young, los autores de la democracia deliberativa no llegan a reconocer, al centrar su propuesta en un modelo de igual ciudadanía sin considerar las condiciones materiales subyacentes. Le falta, por ello, a la democracia deliberativa una teoría crítica que examine las condiciones del discurso.<sup>354</sup>

---

<sup>352</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.132-9.

<sup>353</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.74.

<sup>354</sup> YOUNG, Iris M. "Activist Challenges to Deliberative Democracy", en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, 2001, pp.670-90.

Pues bien, a partir de esta crítica, Fung desarrolla una idea que pretende aunar el activismo y la deliberación.<sup>355</sup> Para este autor, la postura del demócrata deliberativo ante las condiciones de desigualdad y su influencia en el proceso de deliberación debe ser el avanzar la deliberación lo más posible a través de la persuasión, pero no sólo por la persuasión. A esto llama Fung el “activismo deliberativo”: las carencias de igualdad o reciprocidad pueden justificar acudir a métodos no deliberativos, incluso a la coacción, para lograr los fines deliberativos. Para unos autores, la deliberación debe ceñirse a métodos deliberativos para la consecución de los fines políticos, incluso bajo circunstancias adversas, como la extrema desigualdad. Sin embargo, esta posición es errónea según Fung. Si alguien unilateralmente hace esto, sería un iluso, ya que no lograría nunca sus objetivos. Actuaría como le gustaría que el mundo fuera, no como el mundo es. Por ello, los políticos deliberativos no se pueden conformar con métodos persuasivos políticos. A veces son necesarias fuerzas mayores que el mejor argumento para establecer una deliberación justa e inclusiva. En estos casos los demócratas deliberativos se hacen activistas deliberativos. Los activistas deliberativos se parecen a los que hacen desobediencia civil para criticar una injusticia. Estos tienen un compromiso con algún fin político (prohibir el aborto, por ejemplo), y los activistas deliberativos buscan la extensión de las instituciones deliberativas, siendo la razón y la persuasión sus mejores armas. Ambos funcionan en un mundo muy contrario a sus ideales.

Fung señala una serie de principios que deben guiar la democracia deliberativa en circunstancias desfavorables. Son:

- a) Fidelidad: este es el compromiso normativo y empírico del activista deliberativo. Este tiene dos lealtades. La primera es hacia el método de la deliberación: la decisión deliberativa puede mejorar el gobierno democrático. Esto requiere tolerar las imperfecciones en el contenido y el proceso del gobierno deliberativo. La segunda lealtad la es a la sociedad liberal. El activista deliberativo no es un revolucionario.
- b) Caridad: El activista deliberativo cree que los demás querrán entrar en un proceso de deliberación, aunque compruebe que en la sociedad no se cumple la norma de reciprocidad.
- c) Agotamiento: este explica cómo se aplica el anterior. El activista deliberativo debe abstenerse de usar métodos no deliberativos hasta que fallen los razonables esfuerzos de

---

<sup>355</sup> FUNG, Archon. “Deliberation before the revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an unjust world”, en *Political Theory*, vol.33 núm. 2, 2005, pp.397-419.



persuasión para implantar una deliberación justa y abierta. Hay que agotar los métodos deliberativos antes de ir a los no deliberativos, igual que los desobedientes civiles utilizan todos medios legales disponibles.

d) Proporcionalidad: consiste en cambiar el modo de acción cuando los medios deliberativos se han terminado. Cuando otros rechazan deliberar, el activista deliberativo debería usar medios no deliberativos para cambiar su actitud. Los medios no comunicativos han de ser acordes con el grado de oposición con que se encuentra. El fin es siempre persuadir a los adversarios para atraerlos a la deliberación, ya sea por argumentos o mostrándoles las consecuencias de su oposición. Están comprometidos con la deliberación y la persuasión, aunque emplean medios no comunicativos, como el estatus o el poder.

Finalmente, cuando es imposible avanzar la deliberación, los activistas deliberativos se convierten en activistas simpliciter. Con esto, Fung da un paso más allá del resto de autores, al poner en conexión el procedimiento deliberativo con otros de otro tipo.

Al lado opuesto al de Fung nos encontramos a una autora, Seyla Benhabib. Ella es la que muestra más reservas a la presencia de las otras formas de comunicación en el foro público.<sup>356</sup> Como dice, la retórica, narración o testimonio, aunque podrían ser parte de la comunicación informal en la vida cotidiana, no pueden convertirse en el lenguaje público de las instituciones democráticas. Esto es porque para afirmar su legitimidad, tales instituciones requieren la articulación de unas bases para sus acciones y políticas en un lenguaje que apele a razones y valores públicamente compartidos. En cambio, si se recurre a la narración personal, alguien podría no entender la historia contada por un legislador, y ello sería razón suficiente para desobedecer sus mandatos.<sup>357</sup>

Sin embargo, frente a este planteamiento, creo más acertada la postura de Gutmann y Thompson antes expuesta. Se puede aceptar formas de comunicación diferentes al argumento racional siempre que pretendan el logro del acuerdo. El error está en la idea de que quien dice buscar el bien común en realidad sólo pretende mantener el *statu quo*. Al contrario, cuando el compromiso con el bien común es real, prima la razonabilidad de las partes, no el autointerés; son dos orientaciones incompatibles. La orientación al bien común es un elemento central de la deliberación pública, como ya

---

<sup>356</sup> DEVEAUX, Monique. "A deliberative approach to conflicts of culture", en *Political Theory*, vol. 31, núm. 6, 2003, p.791.

<sup>357</sup> BENHABIB, S. "Toward a deliberative model of democratic legitimacy", en *Democracy and difference*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p.83. En este sentido, Benhabib se mantiene en la línea de Habermas, para quien el uso de la retórica o de ciertas formas de autocomprensión sólo es aceptable en la esfera pública informal, pero no en la formal, que debe regirse por el pensamiento secular.

señalaran Barber o Mansbridge. La masa sólo busca su propio interés, los ciudadanos el bien común. Pero esto no quiere decir que no puedan ser denunciadas las situaciones de injusticia, y para esto todos los medios razonables son bienvenidos, desde el argumento racional hasta la retórica.

#### 4.6. Conclusión:

Por todo ello, podemos concluir que los defensores de la democracia deliberativa, en mayor o menor medida, están dispuestos a hacer un hueco a las formas de comunicación y valores no públicos en la razón pública. Unos, en la línea de Rawls, como Gutmann y Thompson o Richardson, las aceptan como una manera de reforzar la argumentación racional. Otros, como Habermas o Bohman, y también Dryzek, al entender esas otras formas de comunicación y valores como constitutivos también del foro público al igual que la argumentación racional. No se puede limitar la argumentación aceptable en la esfera pública a una forma de comunicación concreta, como pudiera ser la laica, ya que entonces los ciudadanos que se expresan de una forma distinta, como por ejemplo sobre valores religiosos, ya no estarían siendo considerados como iguales, pues quedarían penalizados con la tara de traducir sus argumentos a la conceptualización propia de la esfera pública, algo que no sucedería con el resto de ciudadanos. Esto se ve mucho más claro desde el modelo de la razón pública plural de Bohman a la que me referí en su momento.

Así pues, el modelo más conveniente de razón pública en el marco de una democracia deliberativa debe ser uno abierto a las contribuciones que puedan realizarse desde los diferentes marcos de sentido con el propósito de solucionar los asuntos en cuestión buscando la solución más conveniente para todos. Sólo de este modo se podrán afrontar desde esta teoría de la democracia las condiciones de pluralismo moral presente en nuestras sociedades, así como reforzar los lazos de solidaridad cívica en un marco deliberativo que mantenga el respeto a las identidades culturales y religiosas de los distintos ciudadanos. Cómo pueda ser ello posible será analizado en la segunda parte de la investigación.

## CAPÍTULO V

### EL PAPEL DE LA SOCIEDAD CIVIL.

#### 5.1. Introducción:

En el análisis sobre el grado de influencia de Rawls en la democracia deliberativa constituye una parada inexcusable el tratamiento que de la Sociedad Civil han llevado a cabo los autores de esta teoría de la democracia. Aquí se hace patente la medida en que ciertos autores han seguido fieles al enfoque rawlsiano o bien han conseguido articular un modelo alternativo superior. Es más, precisamente esta mayor o menor proximidad al planteamiento rawlsiano nos permitirá incluso comprender el sentido de las diferentes propuestas.

La idea de sociedad civil es un concepto tratado por diversos autores en la época moderna, aunque no pretendo hacer aquí un recorrido por todos ellos.<sup>358</sup> Más bien desearía hacer unas consideraciones generales sobre este concepto que nos permitirán trazar las coordenadas en las que irá la exposición posterior. Hemos de tener en cuenta que la sociedad civil, desde sus orígenes en la modernidad, tiene un fin claro: la distinción entre el ámbito político del Estado y el propio del pueblo. En este sentido ya en la edad Media se distinguía el *dominium* de los soberanos, que hacía referencia al poder político, de la *societas*, el pueblo. Esta distinción pretende diferenciar así entre dos ámbitos, el público y el privado. El público es propiamente el político, como ya sucediera desde la antigüedad, mientras que el privado, el ámbito que ocupará la sociedad civil, será aquel que escapa al control del Estado. Aquí se incluyen todas aquellas actividades que escapaban a la coacción estatal, desde su trabajo o vida familiar, hasta su participación en grupos o colectivos sociales libremente elegidos como las iglesias. La diferencia entre el periodo antiguo y el moderno estará en que en el primero el ámbito público ocupaba un lugar privilegiado y se extendía su control a diversas esferas (por lo que la distinción entre lo público y lo privado era más difusa), mientras que en la Modernidad, el ámbito privado, esto es, la sociedad civil, reclamará protagonismo frente al político, de tal forma que la participación de los ciudadanos en éste quedará limitada a la elección de representantes.

---

<sup>358</sup> Sobre la historia del concepto de sociedad civil puede consultarse el texto de Adela Cortina “Sociedad civil”, en Adela Cortina (ed.) *Diez palabras clave en filosofía política*. Estella: Verbo divino, 1998, pp.353-388. También el trabajo de Vicente Domingo García-Marzá: “Democracia y sociedad civil en Europa”, en Sonia Reverter Bañón (ed.) *Valores básicos de la identidad europea*. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2004, pp.65-87.

Esta idea de sociedad civil identificada con lo privado, frente al Estado que es lo público se mantendrá en una diversidad de formas a lo largo de la época moderna, desde su articulación por los teóricos del contrato del siglo xvii, pasando por la Sociedad Civil burguesa teorizada por Hegel, hasta el último tercio del siglo xx. Ha sido entonces cuando distintos autores han intentado trastocar esa distinción entre lo público y lo privado, para dar cabida dentro del primero al mercado y a las asociaciones espontáneas formadas por los ciudadanos, ya que ambos, el mercado y las asociaciones, tienen una gran influencia en las cuestiones públicas. De este modo, esta transformación del ámbito público nos lleva también a redefinir el mismo concepto de sociedad civil. Ahora ya no puede entenderse simplemente como el ámbito privado de los ciudadanos y sus relaciones mutuas no políticas. Se impondrá un concepto de sociedad civil más amplio que incluirá a esas instituciones sociales que están fuera del control directo del Estado, como el mercado, asociaciones voluntarias y la esfera de la opinión pública.<sup>359</sup> Pero se trata de un concepto de sociedad civil claramente diferenciado del ámbito privado, hasta el punto de dar el salto a la esfera pública. Ahora lo público ya no puede entenderse meramente como el marco de decisión y acción política, o quizá mejor “estatal”, sino más bien el ámbito de relación entre el poder político y la sociedad civil, la cual logra su voz a través de la opinión pública. Pero no adelantemos acontecimientos, ya que esto lo expondremos más adelante. Quedémonos aquí con la evolución que se ha producido en la Modernidad tanto en el concepto de sociedad civil como en la distinción entre lo público y lo privado porque será clave también para entender el tratamiento que se da de este concepto entre los autores de la democracia deliberativa.

Esta aclaración hecha sobre el concepto de sociedad civil resulta clave para discriminar las distintas formas en que desde la democracia deliberativa se ha enfocado el tratamiento de la sociedad civil. Podemos encontrar dos planteamientos distintos sobre el lugar de la sociedad civil en el foro público: Por un lado, tendríamos la propuesta rawlsiana, seguida también en cierta medida por Amy Gutmann y Dennis Thompson. Para Rawls, siguiendo la línea trazada primeramente entre lo público y lo privado, las asociaciones y colectivos que constituyen la sociedad civil son razones no públicas y como tales no pueden por definición participar en la razón pública. Por su parte, Gutmann y Thompson escinden también el ámbito político del de la sociedad civil, y así nos hablan, por ejemplo, de cómo el fomento de la deliberación entre los

---

<sup>359</sup> CORTINA, Adela. “Sociedad civil”, p.361.

ciudadanos en los ámbitos de la sociedad civil en los que participan, puede ayudar también a generalizar la deliberación en el ámbito político. Pero para estos autores el ámbito público sigue siendo el político, mientras que la sociedad civil se identifica con una esfera privada.<sup>360</sup>

Frente a esta postura nos encontramos al resto de autores de la democracia deliberativa. Para todos ellos, la sociedad civil ejerce un papel relevante en el foro público. Así algunos como Benhabib, Dryzek o Bohman, piensan, con Habermas, que la sociedad civil trata de hacer llegar a las instituciones los problemas e intereses de la ciudadanía e intenta influir en la decisión de los gobernantes, aunque en ningún momento participa en el proceso de toma de decisiones, el cual queda limitado al Parlamento. Otros, apostarán por una colaboración más estrecha entre la sociedad civil y el ámbito institucional en la resolución de los asuntos públicos. Aquí podemos encontrar la concepción de las “asociaciones secundarias” de Joshua Cohen y Joel Rogers y la idea de la sociedad civil expuesta por Barber en su obra *Un lugar para todos*. A continuación expondré las distintas alternativas e intentaré clasificar a cada uno de los autores en su grupo correspondiente.

## 5.2. La concepción descriptiva de la Sociedad Civil:

En primer lugar, como digo, encontramos la propuesta de Rawls. La sociedad civil para Rawls es entendida como el conjunto de sociedades, clubes, iglesias, equipos y colectivos culturales o profesionales que forman la que denomina “cultura social” o cultura de la vida cotidiana, y justamente él opone esa cultura social a la “cultura política”. La cultura política se compone por las instituciones políticas democráticas, así como los textos en los que se ha plasmado, como las constituciones.<sup>361</sup> De esta manera, siguiendo el modelo tradicional, quedan escindidos el ámbito público, el político, entendido como el ámbito de la acción coactiva del Estado, y el privado, que él prefiere llamar “no público”, y que sería aquel ámbito de la vida de las personas que escapa a dicho control estatal. Al empleo del poder coactivo del Estado se dedican los políticos y los ciudadanos a la hora de deliberar y votar sobre las cuestiones de justicia básica. La sociedad civil correspondería más bien al espacio que ocupan los ciudadanos cuando desconectan de su actividad política. Por ello, la sociedad civil

---

<sup>360</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press: pp.32-6.

<sup>361</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.43-4.

nada tiene que ver con el ámbito político y en nada está pensada para influir en él, a diferencia de otros autores que trataremos a continuación.

En este sentido Rawls introduce su distinción entre la razón pública y las razones no públicas. La primera se limita al razonamiento de los jueces, políticos y ciudadanos en la deliberación y participación política sobre las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica. Las segundas, dice Rawls, constituyen las razones propias de los grupos y asociaciones que forman la sociedad civil.<sup>362</sup> Como señalé en el capítulo anterior, estas razones son no públicas y no privadas en el sentido de que toda razón es por sí misma compartida, nunca individual o privada de una persona. Está formada por elementos de razonamiento, juicio y justificación comunes. Pero es no pública al no ser compartida por todos los ciudadanos, sino sólo por los miembros de ese grupo. Los métodos de razonamientos son característicos de cada comunidad. Así, el razonamiento y las reglas de evidencia de una sociedad científica son distintos a las de una comunidad religiosa, de tal forma que las razones no públicas son por sí mismas inconmensurables. De ahí que no sean públicas, precisamente porque no son compartidas por todos, a diferencia de la razón pública.

Por ese motivo, estos colectivos se mantienen al margen de la razón pública. La sociedad civil en sí misma no es pública, más bien es no pública. La publicidad se reduce al ámbito político en el que participan los ciudadanos en cuanto tales, no como representantes de asociaciones. En este sentido afirma Rawls que

“Otro rasgo de la razón pública es que sus límites no rigen para nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre cuestiones políticas, o por el razonamiento acerca de ellas por parte de miembros de asociaciones tales como iglesias o universidades.”<sup>363</sup>

Por supuesto que en el foro público pueden participar las doctrinas comprensivas. Él mismo ya lo afirmaba en el *Liberalismo político* y lo vuelve a ratificar en el artículo “Una revisión de la idea de razón pública”.<sup>364</sup> Pueden participar para exponer sus propuestas, aunque siempre sobre razones que todos puedan compartir, pero no sobre sus criterios particulares de corrección. Es decir, deben participar sobre la razón pública, (esto es, dando razones que todos compartan, apelando a principios y valores compartidos) no (sólo) sobre sus razones no públicas. De ahí que al participar tales

---

<sup>362</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.255.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p.250

<sup>364</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, pp.177-8.

colectivos en el foro público no los convierte en públicos, porque por definición no lo son, y es aquí donde está el punto clave.

Si una asociación o iglesia quiere influir en el foro público tiene que hacerlo mediante el uso de la razón pública por parte de sus miembros, y nunca como grupo. No por formar parte de la sociedad civil va a adquirir ninguna relevancia especial y mucho menos en lo que respecta a la publicidad. Por ese motivo dice Rawls en la cita que he transcrito que las expresiones de los miembros de asociaciones no forman parte de la razón pública, porque la expresión de sus argumentos sobre criterios de corrección de su asociación hace que no puedan ser compartidos por el resto de ciudadanos y que por ello falten a la condición de publicidad. La razón pública lo es, como dice Rawls, precisamente porque es el modo de argumentar aceptable para todos los ciudadanos en el foro público, mientras los modos de argumentar y los criterios de corrección propios de cada grupo son no públicos. Se escinde así por un lado, el ámbito público, lo político, y al otro lado están las asociaciones y colectivos científicos, religiosos, intelectuales, profesionales... que constituyen la sociedad civil, que son razones no públicas con sus proyectos e intereses particulares a los que voluntariamente se adhieren los individuos. La razón pública se contrapone a las no públicas, son dos ámbitos estancos. Toda entrada que se haga desde el campo no público al público debe ser desde razones aceptables por todos, que ya por definición son públicas.

Dicho con otras palabras, la política es el ámbito público y la sociedad civil es el privado. Aquél constituye el ámbito de la acción coactiva del Estado, y aquí no pueden estar presentes las razones no públicas como tales. Pueden participar, sí, pero como he dicho, para ello deben adoptar un modo compartido de deliberación propio de la cultura política, no sus propios criterios de corrección. Ello es así ya que el empleo del poder coactivo del Estado debe llevarse a cabo sobre razones que todos puedan compartir. No tendría sentido, como vimos en el capítulo anterior, que alguien empleara su porción del poder político sobre la base de su razón no pública, ya que entonces se violaría el principio mismo de legitimidad liberal, consistente en que el poder político debe realizarse siempre sobre la base de principios que pudieran ser aceptables para todos, y está claro que ninguna razón no pública lo es.<sup>365</sup> De ahí que la sociedad civil no pueda como tal influir en la política.

---

<sup>365</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.251-2

Por ese motivo, la sociedad civil no es un ámbito público, sino el modo en el que los ciudadanos organizan su vida privada fuera de la participación política. Dicho espacio se compone, por un lado, del conjunto de razones no públicas, que constituyen lo que denomina el “trasfondo cultural” de la sociedad civil, como hemos dicho. Por otro, habremos de suponer que la sociedad civil será algo más que ese trasfondo de asociaciones y que incluirá todo el espectro de la vida del individuo no política, es decir, se incluirá también el mercado. Desde luego, Rawls no dice esto en ningún momento, pero tampoco lo niega, y de ahí que pueda apoyarse esta inferencia. Ciertamente, Rawls, no nombra al mercado ni al sistema económico en general más allá del tratamiento que hace de la distribución de bienes con el principio de diferencia y después con la idea de los bienes primarios. Incluso el modelo económico por el que apuesta Rawls es objeto de debate entre sus intérpretes. Mientras unos ven a Rawls como defensor de la economía capitalista, otros lo presentan como socialista.<sup>366</sup>

En todo caso, la idea de la sociedad civil rawlsiana no debería confundirse con la visión libertaria. También aquí se escinde el ámbito público del privado, en un sentido similar al rawlsiano: a un lado la política, al otro los aspectos de la vida privada de los ciudadanos, como el trabajo, consumo o modos de asociación. Así la sociedad civil se compondría del mercado, asociaciones, iglesias... pero hay una diferencia fundamental con Rawls: en la visión libertaria, las asociaciones civiles y organizaciones de la sociedad civil tienen un fin concreto, la protección de los derechos e intereses particulares de los individuos, lejos de la solidaridad, la cooperación o el bien común.<sup>367</sup> Las asociaciones son los medios que tienen los ciudadanos para defender esos intereses. El referente histórico de esta asimilación de la sociedad civil al mercado lo encontramos en la Sociedad Civil burguesa de la que nos habla Hegel en sus *Principios de Filosofía del Derecho*. Aquí Hegel define la Sociedad Civil como una totalidad de necesidades en la que todos son un medio para los demás pero un fin para sí mismos. Es ese sistema de mutua dependencia asentado sobre el autointerés, como entendían los teóricos de la economía política, el que hace progresar a la sociedad hacia el bienestar común.<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> VALLESPÍN, Fernando. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza, 1985, p.132; cfr. MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Solidaridad liberal*. Granada: Comares, 1999.

<sup>367</sup> BARBER, Benjamín. *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós, 2000; cfr. WALZER, Michael. “La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social”, en *Debats*, núm. 39, 1992, pp.33-4

<sup>368</sup> Sin embargo, el mismo Hegel se mostrará crítico con esa concepción y dirá que dicho sistema, lejos de generar una riqueza general, ha producido más bien una bolsa de pobreza en el seno de la sociedad opulenta. No hemos de olvidar tampoco que la solución aportada por Hegel para resolver esa situación



Pero frente a este modelo, Rawls en ningún momento habla del mercado ni de sujetos autointeresados, sino más bien al contrario, de personas razonables y de asociaciones y colectivos cívicos a los que los individuos se sienten ligados y no meramente por un interés egoísta. Recordemos si no los tres intereses de orden superior de los que hablaba Rawls: dos hacían referencia a las dos facultades morales (el sentido de la justicia y la libertad) y otro era relativo a la fidelidad del individuo al grupo al que pertenecía.<sup>369</sup> Por ello, lo que caracteriza para Rawls a la sociedad civil, al igual que para el resto de autores de la democracia deliberativa, son los lazos de solidaridad y no el autointerés, como parece ser el caso en la sociedad civil libertaria.

No obstante, aun aceptando que quepan lazos de solidaridad y civilidad en la sociedad civil rawlsiana, ésta comparte un elemento clave con la concepción libertaria que nos obliga a distinguirla del resto de planteamientos de los autores de la democracia deliberativa (a excepción de Guttman y Thompson de los que hablaremos a continuación): Rawls asume el planteamiento originario relativo a la sociedad civil que le lleva a separar drásticamente entre el ámbito de la coacción estatal, en el que sólo pueden participar los ciudadanos desde la razón pública compartida, y el ámbito libre de dicha coacción, en el que los ciudadanos articulan sus relaciones privadas. Este constituye un enfoque de carácter meramente descriptivo cuyo propósito es deslindar esferas y funciones respectivas de cada una de las partes. Sin embargo, este planteamiento es erróneo. Por un lado, porque es dicotómico y excluyente: escinde los ámbitos público y privado sin tener en cuenta las conexiones que puedan existir entre ambos. Así la cultura social, de la que forma parte la sociedad civil, no es concebida como parte del público. Esto conduce, en segundo lugar, a un imperialismo de lo político sobre lo civil completamente injustificado. La perspectiva de Rawls es errónea ya que en su afán de deslindar esferas, no advierte que esa cultura política tiene como caldo de cultivo la cultura social, formada por las tradiciones religiosas que, entre otras, constituyen la cultura social relegada por el autor.<sup>370</sup>

El reto para los autores de la democracia deliberativa será así doble: por un lado, clarificar el papel del mercado dentro de la sociedad civil para escapar del modelo de la sociedad civil burguesa, pero fundamentalmente ampliar la esfera pública para dar

---

de crisis, basada en la exportación de los excedentes productivos y el rechazo de la beneficencia, será en gran medida precursora de la crítica de Keynes a la Economía política en su obra *Tratado de la ocupación, el interés y el dinero* de 1936.

<sup>369</sup> RAWLS, J. "Kantian constructivism in moral theory", en *The Journal of Philosophy*, vol.77, núm. 9, p.525.

<sup>370</sup> CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 2003, p.169; cfr. CORTINA, A. "Sociedad civil", p.382.

cabida en ella no sólo al sistema político institucional sino también a los grupos que constituyen la sociedad civil. Éste último punto es la base que articula el planteamiento de los distintos autores. Tanto es así que incluso algunos señalan este elemento como el que propiamente diferencia el planteamiento rawlsiano del de la democracia deliberativa.<sup>371</sup> Por otro lado, la relación entre el mercado y la sociedad civil prece haber sido dejado un poco de lado. En qué medida puedan los autores de esta teoría de la democracia superar el enfoque rawlsiano, será el objeto de estudio a lo largo del capítulo.

En primer lugar, hay unos autores que se mantienen fieles al esquema rawlsiano y apenas han sabido ir más allá de él. Son, como he dicho antes, Gutmann y Thompson. El punto fundamental que nos permite alinear a éstos con Rawls es que Gutmann y Thompson, al igual que hace Rawls, identifican el ámbito público con lo político, o mejor dicho, con la acción estatal, mientras que la sociedad civil queda relegada a un segundo plano que podemos calificar como un escalón previo a la participación política de los sujetos. La sociedad civil es algo así como el campo de entrenamiento antes de pasar al que verdaderamente es el foro público, la participación política. Esto es algo que se observa ya en *Democracy and disagreement*, pero de una forma aún más nítida en *Why deliberative democracy?* Recordemos cómo en esa primera obra ya distinguían los dos ámbitos en los que debe primar el enfoque deliberativo: por un lado estaba el político, esto es, institucional, y por el otro, los “otros foros deliberativos” en los que participan los ciudadanos para debatir sobre sus problemas. Cuando se refieren al foro público parecen aludir simplemente a los foros institucionales, a los cuales les exigen que se sometan a la deliberación moral y no a la simple negociación.

Por otro lado, ciertamente ambos autores no niegan la relación que existe entre los poderes públicos y los grupos sociales, pero dicha relación se enmarca dentro de la que existe entre los políticos y los ciudadanos y que se rige por el deber de responsabilidad. No otorgan un papel especial a los grupos sociales en la política. Así podemos leer en *Democracy and disagreement*:

“...la democracia deliberativa proporciona un proceso continuo. La deliberación continúa a través de pasos, los políticos presentan sus propuestas, los ciudadanos responden, los políticos revisan, los ciudadanos reaccionan y los pasos se repiten. Esto es lo que llamamos la reiteración de la deliberación.”<sup>372</sup>

---

<sup>371</sup> BENHABIB, S. “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, p.76.

<sup>372</sup> GUTTMAN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.143.

Es decir, en el proceso político la relación es siempre del ámbito institucional a la sociedad civil: los políticos hacen un proyecto de ley o una medida determinada y para evaluar su impacto social ponen en funcionamiento unas comisiones que lo estudiarán. Esto es, la iniciativa política corresponde siempre a los políticos en lugar de a los ciudadanos. Esta idea es clave para entender la diferencia con el planteamiento habermasiano, en el que, como veremos a continuación, la iniciativa política la poseen los grupos de la sociedad civil, los cuales pretenden guiar la agenda institucional y no ser meros evaluadores pasivos de la acción del gobierno.

Pero el punto clave está en la separación que hacen entre el ámbito institucional y la sociedad civil. Para Gutmann y Thompson, como dije, los grupos de la sociedad civil, convertidos en verdaderos foros de deliberación son en realidad una preparación para participar adecuadamente en la esfera política, siguiendo aquí la idea de Carole Pateman. Así dicen que:

“A menos que los ciudadanos tengan la experiencia de razonar juntos en otras instituciones en las cuales gastan mucho de su tiempo, ellos no tendrán la posibilidad de desarrollar el interés o la habilidad que les permita deliberar efectivamente en política.”<sup>373</sup>

Y justamente después, identifican esos otros ámbitos como los medios de comunicación, las organizaciones de cuidado médico, los grupos de interés, las asociaciones profesionales o las corporaciones; es decir, los elementos que componen la sociedad civil.<sup>374</sup>

Esta tesis se refuerza con el tratamiento que hacen de otro factor que según ellos contribuye a la adecuada participación en el foro público: la educación. Esta es una idea ya señalada por Amy Gutmann en su obra *La educación democrática*, por lo que no me extenderé aquí en ello. Sólo quiero señalar que para estos autores, tanto la educación como la participación de los individuos en los foros deliberativos de la sociedad civil constituyen instrumentos indispensables para formar buenos ciudadanos.

Pero es en *Why deliberative democracy?* donde de una forma más clara se refleja la influencia de Rawls en su planteamiento sobre la sociedad civil. Aquí también reiteran la idea de que:

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>374</sup> Es más, en concreto citan también en ese mismo párrafo el ámbito del trabajo, lo cual ayuda a enfatizar la idea de que para ellos la sociedad civil es el conjunto de la vida privada de los ciudadanos. Además ello parece evocar la influencia de Carole Pateman.

“las teorías deliberativas buscan estructurar la sociedad civil para equipar mejores ciudadanos para deliberar en la política (...) Sin una sociedad civil que proporciona el espacio de ensayo para la deliberación política, los ciudadanos tienen menos probabilidad de ser políticamente efectivos”.<sup>375</sup>

Este texto resulta revelador, por varios motivos. En primer lugar, porque, frente a lo que ocurría en *Democracy and disagreement*, ahora ya hablan abiertamente de sociedad civil. En la obra anterior eso no ocurría y así teníamos que entresacar las alusiones a la sociedad civil de las referencias a los “otros foros de deliberación” o a la “democracia media”, o ya al final de la obra, cuando hablan de los colectivos como los grupos de interés, los medios de comunicación, etc... pero allí no aparecía la sociedad civil como tal. En cambio, en esta segunda obra sí tratan la sociedad civil, y lo hacen abiertamente, hasta el punto de dedicar a este concepto el apartado de un capítulo.

En segundo lugar, la cita nos muestra la idea que he defendido: Gutmann y Thompson siguen presos de la dicotomía rawlsiana entre razón pública, o si se quiere, ámbito político, y sociedad civil. Tampoco para estos autores la sociedad civil es en sí misma pública. Hay así dos procesos deliberativos diferenciados: el de la política y el del ámbito del trabajo o el de los grupos voluntarios en los que se participa. La diferencia con el proyecto rawlsiano está en que Gutmann y Thompson conciben la deliberación en la sociedad civil como un entrenamiento para participar adecuadamente en el foro público. Sólo si se participa deliberativamente en la sociedad civil (y se recibe una adecuada formación en la escuela) se estará contribuyendo a que la política pueda ser también deliberativa. La comunión con el enfoque descriptivo es así evidente.

Con este planteamiento están siguiendo la estela de los denominados defensores de “Argumento de la sociedad civil”, el cual tiene su raíz en Tocqueville y Carole Pateman. El argumento de la sociedad civil entiende que una sociedad civil fuerte (entendida como el ámbito privado) es el mejor modo de fortalecer también la vida democrática (el ámbito público). Es decir, si el ámbito privado es activo, lo será también el público. Así el primero constituye un modo de entrenamiento para la participación en la vida política. Con ello se acentúa la escisión entre lo público y lo privado que encontramos tanto en Rawls como en Gutmann y Thompson. Un ejemplo del argumento de la sociedad civil lo encontramos en Tocqueville, quien dedica su obra *Democracia en América* a exponer la relación existente entre la cultura social americana y la implantación del sistema democrático en dicho país. Así también

---

<sup>375</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?*, p.35.

Carole Pateman establecía una conexión entre el proceso de toma de decisiones en el ámbito privado, como el trabajo, con el índice de participación en el foro público. En su obra *Participation and democratic theory* muestra algunos ejemplos de unas empresas en las que se dio la oportunidad a los trabajadores de decidir cuestiones como el establecimiento de los turnos de trabajo y los resultados fueron que ello incrementó la participación de esos trabajadores en la esfera política. La conclusión de esta autora es que quien se siente más implicado en sus labores diarias privadas, participará también más en la política.<sup>376</sup>

Ahora bien, en realidad la relación entre la sociedad civil y la democracia es más compleja de lo que piensan los teóricos del argumento de la sociedad civil. No toda vida asociativa fortalece la democracia. Es decir, si bien es cierto que los grupos pueden crear solidaridades e implicaciones de los sujetos en los asuntos de sus comunidades, hay formas de crear solidaridad que no son respetables. Pensemos por ejemplo en un grupo racista, el cual puede generar solidaridades intragrupalas pero a la vez puede fomentar el odio hacia otros miembros de la comunidad, lo cual, llevado al ámbito político podría acarrear consecuencias negativas como la exclusión. Por ese motivo, hay que asegurar que la solidaridad y las virtudes de cooperación generadas por los grupos no sean meramente intragrupalas, sino también extragrupalas y se rijan por el principio de reciprocidad.<sup>377</sup>

Volviendo a la separación entre las esferas pública y privada, podemos observar que Gutmann y Thompson llegan a identificar la “política deliberativa” con el ámbito de la política ordinaria, mientras que la sociedad civil la identifican con las asociaciones y colectivos como iglesias y sinagogas o universidades, las cuales para estos autores no tienen efectos públicos, al no afectar a las libertades y oportunidades básicas de los ciudadanos. Esta es sin duda una idea más que discutible. En primer lugar, porque las iglesias y universidades tienen efectos públicos, y es esto precisamente lo que las convierte en miembros del foro público. Y en segundo lugar, resulta sorprendente encontrar estas afirmaciones en su última obra, dado el giro que se observa en la sociedad civil ya desde los años noventa.

Por todo ello, hemos de concluir que el enfoque de Gutmann y Thompson por lo que respecta al concepto de sociedad civil se mantiene dentro del paradigma descriptivo, y por ese motivo hereda los errores del rawlsiano. Este hecho impide a estos autores

<sup>376</sup> PATEMAN, Carole. *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p.46.

<sup>377</sup> CHAMBERS, Simone, y KOPSTEIN, Jeffrey. “Bad civil society”, en *Political Theory*, vol.29, núm. 6, 2001, pp.837-75.

atisbar el verdadero alcance que adquiere la sociedad civil en nuestros días y que será percibido por otros autores de la democracia deliberativa a los que aludiré a continuación.

### 5.3. La concepción normativa de la Sociedad Civil:

Frente al errático enfoque descriptivo, defendido por Rawls y del que beben Gutmann y Thompson, y partiendo del giro que se produce en la concepción de la esfera pública en la actualidad, y al que antes hice alusión, el resto de autores optarán por una perspectiva de corte normativo que sitúa a la sociedad civil en un lugar central dentro de la esfera pública. Dentro de este nuevo enfoque encontramos dos planteamientos distintos: Por un lado, los que quieren hacer a la sociedad civil una caja de resonancia de los intereses de los ciudadanos pero sin llegar a ejercer el poder directamente. Aquí encontramos a Habermas, Dryzek, Benhabib y a Bohman. Por otro lado, los que, yendo más allá, quieren hacer de ella un elemento de cambio institucional que la lleve a compartir la toma de decisiones políticas con el poder institucional. Aquí tenemos a Cohen y Rogers, con su propuesta de las “asociaciones secundarias”, y a Barber.

El ejemplo más evidente de este cambio de modelo lo representa Habermas. Para él la sociedad civil se compone por asociaciones, partidos políticos, sociedades culturales, “grupos de interés público”, interesados por fines como la defensa del medio ambiente, las iglesias y las asociaciones benéficas.<sup>378</sup> Tales grupos, miembros del denominado por Habermas “mundo de la vida”, se diferencian claramente de los ámbitos estatal y económico. Éstos últimos se guían por el poder, en el primero, y el interés, en el caso del mercado, sometidos ambos a la racionalidad estratégica. Sin embargo, los miembros de la sociedad civil se guían por la racionalidad comunicativa y se caracterizan por tejer relaciones de solidaridad y por la consecución de intereses universalizables y no unos meramente egoístas. Estos elementos nos revelan precisamente cuál es la función que Habermas encomienda a los grupos de la sociedad civil. El objetivo de tales grupos es, como he dicho en otra ocasión más arriba, hacerse eco de los problemas sociales para hacerlos llegar a las instituciones y lograr con ello que sean tratados en el Parlamento. Es en la relación entre la sociedad civil y los

---

<sup>378</sup> Hemos de decir aquí que mientras Habermas cita a las iglesias como miembros de la sociedad civil, otro seguidor suyo, Dryzek, deja en un completo segundo plano dentro de ésta a los grupos religiosos y movimientos antiabortistas. Sólo forman parte plenamente de la misma para este autor los movimientos progresistas como los feministas o ecologistas. Véase a este respecto la obra de John Dryzek *Deliberative democracy and beyond*, pp.23, 100.

procesos formales de toma de decisiones donde Habermas y Benhabib ubican la esfera pública.<sup>379</sup>

De este modo, se hace patente desde el principio el carácter normativo y no meramente descriptivo que posee la sociedad civil. Habermas no se limita a deslindar una esfera pública institucional frente a otra no pública desligada de la acción política. Más bien articula una idea de esfera pública en la que unos grupos, los que componen la sociedad civil, deben llevar a cabo una labor esencial para el correcto funcionamiento democrático: hacerse eco de los problemas y exigencias de justicia presentes en la sociedad y trasladarlas al ámbito institucional. Con ello, lo que sobresale de su presentación no es tanto el elemento descriptivo, como en Rawls, sino el carácter normativo: no describe cuáles son los grupos de la sociedad civil, sino que presenta la misión que tienen encomendada esos grupos en la esfera pública. Su misión es hacerse eco de los problemas de los ciudadanos para llevarlos al ámbito político para lograr su resolución, y es eso lo que deben hacer. La sociedad civil constituye así para Habermas el grupo emancipatorio que transformaría la sociedad. Viene a recibir así la sociedad civil la misión profética que Marx asignara al proletariado.

Ahora bien, la labor de estas asociaciones sólo puede entenderse si la ligamos a otro elemento, la opinión pública. Estas asociaciones que forman la sociedad civil para Habermas no son en realidad sino un sustituto de los ciudadanos privados, intelectuales y burgueses que en la época de la Ilustración reclamaban una racionalidad a la acción pública. Se trataba aquí de ciudadanos privados que, sin embargo, mantenían discusiones públicas al realizar al poder político exigencias de una legitimación racionante de su actuación. Esta idea tiene dos bases claras. Por un lado, recoge la idea de publicidad kantiana y por otro está en la línea weberiana de que la modernidad occidental se caracteriza por la secularización y la racionalización del poder político y del derecho. De este modo, Habermas en su obra *Historia y crítica de la opinión pública* nos habla de aquellos ciudadanos de clases medias y pudientes reunidos en los cafés del siglo XVIII, que debatían sobre los problemas que acuciaban a la sociedad y los efectos de la acción institucional sobre el pueblo. Estos individuos se convierten así en unos mediadores entre el poder público y el resto de ciudadanos. Kant define a los miembros de este colectivo como los sabios, los únicos capacitados

---

<sup>379</sup> BENHABIB, S. "Toward a deliberative model of democratic legitimacy", p.76.

para ejercer la crítica a las instituciones, frente al resto de los ciudadanos, quienes, debido a su ignorancia culpable, están faltos de ilustración.<sup>380</sup>

Pero el elemento esencial definitorio de tales individuos que participaban en los cafés, los sabios, es que, aun siendo personas privadas, son presentados por Habermas como un público. Es esta exigencia de racionalización la que convierte a las reuniones de personas privadas en el baluarte mismo de la publicidad. Mediante su discusión asuntos públicos queda constituida la idea de opinión pública, opinión que todo gobierno ilustrado debe tener en cuenta. Siguiendo la tradición kantiana, esta esfera pública, iniciada en esos debates en los cafés del siglo XVIII constituye la conciencia moral del poder político al recordarle los criterios que deben guiar su acción de gobierno, intereses que no pueden ser otros que los generales y no cualquier interés particular o despótico.

Con esto el esquema de la escisión entre lo público y lo privado queda trastocado. Ahora, para empezar, la publicidad, o mejor dicho, la esfera pública, se alberga de una forma plena en el ámbito privado, mediante esas discusiones entre los ciudadanos pudientes, frente a la concepción de los teóricos del contrato que reducía lo público a lo estatal. Del mismo modo, la idea clave es que esos ciudadanos realizan exigencias de legitimidad racional al poder público y son creadores de una opinión pública fruto de la deliberación entre ellos, opinión que debe recibir la atención debida de las instituciones.<sup>381</sup> Desde entonces, la manera más eficaz de influir en el poder político es haciéndolo en la opinión pública.

Sin embargo, esta forma de reclamar legitimidad racional desde la esfera pública sufrió un cambio en la época actual. Ahora no son ya los ciudadanos privados quienes reunidos en cafés hacen las reclamaciones de legitimidad y constituyen una opinión pública sobre los temas de actualidad que reclaman de solución por parte de las instituciones. Ese papel viene a ocuparlo ahora las asociaciones, partidos, iglesias y grupos de interés a los que hice referencia anteriormente, y ello (en cierta medida) con la ayuda inestimable de los medios de comunicación.<sup>382</sup> Esas asociaciones, en el marco comunicativo de la sociedad civil identifican y recogen los problemas que se generan en el mundo de la vida y que tienen consecuencias relevantes para el funcionamiento del sistema. Por otro lado, articulan y tematizan de forma convincente tales intereses y necesidades y se hacen eco de ellos de una forma influyente ante las

<sup>380</sup> KANT, I. “¿Qué es Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, pp.25-38

<sup>381</sup> HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la esfera pública*. Barcelona: G-Gili, 2002, pp.129-30

<sup>382</sup> *Ibid.*, p.204



instituciones para reclamar y tratar de conseguir la solución de los mismos por el complejo parlamentario. Esto es lo que denomina Habermas la capacidad de problematización. Aquí el punto clave es que la sociedad civil ejerza una clara influencia sobre el ámbito político, ya que formando una opinión pública en buena medida marcará la agenda de las instituciones, forzando el apoyo a determinadas políticas y el rechazo de otras. En el espacio de la opinión pública se forma influencia y en él se lucha por ejercer influencia, ya que el poder administrativo requiere, en una democracia, acudir al mundo de la vida para validar sus decisiones, lo que le pone frente al problema de tener que considerar en algún grado las influencias que surgen de la sociedad civil. En tercer lugar, la sociedad civil tiene como misión superar y eliminar las barreras y manipulaciones que afectan y distorsionan el espacio público. Finalmente, también ejerce de instancia crítica de las decisiones tomadas en el proceso institucional, controlando el tratamiento que se hace de los temas dentro del sistema político.

De esta manera, se cumplirá con el principio republicano de legitimidad, que exige la participación directa de todos los afectados. Es decir, según la teoría republicana, las decisiones para ser legítimas deben contar con el consentimiento de los ciudadanos. Pero como tal consentimiento no se produce nunca de una forma directa, pues la deliberación en masa de todos los ciudadanos resulta inviable, se da de manera indirecta: el proceso de toma de decisiones debe someterse a la crítica de la esfera pública irrestricta, en la cual se supone que participan todos los ciudadanos. Mediante tal examen crítico se podrá saber si una decisión se basa en razones que todos pudieran aceptar en una deliberación desarrollada en condiciones ideales, cumpliéndose así con el ideal republicano.

Es esto lo que define a la política deliberativa, según nos dice Habermas en *Facticidad y validez*: el entrelazamiento existente entre dos subsistemas diferenciados y que caracteriza la esfera pública; por un lado, el político, encargado de la formación de la voluntad mediante toma de decisiones colectivamente vinculantes en los marcos formales institucionales; y por otro la estructura comunicativa de la opinión pública, basada en la sociedad civil, que actúa como una caja de resonancia de los problemas sociales y estimula la opinión.<sup>383</sup> Lo fundamental aquí es la relación que existe entre el subsistema político y el de la sociedad civil. Para Habermas, siguiendo en esto a Parsons, la sociedad moderna es policéntrica: está formada por un conjunto de

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p.376

subsistemas como la política o el mercado, cada uno con una función determinada, sin que haya uno que los dirija a todos. Así Habermas habla de tres sistemas, el político, el económico y el mundo de la vida, siendo en éste último en el que encontramos las asociaciones que componen la sociedad civil. Ese mundo de la vida queda articulado sobre la racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento, frente a los subsistemas económico y político, que se rigen por la racionalidad estratégica. Pero de esta manera quedan también delimitadas las funciones de cada uno de esos ámbitos. Por lo que respecta a la sociedad civil, su función es la ya anunciada: actuar como caja de resonancia de los problemas sociales y de generar una opinión pública que fuerce su tratamiento por parte de las instituciones. Las asociaciones y ONGs pueden captar mejor los problemas sociales que los políticos, tan alejados de la ciudadanía. En cambio, la labor del subsistema político es propiamente el de la toma de decisiones vinculantes en los foros institucionales. Con ello, la sociedad civil no actúa políticamente, sólo influye en el poder administrativo para dirigirlo en una determinada dirección, además de ejercer de esfera crítica a las decisiones tomadas. Tienen por ello ambos subsistemas funciones bien delimitadas.

La influencia de la sociedad civil se da a dos bandas. Por un lado, para provocar el tratamiento de los temas problemáticos por parte de las instituciones, pero también para funcionar como criterio legitimador en el sentido señalado antes. Las decisiones tomadas en el marco político deben someterse al escrutinio de la sociedad civil. Como en la red comunicativa de la sociedad civil participan todos los ciudadanos, las decisiones tomadas en el marco institucional contarán con el consentimiento de todos los ciudadanos, como exige el principio republicano de la soberanía popular, logrando así de alguna manera la participación directa de todos los ciudadanos y una legitimación del poder administrativo. No se da una participación directa real de los ciudadanos no sólo porque no deciden en el ámbito administrativo, sino porque también las deliberaciones producidas en las redes comunicativas de la opinión pública tienen un carácter anónimo. Es decir, el protagonismo aquí no lo ostentan los ciudadanos en cuanto tales, sino las distintas asociaciones en las que participan y que son las formadoras de opinión.

Por otro lado, la deliberación llevada a cabo en el hemiciclo no debe entenderse como un proceso de logro de consensos entre personas prudentes y comprometidas con el bien común. Más bien consiste en que el partido del gobierno defiende sus

políticas y la oposición las critica, todo ello ante un público que accede a esos debates por los medios de comunicación.

Esto nos conecta con el segundo modo de influencia de la opinión pública en la política: los medios de comunicación. Éstos logran sacar a la luz pública las exigencias y problemas de los que se hacen eco las asociaciones y grupos de la sociedad civil, provocando así también su conocimiento por la opinión pública. De esta manera, los medios de comunicación constituyen un aliado fundamental de la sociedad civil. Como dice Habermas, los medios ya en el siglo XIX dejaron de ser publicadores de noticias a guías de la opinión pública.<sup>384</sup> Sin embargo, también reconoce que el papel fundamental que ocupan los medios en la opinión pública ha quedado empañado por su privatización y comercialización, la cual les ha llevado a perder su función pública y los ha convertido en medios de lucha partidista. Para solventar este problema, su teoría de la política deliberativa establece un código deontológico para los medios de masas. Dicho código, de clara raigambre ilustrada, pasa por reavivar la función crítica y su independencia de los grupos políticos y sociales. Con ello se bloquearía el poder sectario que intentara hacerse con el control de esos medios.<sup>385</sup>

Pero en todo caso, y para finalizar, deseo subrayar que en el modelo habermasiano de la esfera pública, la sociedad civil no interviene en el proceso de toma de decisiones, ya que ésta función queda relegada al debate parlamentario llevado a cabo en el subsistema político. La sociedad civil sólo puede llegar a influir en ese proceso.

A este respecto, Dryzek, aunque se mantiene en la órbita habermasiana, entiende que la labor de la sociedad civil debe ser, por un lado, la crítica al Estado, y por otro, la de convertirse en un mecanismo para resolver problemas. Ha de ser una entidad “paragubernativa”. Así, señala como grupos de la sociedad civil a los movimientos ecologistas y su labor contra los desmanes de los Estados sobre el medio ambiente o los pacifistas y sus acciones contra los conflictos armados. Se trata, por ello, de grupos caracterizados por su oposición a los excesos del Estado sometido al sistema capitalista.<sup>386</sup> La influencia de la sociedad civil en el ámbito político puede ir desde actividades puntuales pero efectivas, como los boicots, hasta el mismo cambio cultural.<sup>387</sup> Pensemos por ejemplo en la influencia del movimiento feminista para

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, p.210.

<sup>385</sup> HABERMAS, J. *Facticidad y validez*, p.460.

<sup>386</sup> DRYZEK, J. *Discursive democracy*, pp.49, 89. La tesis de la dependencia del Estado moderno del éxito del sistema capitalista ha sido defendida por Claus Offe en su obra *Contradictions of the Welfare State*, de 1984. Para este autor, dicha dependencia tiene como límite infranqueable los recursos naturales. Cuando la devastación capitalista acabe con dichos recursos, el Estado del bienestar sellará su defunción.

<sup>387</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.102.

lograr el voto femenino o el divorcio y lo que ello supuso en las sociedades occidentales. Por ello, el papel de la sociedad civil es plenamente activo, pero no sólo para la misma constitución del poder político (mediante las elecciones), sino también como impulsora del cambio cultural y opositora al sistema político actual. A pesar de ello, la función de los grupos de la sociedad civil es la misma que la otorgada por Habermas, asediar al poder político para lograr la resolución de los problemas.

Por su parte, Bohman defiende una concepción de la sociedad civil similar a la habermasiana, aunque pretende desmarcarse de ésta en algunos aspectos. Para Habermas la esfera pública ocupaba el ámbito de relación entre el sistema institucional y la sociedad civil, mientras ésta estaba constituida por el conjunto de asociaciones voluntarias y las redes comunicativas tejidas entre ellas. Dichas asociaciones eran las encargadas que hacerse eco de los problemas sociales y presentarlos al marco institucional para que éste procurase su resolución.<sup>388</sup> Pero Bohman trastoca esta relación, separando en dos niveles diferentes la sociedad civil y la esfera pública. La sociedad civil es más bien para Bohman la interacción de grupos para hacer organizaciones que les permitan participar en la esfera pública. De esta manera distingue entre los grupos que constituyen la sociedad civil de aquellos que propiamente intervienen en la esfera pública. La sociedad civil, como el agregado de redes y movimientos informales, no son propiamente parte de la esfera pública.<sup>389</sup> Ésta quedaría formada sólo por aquellos movimientos sociales que han adquirido un mayor reconocimiento, poder e influencia en nuestra sociedad y que son que realmente pueden influir en el ámbito político para hacer valer sus exigencias. Así habla por ejemplo de los movimientos de derechos civiles o de los feministas. Estos grupos pueden surgir de asociaciones y colectivos particulares de la sociedad civil pero mediante una fuerte organización logran ir más allá y ello los hace actores colectivos con una voz unificada para hacerse oír en la esfera pública por razones públicas. Una vez reconocido su poder de expresión pública, son hechos parte de la agenda política. Esta orientación a lo público y la fuerte organización y relevancia social son lo que diferencia a estos grupos de otros que quedarán escorados en la sociedad civil. De esto es justo de lo que se trata, de que los grupos y asociaciones puedan organizarse y recabar el apoyo necesario para hacerse oír de una forma unificada en la esfera pública. Sólo así podrán influir de una forma efectiva sobre el ámbito institucional y lograr los objetivos propuestos.

<sup>388</sup> HABERMAS, J. *Facticidad y validez*, p.436.

<sup>389</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, pp.135-6.

Esta distinción de Bohman parece razonable. Es cierto que en la sociedad civil podemos encontrar muchas asociaciones y colectivos que recogen las necesidades y exigencias de grupos sociales. Pero también sólo una parte de ellos logran hacer oír su voz en la esfera pública, mientras que el resto desempeñan un papel de algún modo episódico más allá de las redes sociales de los que surgieron. Bohman pone el caso de los movimientos pro-vida. Éstos, según él no son parte de la esfera pública porque no han alcanzado una mayor resonancia y formas de expresión más allá de las iglesias de donde salieron, aunque puedan resultar convincentes sus argumentos a un sector de la sociedad.

Pero la crítica fundamental a Habermas la encontramos en la relación que establece Bohman entre los públicos y las instituciones. Bohman criticará la escisión tajante propia de Habermas entre la esfera de la formación de la opinión, la esfera pública, y el ámbito político de toma de decisiones, así como que dicha relación sea meramente unidireccional, de simple influencia del espacio público informal sobre el ámbito institucional. Para Bohman esa relación debe entenderse en un sentido más dinámico. Esto se debe a la importancia que Bohman otorga a la complejidad presente en nuestras sociedades. Los movimientos sociales hacen que surjan nuevos públicos, los cuales influyen en los discursos políticos de varias formas: introducen nuevos temas, focalizan la atención en los problemas y ofrecen nuevas interpretaciones. Pero además, los nuevos públicos, aunque no llegan a tomar las decisiones políticas por sí mismos, sí pueden incluso llegar a transformar las instituciones democráticas y los marcos de deliberación para hacerlos más participativos. Así hay una dialéctica en la democracia: tan pronto como las instituciones se estabilizan, son transformadas por los públicos que son dejados fuera.<sup>390</sup> Por ese motivo, las instituciones deben, en definitiva, estar abiertas a la deliberación pública. Esto pasa por crear nuevos foros y reformar instituciones en las que los ciudadanos deliberen y hagan un uso público de su razón de nuevas formas. Es un fin indispensable para la sociedad pluralista incrementar el ámbito de participación democrática con lo que poder hacer frente a los retos de la complejidad social y el pluralismo de valores.

A esto hemos de añadir la idea de la razón pública plural señalada anteriormente. En nuestras sociedades pluralistas no es fácil encontrar un marco compartido de deliberación que nos permita discernir entre lo que sería una única razón pública compartida por todos y las razones no públicas particulares, como pretendía Rawls.

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, pp.181 y 202.

Por el contrario, las razones válidas para unos puede que no lo sean para otros. Pero a pesar de ello, lo que debe imperar es la búsqueda de razones compartidas, por la sencilla razón de que los públicos deben intentar convencer a otros que no son sus miembros. Por ese motivo debe imperar la publicidad y la razonabilidad. Los distintos públicos no buscan su propio beneficio, sino el logro de la cooperación para la resolución de problemas. De ahí que busquen superar la estrechez de miras de sus respectivas razones y pretendan el logro de esa cooperación.

Otros autores de la democracia deliberativa, Benjamín Barber junto a Cohen y Rogers, desarrollarán una concepción de la sociedad civil con una relación más estrecha con el subsistema político en la toma de decisiones. Consideraré en primer lugar la propuesta de Joshua Cohen y Joel Rogers de “asociaciones secundarias” y en segundo lugar, la idea de sociedad civil de Barber.

Debemos prestar una especial atención a la idea de Cohen y Rogers de las “asociaciones secundarias” ya que dicha propuesta constituye un elemento peculiar que la distingue del resto de enfoques de la sociedad civil. Hemos visto cómo para Habermas la sociedad civil, arraigada en el mundo de la vida, era la esfera de la solidaridad y de los intereses universalizables, frente a los ámbitos político y económico, guiados por el interés particular y el poder. Tiene por ello, la sociedad civil en Habermas un carácter unitario y homogeneizador. En Rawls sucedía algo parecido, sólo que con la diferencia de que para éste las razones no públicas no tenían ningún papel en la esfera pública. La cultura social era en todo caso un ámbito de forja de solidaridad y lealtades comunitarias en los respectivos grupos. Pero frente a estos autores, Cohen y Rogers parten de un prisma diferente. Ellos parecen estar respondiendo con su propuesta a otro planteamiento que no encontramos ni en Rawls ni en Habermas, como tampoco lo veremos en el resto de autores de la democracia deliberativa. Cohen y Rogers al elaborar su teoría tienen en mente la crítica de los federalistas al gobierno de las facciones y es a ella a la que pretenden dar respuesta. Por ese motivo, debemos aludir siquiera brevemente en este punto a los federalistas.

Hemos de reconocer ante todo que ni Hamilton ni Madison aluden en ningún momento de sus escritos a la idea de sociedad civil. Más bien a lo que se refieren es a los grupos que, guiados por las pasiones, anteponen sus intereses de partido al bien común.<sup>391</sup> Ahora bien, estos autores no critican la existencia de diversos intereses y partidos como algo que deba ser erradicado. Más bien lo consideran algo inevitable,

---

<sup>391</sup> MADISON, J. *et al.* *El Federalista*, núm. 10, p.36.

dadas las diferencias en las facultades humanas. Ha sido el celo de los hombres por las diferentes opiniones que mantienen sobre el gobierno o la religión y la lucha que han mantenido por el poder y los privilegios de sus respectivos grupos los que han hecho imperar la animosidad y la tendencia al conflicto entre ellos más que la mutua cooperación para el bien común. Al ver este conflicto como inevitable, los federalistas entienden que el gobierno debe intervenir para apaciguar los conflictos surgidos entre los diversos intereses y hacer que prevalezca el bien común. El verdadero problema surge para estos autores en una forma de democracia directa, “la democracia pura”, en la que son los mismos ciudadanos los que administran el gobierno. En este caso, consideran, la misma acción gubernamental estará dominada por el espíritu de partido de tal forma que no busque tampoco el bien común sino hacer imperar los intereses de sus correligionarios. De esta manera, se dará que el partido más fuerte y mayoritario, guiado por una pasión común sea el que prevalezca e imponga sus intereses, aniquilando a los adversarios. Por ese motivo, consideran los federalistas, las democracias directas son incompatibles con los derechos fundamentales. El remedio para ellos vendrá justamente no por combatir el espíritu sectario, como hemos dicho, sino más bien por cambiar de forma de gobierno, de la democracia a la república, esto es, de la participación directa al gobierno representativo. Sólo unos representantes honorables pueden hacer valer el bien general sobre los intereses de partido que imperan en los ciudadanos corrientes, intereses que afloran por ello cuando son los ciudadanos los que de una forma directa participan del poder. Los elementos y las ventajas de esta forma de gobierno representativo para los federalistas ya fueron analizados en su momento, por lo que no volveré sobre ellos ahora.

En resumen, de lo que se trata aquí es que para los federalistas, en la participación directa de los ciudadanos impera un mecanismo de partido aniquilador del bien común, de tal forma que los ciudadanos, agrupados, intentan hacer valer sus intereses de partido frente al logro de ese bien común. Tienen así los grupos un cariz peyorativo que contrasta con la idea de sociedad civil que hemos expuesto a lo largo de este capítulo. Será por el contrario el gobierno representativo formado por ciudadanos excelentes el que logre dejar atrás el interés de partido y lograr el bien general.

Pues bien, frente a este planteamiento reaccionan Cohen y Rogers con su idea de las “asociaciones secundarias”. Dicho concepto hace referencia a las “organizaciones supra-familiares intermedias entre los individuos o empresas y las instituciones del Estado”. Quieren hacer ver que tales grupos sociales no tienen siempre una función

perjudicial en el ámbito público, sino que, más bien al contrario, pueden desempeñar un papel constructivo en el logro del bien común de la mano de los poderes políticos. De lo que se trata para estos autores es de encauzar a dichos grupos para que puedan contribuir adecuadamente a la sociedad, y para ello se requiere de la que denominan una “democracia asociativa”, que pasa por el reconocimiento público de los grupos. Gracias a ésta se podrá mejorar no sólo la eficiencia del gobierno, sino también el sistema económico; y es que estos autores se centran sobre todo en el ámbito económico y toman como modelo de asociaciones secundarias a los sindicatos y las asociaciones profesionales.

La idea inicial de Rogers y Cohen es similar a la de Habermas: es un hecho constatado que los grupos sociales influyen en la formación de las agendas políticas. Sin embargo, y a diferencia del planteamiento habermasiano, para estos autores esto se convierte en un arma de doble filo, ya que tales grupos pueden influir en la esfera pública en una doble vía: bien para obtener un beneficio propio, mediante el faccionalismo, o bien para fomentar unos intereses generales. De esta manera, parece que para Cohen y Rogers no ha calado demasiado la idea de que la sociedad civil es en sí misma un terreno de la solidaridad y de grupos interesados en la consecución del bien común. Es un ámbito de influencia política, sí, pero tal influencia puede emplearse en sentidos bien diferentes. Para estos autores, el peligro del faccionalismo del que alertaron los Federalistas americanos sigue presente. Así se extrae de las siguientes palabras:

“Básicamente, pues, la democracia asociativa arranca de los hechos observables de que los grupos desempeñan inevitablemente un papel fundamental en la política de las democracias de masas, de que la amenaza del faccionalismo es real y de que los grupos pueden hacer una contribución sustancial al orden democrático”.<sup>392</sup>

Estos son los dos elementos que articulan la propuesta de Cohen y Rogers: el miedo al faccionalismo y el papel relevante de los grupos en el foro público. Por otro lado, que se produzca una influencia positiva o negativa dependerá de cómo sean los grupos y de cómo interactúen entre ellos. Así, la respuesta a esta situación no puede venir por la criminalización de los grupos, como según Cohen y Rogers pretenden hacer los federalistas, ni por intentar evitar la influencia de los mismos en la política, ya que esto último es un hecho inevitable hoy.<sup>393</sup> Por ello, para ambos autores se requiere una democracia de asociaciones que, como digo, reoriente la acción de los grupos hacia el

---

<sup>392</sup> COHEN, J. y ROGERS, J. “Asociaciones secundarias y gobierno democrático”, en *Zona abierta*, núm.84/85, 1998, p.60

<sup>393</sup> *Ibid.*, p.32.



bien común, ya que, como vemos, la influencia de éstos en la política es incontestable. Dicha contribución positiva de los grupos se desarrolla sobre cuatro ámbitos fundamentales: Por un lado, la información. Al igual que en el esquema habermasiano, para Cohen y Rogers, los grupos pueden informar a los políticos sobre las preferencias o necesidades de los ciudadanos y sobre el impacto de la legislación sobre los mismos, lo cual permite al aparato estatal una mejor elección de los medios para su solución. En segundo lugar, dado que las desigualdades materiales se traducen en desigualdades políticas, los grupos pueden contribuir a paliar éstas mediante la mancomunación de bienes de los más necesitados y la representación de los intereses peor organizados. En tercer lugar, las asociaciones pueden funcionar como “escuelas de democracia”. Mediante la participación en tales grupos los ciudadanos pueden adquirir competencia cívica para una participación más efectiva en el foro público, que para Cohen y Rogers tendrá un carácter deliberativo.<sup>394</sup> Finalmente, y como punto clave, las asociaciones pueden ser depositarias de unas funciones de gobierno que les permitan resolver de una forma más efectiva los problemas ciudadanos. Esto puede suceder allí donde las asociaciones resulten más competentes que las autoridades públicas para la gestión y solución de los problemas. Como dicen estos autores: “Ayudan a formular y ejecutar las políticas públicas que suplementan o suplantán las acciones más directamente regulativas del Estado”.<sup>395</sup> Las funciones de los grupos dependen de su configuración y pueden ir desde el control de la ejecución estatal de las políticas, o la comunicación de los problemas a los cuerpos legislativos hasta el suministro de servicios sociales. Será precisamente esa colaboración de las asociaciones con los poderes públicos el remedio para el espíritu de faccionalismo en tales grupos sociales, y tal colaboración sólo será posible con el apoyo de las instituciones públicas.<sup>396</sup>

No obstante, también es cierto, como nos recuerdan, que esta cesión de funciones de gobierno más directas a las asociaciones no supone que la democracia asociativa pretenda transformar la estructura del poder político en otra diferente. Más bien consiste en una estrategia de reforma de ciertos aspectos de la práctica política habitual. En todo caso, vemos cómo estos autores dan un paso más allá de la teoría habermasiana y apuestan por una descentralización política que haga a las asociaciones de la sociedad

---

<sup>394</sup> La influencia de Tocqueville y de Carole Pateman se hace aquí notoria. No obstante, Cohen y Rogers insisten en desligar su idea de la democracia asociativa de la propuesta de Carole Pateman de la democracia en el lugar de trabajo, ya que los primeros son escépticos con la posibilidad de que las empresas generen una forma de estructuración democrática dentro de las mismas, debido a la heterogeneidad de intereses que estos autores encuentran dentro de las empresas actuales.

<sup>395</sup> COHEN, J. y ROGERS, J. “Asociaciones secundarias y gobierno democrático”, p.57

<sup>396</sup> *Ibid*, p.121

civil mantener una relación más estrecha con el engranaje institucional hasta el punto de compartir sus funciones de gobierno.

Será en un artículo posterior incluido también en el volumen *Associations and democracy*, en el que responden a una serie de críticas recibidas, donde pongan de manifiesto sus diferencias con el modelo habermasiano:

“La versión de Habermas... enfatiza el ámbito restringido de la discusión: los discursos “generan un poder comunicativo que no puede ocupar el lugar de la administración, sino sólo influir sobre ella. Esta influencia está limitada al suministro y retirada de la legitimidad”... Nuestra concepción de la democracia asociativa es más ambiciosa, quizá porque nos impresiona menos “la lógica sistemática de las burocracias públicas”. En cualquier caso, tenemos un poder comunicativo que asume parte de las tareas del Estado, no simplemente sometiéndole a sitio.”<sup>397</sup>

Como dicen los autores, las asociaciones colaboran con la representación de intereses que de otra forma quedarían infrarrepresentados así como compartiendo con el Estado tareas administrativas, como vimos anteriormente. Pero ahora inciden también en la creación de arenas deliberativas más allá del ámbito político convencional, siempre teniendo como límite las garantías constitucionales. Dichas arenas deliberativas constituyen “escuelas de democracia” en las que se pueda llevar a cabo una discusión entre los ciudadanos sin la injerencia de los sistemas político y económico y en las que puedan participar las asociaciones encargadas de la resolución de los problemas que directamente afectan a los ciudadanos. Así participarían, por ejemplo, asociaciones ecologistas para tratar problemas medioambientales, sindicatos para abordar los problemas laborales, asociaciones feministas para temas de educación, etc... Y es que, siguiendo aquí la teoría habermasiana, el proyecto de las arenas deliberativas se guía por el supuesto de que la resolución de los problemas requiere de la participación directa de los afectados. De esta manera, tales ámbitos de deliberación, darán la oportunidad de participar a los afectados y fomentarán así un sentimiento de competencia, solidaridad y respeto mutuo entre los ciudadanos.<sup>398</sup> Sin duda, el éxito de tales procesos deliberativos en la solución de los problemas sólo será posible por el apoyo del Estado, que garantizaría la integridad del proceso, pero dado ese éxito éste sería en definitiva el éxito de la sociedad civil de la que dichas asociaciones forman parte.<sup>399</sup>

---

<sup>397</sup> COHEN, J. y ROGERS, J. “Solidaridad, democracia, asociación”, en *Zona abierta*, nº 84/85, 1998, pp. 182-3 n.7

<sup>398</sup> Recordemos que estos eran los efectos que tenía la deliberación en los ciudadanos, como vimos al hablar de la idea de persona que está presente en la democracia deliberativa. La concepción de la democracia asociativa forma parte así de las propuestas de democracia deliberativa.

<sup>399</sup> COHEN, J. y ROGERS, J. “Solidaridad, democracia, asociación”, p.213

Una concepción similar a la de estos autores la encontramos en Thomas Christiano, en su libro *The rule of the many*. Allí entiende los procesos políticos democráticos como la elección deliberativa de los ciudadanos entre distintas propuestas de fines que reclaman el voto de los ciudadanos. Dichas propuestas vendrán articuladas por dos grupos distinguidos por la amplitud de sus fines: los partidos políticos y los grupos de interés o asociaciones secundarias. Los primeros realizan propuestas de fines que afectan a la sociedad en su conjunto, mientras que las asociaciones secundarias como las sociedades profesionales, sindicatos, iglesias, asociaciones de mujeres, grupos ecologistas... poseen unos intereses más concretos, limitados a temas específicos. Sin embargo, para Christiano deberá producirse una relación directa entre los partidos políticos y las asociaciones secundarias a la hora de elaborar las propuestas de fines.

Ahora bien, el punto esencial aquí es la distinción que establece entre las dos formas que tienen de participar las asociaciones secundarias en la esfera pública: una primera forma es la estrategia de la presión. Para Christiano esta alternativa entiende a las asociaciones como grupos de presión que intentan forzar a los políticos a que atiendan las particulares exigencias de cada uno de ellos. Para conseguir esto, los grupos pueden acudir a la negociación, el pacto o incluso la amenaza. El fin es que los políticos hagan suyos los intereses de un determinado colectivo para impulsarlos a un nivel institucional. De esta manera, el poder político se convierte en una especie de árbitro que debe mediar y acomodar los distintos intereses corporativistas en juego. Los defensores de esta propuesta entienden que sólo mediante la presión de los grupos podrá darse voz a personas que de otra manera quedarían ignoradas en el proceso político.

La otra función que según Christiano pueden desempeñar las asociaciones es la del apoyo al gobierno tomando decisiones a un nivel institucional. Es decir, los grupos pasan a jugar un papel en la elaboración de las leyes, como es por ejemplo, los sindicatos cuando negocian con el gobierno el establecimiento del salario mínimo. Pues bien, Christiano toma como ejemplo de este modelo precisamente la idea de asociaciones secundarias de Cohen y Rogers.<sup>400</sup> Lo que deseo acentuar aquí es que Christiano a la primera función señalada la califica como función de presión, mientras que a la segunda, la de apoyo al gobierno, la denomina “deliberativa”, mostrándose partidario de que impere ésta última sobre la primera. Así dice que se podrán defender mejor los intereses de los individuos mediante la deliberación y la cooperación con los poderes públicos que mediante la presión. Por ese motivo también apuesta por la

---

<sup>400</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.249.

financiación pública de las campañas electorales, para que los distintos partidos no caigan en las redes de los grupos de interés, siguiendo aquí lo dicho por Rawls en la *Teoría de la justicia*. Los grupos no deben entenderse así como meros defensores de intereses concretos, particulares, sino que deben servir a los ciudadanos para procurar una mejor comprensión de los intereses y fines colectivos, en el sentido de Habermas, universalizables. También los grupos pueden liderar el proceso de toma de decisiones, al poseer un conocimiento especial sobre ciertos temas, y son capaces de detectar cuándo los políticos están realizando o no las funciones que les fueron encomendadas. De ahí que los ciudadanos puedan confiar en los juicios expresados por esas asociaciones y en que los fines que fueron elegidos en las elecciones se realizarán en la medida de lo posible, gracias a la acción de las asociaciones secundarias. Así, podemos observar cómo Christiano se mantiene dentro del esquema normativo de la sociedad civil iniciado por Habermas, al mostrar las funciones que deben desempeñar los grupos que la componen.

No obstante, para Christiano no todos los grupos son iguales. Ya vimos cómo distinguía primeramente entre los partidos políticos y las asociaciones secundarias. Pero también entre éstas últimas cabe establecer algunas distinciones. Por ejemplo, no todos los grupos merecen la misma credibilidad, así un grupo cultural que predica la teoría del creacionismo no merece para Christiano el mismo respeto y atención que una ONG que trabaja con discapacitados. También se distinguen por los valores morales que tienen en su base. Así, no sería aceptable una organización filonazi que negara el valor de la igualdad de todos los seres humanos. Otra distinción corresponde a la amplitud de sus intereses, si promueven intereses generales o particulares. Es decir, por ejemplo, un grupo étnico o religioso promovería los intereses particulares de ese grupo, mientras que otros colectivos como los ecologistas harían lo propio con unos intereses más generales que afectan al conjunto de la sociedad. No obstante, Christiano reconoce que esta última distinción resulta problemática por cuanto que algunos grupos realizan propuestas sobre cómo debería regularse la sociedad entera. Estas distinciones resultarán claves por ejemplo a la hora de distribuir los recursos entre las asociaciones. No tendría sentido otorgar los mismos recursos o el mismo estatus en la agenda política a los grupos creíbles que a los no creíbles o a los que respetan los derechos humanos que a los que no lo hacen.

Dicho esto, paso a analizar finalmente la idea de Barber sobre la sociedad civil, que podemos considerar análoga a la política deliberativa de Habermas. Éste presentaba la

política deliberativa como equidistante entre la política liberal y el ideal republicano, y señalaba que, aunque diferente, tenía elementos de ambas.<sup>401</sup> Del mismo modo, Barber en su obra *Un lugar para todos* presenta su modelo de sociedad civil, como equidistante entre la sociedad civil libertaria a la que aludí anteriormente y la comunitarista. Frente a estos modelos de sociedad civil Barber introduce un tercero, que apuesta por la ruptura del esquema dicotómico de sistemas público-privado característico también de la propuesta rawlsiana. Esta sociedad civil que propone Barber se convierte en mediadora entre ambas esferas y poseerá elementos de ambas. Se caracteriza por un lado, por su carácter público, igualitario e inclusivo (al igual que el Estado), y por otro, por ser voluntario y no coercitivo (como el sector privado). Pero ni es gubernamental (como el primero) ni estrictamente privado. Constituye una esfera de compromiso cívico de los ciudadanos para con el bien común, pero en un sentido menos fuerte que la comunitarista, la cual enfatiza los sistemas de relaciones no voluntarias para forjar la solidaridad social. Por oposición a ésta última, la sociedad civil posee como una característica esencial la libertad, pero sin caer en el modelo de autointerés de la sociedad civil libertaria. La clave para entender la sociedad civil está en su carácter público. Para Barber, como para los demás autores de la democracia deliberativa más alejados de Rawls, el término “público” no puede reducirse al Estado, por la sencilla razón de que de lo contrario los ciudadanos ya no podrían pensar en sus relaciones habituales en términos de un nosotros, sino sólo sobre premisas individualistas. Por ese motivo, al igual que para Habermas, la esfera pública queda desplazada del aparato burocrático a la sociedad civil, que constituye para Barber el ámbito donde verdaderamente se expresa la ciudadanía su sentir comunitario.<sup>402</sup>

La sociedad civil ocupa de este modo un espacio distinto a la política y al mercado. Corresponde más bien a las actividades en las que los ciudadanos expresan su compromiso cívico y colaboran por el bien común, como es en la participación en iglesias, asociaciones benéficas o de otro tipo como vecinales, grupos de voluntariado... Los grupos que forman parte de la sociedad civil deberán poseer una serie de características como ser voluntarios, abiertos a todos, participativos e igualitarios. Sin embargo, como dice el mismo Barber, nos encontramos con que las iglesias, ni son igualitarias, sino que más bien prima en ellas la jerarquía, ni están abiertas a todos, sino sólo a los bautizados. Pero Barber, no apuesta por excluir a tales comunidades religiosas de la esfera pública, pues según dice, en muchos países la labor de compromiso cívico y

---

<sup>401</sup> HABERMAS, J. “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro*, p.240.

<sup>402</sup> BARBER, B. *Un lugar para todos*, pp.53, 57

de beneficencia ha venido realizándose sobre todo por las iglesias e instituciones ligadas a ellas. De este modo, afirma que estas condiciones definitorias de la sociedad civil más que aplicarse internamente a cada grupo, son en realidad las características que definen la sociedad civil en sí. Es decir, aunque haya grupos que en sí mismos no sean igualitarios, no deben ser excluidos y pasar a considerarlos como privados, pues la sociedad civil es un espacio que permite la elección libre de grupos a los que pertenecer.<sup>403</sup> No obstante, no olvidemos que esto es algo que ya el mismo Rawls advertía en el *Liberalismo político*.

Hasta aquí la idea de sociedad civil de Barber es similar a la defendida por Habermas y Benhabib. Pero hay una característica fundamental que diferencia el planteamiento de Barber al de los otros dos autores: Barber apuesta por una descentralización del poder político que afecta de una forma directa a la sociedad civil. De ahí que para este autor la sociedad civil pueda formar parte de alguna manera del proceso de toma de decisiones, frente a la idea de Habermas de que la sociedad civil sólo influía en las decisiones tomadas en el subsistema político.

La propuesta descentralizadora de Barber ya fue explicada en el capítulo dedicado a la participación directa. Ahora querría evaluar el papel que juega la sociedad civil en ella. El planteamiento de Barber es claramente contrario a la perspectiva libertaria. De hecho, presenta la descentralización como opuesta a la privatización. Ésta última la identifica con una forma de dejación de responsabilidades por parte de los gobernantes. Mediante la privatización, el Estado mínimo delega sus funciones en el mercado guiado por el autointerés. Es aquí la sociedad civil la que debe asumir un papel que en realidad no le corresponde, y que debería jugar el Estado.

Por el contrario, mediante la descentralización se potencia el compromiso cívico y la participación ciudadana, como también ponían de manifiesto los teóricos del Gobierno Participativo, como Fung y Wrigh. La descentralización no pasa por que el gobierno abjure de ninguna de sus funciones y que éstas pasen a ser desempeñadas por la sociedad civil. Se produce más bien una colaboración mutua entre gobierno y sociedad civil en la gestión de los asuntos públicos locales.<sup>404</sup> El poder se comparte, no se traspasa de un ámbito al otro, como sucede con la privatización.

La perspectiva es inversa de una alternativa a la otra. En la privatización prima el autointerés, del Estado por no cumplir sus responsabilidades, y por supuesto del mercado, como es obvio. En la sociedad propia del Estado mínimo, la sociedad civil es

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.45

<sup>404</sup> *Ibid.*, p.69

la encargada a realizar aquellas labores de bienestar social que en realidad corresponden al Estado. La sociedad civil se reduce así por desgracia, a un pequeño grupo de asociaciones y grupos heroicos que, por decirlo en palabras de Marx, representan “los sentimientos de un mundo sin corazón”. Por el contrario, en el modelo de Barber, el compromiso cívico y la búsqueda de intereses comunes por los ciudadanos no son la excepción, sino más bien la norma. Se da aquí una intensa actividad cívica. La sociedad civil no es el sustituto accidental del gobierno indolente, sino el más firme aliado del gobierno verdaderamente democrático. Éste tiene como una función principal el reforzamiento de la actividad cívica en la sociedad civil. Así se advierte el carácter normativo de su propuesta. Los grupos de la sociedad civil tienen asignada una función de colaboración con el ámbito político, que deben cumplir. Como dice Barber, “la sociedad civil es el cuerpo animado del gobierno”.

De esta manera nos encontramos con que una función del gobierno democrático es para Barber la expansión de la sociedad civil. Con ello, ésta ya no quedaría reducida a los grupos heroicos presentes en el Estado mínimo, sino que más bien correspondería al ejercicio activo de la ciudadanía por parte de los individuos en el marco de los programas de descentralización. Esto nos explica que Barber apele en reiteradas ocasiones a que el Estado debe ampliar los espacios públicos que permiten la reunión de los ciudadanos para el ejercicio de la ciudadanía, es decir, para la solución de los asuntos públicos.<sup>405</sup> Y es este en realidad el propósito de Barber, crear un ámbito de discusión entre los ciudadanos sobre los problemas públicos mediante una gran asamblea nacional. Para ello echará mano de la propuesta desarrollada por Fishkin de las encuestas de opinión y el día de la deliberación. No obstante, no hemos de olvidar que el primero en lanzar una propuesta semejante fue el mismo Barber en *Democracia fuerte*. En esta obra proponía el empleo de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías para la creación de asambleas representativas televisadas con el fin de salvaguardar el valor de la participación directa incluso en ámbitos autonómico y estatal, donde las grandes distancias y el gran número de habitantes impiden la reunión de los ciudadanos en un lugar concreto.<sup>406</sup> Más bien podemos decir que será Fishkin el primero en realizar esta propuesta de Barber. Posteriormente, éste dará una configuración más precisa a la misma en *Un lugar para todos*. Aquí nos habla de un “foro cívico nacional” vía satélite entre grupos representantes de comunidades geográficamente dispersas en el que debatir los asuntos públicos entre los ciudadanos.

---

<sup>405</sup>*Ibid.*, p.83

<sup>406</sup>*Ibid.*, pp.354-60

Estos debates entre ciudadanos poseen unas claras ventajas sobre los debates periodísticos en los medios de comunicación, sometidos a la demagogia y el partidismo. Además, fomentan la participación ciudadana, y los miembros de dichas asambleas, por su compromiso cívico pueden dar voz a los grupos, asociaciones o movimientos sociales de la sociedad civil de los que formen parte.

Esto es justamente lo que distingue al planteamiento de Barber del de Habermas. Para Barber no se trata de que la sociedad civil ejerza una presión sobre el poder político a través de los medios de comunicación y dicho sistema político preste oídos a la sociedad civil. Esto para Barber no es suficiente ni eficaz. Él propone la creación de ese foro cívico nacional que sirva para dar una voz común a la sociedad civil. Ahora bien, con ello no pretende crear un gobierno paralelo que sustituya al existente, sino más bien al contrario, desea contribuir a realizar una verdadera legitimación de las instituciones permitiendo una mayor participación de los ciudadanos. La expresión de la sociedad civil no dependerá así tampoco de la proporcionada indirectamente por los medios de comunicación, sino que se dará de una forma directa y libre gracias a las nuevas tecnologías.

Se trata, en definitiva, para Barber, de que los ciudadanos puedan abordar los problemas que les afectan de una forma directa mediante la deliberación pública y el compromiso cívico de todos para con el bien común. De ahí la exigencia de descentralización política que cristaliza en la creación de foros de deliberación con los que dar voz a los grupos y asociaciones que tratan esos asuntos. La sociedad civil es también esfera pública al igual que el Estado, y por esa razón está también comprometida con la resolución de los problemas que afectan a la sociedad y no deja esta labor al Estado, como sucede en el caso de Habermas. Para éste, la sociedad civil sólo pretende hacer llegar los problemas sociales al Estado y tratar de influir para que éste los resuelva. Pero en ningún caso la sociedad civil participaba en el proceso de toma de decisiones. En cambio, para Barber debe primar la descentralización del Estado para que los ciudadanos comprometidos de la sociedad civil puedan participar en la solución de los problemas. Pero de la misma manera, el Estado no abdica sus funciones en la sociedad civil, sino que, como dijimos antes, colabora con ella.

#### 5.4. Conclusión:

Como conclusión final sobre el concepto de la sociedad civil en la democracia deliberativa podemos decir que el examen de los diversos planteamientos de los



autores de esta teoría de la democracia revela que el enfoque rawlsiano en esta materia se ha visto superado. Efectivamente, vimos cómo Rawls se mantenía fiel al esquema descriptivo, mediante la escisión clásica entre los ámbitos público y privado, esto es, del ámbito de la acción coactiva estatal y la sociedad civil, tal como se gestó en la Modernidad y se transmitió a través de la sociedad civil burguesa teorizada por Hegel. Por su parte, Gutmann y Thompson siguen dentro de las coordenadas rawlsianas, pero a diferencia de Rawls, defienden una cierta relación entre lo político y la sociedad civil. Ésta se convierte en una especie de preparación para fomentar una esfera política mejor. Sin embargo, este planteamiento será desplazado por el resto de autores, que optarán por otro de tipo normativo. Según este modelo, la sociedad civil deja de ser un espectador pasivo de la acción política, y pasa a ocupar un lugar central en la esfera pública, con una doble misión asignada: por un lado, la de dirigir la atención del poder político a aquellos asuntos que poseen relevancia pública, y por otro, la de ser actor crítico de la acción estatal. Incluso, como sucede con los últimos autores presentados, la sociedad civil puede colaborar con el ámbito institucional en la toma de decisiones.

Todo ello parece indicar que la influencia de Rawls en lo que hace a la idea de sociedad civil dentro de la democracia deliberativa ha sido más bien limitada. Frente a su enfoque descriptivo anclado en planteamientos caducos, ha triunfado otro de tipo normativo con el propósito de llevar a cabo el empoderamiento de la sociedad civil en el momento actual. Este cambio no hace sino reflejar la apuesta de la democracia deliberativa por dar el protagonismo a los ciudadanos en la esfera pública, tal y como sucediera con Barber y Mansbridge allá por los años ochenta. El espíritu de esta teoría de la democracia se mantiene así intacto, aunque cambie la forma: no se pretende una participación directa de los ciudadanos en los procesos de toma de decisiones, pues ello en nuestras sociedades es inviable, pero se intenta que la acción política no quede en manos de los políticos, sino que los grupos de la sociedad civil desempeñen un papel lo más activo posible como miembros en todo derecho del foro público. Éste ya no queda reducido a los representantes, sino que debe hacer un hueco a los colectivos en los cuales el conjunto de ciudadanos participa de una forma más o menos directa.

No obstante, siguiendo a Adela Cortina, hemos de decir que el modelo normativo de sociedad civil tiene un reto pendiente: la inclusión del mercado dentro de la sociedad civil. Constituye un error identificar, como hacen Habermas o Barber, al mercado con una lógica de intereses egoístas (o la racionalidad estratégica), frente a una sociedad civil presentada como un “resto de Yahvé” y guiada por lazos de solidaridad. La

sociedad civil se encuentra formada por grupos y asociaciones de solidaridad, pero no sería acertado excluir de ese ámbito al mercado.<sup>407</sup> Es cierto que el mercado se guía por la lógica del interés. De hecho, el fin de todo negocio es el lucro, aunque sólo sea por su propia subsistencia, pero debe tener en cuenta también su responsabilidad en el ámbito social. Así la responsabilidad social corporativa de las empresas constituye hoy en día un elemento esencial de su reconocimiento por parte de los ciudadanos.<sup>408</sup> Por ello, en el mercado debe contarse también el reconocimiento de los problemas sociales, así como la solidaridad para su solución. En consecuencia, sociedad civil y mercado no se oponen, sino que éste entra dentro de aquélla, porque no responden ambos a lógicas antagónicas, como suponen los autores antes citados, sino que deben tener un compromiso común para el bien de la sociedad.

---

<sup>407</sup> CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética, religión*. Madrid: Trotta, 2001, pp.35-36.

<sup>408</sup> Sobre el papel de la responsabilidad social en el ámbito de la empresa pueden consultarse los siguientes trabajos: CORTINA, Adela. *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta, 1994; *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid: Trotta, 2003; GARCÍA MARZÀ, Vicene Domingo. *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta, 2004.

## CAPÍTULO VI

### LA INFLUENCIA DE LA DESIGUALDAD DE RECURSOS EN EL PROCESO DELIBERATIVO.

#### 6.1. Introducción:

Como toda propuesta normativa que se precie, la exposición de su núcleo programático tiene como principal misión hacer frente a todas aquellas objeciones y problemas que desde el nivel real se plantean a la teoría. No tendrá sentido elaborar una propuesta limitada al deber ser, sin ninguna intención de aplicarse a las condiciones existentes. Del mismo modo, carecería de plausibilidad una teoría que meramente pretendiera acomodar la realidad a su proyecto ideal. Pensemos, por ejemplo en la dicotomía planteada por Weber entre la ética de la convicción y la de la responsabilidad. En este caso, es evidente que una ética basada íntegramente en principios morales, sin atender a las condiciones sociales a las que piensa aplicarse, se vislumbra errática. Pero también es cierto que otra ética que sólo propone la adaptación a las situaciones dadas, sin ninguna referencia normativa, se queda en un mero pragmatismo incapaz de aportar una verdadera solución a los problemas existentes.

Por ese motivo, los enfoques normativo y descriptivo deben complementarse. Las propuestas normativas deben articularse teniendo en cuenta las condiciones reales que limitarán sus posibilidades de aplicación. Pero así también, no podemos considerar lo meramente existente como lo único posible ni mucho menos como lo que es en realidad lo justo. Esto supondría legitimar moralmente el *status quo*, algo que sólo beneficia a los que en él imperan. Este es un hecho verdaderamente sangrante por lo que respecta a las condiciones materiales y sociales. Como vimos al hablar de la idea de razón pública, la denuncia de las situaciones de injusticia es un deber moral que obliga a todos, por lo que excluir del debate público a un sector de la población supondría que quedaran legitimadas las injusticias de las que son objeto, al no poder denunciarlas en el foro público.

En este sentido, a lo largo de los capítulos anteriores mostré que la democracia deliberativa, como teoría normativa, no se ha erigido como una propuesta ideal meramente enfrentada a la democracia liberal. No debe entenderse como un elenco de aquellas virtudes cívicas y modos de participación ciudadana que el sistema liberal dejó atrás y de los que sólo nos queda un recuerdo nostálgico. No pretende ser un mero ajuste de cuentas al sistema liberal que no va más allá de la reflexión académica. La

democracia deliberativa es mucho más que eso. Constituye todo un proyecto de transformación política diversificado en una variedad de propuestas que van, desde la democracia fuerte de Barber al Día de la Deliberación de Fishkin, pasando por la política deliberativa habermasiana. Por supuesto que todas estas propuestas han nacido en el ámbito teórico y lo han hecho como una reacción a los males del sistema liberal, como su atrofia de la ciudadanía. Pero son propuestas con una clara vocación práctica. Y por ese motivo, porque pretenden lograr su aplicación en el mundo real, los autores de la democracia deliberativa elaboran los diversos aspectos de sus teorías teniendo en cuenta su plausibilidad.

A este tenor, hasta ahora he hecho referencia a dos asuntos que parecen enfrentar el proyecto de la democracia deliberativa con la crudeza de los hechos propios de nuestras sociedades modernas: son por un lado el tema de la participación directa de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones y por otro el logro del consenso en la deliberación. Si la democracia deliberativa quería poder aplicarse, debía hacer frente a estos hechos que parecen chocar con el ideal deliberativo. Así al tratar estos asuntos ya se puso de manifiesto la vocación realista del proyecto deliberativo. En virtud de ese interés en el logro de su aplicabilidad ya vimos cómo los distintos autores renunciaban, por un lado, al propósito de una participación directa de todos los ciudadanos en el foro público, debido a la complejidad que presentan nuestras sociedades. De ahí que la gran mayoría de autores apostaran por el sistema representativo ante la imposibilidad de lograr la participación directa. Así también, renunciaban al consenso, debido a la confrontación de diversos esquemas epistémicos incompatibles entre sí que hacían imposible el acuerdo sobre los diversos temas.<sup>409</sup>

Pues bien, en este último capítulo de esta primera parte abordo otro ámbito en el que el proyecto deliberativo se pone a prueba: cómo hacer frente a la influencia de las desigualdades sociales y materiales en la deliberación. Este es un tema clave por cuanto afecta no sólo al modo como enfrentarse a la existencia de desigualdades materiales, sino también a la misma idea de razón pública, pues si las desigualdades materiales influyen en la deliberación pública, quedaría en peligro el respeto a ciertos valores que deben guiar el curso la misma según los autores de la democracia deliberativa, como los principios de igualdad o reciprocidad. Se hace por ello necesario

---

<sup>409</sup> Ciertamente, Barber con su idea de democracia fuerte defendía tanto la participación directa como el consenso, pero no por ello su proyecto renunciaba a su aplicabilidad práctica en la sociedad actual. Sin embargo, su planteamiento es claramente minoritario en el marco de esta teoría de la democracia, sólo compartido, en parte, por Jane Mansbridge y los defensores del Gobierno Participativo Empoderado.

abordar el modo como los distintos autores han abordado el tema de las desigualdades materiales.

Esta es ciertamente una cuestión tratada por los autores de la democracia deliberativa en el marco de sus reflexiones sobre el valor de la igualdad de recursos en la deliberación pública, y en general, en la participación democrática. Son dos las cuestiones que giran en torno a la desigualdad de recursos. De un lado tenemos la relevancia de los recursos materiales para el desarrollo de los planes de vida. Es decir, en qué medida la carencia de recursos materiales imposibilitan que una persona pueda conseguir sus proyectos personales. Por otro lado, estos autores reflexionan sobre la influencia de los recursos materiales y políticos en la participación política. Ambos son dos asuntos relacionados, aunque independientes. La mayoría de los autores se centrarán en el segundo de ellos, siendo tan solo Gutmann y Thompson los que abordarán en extenso el problema de la influencia de la desigualdad de recursos sobre la vida de las personas, y de una forma indirecta lo harán Knight y Johnson. Esto es así ya que los autores de la democracia deliberativa tienen como principal objetivo en su teoría el estudio del funcionamiento del proceso democrático de la formación de la voluntad y la toma de decisiones. Por ello, atenderán principalmente a cómo las desigualdades de recursos materiales y políticos influyen en él, más que establecer un principio de justicia distributiva relativo a permitir a los ciudadanos un cierto nivel de recursos para el desarrollo de sus proyectos de vida.

Sin embargo, podemos decir que estos dos temas de discusión señalados poseen para los autores de la democracia deliberativa una misma solución: la garantía de una igualdad de oportunidades, ya sea para acceder a los recursos para desarrollar el plan de vida deseado o bien para participar en la deliberación pública. Ahora bien, a pesar de ello, a la igualdad de oportunidades se llegará a través de dos caminos diferentes, que representan las dos grandes líneas de argumentación en lo referente a este tema. Por un lado estarían unos autores próximos a la teoría de Rawls que entienden que la desigualdad de recursos y su influencia en la deliberación deben atajarse desde la distribución adecuada de los mismos. Aquí encontraríamos a Gutmann y Thompson, Thomas Christiano, Joshua Cohen, Archon Fung, Jack Knight y James Jonson. Por otro lado, Bohman, Richardson y David Crocker se distancian del planteamiento rawlsiano sobre la desigualdad de recursos que siguen los autores anteriores y proponen frente a él un enfoque asentado sobre la teoría de las capacidades de Sen. Sólo habrá una igualdad de oportunidades si se permite el desarrollo de las

capacidades de los sujetos, y no por una simple distribución de los recursos.<sup>410</sup> Finalmente hay otros autores que parecen desatender esta cuestión, como sucede con Habermas.

## 6.2. Los partidarios de la distribución de recursos:

Comenzaré aludiendo a la corriente de herencia rawlsiana. Trataremos en primer lugar a Gutmann y Thompson ya que, como he dicho, centran el problema de la igualdad de oportunidades en la cuestión de proporcionar los medios necesarios para desarrollar una vida digna. Estos autores, así como el resto de los seguidores de Rawls en este punto, parten de la tesis de que los ciudadanos, con independencia de su raza, sexo o religión, deben ser tratados como libres e iguales.<sup>411</sup> Pero esta idea no debe entenderse en el sentido de dar a todos unas mismas libertades políticas, sino de asegurarles además unas iguales oportunidades básicas, bien para desarrollar su modo de vida como para participar de una forma efectiva en la política. Es decir, no se trata de una igualdad meramente formal de igual libertad para desarrollar nuestra vida o participación, sino de una igual oportunidad. Se trata por ello de una igualdad de tipo sustantivo que permita una oportunidad real de poder llevar a cabo el plan de vida elegido y participar políticamente. En primer lugar, me centraré en la igualdad de oportunidades relativa a la realización de los fines particulares. Después, al hablar de Cohen, Christiano y Fung trataré en concreto la igualdad política.

Recordemos cómo para Rawls las oportunidades que puedan tener unas personas para desarrollar su vida no deberían estar determinadas por factores arbitrarios desde un punto de vista moral, como la posición social o las dotes físicas o intelectuales.<sup>412</sup> Es evidente que tales elementos influyen en la vida de las personas, por ejemplo, el ser rico o pobre, inteligente o deficiente. Pero de lo que se trata es de impedir que sean estos los que fijen inexorablemente las oportunidades a las que las personas tienen acceso, de tal forma que aquellos menos agraciados por las loterías natural y social gocen de menos oportunidades en la sociedad. Por ese motivo, el Estado deberá intervenir para garantizar a los ciudadanos los recursos necesarios para desarrollar sus planes racionales de vida. Evidentemente, qué recursos necesiten los ciudadanos dependerá de cuáles sean sus fines elegidos. Así, la principal misión de la teoría de la

---

<sup>410</sup> Los planteamientos desarrollados por esta segunda corriente ponen de manifiesto una clara influencia de Amartya Sen en la democracia deliberativa, que expondré más adelante.

<sup>411</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.47; COHEN, J. "Deliberation and democratic legitimacy" p.74; GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.210.

<sup>412</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, pp.80-1.

justicia será la de establecer el conjunto de esos medios que el Estado debe proporcionar en justicia a las personas para realizar sus propósitos de vida, y para ello Rawls recurrirá a la posición original y al concepto de bienes primarios. Entiende que las partes, tras el velo de la ignorancia, elegirán el conjunto de medios que todo ser racional elegiría en el marco de nuestras sociedades democráticas en el caso de no conocer su doctrina comprensiva ni sus condiciones sociales y dotes naturales. De este modo puede lograrse el objetivo de encontrar un consenso en torno a esos medios. Éstos son denominados por Rawls los bienes primarios, entre los que encontramos, por un lado, libertades básicas y oportunidades, y por otro, recursos materiales como ingreso y riqueza. Su distribución vendría regulada por los principios de justicia presentados en la *Teoría de la justicia* y que mantendrá a lo largo de su obra. Posteriormente, tras el giro político, basará la elección de esos mismos bienes primarios en la concepción política de persona propia de nuestra cultura política, esto es, serían aquello que necesitarían todos los ciudadanos concebidos como poseedores de dos facultades morales, la del sentido de la justicia y la de libertad, concepción que en cierto modo ya venía prefigurada en su primera obra.

De esta manera, se trata de proporcionar a cada ciudadano una igual oportunidad para desarrollar sus talentos en el logro de la forma de vida que desea. Esto pasa para Rawls por repartir todos los bienes primarios equitativamente entre los ciudadanos. Por supuesto, como establece el primer principio de la justicia, debe existir una igual libertad de todos los ciudadanos. No tendría sentido que en una sociedad democrática unos ciudadanos gozaran de mayores libertades que otros. Pero, de acuerdo a su segundo principio, no se requiere que todos tengan una misma riqueza, un mismo ingreso o una misma salud. Las desigualdades sociales y naturales son para Rawls inevitables, fruto de la lotería natural y social. Todo lo más que puede pedirse es que la distribución desigual de los recursos materiales beneficie a los menos aventajados. Con ello sería posible superar el principio de Pareto, según el cual el tránsito a una situación de desigualdad era aceptable siempre que nadie perdiera respecto de la situación anterior.

Ahora bien, en el *Liberalismo político*, ante las críticas de Arrow y Sen reconocerá las dificultades que presenta este planteamiento basado en la distribución de bienes primarios y la conveniencia de tener en cuenta las capacidades.<sup>413</sup> No obstante, Rawls parte del supuesto de que todos los ciudadanos poseen las capacidades morales, físicas

---

<sup>413</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.216-19.

e intelectuales que les permiten ser cooperadores plenos de la sociedad. En este sentido, entiende que las diferencias en tales capacidades no son por sí mismas generadoras de injusticias. Sólo afirma que en el caso de desgracias como enfermedades o accidentes, el Estado debe proporcionar el cuidado sanitario para que esas personas puedan volver a cooperar en la sociedad, aunque, eso sí, siempre dentro de los límites que impone la escasez del presupuesto público.

Este nuevo planteamiento de Rawls da pie para abordar las consideraciones hechas por otros autores de la democracia deliberativa sobre esta cuestión, como Gutmann y Thompson. Ellos mantienen un enfoque próximo al rawsiano, pero más atento a cuestiones que Rawls parece no atender en profundidad, como sanidad, educación o seguridad. A este respecto se podría decir que para que exista una igualdad real de oportunidades, el Estado debería proporcionar todos los medios necesarios para que los ciudadanos desarrollen adecuadamente su vida, y ello incluiría sanidad, educación, seguridad, comida y vivienda. Estos elementos son los que Gutmann y Thompson denominan también “bienes de oportunidad básica” y constituyen los bienes que permiten el acceso a otras oportunidades. Así, por ejemplo, la sanidad permite el acceso a un empleo. De esta manera el Estado debería proporcionar en sanidad todo lo necesario para que todos los enfermos pudiesen recuperar la salud y así tener unas mismas oportunidades que el resto de ciudadanos sanos. Pero, como bien reconocen Gutmann y Thompson, esto sería imposible, por dos motivos. El primero se encuentra en las fuentes del desacuerdo moral que presentamos anteriormente. En concreto aquí me refiero a la escasez de recursos. El problema radica en que los recursos de los que cuenta el Estado son escasos, por lo que gastar todo lo necesario en sanidad para curar a todos los enfermos implicaría destinar recursos insuficientes a otros bienes como educación o seguridad. La segunda razón proviene de la anterior y consiste en que, a pesar de esa carestía de recursos, muchos ciudadanos podrían cuestionar que el Estado destinase todos sus recursos a proveer de bienes de oportunidad básica a los ciudadanos y no hiciese un mínimo de dispendio en materias como la cultura o infraestructuras.

En lo que sí parece posible hallar un acuerdo es en el establecimiento de un conjunto de esos bienes de oportunidad básica, los cuales sería los ya señalados: sanidad, educación, seguridad, domicilio, trabajo (o un ingreso básico) y comida. Es evidente que estos bienes están relacionados, ya que por ejemplo, quien carece de una igualdad de oportunidades para la educación, carecerá de esas mismas oportunidades para



encontrar un buen empleo. Y carecer de una igualdad de oportunidades en el empleo supone no poder proporcionar unas mismas oportunidades a los hijos en la educación. Por ese motivo, el Estado debe proporcionar una igual oportunidad en el acceso a esos bienes para todos los ciudadanos con independencia de la raza, sexo o religión de éstos. El problema estará más bien en establecer el nivel mínimo que debe ser asegurado para llevar una vida decente, ya que determinará el nivel de gasto necesario por parte del Estado y con ello su viabilidad. Es este mínimo necesario lo que establecerá la forma de la igual oportunidad.<sup>414</sup>

Señalan también Gutmann y Thompson que ese nivel mínimo no podrá establecerse de una forma inmutable, sino que dependerá de las circunstancias sociales de cada momento, según los progresos sociales y económicos. Pero en todo caso, el procedimiento de establecer dicho mínimo deberá ser mediante la deliberación moral entre los ciudadanos.<sup>415</sup> Con ello podrán establecerse las exigencias que en justicia pueden realizar los ciudadanos a las instituciones en referencia a esos bienes de oportunidad básica.

Así establecen dos principios de igual oportunidad que regirían la distribución de oportunidades. El primero, denominado “Principio de oportunidad básica”, obliga al gobierno a asegurar la oportunidad de que todos los ciudadanos dispongan de los recursos que necesitan para llevar a cabo su vida y para disfrutar otras oportunidades no básicas de la sociedad. El segundo, el “Principio de oportunidad justa”, rige la distribución de los bienes más altamente valorados por la sociedad. Esta es otra idea clave: el principio de igual oportunidad no implica que el Estado deba proporcionar a los ciudadanos esos bienes de oportunidad como un trabajo o una vivienda, sino simplemente la oportunidad de tener un trabajo, una vivienda o de adquirir educación, debido a la escasez de recursos.<sup>416</sup> Del mismo modo, es la falta de una igual oportunidad de adquirir un empleo, pero no el tenerlo o no, lo que introduce la discriminación entre las personas.

Por ello, finalmente, podemos ver cómo Gutmann y Thompson abordan la cuestión de la desigualdad de recursos mediante el establecimiento de un principio de igualdad de oportunidades que, al igual que Rawls, incide en la distribución en un nivel determinado de recursos para el desarrollo de nuestros proyectos de vida. Inciden también en la necesidad de diferenciar entre lo que son verdaderas necesidades, los

---

<sup>414</sup> GUTTMAN, A y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.218.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p.219.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p.311.

bienes de oportunidad básica, de las meras preferencias, dedicadas más bien a nuestro deleite personal. Pero a diferencia de Rawls tienen en cuenta elementos que éste pasaba desapercibidos, como la salud, la seguridad y la educación. Como dije antes, serán precisamente tales elementos ignorados por Rawls los que determinen en cierta medida el desarrollo de nuestra vida. Esta será una idea compartida también por Amartya Sen, aunque él enfocará la cuestión desde la idea de “capacidad”, tal y como desarrollaré después.

A diferencia de Gutmann y Thompson, la gran mayoría de los autores de la democracia deliberativa abordan la cuestión de la desigualdad de recursos por su influencia no en el desarrollo de nuestra vida, sino más bien sobre la participación política de los ciudadanos, y en concreto, la influencia sobre la participación en el proceso deliberativo, que debe ser clave en el ámbito de toma de decisiones. Pero como dije antes, en lo referente a la igualdad política nos encontramos dos alternativas: una comparte con Rawls el énfasis en la distribución de recursos materiales y políticos para asegurar una igualdad de oportunidades en la participación, y la otra corriente tiene de fuente a Sen. Entre los autores señalados de ese primer grupo encontramos por un lado a Cohen y Christiano, y entre los seguidores de Sen podemos citar a Bohman, Richardson y Crocker. Finalmente, he de hacer una mención especial a la propuesta de Jack Knight y James Jonson en su artículo “What sort of equality does deliberative democracy require?” En dicho trabajo desarrollan un planteamiento intermedio entre el de Christiano y el de Bohman, aunque finalmente enfatizarán la importancia de la distribución de recursos sobre el desarrollo de las capacidades. Pero ese motivo, lo veremos más adelante. Ahora me centraré en Cohen y Christiano.

Las propuestas de Cohen y Christiano dedicadas a la influencia de las desigualdades en el proceso político son análogas a la de Gutmann y Thompson que acabo de presentar, aunque en ellos la influencia de Rawls queda reducida a algunos aspectos, ya que, como veremos, estos autores superan claramente el enfoque rawlsiano. Cohen y Christiano parten de la idea de que los ciudadanos deben ser tratados como libres e iguales en el proceso político.<sup>417</sup> Esto se traduce para éstos en la exigencia de una igualdad de oportunidades para influir en el proceso de toma de decisiones. Ahora bien, no entienden esta igualdad política en un sentido meramente cuantitativo como sucede en el modelo agregativo, es decir, como la regla formal de “un hombre-un

---

<sup>417</sup> CHRISTIANO, T. *Te rule of the many*, p.47; COHEN, J. “Deliberation and democratic legitimacy” p.74.

voto”, ya que esta concepción se vislumbra para tales autores errónea. En ese modelo agregativo se trata de dar una igual oportunidad de influencia en el sistema político, pero como en él la deliberación no es posible y se recurre directamente al voto, se decide dar un voto igual a todos los ciudadanos, con independencia de sus circunstancias sociales y económicas o de su concepción del bien. El error de este planteamiento, está en que tener un voto igual no garantiza una influencia igual en el proceso de toma de decisiones. El voto de todas las personas puede valer o influir lo mismo, pero es evidente que no todas las personas influyen por igual en la formación de la voluntad. La influencia política va más allá del simple voto; se muestra también en la posibilidad de poder convencer a otros de que voten según nuestro interés. Por ese motivo el recurso a la deliberación es fundamental y el tratamiento de la igualdad política en la democracia deliberativa resulta clave, pues aquellos que posean no sólo unos mayores recursos sino también unas mayores habilidades deliberativas conseguirán una mayor influencia en la toma de decisiones.<sup>418</sup>

En este sentido, se hace patente también la importancia que adquiere el valor de la igualdad para la democracia deliberativa. Para este grupo de autores, el respeto a los ciudadanos como libres e iguales pasa por garantizar una igual oportunidad de acceso al proceso político. Esta igualdad de oportunidades es clave, ya que si alguien no puede intervenir en el proceso deliberativo, sus intereses no serán tenidos en cuenta, y así ya no será tratado como igual.<sup>419</sup> Por ello, se hace necesario impedir la influencia en la participación política de desigualdades arbitrarias, basadas en distinto poder económico o político y garantizar que todos los argumentos pasen por un mismo escrutinio público, pues de lo contrario se destruiría la igual oportunidad de influencia política.

Así pues, los autores de la democracia deliberativa pretenden ir más allá del esquema antagonista de la suma de votos y ponen el acento en la cuestión que verdaderamente importa: la influencia política real de los ciudadanos en la formación de la voluntad, pues las desigualdades materiales y de poder pueden llevar a unos a dominar las voluntades de los otros e imponer sus intereses. Por ese motivo, estos autores hacen del análisis de las desigualdades de recursos y su influencia en la deliberación un aspecto clave en sus planteamientos.

---

<sup>418</sup> KNIGHT, J. y JOHNSON, J. “What sort of equality Deliberative Democracy require?”, p.280.

<sup>419</sup> CHRISTIANO, T. “The significance of public deliberation”, en J. Bohman y W. Rehg (eds.) *Deliberative democracy*, p.25.

De este modo, para los autores de la democracia deliberativa, y en concreto para Cohen y Christiano, se debe pasar de una igualdad meramente cuantitativa a otra de carácter cualitativo basada en el igual reparto de recursos para garantizar una igualdad de oportunidades en el proceso deliberativo. Dicho de otro modo, no se trata meramente de dar a cada ciudadano una porción igual de poder político, sino de proporcionarle los recursos políticos y económicos necesarios para que pueda hacer uso de dicho poder político en el sentido de que pueda hacer que sus intereses sean tenidos en cuenta en la deliberación pública.<sup>420</sup> La igualdad política consiste en la igual consideración de los intereses de todos en el foro público, de ahí que estos autores incidan en la igualdad de oportunidades para hacerse oír en el mismo.

Así por ejemplo Christiano elabora una lista de recursos necesarios para conseguir que nuestros intereses sean considerados en el debate público, a saber: votos, financiación de las campañas electorales, el acceso a las fuentes de información para poder hacerse oír, pero también dinero, libertades y oportunidades, y los denomina como “herramientas, instrumentos o medios para conseguir nuestros fines”.<sup>421</sup> Estos recursos son clasificados en dos tipos: distingue entre recursos políticos y recursos económicos y dice que tiene prioridad el logro de la igualdad política sobre la económica, por lo que no pueden ser intercambiados recursos de un tipo por los del otro.<sup>422</sup> Los recursos políticos están dirigidos a la influencia en el proceso de toma de decisiones, mientras que los económicos tienen que ver más con la consecución de fines personales, aunque como veremos después, la igualdad política requiere también una igualdad de recursos materiales.

Estos recursos son los elementos que claramente marcan la diferencia en el proceso político y que permiten que la influencia política de unos ciudadanos sea mayor que la de otros, frente a los postulados antagonistas que se limitaban a establecer un igual reparto de poder político a través del voto igualitario. Es cierto que la desigualdad en el acceso a tales recursos puede deberse al azar. Por ejemplo, un abogado por su mismo trabajo cuenta con un mayor acceso a la información que un obrero, por lo que tendrá más fácil hacer llegar sus intereses a la esfera pública. También los poderosos pueden hacer uso de su nivel económico para sobornar a políticos con el fin de

---

<sup>420</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.84.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p.78. La similitud de este planteamiento con el enfoque rawlsiano es más que evidente. Recordemos cómo para Rawls las personas otorgaban una prioridad a las libertades básicas sobre los recursos económicos, de tal forma que no pretenderían cambiar aquéllas por una mayor cantidad de recursos.

conseguir sus intereses, o también pueden subvencionar a los medios para que transmitan sólo la información que a ellos les interesa. Pero a pesar de que la posición social de cada uno dependa de la lotería social, y en vista del poder e influencia que se puede llegar a tener en virtud del lugar que se ocupe, no tiene sentido decir que basta con que sea igualitario el recurso procedimental de una persona-un voto, mientras esos otros recursos como los económicos o el acceso a la información puedan mantenerse distribuidos de una forma desigual. Es evidente que una persona que tenga un voto igual que otra pero que carezca de acceso a la información para hacer llegar a otros sus propuestas se verá ninguneada por el resto y no tendrá una misma influencia ni será considerada como igual frente aquellos que poseen un mayor acceso a la información. Por ese motivo, sólo si estos otros recursos son distribuidos igualitariamente, podrá darse una igualdad de oportunidades. Si se quiere tener una igualdad real en el proceso de toma de decisiones se deben tener en cuenta estas otras variables que la teoría antagonista dejaba de lado, pero que estos autores advierten. No se trata sólo de dar un igual voto a todos, sino de que haya igual consideración en el reparto de esos otros recursos que influyen de una forma tan decisiva el desarrollo del mismo proceso político y permiten a los ciudadanos el logro de sus fines.

Si se debe otorgar una igual consideración a los intereses de todos, y los recursos para llevar a cabo esos intereses son escasos, parece lógico que los recursos deban distribuirse de una forma en la que todos los ciudadanos reciban una igual consideración, para que así todos cuenten con los mismos medios para conseguir sus fines. No basta por ello con una igual distribución del poder político (votos), sino también de aquellos otros factores que determinan el contenido del proceso de toma de decisiones. Esto es lo que Christiano denomina el Principio de igualdad política. Este principio pretende así garantizar que la influencia de los ciudadanos en el proceso político sea realmente igual y que sus intereses sean tenidos en cuenta en el mismo.

De esta manera, en primer lugar, los ciudadanos deben recibir unos iguales recursos para comprender, elaborar y perseguir sus intereses. Los partidarios del sistema antagonista entienden que los ciudadanos tienen un conocimiento completo de sus intereses y preferencias. En cambio, como vimos, para los autores de la democracia deliberativa eso no es así, sino que el conocimiento que tienen los sujetos de sus intereses es incompleto, y de ahí el papel que juega la deliberación para adquirir un conocimiento más amplio de dichos intereses, propios y ajenos, ya que la deliberación facilita el intercambio de información entre las partes. Pero si las personas no tienen

un conocimiento completo de sus intereses, difícilmente podrán alcanzar los medios adecuados para alcanzarlos. De este modo, gracias a que la deliberación permite a los sujetos tener un mejor conocimiento de sus intereses, hace también a las instituciones que la encarnan más igualitarias que aquellas que se apoyan en la negociación y el voto antagonista. Pero ello será posible si las instituciones permiten a los ciudadanos un igual acceso a la información. Un proceso de toma de decisiones igualitario debe permitir ese igual acceso a la información así como la disposición de unos recursos económicos que permitan a los ciudadanos el acceso a los medios de comunicación para hacerse llegar a otros con los que poder coaligarse. De ahí que grandes desigualdades económicas minen la igualdad de oportunidades en el proceso político y la igualdad política requiera la igualdad de recursos tanto económicos como de acceso a la información y no sólo, como decía, una igualdad de voto.

Como podemos ver, este es un tipo de igualdad diferente al postulado por los teóricos de la democracia antagonista. El antagonista es meramente procedimental, cuantitativo. En cambio, el de la democracia deliberativa es cualitativo. No atiende meramente a la suma de votos, sino a otros factores cualitativos que determinan la verdadera influencia de los sujetos. Pero entre estos autores de la democracia deliberativa encontramos algunas peculiaridades en el modo de entender esa igualdad cualitativa. Así para Christiano, a diferencia del resto de autores, la igualdad cualitativa supone que los recursos deberían ser divididos no entre los sujetos, sino entre las diversas concepciones en liza. Es decir, se trataría de distinguir aquellas alternativas que pugnan en la sociedad y distribuir entre ellas los recursos con independencia de cuantos miembros tiene cada una. Sólo así, dice el autor, serán tratados de una forma igualitaria los ciudadanos. La clave aquí está en la concepción epistémica de la democracia que sustenta Christiano. Él entiende que en la deliberación no pugnan las personas, sino las concepciones de verdad y que cada persona intenta hacer valer su concepción en el debate como la verdadera. Se intenta determinar cuál es verdadera y cuál es falsa, con independencia de cuánta gente apoye a cada una. Por ello, no tiene sentido darle más recursos a una concepción, como el tiempo disponible en los medios de comunicación o la financiación pública, por el mero hecho de ser apoyada por más gente, porque entonces se estaría tratando de una forma desigual a las minoritarias.<sup>423</sup>

---

<sup>423</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.91.

Joshua Cohen se expresa en un sentido similar a Christiano. Comparte la idea de que las desigualdades materiales conllevan necesariamente desigualdades en el ámbito político. Por ese motivo, cree necesario que desde el ámbito público se trate de paliar esta situación para mantener así la “igualdad sustantiva” entre los ciudadanos. Se deberá por ello proporcionar a los ciudadanos los medios para superar las desventajas políticas que provienen de las carencias materiales. Serán para Cohen los partidos políticos los que, mediante la representación de los desfavorecidos, lleven a cabo esa tarea.<sup>424</sup>

Sin embargo, en un trabajo dedicado expresamente a la cuestión de las bases económicas de la democracia deliberativa, va más allá de esa igualitaria distribución de recursos postulada por Christiano y por él mismo en “Deliberation and democratic legitimacy”. En su artículo “The economic basis of Deliberative Democracy”<sup>425</sup> apuesta por la conveniencia de un sistema socialista en la que exista un control público de la producción y la inversión a través de empresas públicas que controlen los medios de producción, frente al sistema capitalista que ahonda en las desigualdades. Un sistema socialista compatible con la democracia deliberativa debe impulsar las libertades básicas de pensamiento, expresión y asociación, ya que para Cohen la idea de democracia deliberativa presupone la concepción de las personas como libres e iguales. También ese sistema socialista debería incluir la competencia libre de partidos con financiación pública de las campañas electorales. Otra característica es que los criterios de la inversión se fijen mediante un debate público. Con ello no pretende que las decisiones deban tomarse todas de una forma asamblearia entre los trabajadores. El papel de decisión de los trabajadores sería más bien el de poder decidir cómo van ser dirigidos. En todo caso, la democracia en el lugar de trabajo, como ya demostrara Pateman, proporciona las condiciones necesarias para el desarrollo de las capacidades deliberativas, al ser un ámbito de aplicación de las mismas. Así los trabajadores pueden decidir mediante la deliberación las reglas que rigen la cooperación en el lugar de trabajo. La democracia en el lugar de trabajo también tiene efectos positivos para minimizar los efectos de las desigualdades económicas en la deliberación pública. Ya que los salarios son fijados de una forma comunitaria entre todos los trabajadores, es razonable esperar que exista una menor desigualdad.

---

<sup>424</sup> COHEN, J. “Deliberation and democratic legitimacy”, pp.74 y 85-6.

<sup>425</sup> COHEN, J. “The economic basis of deliberative democracy”, en *Social philosophy and policy*, vol.6, núm. 2, 1989, pp.25-50.

Sobre estas bases señaladas, este sistema socialista representa para Cohen un mejor marco para la democracia deliberativa, ya que por ejemplo, el control privado de la inversión limita el ámbito de la deliberación pública. En cambio, el control público sobre el mismo amplía tales límites. Esta es una idea claramente contraria a la mantenida por los defensores del sistema capitalista, para los que es precisamente la centralización de las decisiones y de la dirección de la inversión en el poder político, lo que supondría un recorte de las libertades requeridas para la participación en la deliberación pública. Para Cohen el control público del trabajo es compatible con las libertades básicas requeridas en la democracia deliberativa. Otra cosa distinta sucede con el ideal socialista de la propiedad colectiva, algo a lo que cree necesario renunciar en virtud de las libertades básicas que incluyen el derecho de propiedad privada. Pero aún así el socialismo puede encarnar el ideal de la democracia deliberativa.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que en este mismo artículo reproduce los puntos que en el artículo “Deliberation and democratic legitimacy” dedicaba a las condiciones del ideal deliberativo, y es entre tales condiciones entre las que encontramos la consideración de los ciudadanos como iguales en un sentido sustantivo.<sup>426</sup> Esto es, su propuesta de democracia deliberativa sobre un sistema socialista atiende también a un modelo en el que la igualdad de oportunidades pasa por impedir que las desigualdades materiales influyan en el proceso político.

De esta manera, tanto Cohen como Christiano apuntan a la necesidad de ir más allá de la igualdad formal meramente cuantitativa a otra de tipo “cualitativo” en el sentido de Christiano, “sustantivo” en el de Cohen o “complejo”<sup>427</sup> para Knight y Johnson, que tenga en cuenta la influencia de los recursos materiales y políticos en la participación política, y en concreto en la deliberación pública. Así, la tarea de la democracia deliberativa será la de limitar la influencia que tales recursos juegan en el foro público, y para ello proponen la distribución igualitaria de los mismos entre los ciudadanos, para garantizar así de una forma efectiva la igualdad real de oportunidades entre todos los ciudadanos, con independencia de su posición social. El modelo sobre el que orientar esa distribución para Christiano adquiere la forma de una igual consideración de todos los ciudadanos en el reparto de los recursos, mientras que para Cohen la solución más acorde con el ideal deliberativo pasa por implantar un modelo socialista, aunque renunciando a la propiedad compartida de los recursos. Es decir, ambos entienden que los recursos políticos y económicos influyen en la deliberación, pero

---

<sup>426</sup> COHEN, J. “The economic basis of deliberative democracy”, p.33.

<sup>427</sup> KNIGHT, J y JOHNSON, J. “What sort of equality does deliberative democracy need?”, p.280.



ello nos les lleva a proponer ni una propiedad compartida de los mismos<sup>428</sup> ni una distribución por igual del dinero.<sup>429</sup>

Finalmente, otro autor que atiende a la influencia de las desigualdades de recursos en la deliberación es Archon Fung, aunque él quedará fuera de la órbita rawlsiana como en el resto de asuntos tratados a lo largo de esta parte de la tesis. Él se enfrenta a este problema desde su idea de “activismo deliberativo” a la que hice referencia anteriormente. Para Fung cuando las partes se encuentran desde posiciones muy desiguales y los poderosos no tienen la voluntad de deliberar, éstos podrían ser llevados a posiciones más deliberativas a través de la persuasión por parte de los activistas deliberativos. Pero cuando la deliberación no funciona para convencer a los que no quieren deliberar, el principio de proporcionalidad lleva a tomar procedimientos no deliberativos para restituir la igualdad en la deliberación, como alterar el balance de poder económico, por ejemplo, movilizándolo, controlando el acceso y uso de los medios de comunicación, la presión política o burocrática o la transformación institucional. En síntesis podemos decir que también para Fung la igualdad comunicativa requiere que se den unas condiciones políticas, sociales y económicas determinadas, y son tales condiciones las que deben tratarse.<sup>430</sup>

### 6.3. Los partidarios del desarrollo de las capacidades:

Como hemos podido ver en la sección precedente, los planteamientos de los autores influidos por Rawls comparten el énfasis en la distribución de recursos como medio para afrontar esa desigualdad material y política. Será precisamente esta idea la que intentará superar el planteamiento que engloba al otro grupo de autores de la democracia deliberativa y en el que encontramos a Henry Richardson, Bohman y David Crocker. Estos autores creen insuficiente el reparto igualitario de los recursos para garantizar la igualdad de oportunidades en la participación política, y ello lo basan en la teoría de las capacidades de Amartya Sen. No en vano, dicha teoría fue presentada por el propio Sen precisamente como una crítica a la idea de bienes primarios de Rawls.

Recordemos, siquiera brevemente, que Sen entiende que el desarrollo no puede medirse únicamente por el índice de recursos disponibles, sino más bien por las oportunidades efectivas que tienen las personas de hacer uso de los mismos; esto es,

<sup>428</sup> COHEN, J. “The economic basis of deliberative democracy”, p.50.

<sup>429</sup> CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.79.

<sup>430</sup> FUNG, Archon. “Deliberation before the revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an unjust world”, en *Political Theory*, vol.33 núm. 2, 2005, pp.397-419.

depende del desarrollo de sus capacidades, como las relativas a la salud, el sexo o la educación. Las capacidades son los elementos que permiten a los ciudadanos emplear los recursos disponibles para alcanzar sus fines. Del mismo modo, el índice de pobreza no debe basarse sólo en el nivel de recursos disponibles, sino en la posibilidad de desarrollar las capacidades.<sup>431</sup> Por ejemplo, una persona con un escaso nivel educativo, aun poseyendo los mismos recursos que otra con estudios superiores, no podrá alcanzar un mismo nivel de vida que ésta segunda, ya que podrá optar sólo a empleos de una menor calidad y con un menor salario. En consecuencia, ambas personas no tendrán unas mismas oportunidades para elegir entre modos de vida.

También las capacidades guardan para Sen una relación estrecha con la libertad política: al igual que sucede con el desarrollo económico, las libertades políticas no deben quedarse en la igualdad formal de participar en el proceso político, sino que proporcionar las oportunidades reales para ello. No habrá una libertad política real si una parte de los ciudadanos carece de las oportunidades necesarias para la participación política. Es más, para Sen, los mismos ciudadanos deben ser los encargados de tomar de una forma directa las decisiones sobre las cuestiones en las que entran en conflicto valores tradicionales y libertades básicas, y no los guías religiosos o líderes políticos a los que ni siquiera han dado su consentimiento. Estas son sus palabras:

“De hecho, en la perspectiva basada en la libertad, ni los “guardianes” nacionales o locales – ni los *ayatollahs* (u otras autoridades religiosas) ni los dirigentes políticos (o los gobiernos dictatoriales) ni los “expertos” culturales –nacionales o extranjeros- pueden impedir a nadie participar en la elección de las tradiciones que deben mantenerse. La indicación de que existe un conflicto real entre la preservación de la tradición y las ventajas de la modernidad exige una resolución en la que participe todo el mundo.”<sup>432</sup>

El planteamiento de Sen sobre las capacidades es claramente contrario al rawlsiano. Recordemos cómo lo que Sen entiende como capacidades (nivel de salud o educación, sexo...) son para Rawls elementos meramente azarosos que caen dentro de la lotería natural (desarrollo de los talentos y habilidades físicas y psíquicas, la inteligencia) o la lotería social (posición social), por lo que para éste no merecen un tratamiento en el marco de la teoría de la justicia. Como vimos, será ya en el *Liberalismo político*, y ante las críticas recibidas de Sen, cuando atienda a las diferencias en capacidades básicas entre los sujetos. Pero con el fin de evitar en el planteamiento de Sen, se

---

<sup>431</sup> SEN, Amartya Kumar. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Plantea, 2000, pp.36-7.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p.51.

escuda en el supuesto de que todos los ciudadanos poseen un mínimo de capacidades básicas morales y físicas para cooperar en la sociedad.<sup>433</sup> Esto se podría explicar, al menos en parte, porque Rawls supone siempre una misma concepción de persona, la de ciudadano libre, igual y cooperante en la sociedad, por lo que introducir asuntos como la enfermedad supone desviar el planteamiento hacia cuestiones alejadas de la esencia de su teoría. Los enfermos quedan simplemente apartados de esa cooperación normal, y en ningún caso entra a considerar cuáles son los planes de vida de los enfermos y cómo influye su situación anímica en la realización de los mismos. Por ese motivo, la introducción por parte de Sen del enfoque de las capacidades resulta del todo pertinente para comprender otros elementos presentes en el marco de la cuestión referente a la desigualdad de recursos. Del mismo modo, el desarrollo de este planteamiento por los autores señalados de la democracia deliberativa proporcionan un modo de comprender la conexión existente entre el economista de origen indio con esta teoría de la democracia.

Hemos de reconocer, en primer lugar, que la adaptación que hacen de este enfoque los autores de la democracia deliberativa comparte con los de Christiano y Cohen la idea de “igualdad cualitativa” frente a la meramente cuantitativa propuesta por los partidarios de la democracia antagonista.<sup>434</sup> En este sentido dice Bohman que:

“La igualdad política no puede simplemente ser un asunto de ejercer las mismas libertades en la deliberación; debe ser también un asunto de poder hacer uso de ellas... los demócratas deliberativos debemos distinguir entre las oportunidades meramente formales para deliberar y la capacidad de hacer uso justo de la razón pública de los ciudadanos. “Uso justo” debe significar efectivo funcionamiento en los mecanismos deliberativos, a pesar de las diferencias en la posición social y los recursos culturales”.<sup>435</sup>

Es decir, se ha de ir más allá de la mera posesión de igual poder político a la igual influencia real en el proceso de formación de la voluntad y toma de decisiones. Pero la diferencia está en que para autores como Bohman o Richardson, siguiendo aquí la crítica de Sen a Rawls, no basta con establecer la igualdad de recursos económicos o políticos para garantizar la igualdad de oportunidades. Tampoco sirve el supuesto rawlsiano de que todos los ciudadanos poseen un grado suficiente de capacidades para hacer uso de los recursos y oportunidades. Así se manifiesta Bohman:

---

<sup>433</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.126-7.

<sup>434</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.85.

<sup>435</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.122.

“La democracia deliberativa no puede asumir que los ciudadanos están igualmente situados o son similarmente capaces de hacer uso de sus oportunidades y recursos”.<sup>436</sup>

Según estos autores, las desigualdades existentes de influencia política no se deben meramente a la desigualdad de recursos, sino al desigual desarrollo de las capacidades de los sujetos para emplear los recursos que tienen disponibles. Por esa razón no tiene sentido tampoco el supuesto de Rawls, así como su idea del reparto de bienes primarios de acuerdo al principio de la diferencia, ya que pasa por alto esta circunstancia. De ahí que el objetivo será, para estos autores, propiciar el desarrollo efectivo de las capacidades de los sujetos para que puedan disponer de los recursos de una forma adecuada y exista una igualdad de oportunidades efectiva.<sup>437</sup> Sólo así será posible garantizar un mínimo de efectividad pública, y no meramente mediante la igualdad de recursos. Es evidente que las desigualdades sociales y de poder, como el acceso a la esfera pública, redundan en una carencia de influencia pública de los menos aventajados, de tal forma que éstos no puedan hacer llegar sus intereses a la deliberación. Pero también hay otros factores que Rawls, así como Christiano y Cohen, pasan desapercibidos, y son las desigualdades comunicativas (las habilidades participativas y de hacer uso efectivo de las oportunidades disponibles para deliberar) y la carencia en el desarrollo de las capacidades públicas que hace que los necesitados no puedan participar en la esfera pública. Bohman denomina a estos tres tipos de desigualdades como “desigualdades deliberativas”.

De esta manera, sobre el concepto de “capacidad” de Sen, Bohman introduce la idea de “pobreza política”, entendida como la carencia de capacidades para participar de una forma efectiva en el proceso político, esto es, la incapacidad de hacer uso de las oportunidades necesarias para influir en el proceso político.<sup>438</sup> Esas habilidades pasan por tener la capacidad de llevar la iniciativa y poder dirigir la deliberación a un tema en el que esté interesado, así como que sus razones puedan recibir la atención de los demás; es decir, la capacidad de evitar ser excluidos de la esfera pública. Estas habilidades marcan para Bohman el “umbral de igualdad política”, el cual garantiza la existencia de una libertad política efectiva.<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> BOHMAN, J. “Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources and opportunities”, en J. Bohman y W. Rehg (eds.) *Deliberative democracy*, p.326

<sup>437</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.109.

<sup>438</sup> BOHMAN, J. “Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources and opportunities”, p.333.

<sup>439</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.113; cfr. BOHMAN, J. “Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources and opportunities”, p.324.

Aquí encuentro, sin embargo, una diferencia de planteamiento respecto a Sen. Bohman, decide emplear el término *capabilities* frente al de *capabilities* que emplea Sen. Esta distinción terminológica la justifica Bohman en que él atiende a las habilidades que los ciudadanos deben tener en la deliberación pública como las señaladas, más que aquellas capacidades como la salud o educación de las que habla Sen.<sup>440</sup> Dicho de otro modo, y a la luz de lo que dijimos en referencia a Guttman y Thompson: Bohman se centra en la influencia de la desigualdad de recursos en la deliberación pública, no en el desarrollo de los planes de vida de los sujetos, como hacen, por un lado Guttman y Thompson, y por otro Sen.

Para que se pueda dar el desarrollo de estas capacidades de influir en la formación de la voluntad y se logre la igualdad política se requieren un mínimo de recursos y unas condiciones necesarias. La evitación de grandes diferencias en poder y riqueza parece un componente necesario de esa igualdad política, como ya estableciera antes de Rawls el mismo Rousseau, aunque ciertamente éste último parecía referirse a situaciones de desigualdad extrema, al decir que no debiera existir nadie tan pobre como para pretender vender su voto a otro ni nadie tan rico como para poder comprárselo. En el mismo sentido, las desigualdades de recursos sociales y culturales hacen imposible el desarrollo de tales capacidades, lo cual parece crear un círculo vicioso: los que padecen la pobreza política no son respetados ni atendidos en la esfera pública, quedando excluidos de la toma de decisiones, pero aún así son miembros de la sociedad y como tales deben aceptar las normas a las que ellos no han dado su consentimiento ante la imposibilidad de hacerse oír. El silencio de los grupos excluidos es interpretado por los poderosos como un asentimiento a las propuestas que pueden incluso ahondar en su marginación. Esto es lo que Bohman denomina la “exclusión pública e inclusión política”,<sup>441</sup> la cual produce una relación asimétrica entre los grupos y viola la igualdad política básica en la democracia. Además, un grupo que se ve continuamente excluido de la deliberación se sentirá menos motivado para intentar intervenir, ya que ve cómo sus propuestas y requerimientos no cuentan con la atención debida. En este caso sucede que en realidad se impone el lenguaje de un grupo sobre la deliberación pública (aquel que impone su poder de recursos políticos y económicos) y la razón pública se transmuta en la razón de ese grupo, produciéndose así la que Habermas denomina “comunicación sistemáticamente

---

<sup>440</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.110.

<sup>441</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.125 cfr. BOHMAN, J. “Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources and opportunities”, p.333.

distorsionada”, regida por actitudes estratégicas y no comunicativas. Con ello, las personas excluidas tendrán mayores dificultades para expresar sus quejas, al tener que hacerlo en el marco implantado por el grupo dominante.

Esta idea ha sido enfatizada por las defensoras de la política de la diferencia, como Sanders o Young. Para ellas, la forma establecida de deliberación racional supone la imposición de una forma de comunicación propia de un grupo frente a la de otros, como vimos anteriormente. Con ello, volviendo a Bohman, estando el proceso deliberativo dominado por ciertos grupos, será imposible el desarrollo de las capacidades requeridas para salir de la pobreza política, pues al tener que expresar sus exigencias en el lenguaje propio del grupo dominante, carecerán de una igualdad de oportunidades para influir en el proceso político. De hecho, Bohman llega a afirmar, en concordancia con estos autores, que las desigualdades impiden ciertas formas de expresión y ayudan a implantar otras particulares como las compartidas. Esto sucede por ejemplo en el caso de la educación, donde las instituciones se dedican a reproducir la cultura predominante.<sup>442</sup> Es más, si se viola el umbral de igualdad política, esto es, si sucede que ciertos grupos son excluidos de la deliberación pública al carecer de las capacidades necesarias para poder intervenir introduciendo temas que a ellos les interesan, no se dará la condición de legitimidad necesaria de dicho proceso deliberativo. Si hay grupos que no pueden dar su consentimiento a las decisiones tomadas, no tendrán motivos tampoco para aceptar la legitimidad de las mismas.

Para solucionar este problema se requieren medidas institucionales fuertes que garanticen la realización de las capacidades deliberativas y romper el círculo vicioso de la exclusión. No basta con dar unas iguales libertades formales para deliberar, ni tampoco es suficiente el control del uso de los recursos materiales, ya que este enfoque no tiene en cuenta la capacidad de los sujetos para hacer uso de esos recursos políticos o materiales. La solución viene por promover el desarrollo de las capacidades de los sujetos, mediante el cual se determina el empleo real que hacen de tales recursos en la participación política y la creación de movimientos sociales. Ello se conseguirá mediante medidas como la educación pública, seguridad social o programas de bienestar. También se requiere de la formación de nuevos foros de deliberación en una esfera pública más inclusiva. Incluso también Bohman apunta a la reforma institucional tendente a dar un mayor apoyo al debate sobre los asuntos públicos y favorecer una mayor inclusión de los grupos en la elaboración de la agenda política

---

<sup>442</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, pp.132, 135.

como una manera de minimizar las desigualdades.<sup>443</sup> Sólo esa participación ciudadana efectiva en procesos deliberativos y la creación de movimientos sociales capaces de movilizar redes comunicativas harán que los grupos antes marginados puedan iniciar el debate público, llevar al mismo los asuntos que les interesan e influir en su resultado, siendo las razones por ellos expuestas atendidas por el resto, de modo que no queden excluidos. Pero tal participación sólo podrá darse si se desarrollan las capacidades antes señaladas. Son estas capacidades la medida para determinar la igualdad así como la pobreza política y no sólo el nivel de recursos. Esas desigualdades en capacidades y recursos son las que conllevan desigualdades en la deliberación. Con ello se viola la igualdad de oportunidades a la hora de influir en el proceso político, pues los intereses y razones de unos individuos no cuentan para el resto, aunque todos tengan un igual voto en el proceso de toma de decisiones.

De esta manera, para Bohman el desarrollo de las capacidades deliberativas tiene una importancia clave, hasta el punto de considerar a éstas la “base de la igualdad civil”.<sup>444</sup> No se trata así de que todos tengan unas mismas capacidades desarrolladas en un mismo grado. Es evidente que las personas desarrollan sus capacidades en grado diferente por diversos factores. Lo que se requiere es que todas superen un umbral mínimo en el desarrollo de las mismas para poder así participar en igualdad de condiciones en la deliberación pública. De ahí que Bohman hablara del “umbral de igualdad política”. Una vez que se supera ese umbral mínimo de capacidades y recursos, los ciudadanos podrán adquirir el respeto necesario para participar en la esfera pública, realizando de una forma efectiva la libertad política. Si los ciudadanos pueden desarrollar sus capacidades políticas en el ámbito de la esfera pública podrán provocar la transformación social necesaria para superar las desigualdades existentes de otro tipo como social o psicológico.

Richardson es otro autor que aborda el problema de la desigualdad de recursos desde el enfoque de las capacidades de Sen. En su obra *Democratic autonomy* señala una

<sup>443</sup> No obstante esta reforma institucional tendente a considerar a un mayor conjunto de grupos en la elaboración de la agenda política no supone que puedan considerarse todas las propuestas que pudieran hacer los mismos, dadas las lógicas restricciones de tiempo. Como ya dijera Rawls al respecto de la racionalidad deliberativa, la toma de decisiones debe contar con la restricción de tiempo y esfuerzo, por lo que cuando se supera el tiempo conveniente en la toma de una decisión, dicho acto deliberativo deja de ser racional. Del mismo modo, una agenda deliberativa con demasiadas posiciones y asuntos a tratar haría imposible la toma de decisiones. Así también, estas restricciones pueden emplearse para limitar la influencia de los grupos poderosos en la esfera pública y apoyar a los menos aventajados para garantizar la igualdad de oportunidades. Por otro lado, qué grupos pueden entrar en la agenda debería ser un asunto a tratar de una forma deliberativa por el mayor número de grupos posible. Las instituciones en una democracia deliberativa deben estar abiertas a la revisión y a la entrada de nuevos inputs en la esfera pública en la medida en que nuevos grupos adquieren reconocimiento social.

<sup>444</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, p.126.

serie de condiciones para salvaguardar el nivel básico de igualdad cualitativa necesario en una democracia deliberativa. Esas condiciones pasan por la protección de unas libertades políticas iguales, la igualdad ante la ley, la implantación de medidas para mitigar la tendencia de la acumulación de riqueza en unas pocas manos y que el proceso de debate democrático debe ser estructurado de tal forma que permita a toda persona una oportunidad justa de participar y de influir con independencia de su poder político y económico. Y siguiendo aquí a Bohman, afirma que las instituciones deben potenciar las capacidades de los ciudadanos para participar adecuadamente en la deliberación democrática. Este apoyo debe ser no sólo económico, sino también a través de la educación y la asistencia social.<sup>445</sup>

Richardson critica también el planteamiento de Bohman en lo referente al “umbral de igualdad política”, consistente en garantizar un umbral mínimo en el desarrollo de las capacidades deliberativas de los sujetos que les permita por ejemplo iniciar una deliberación introduciendo los temas que a ellos les preocupan. Esto, según Richardson, es muy complicado, ya que en nuestras sociedades pluralistas hay diversos grupos claramente minoritarios (o incluso radicales) cuyos temas de interés no merecen la atención de la mayoría por su idiosincrasia.<sup>446</sup>

También objeta la idea de Christiano de la igualdad cualitativa referida a los grupos en lugar de a las personas. Acertadamente sugiere, siguiendo aquí a Rawls, que en nuestras sociedades por regla general las personas no se adhieren de una forma concreta a una doctrina comprensiva determinada, por lo que sería complicado diferenciar a éstas para distribuir los recursos entre ellas.

Ahora bien, la aplicación de la teoría de las capacidades de Sen al ámbito político requiere algunos ajustes. Ya vimos cómo para Sen la libertad política, entendida como la capacidad de vivir como uno desee, requería para su cumplimiento del ejercicio de las capacidades. Sin embargo, Bohman entiende que la simple conjunción de capacidades y recursos, si bien puede garantizarnos la participación efectiva en el foro público, no es suficiente para la obtención de los propios fines esperados. Se requiere además de la cooperación social. Esto es algo que, según este autor, Sen no advierte al centrar éste su planteamiento en las circunstancias materiales que impiden el desarrollo de la libertad. Pero como también Christiano afirmara, el logro de los objetivos políticos no depende del propio ejercicio efectivo de la libertad en posesión

---

<sup>445</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, pp.88-89. Unas condiciones similares a estas han sido reproducidas por David Crocker en su artículo “Sen and deliberative democracy”.

<sup>446</sup> RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.87.



de las capacidades y recursos necesarios. Nuestro poder político es aún así limitado y está compartido con otros, de ahí que si queremos alcanzar nuestros propósitos políticos requeriremos del apoyo de los demás (o por lo menos de una mayoría).<sup>447</sup> Pero para ello será necesario previamente el desarrollo de las capacidades. Así en el proceso deliberativo deberemos exponer razones capaces de convencer al resto, lo cual dependerá del desarrollo de unas capacidades deliberativas, o si se quiere, de retórica.

Pero serán James Johnson y Jack Knight quienes se muestren más críticos con la aplicación de la teoría de las capacidades de Sen a la democracia deliberativa. Aunque reconocen las limitaciones del planteamiento de Cohen o Christiano basado meramente en la distribución de recursos, del mismo modo también señalan algunas carencias presentes en el enfoque de Bohman. Son precisamente las carencias encontradas en Bohman las que les llevarán a inclinarse por la necesidad de una distribución igualitaria de recursos como único modo de hacer efectivo el desarrollo de las capacidades.

Knight y Johnson entienden que la teoría de Bohman no señala qué capacidades son políticamente relevantes ni los métodos por los que pueden ser distribuidas ni el modo de solventar la influencia de las capacidades desiguales en el proceso político. Así, en primer lugar, ambos autores en su artículo “What short of equality does deliberative democracy require?” apuntan a tres tipos de capacidades que pueden ser determinantes en una concepción de la igualdad política. Una de ellas es la capacidad para formar preferencias más allá del nivel de recursos de que se dispone. Esta idea parte del concepto de Sunstein de “preferencias adaptativas”, según el cual las personas con escasos recursos adaptan sus expectativas de vida a esos recursos de los que disponen. Por ello, el desarrollo de esta capacidad requiere de la distribución de recursos que permita a los desfavorecidos salir de su situación para poder desarrollar preferencias que no vengan determinadas por su situación económica.

La segunda capacidad hace referencia al desarrollo de los recursos culturales. Esta capacidad está en relación con la idea de Young de que los grupos minoritarios no están en igualdad de condiciones para hacer sus exigencias en el foro público, pues la mayoría impone su forma de comunicación al resto en la razón pública, de tal forma que las minorías deberán renunciar a la suya propia y adaptarse a la impuesta. Finalmente, están las capacidades cognitivas. Estas capacidades son cruciales para

---

<sup>447</sup> BOHMAN, J. “Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources and opportunities”, p.324; cfr. CHRISTIANO, T. *The rule of the many*, p.24-25.

poder intervenir en el foro público y en consecuencia para tener una influencia real en la deliberación.

Así también, señalan una posible contradicción en el planteamiento de Bohman. Dicen que según este autor el umbral de libertad política no exige una realización efectiva de los objetivos propuestos, sino más bien garantizar que nuestras exigencias sean escuchadas en igualdad de condiciones que las de los otros. Pero por otro lado, afirman que Bohman subraya la importancia de influir el contenido de la deliberación. Pero sucede que no está claro cómo se puede influir en el resultado del proceso deliberativo, ya que, como vimos en capítulos anteriores, en la deliberación el sujeto está abierto a cambiar sus preferencias, por lo que es fácil que el resultado final no represente las posiciones iniciales de ninguna de las partes. Por ese motivo, debería relativizarse la idea de que las capacidades deben contribuir a influir el proceso deliberativo. Sin embargo el nivel de influencia de los ciudadanos debe ser atendido si queremos mantener la igualdad de oportunidades.

Pero la crítica fundamental que hacen estos autores al enfoque de las capacidades en la democracia deliberativa es que el desarrollo de las capacidades siempre requerirá de la existencia de unas condiciones materiales determinadas. Apoyándose en un estudio realizado por Larry Brown y Ernesto Pollit titulado “Malnutrition, poverty and intellectual development” de 1996, mantienen que las desigualdades de recursos e ingresos tienen efectos en las capacidades cognitivas, más allá de las oportunidades educativas. Así el desarrollo intelectual en la infancia se ve influido por el índice de pobreza y la malnutrición. Por ese motivo, la tesis central de Knight y Johnson es que se requiere de la redistribución de los recursos materiales para poder desarrollar las capacidades necesarias para la efectiva participación política.<sup>448</sup> Es decir, siguiendo un planteamiento de tipo marxista, el desarrollo de las capacidades sólo puede realizarse sobre unas bases materiales adecuadas. Por ese motivo, lo prioritario debe ser garantizar un nivel básico de recursos y para ello entienden que una medida necesaria es la redistribución de ingresos, algo que ni Cohen ni Christiano contemplaban, como vimos anteriormente. Sólo así habrá una igualdad de oportunidades de una influencia efectiva en el proceso político. Knight y Johnson son conscientes de que esta medida puede resultar polémica, pero subrayan que es necesaria en la democracia deliberativa, y la única capaz de permitir el desarrollo de las capacidades, y que las desigualdades económicas no influyan en el proceso político. Este requerimiento de la igualdad de

---

<sup>448</sup> KNIGHT, J. y JOHNSON, J. “What short of equality does deliberative democracy require?”, en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy*, p.307.

recursos como posibilitador del desarrollo de las capacidades es compartido también por Archon Fung.<sup>449</sup>

A estas críticas de Knight y Jonson creo necesario hacer tres observaciones. En primer lugar, respecto a la consideración debida a los recursos culturales, hemos de decir que Bohman también subraya la importancia de los mismos en el proceso político. La relación de los planteamientos de los teóricos de la diferencia con el de Bohman también ha sido puesta de manifiesto más arriba, así como al hablar de la idea de razón pública. Respecto de la influencia política, he de decir, en primer lugar, que Bohman advierte que nuestra efectividad en el ámbito político es diferente del económico. En éste último, un sujeto puede adquirir con sus recursos directamente aquello que desea según sus preferencias y posibilidades. Pero el logro de nuestros propósitos en política es diferente, ya que depende de nuestra cooperación con otros ciudadanos. Por otro lado, la transformación de preferencias en la deliberación no debe interpretarse como una pérdida de influencia en el proceso político. Una vez que se garantiza la inclusión en el proceso deliberativo, los distintos individuos realizan sus propuestas referentes a los temas que les afectan. Ello hará que éstas sean tenidas en consideración por el resto de las partes y comience el debate para determinar la solución apropiada a los problemas planteados. Ahora bien, que los ciudadanos cambien sus preferencias en el curso de la conversación no significa que pierdan influencia en la toma de decisiones. Simplemente quiere decir que en la deliberación se mantienen abiertos a reconocer el error de sus posiciones y la corrección de otras. Pero su poder de decisión sigue siendo el mismo.

Finalmente, Habermas representa una excepción a estos planteamientos referentes a la desigualdad de recursos. Él parece no atender demasiado a la manera como atajar la influencia de dicha desigualdad en el proceso de toma de decisiones. Son dos los elementos que nos permiten realizar esta inferencia. Por un lado, su tesis de la inevitabilidad de dicha desigualdad en la deliberación, y por otro su recurso a la idea de racionalidad comunicativa. Respecto de lo primero, Habermas es consciente de que la división del trabajo y la producción y difusión del saber, así como también las desiguales capacidades de los individuos, generan inevitables desiguales oportunidades no sólo en el acceso a recursos económicos, sino también políticos.<sup>450</sup> A pesar de ello no establece ningún procedimiento de distribución de los mismos para

---

<sup>449</sup> FUNG, Archon. "Deliberation before the revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an unjust world", en *Political Theory*, vol.33 núm. 2, 2005, p.398.

<sup>450</sup> HABERMAS, J. *Facticidad y validez*, 1998.

que no influyan en la deliberación. Este hecho se debe al segundo elemento señalado, su distinción entre la racionalidad estratégica y la comunicativa. En ésta última, la desigualdad de recursos no parece influir en el proceso de decisión, ya que sólo influyen los argumentos y gana no quien utiliza la fuerza o la amenaza, sino quien aduce el mejor argumento, sea cual sea su situación social. Esto es precisamente lo que distingue la acción comunicativa de la estratégica: en la estratégica sí que influyen de una manera decisiva la desigualdad de recursos: aquel que tenga mayores recursos para dominar a los otros (poder económico, fuerza física, elocuencia...) logrará imponer sus deseos egoístas sobre el resto. En cambio, en la acción comunicativa, las personas no tienen la intención de imponer sus fines particulares, sino de llegar al mejor acuerdo posible. Por ese motivo, aquí las desigualdades de recursos no influyen en la deliberación, ya que las personas no tienen ninguna intención de imponer sus posiciones sobre los demás. De ahí que, como digo, no pretenda ninguna redistribución de los mismos. Por todo ello, podemos concluir que la desigualdad de recursos no constituye para Habermas un obstáculo para el desarrollo de la deliberación moral.

#### 6.4. Conclusión:

En el desarrollo de los planteamientos de los autores de la democracia deliberativa en torno al tema de la desigualdad de recursos y su influencia en la deliberación pública, hemos podido comprobar cómo todos los autores, de una u otra manera, han tenido presente el enfoque rawlsiano sobre la materia, con dos excepciones: por un lado, Habermas, que no parece atender este asunto; y por otro Fung, que se enfrenta a este tema desde una perspectiva particular, la del activismo deliberativo, expuesta anteriormente. En cambio, el resto de autores, o bien comparten los planteamientos rawlsianos, o bien erigen sus propuestas por oposición a ellos. Entre los primeros encontramos a Gutmann y Thompson, Cohen y Christiano. No obstante, hemos de concluir que la influencia de Rawls en ellos es limitada. Por lo que hace a Gutmann y Thompson, esta influencia es más evidente, aunque, como hemos señalado, ambos autores van más allá de la propuesta rawlsiana, al tratar aspectos que Rawls deja de lado en su teoría. Respecto a Cohen y Christiano, sus propuestas, a pesar de que coinciden con la rawlsiana en la necesidad de la distribución de recursos (lo que para Rawls serían los bienes primarios), la superan con creces. Por un lado, Christiano, que desarrolla una concepción de la igualdad cualitativa centrada en los grupos y no en los

individuos inexistente en Rawls. Por otro lado, Cohen apuesta por un sistema socialista, algo que resulta más complicado de afirmar en aquél. Y por supuesto, los partidarios del enfoque de las capacidades tampoco puede decirse que hayan sido influidos por Rawls, sino más bien por uno de sus principales críticos en esta materia, Amartya Sen, ya que su enfoque es claramente contrario al rawlsiano. De este modo, podemos concluir que la influencia de Rawls en la democracia deliberativa por lo que hace a la desigualdad de recursos y su influencia en la deliberación ha sido más bien escasa y apenas va más allá de la mera analogía de planteamientos, a excepción de Gutmann y Thompson, quienes parten claramente de este autor al desarrollar sus propuestas, aunque, eso sí, para superarle.

**SEGUNDA PARTE**  
**LA VOZ PÚBLICA DE LA RELIGIÓN**

## CAPÍTULO VII

### CLAVES PARA LA REFLEXIÓN.

#### 7.1. Introducción:

Una vez establecido el estado de la cuestión de la Democracia Deliberativa, habiendo examinado cuáles son sus principales defensores en la actualidad y los temas que en dicha teoría de la democracia se tratan, querría en esta segunda parte pasar a abordar cómo desde esta teoría de la democracia se trata una cuestión determinada: la participación de las doctrinas religiosas en el foro público de una democracia deliberativa. El objetivo principal es conocer la manera como desde esta propuesta se aborda esta cuestión, pero también ello nos permitirá, desde un enfoque práctico, dar respuesta a la luz de una perspectiva deliberativa a las actuales problemáticas surgidas en nuestra sociedad referentes determinados asuntos que tienen como eje central la presencia de la religión en la esfera pública, como pudieran ser el aborto, la eutanasia, la presencia de símbolos religiosos en lugares públicos, la participación de los grupos religiosos en la sociedad civil o la enseñanza de la religión en las escuelas, entre otros.

Sobre la base de lo expuesto anteriormente, en mi opinión, podemos afirmar que los distintos enfoques de la democracia deliberativa, en un primer momento, a lo largo de los años ochenta y noventa, no llegaron a advertir los retos que la presencia de las creencias religiosas acarrearía para la deliberación pública. Ello se deduce de varios elementos presentados en la primera parte de la tesis: por ejemplo, a partir de las virtudes cívicas de las que los distintos autores hablan al desarrollar la idea de persona razonable. Señalan las ideas del respeto mutuo, de la apertura de mente para reconocer nuestros propios errores y el acierto de los otros en el enfoque de un tema, e incluso la capacidad de cambiar las propias creencias que se tienen sobre el asunto. Ahora bien, la pregunta que podemos hacernos es: cuando los autores de la democracia deliberativa, como Barber, Gutmann o Richardson, presentan estas virtudes, ¿están teniendo en mente o incluso haciendo referencia a las creencias religiosas? Esta es sin duda la gran pregunta a la que se enfrentan los autores de la democracia deliberativa, por cuanto que, como dijimos, la misma posibilidad de la deliberación se basa en una idea de persona que pueda cambiar sus creencias. Pero está claro que la respuesta a esa pregunta debe ser un “no”, y por varias razones. Hemos de recordar, en primer lugar, que estos autores parten de una concepción epistémica del voto, y por extensión de la participación política, según la cual, el sujeto no busca satisfacer preferencias individuales previas al

proceso, sino defender una concepción sobre la que según él constituye la mejor solución para los problemas planteados. Por ello, la participación política es mediante argumentos que expresan creencias razonadas sobre una opción determinada y la base de la acción política son las creencias, no las preferencias.

En segundo lugar, el fin principal de la democracia deliberativa en sus orígenes era oponerse al sistema antagonista, el cual, como ya señalara Barber con su idea de “democracia blanda”, se había asentado sobre preferencias individuales previas al proceso político y que eran precisamente aquello que los políticos alimentaban mediante su acción política. Esta es la idea que los autores de la democracia deliberativa tienen en mente cuando apuestan por esa concepción epistémica de la democracia frente a la liberal. Se recurre a las creencias como base contrapuesta a las preferencias individuales. Es decir, suponen, frente a Schumpeter y a Downs, que los sujetos no basan sus decisiones políticas sobre preferencias, sino sobre creencias y juicios referentes a la que sería la mejor opción para el conjunto de la sociedad. Pero, y esta es la clave, parecen suponer que esas creencias son independientes de sus fines últimos, entre los que se encuentran los religiosos. Las personas son razonables y deliberan sobre cuestiones de justicia sin entrar a considerar las diferencias religiosas que pueda haber entre ellos y mucho menos si tales diferencias pueden influir en su misma visión sobre los asuntos planteados.

Por ese motivo, el recurso a la concepción epistémica de la democracia por parte de estos autores deja inadvertido un tema fundamental: el papel concedido a las creencias religiosas en la deliberación pública. Al hablar de esas virtudes cívicas que rigen el proceso deliberativo, suponen que las personas aportarán las que creen mejores soluciones a los asuntos tratados y que cambiarán sus creencias cuando reconozcan otras propuestas mejores. Sin embargo, de esta manera parecen no advertir el peso que puedan tener en el debate las convicciones religiosas. Quien aporta su opinión en el debate, ¿lo puede hacer sobre premisas o convicciones religiosas? O dicho de otra manera: ¿se pueden admitir las doctrinas comprehensivas en la deliberación pública?, ¿es posible cambiar de creencias religiosas en el marco de la deliberación pública? Durante los años ochenta y noventa ni Barber ni Mansbridge ni Christiano ni Elster dan respuesta a estas preguntas; y los pocos que lo hacen, como Richardson y Gutmann y Thompson por un lado, y Habermas y Bohman por otro, tampoco aportan una solución adecuada, como mostraré al final. Del mismo modo, a partir del 2000, cuando por fin dentro de la democracia deliberativa se aborda por parte de Habermas y Gutmann desde



un prisma aperturista el tema de la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública, la respuesta aportada por ambos tampoco me parece adecuada.

La razón de por qué desde la democracia deliberativa no se ha tratado correctamente el tema de las creencias religiosas en la esfera pública reside, en mi opinión, en que esta corriente de la democracia sigue presa de una serie de supuestos liberales que afectan decisivamente a esta materia. Por ese motivo, el objetivo de esta parte de la tesis será intentar determinar dichos supuestos que, como trataré de mostrar, lastran el potencial que puede tener la democracia deliberativa para articular la deliberación pública en el marco de nuestras sociedades pluralistas. Para ello recurriré al estudio de los autores que más han abordado el tema de la religión en la esfera pública, como son Kent Greenawalt, Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, Christopher Eberle o Paul Weithman, entre otros. El estudio de estos autores servirá, por un lado, para detectar los principales supuestos y prejuicios del liberalismo en esta materia, que serán justamente los que ha heredado la democracia deliberativa. Por otro lado, estos autores pueden ayudarnos a llevar a cabo una revisión de dichos prejuicios y proponer los cambios necesarios para que la democracia deliberativa pueda erigir un modelo de razón pública inclusiva que esté a la altura de los retos a que se enfrentan nuestras sociedades postseculares.

Así pues, el primer paso será presentar los ejes fundamentales del debate en torno al lugar de la religión en el foro público en el ámbito teórico contemporáneo. Sólo de esta manera podremos trazar las directrices sobre las que se articula el debate público dentro de la democracia deliberativa. Con todo ello tendremos ya las herramientas necesarias para posteriormente definir una propuesta que pueda articularse desde esta teoría de la democracia y que sirva para aportar una fundamentación teórica a las respuestas que cabe dar desde el ámbito institucional a los problemas prácticos como los señalados antes relativos a la presencia de la religión en la vida pública.

## 7.2. Un cambio de paradigma en el concepto de pluralismo:

Podemos decir sin equivocarnos que en la época moderna la religión pasó de ser un elemento de unión, de *comuni3n*, a ser un factor de divisi3n y enfrentamiento, a ra3z de las guerras de religi3n y la ruptura de la conciencia europea, frutos ambos de la Reforma protestante. Evidentemente, hemos de decir ante todo que el conflicto que dar3 pie a las guerras de religi3n iniciadas en en siglo XVI no ten3a como causa principal las diferencias religiosas, sino m3s bien los intereses pol3ticos que enfrentar3n al emperador Carlos V con los pr3ncipes alemanes. La religi3n ser3 en esta pugna un instrumento de

agitación empleado por ambas partes para la defensa de sus posiciones, más que una causa real de dicho conflicto. Dicho esto, en cualquier caso, el análisis que quiero llevar a cabo en esta sección no es tanto referente a las causas que llevaron a las guerras de religión, sino a la distinción entre el modelo de pluralismo moral propio de la Modernidad y el que existía en épocas precedentes.

Ciertamente, en la Edad Media ya encontramos el fenómeno del pluralismo moral así como las guerras de religión. De hecho, ambos fenómenos han existido siempre, esto es, la convivencia de personas con distintas concepciones del mundo y la pugna entre creyentes para imponer el reconocimiento de la religión considerada verdadera sobre las falsas. Pero es un hecho reconocido que cuando se hace referencia al pluralismo moderno se quiere decir algo distinto del existente en épocas anteriores.<sup>451</sup> Así lo entiende, por ejemplo, Rawls, en su *Liberalismo político*. Allí define al cristianismo medieval como una religión autoritaria (se basaba en una autoridad absoluta, la papal, capaz de rivalizar con la civil); salvífica (la salvación requería del seguimiento de la fe verdadera enseñada por la Iglesia); sacerdotal (una casta de sacerdotes monopolizaba el culto y los medios de gracia) y, por último, expansionista (no reconocía límite alguno a su autoridad, al considerarle la única verdadera). Con ello, al fragmentarse con el advenimiento de la Reforma, cada una de sus partes, católicos, luteranos, calvinistas... conservará todos esos elementos de tal forma que se produzca el choque entre todas ellas, y los consiguientes enfrentamientos bélicos con el fin de imponer la religión verdadera. Sin embargo, el enfoque rawlsiano no resulta del todo acertado. La razón de ello está en que para Rawls esta es la primera vez que se produce en la historia el choque de religiones con esas características.<sup>452</sup> Sin embargo esto es algo del todo falso, como pone de manifiesto la expansión musulmana a lo largo de la Edad Media.

En este sentido, frente al planteamiento rawlsiano, para comprender el nuevo modelo de pluralismo religioso que irrumpe en la época moderna, el acento no debería ponerse en si se confrontan dos religiones de tipo salvífico y expansionista, pues ello ya se ha producido con anterioridad a la Reforma. En mi opinión hay dos diferencias fundamentales que nos pueden explicar mejor la diferencia entre el tipo de pluralismo de la Edad Media y el que caracterizará a la Modernidad: En los contextos de pluralismo en la época medieval siempre nos encontramos con una cosmovisión religiosa mayoritaria que ejercía de lazo de unión y determinaba el modo de concebirse

---

<sup>451</sup> BERGER, Peter. "Secularization and de-secularization", en Linda Woodhead (ed.) *Religions in the modern world*. London: Routledge, 2002, p.296.

<sup>452</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.21.

los individuos a sí mismos, a la sociedad y al mundo. Dicha religión actuaba, en términos de Peter Berger, como un “manto sagrado” al articular la autocomprensión de los individuos y la organización social.<sup>453</sup> Esta religión tenía preeminencia en la dirección de la sociedad y la legitimación política, mientras que las otras se limitaban a sobrevivir en el espacio que la religión mayoritaria les dejaba. Las minorías vivían apartadas en guetos y relegadas de los ámbitos de gestión y poder.<sup>454</sup> Por ese motivo, los conflictos que pudieran surgir entre ellas no generaban las consecuencias que tendrá la Reforma, porque siempre había una religión en clara superioridad frente a las otras.

Por otro lado, frente a lo que ocurrirá con la Reforma, en el medievo nos encontramos con un pluralismo de cosmovisiones en mayor o menor medida diferentes, como es el caso de los cristianos y los musulmanes.<sup>455</sup> Por el contrario, que el pluralismo en la Modernidad se dé entre doctrinas comprensivas con un gran bagaje cultural común arrojará consecuencias insospechadas, como veremos después.

Pues bien, son justamente estos dos elementos los que nos explican las diferencias entre los dos modos de pluralismo, el medieval y el moderno. La Reforma protestante supuso que, por un lado, el pluralismo no era entre cosmovisiones diferentes, sino en una misma cosmovisión, lo cual, como explicaré, hará que los conflictos morales deban ser tratados de manera diferente al caso anterior. Por otro, y fundamentalmente, ahora el conflicto no se da entre una religión preeminente y otras minoritarias, sino que se ha producido una ruptura dentro de la misma religión mayoritaria que organizaba la vida social y política. Es a partir de aquí cuando el enfoque rawlsiano tiene sentido. Con la Reforma, el pluralismo no se articula sobre los esquemas de la supervivencia de grupos minoritarios en el marco de una religión mayoritaria y preeminente, sino que era la misma religión considerada verdadera la que se había roto en pedazos. De este modo, como era la religión considerada verdadera la que se había dividido, cada una de las comunidades resultantes se seguía creyendo la única depositaria de la verdad del Evangelio frente a las otras, las cuales pasan a ser consideradas heréticas y por eso mismo deben ser aniquiladas para que la religión verdadera prevalezca sobre la faz de la tierra. Es este el verdadero conflicto del que surgirá el pensamiento liberal. La idea no es que choquen entre sí religiones salvíficas o expansionistas, pues esos choques han

---

<sup>453</sup> BERGER, Peter. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. London: Doubleday, 1990, p.3.

<sup>454</sup> Pensemos por ejemplo en la prohibición que pesaba sobre los judíos de no poseer tierras, ya que esa era la base de riqueza de la sociedad.

<sup>455</sup> SWIDLER, Leonard. “Separating God and Cesar”, en Alan Race (ed.) *Religions in dialogue. From theocracy to democracy*. London: Ashgate, 2002, p.63.

existido con anterioridad, sino que la religión considerada verdadera y que articula la comprensión social se rompe en pedazos, y cada uno de esos pedazos se considerará depositario de la verdad en pugna con el resto. Pero es más, la ruptura se produce precisamente porque cada una de las partes denuncia la perversión que las otras han hecho de la verdad revelada.

Dicho esto, surge una pregunta: ¿por qué se podía albergar la esperanza de una cierta tolerancia en el primer modo de pluralismo, entre cristianos y musulmanes, por ejemplo, pero no entre católicos y luteranos? Si católicos y luteranos comparten muchas más cosas entre ellos que con los musulmanes o judíos, ¿por qué ese odio tan inmisericorde entre ellos? ¿por qué no es posible alcanzar un acuerdo que deje atrás sus diferencias nimias? La respuesta a esta pregunta vendría aportada por Michael Ignatiev y su tesis del “narcisismo de las diferencias menores.”<sup>456</sup> Ignatiev se pregunta, a raíz del conflicto de los Balcanes, qué puede ocurrir para que personas, que hasta entonces convivían como vecinos, pasen a considerarse enemigos irreconciliables. El autor responde que en casos de conflicto, los hombres consideran menos importantes para su identidad los elementos comunes que tienen con otros que aquellos otros marginales que les dividen. Las diferencias, que anteriormente quedaban sepultadas tras el acuerdo político entre los ciudadanos, ahora son exaltadas como motivo de discordia. En estos casos, aunque pudiera resultar paradójico, sucede que las diferencias que surgen con nuestros semejantes generan un odio más apasionado y un mayor grado de violencia que las surgidas con aquellos con los que tenemos mayores diferencias. De este modo, las diferencias que desde fuera parecen pequeñas, desde dentro se desvelan insalvables. Así, extrapolando el conflicto generado por las diferencias menores, se consigue ocultar su carácter menor. Cuanto menores son las diferencias, más se quieren presentar como absolutas por los distintos grupos.

Esta sobrevaloración de la diferencia con el otro es propia del comportamiento narcisista, y de ahí que Ignatiev, siguiendo a Freud, hable de “narcisismo de las diferencias menores”. Este comportamiento hace que siempre que se mira al otro es para subrayar lo que nos separa de él. No se posee un interés real por el otro más allá de los aspectos que lo hacen distinto de nosotros. Es este narcisismo precisamente el que engendra la violencia y la intolerancia. La intolerancia es una herramienta del narcisista para confirmarse en su pensamiento e identidad. Se produce una devaluación y deshumanización de lo ajeno que legitima su aniquilación. No se reconocen personas,

---

<sup>456</sup> IGNATIEV, Michael. *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid: Taurus, 1999, pp.39-73.

sino sólo una oposición primaria entre grupos: “ellos” y “nosotros”. Pero, como dije antes, en esta desvalorización de lo ajeno no influyen las diferencias objetivas, sino las simbólicas, es decir, las sublimadas entre los distintos grupos, aunque tengan un carácter menor.

En este sentido, católicos y luteranos comparten un mismo libro sagrado (la Biblia compuesta por el Antiguo y Nuevo Testamento), unas mismas creencias fundamentales (una misma antropología centrada en la filiación divina y en idea del hombre como ser pecador y libre, la divinidad y resurrección de Cristo, la resurrección de los hombres, la parusía...) y unos mismos valores morales y posicionamientos en temas como el aborto o la eutanasia. Lo único que les separan son aspectos menores, fundamentalmente las diferencias en el magisterio (creencia en el Purgatorio, la autoridad papal, el dilema entre transubstanciación y consubstanciación, los méritos de la Virgen, los santos y los sacramentos o el papel de la jerarquía eclesiástica). Sin embargo, en realidad ambos grupos han hecho de esas diferencias menores la esencia de sus planteamientos y de sus mismas convicciones, eclipsando con ello todo lo que les une. El conflicto entre estos grupos se hace así irremediable, en tanto que el católico ya no se define como cristiano, sino como no luterano. Prima la oposición con el otro en la misma definición de su esencia, por cuanto que ambos grupos compiten por la verdadera interpretación de la Biblia. Esto no ocurría anteriormente, ya que, al considerar al judaísmo e islamismo como religiones erróneas (al no reconocer la divinidad de Cristo), no existía con ellos esa situación de pugna. La discordia real se da entre los que compiten por una misma verdad. Son así las diferencias con los semejantes (los que compartían un mismo texto sagrado) las que exaltaban las mayores oposiciones y conflictos, hasta el punto de convertirlos en enemigos irreconciliables.<sup>457</sup>

De hecho, precisamente la Reforma comenzó por la denuncia de la corrupción que llevaba a cabo la Iglesia del verdadero mensaje evangélico, dados los excesos cometidos por los papas medievales (recodemos el Cisma de los papas de Aviñón) y renacentistas, con la venta de indulgencias y el descuido de la vida de sus ministros, como muestra el

---

<sup>457</sup> Fue precisamente esta situación la que llevó a Grocio a presentar su propuesta de tolerancia religiosa, que constituye un claro precedente no sólo de la propuesta lockeana, sino también del *ethos* ilustrado en materia de religión. Como señala Grocio en su tratado *Meletius o La carta sobre los puntos de acuerdo entre cristianos*, lo esencial en la religión debe ser la ética y no el dogma o la teología. Sólo podrá haber consenso entre cristianos si se dejan atrás las controversias sobre el dogma y se pone el acento en los aspectos morales que unen a las distintas confesiones cristianas. Incluso podemos ver cómo esta propuesta constituye incluso un precedente del método de la evitación rawlsiano. Cfr. SHAH, Timothy Samuel. “Making the Christian World safe for Liberalism: From Grotius to Rawls”, en *The Political Quarterly*, vol. 71, 2000, pp.121-39.

amancebamiento de los clérigos, la simonía o el nicolaísmo. Por ello, para volver al espíritu evangélico se requería una reforma dentro de la Iglesia. Pero el acuerdo entre los reformadores y el papado no fue posible, y las diferencias entre ellos derivaron en un cisma que condujo al mosaico de iglesias cristianas presente en la actualidad.

### 7.3. Supuestos liberales:

Como la religión considerada verdadera se escindió en varios grupos y ninguno alcanzó el dominio sobre los otros, cada uno se reclamó heredero de la verdad de la fe y se veía obligado a imponer esa verdad a los demás. Este fue el argumento esgrimido para llavar a cabo las guerras de religión, aunque en realidad había detrás otros de carácter meramente estratégico, como dijimos antes. Pero dado que ninguna comunidad lograba imponerse a las otras con claridad, como sucedía en el modelo del pluralismo medieval, ello arrojó consecuencias fundamentales en el modo de entender la organización política, consecuencias que fueron teorizadas por Locke y otros autores posteriores que fraguaron la tradición de pensamiento liberal que llega hasta nuestros días.

Locke supo reflejar los elementos morales, políticos e incluso epistemológicos que acarrió la Reforma. Estos elementos poseen una importancia fundamental para nuestra investigación, por cuanto constituyen realmente buena parte de los supuestos que articulan el debate actual entre liberales y defensores de la religión. Existe otro grupo de supuestos, a los que denomino “ilustrados”, y a los que me referiré más adelante. Los supuestos liberales son fundamentalmente tres: por un lado, la idea de que expresar las convicciones religiosas resulta divisivo; en segundo lugar, la tesis de que debe establecerse una distinción entre una esfera pública, concebida como el ámbito de coacción estatal, y una privada, relativa a las esferas de la vida particular de las personas que escapan al control del Estado, como serán las convicciones religiosas. Esta distinción será la que llevará a establecer la separación de Iglesia y Estado y el concepto de tolerancia. Y en tercer lugar, la idea de que no puede establecerse públicamente cuál es la religión verdadera. Habrá un cuarto supuesto, el del respeto mutuo, que será compartido con los ilustrados. No obstante, los elementos morales y epistémicos de estos puntos estarán relacionados y todos ellos conducirán a la privatización de la religión. A estos supuestos me referiré a continuación.<sup>458</sup>

<sup>458</sup> Aunque estos elementos cuentan con otros precedentes anteriores a Locke y los autores ilustrados como Kant o Fichte, aquí me centraré en el análisis de estos autores como muestras más representativas de los planteamientos que deseo exponer en torno a la tolerancia, el respeto o la legitimidad política y que reaparecerán en capítulos posteriores sobre el debate de la religión en la esfera pública.

En primer lugar, si ningún grupo puede hacerse con el control de la sociedad para imponer su visión a las otras y la guerra se hace interminable, la única salida viable pasará por organizar la sociedad sobre bases distintas de la religión. En la modernidad ya no importará tanto que un gobierno desarrolle sus actos sobre los dictados de la religión verdadera, sino más bien que pueda mantener la paz entre sus ciudadanos. A partir de ahora lo que legitimará la acción estatal no es la verdad sino la eficiencia. Esto es así por la sencilla razón de que no hay ninguna autoridad religiosa compartida por todos, sino que es cada ciudadano por sí mismo el que puede conocer la verdad moral y con ella la concepción adecuada de la legitimidad. Pero sucede que en ese momento ya no hay un modo racional de determinar qué religión es la verdadera, dado que la interpretación libre de las Sagradas Escrituras, establecida por la Reforma, no conducía a un sentido unánime del mensaje evangélico. Y esta es la idea fundamental: no se sabe qué religión es la verdadera, porque todas reclaman serlo y no hay modo posible de discriminar entre las distintas interpretaciones de la Biblia.

Esta es, en mi opinión, la clave de bóveda que articulará el papel de la religión en el foro público en todas sus dimensiones, pues de aquí sólo habrá un paso para afirmar que la religión es un fenómeno privado y no se puede imponer a los demás por la fuerza, ya que de ella no hay ni consenso ni evidencia para demostrar cuál es la verdadera. A esto habría que añadir el cambio de categorías de la jerarquía a la igualdad que trajo consigo la Reforma (los hombres sólo se reconocieron como iguales cuando se dieron cuenta de que eran completamente diferentes), y de ahí la igual autoridad para interpretar la Biblia y conocer la verdad, así como también la secularización del poder político con la nueva visión de la legitimidad y la tolerancia religiosa. Pero vayamos por partes.

Como bien señala Charles Taylor, el tránsito a la Modernidad supuso el cambio en las coordenadas que regían la comprensión de la sociedad. Se pasó de un sistema fundado en la jerarquía a otro basado en la igualdad. Este hecho tiene una explicación clara que ya ha sido anunciada: con la Reforma protestante no se produjo un pluralismo sin más, como lo ha habido en otras épocas anteriores, sino uno basado en el que denominaré “el troceamiento de la verdad”. De esta manera ya no había una cosmovisión compartida que diera cobijo a otras cosmovisiones minoritarias, sino que era una misma cosmovisión la que se había roto en pedazos. Esta es la diferencia fundamental con el otro modelo de pluralismo. Así, en la Edad Media podían vivir musulmanes en territorio cristiano, aunque ocupando, eso sí, un lugar secundario y sufriendo la discriminación política y social. Pero en cambio, con el pluralismo de la Reforma no tenía sentido que

luteranos vivieran en paz bajo una mayoría calvinista o católica. No se podía permitir la supervivencia de otras interpretaciones diferentes de la Biblia, ya que ponían en peligro la interpretación verdadera.

De esta manera, como decía, con la Reforma dejó de haber un sistema jerárquico compartido que funcionara de base de autocomprensión social, surgiendo una diversidad de modelos incompatibles entre sí que reclamaban ocupar el mismo papel predominante que ocupaba la Iglesia romana hasta el momento. Este hecho, unido a que no había una manera racional de determinar cuál era la religión verdadera, hizo que la sociedad dejara de entenderse sobre la idea de jerarquía a hacerlo sobre la de igualdad individual.

Esta falta de acuerdo sobre la religión llevó a la transformación de la idea de legitimidad política. El individuo reemplaza a la religión misma como fuente de legitimidad. La clave de la legitimidad política es ahora el consentimiento de los ciudadanos. Esto supuso, lógicamente, la secularización del poder político: éste ya no se basa en una verdad, sino en la eficiencia para mantener la paz y su correspondencia con la voluntad de los ciudadanos. La secularización del poder político tiene como principales ideas las siguientes: Por un lado, que el Estado no puede basar sus decisiones en los mandatos de una religión determinada, ya que de esta manera estaría imponiendo por la fuerza una doctrina al conjunto de la sociedad.

Por otro lado, el Estado no sólo no debe basar sus decisiones en una doctrina religiosa, sino que además, su labor está por completo apartada de los asuntos celestiales. Esta idea puede ser remontada a Locke. Para él se da una radical distinción entre dos ámbitos, el celestial y el terrenal, de tal manera que el Estado no puede inmiscuirse ni legislar sobre asuntos como la libertad de creencia o la libertad de culto, más allá de que ciertas religiones o prácticas de ritos violen la estabilidad social o los derechos de las personas. Se produce así una clara separación entre dos ámbitos: el religioso y el civil. La legislación civil se limita a la defensa y protección de los derechos civiles y propiedades de las personas, mientras que las prácticas religiosas quedan en el ámbito de libertad individual. Del mismo modo, la autoridad de los líderes religiosos no puede extenderse a los asuntos civiles, pues, como dice “la Iglesia es de suyo una cosa distinta y absolutamente separada del Estado y de los asuntos civiles.”<sup>459</sup> Esto es así porque se entiende que cuando la religión entra en la esfera pública es para emplear los poderes

---

<sup>459</sup> LOCKE, John. “Carta sobre la tolerancia”, en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 66, 69, 79.



públicos con el fin de imponer su concepción sobre el resto de ciudadanos. De ahí que deba ser separada radicalmente de la esfera pública.

Esta separación entre Iglesia y Estado, propugnada aquí por Locke, constituye no sólo la piedra de toque del pensamiento liberal en torno a las relaciones de Iglesia y Estado, sino también la idea básica para entender la tolerancia y la misma convivencia en el contexto moderno: sólo puede existir una verdadera tolerancia si el Estado se mantiene al margen de los asuntos religiosos y no trata de imponer una religión por la fuerza a los demás ciudadanos, pues de lo contrario los derechos individuales correrían serio peligro y las luchas serán interminables. El Estado tiene una función independiente de los asuntos divinos, que no es la de imponer una verdad, sino la de mantener la paz y la los derechos de los individuos, y es sobre ésta función sobre la que se entiende la misma tolerancia, lo que puede ser aceptable y lo que no. Sólo se podrían prohibir, por ejemplo, ritos en los que se practicasen sacrificios humanos, pero no porque sea una práctica herética a los ojos de otras religiones, sino porque ese rito supone cometer un asesinato. Como bien dice Locke, en este caso no se juzga el rito, sino el asesinato cometido, porque lo que no es legal en la vida ordinaria, no se puede permitir en ningún culto a Dios.<sup>460</sup> Y lo mismo que ocurre con las religiones que se puedan tolerar: no se pueden tolerar todas las religiones sin más, sino sólo las que no atentan contra la estabilidad social y los derechos de los ciudadanos.

Locke es claramente contrario a que se pueda imponer una religión por la fuerza por el poder civil, aun siendo considerada como verdadera; y para probarlo esgrime varias razones, unas de tipo secular y otras de tipo religioso: la primera es que, si impusiera una religión, el poder político estaría invadiendo un ámbito que no le corresponde. Segundo, porque expandir una religión mediante la tortura y el asesinato no parece el modo más adecuado para una doctrina, como la cristiana, de la cual anunció su fundador, Jesucristo, que sería objeto de persecución, y no que estuviera destinada a perseguir.<sup>461</sup> Tercero, en ningún caso la fuerza o el castigo pueden llevar a una persona a abrazar la fe verdadera. Los castigos y leyes pueden doblegar nuestros actos, pero no convencer a la mente. Incluso resultan más perniciosas las consecuencias de intentar reprimir el pluralismo que las derivadas de aceptar la existencia de diversas fes. La historia refleja que la coerción religiosa no lleva a la concordia, sino a la guerra y la opresión. Es más bien el convencimiento racional, la persuasión, la que puede expandir la fe verdadera, no la coacción. Por último, y fundamentalmente, es cada uno según su

---

<sup>460</sup> *Ibid*, p.94.

<sup>461</sup> Mt. 5:11-12.

conciencia el que decide abrazar libremente la fe que considere verdadera.<sup>462</sup> Estos argumentos se pueden resumir en estas palabras: como no se puede saber cuál es la fe verdadera, todo intento de imponer una por la fuerza es irracional; incluso si se pudiera conocer la fe verdadera, ésta no se podría imponer por la fuerza; y aunque procediera la fuerza, sería equivocado emplearla.<sup>463</sup>

La clave del planteamiento lockeano, y en definitiva del proyecto de la Reforma, fue poner en primer término a la conciencia individual en nuestra relación con Dios.<sup>464</sup> De hecho, la tolerancia no significa tanto que el gobernante deba ser neutral entre las distintas iglesias, sino más bien que debe reconocer la libertad de conciencia de todos los ciudadanos para elegir su fe determinada. El respeto a las iglesias se supedita al que es debido a la libertad de conciencia de los ciudadanos. Este es el sentido originario de la tolerancia.<sup>465</sup> El Estado debe ser neutral entre las diversas iglesias por cuanto que no puede imponer ninguna sobre el conjunto de la sociedad. Pero no debe imponer ninguna no tanto porque no mantenga la igualdad entre los grupos, sino porque con ello viola el derecho natural de los individuos de la libertad de conciencia e invade el ámbito privado que no le corresponde. En la base de todo está el individuo y sus derechos, y no tanto la igualdad entre grupos.

Esta es la esencia, sin duda, no sólo de la Reforma, sino del individualismo que irrumpirá con tanta fuerza en la Modernidad: en una época en la que todo se hunde (los esquemas judeocristianos con el descubrimiento del Nuevo Mundo, el geocentrismo con la implantación del heliocentrismo, y la unidad moral de Europa con la Reforma), lo único que queda en pie es la conciencia. Así le ocurría a Descartes, quien, mediante la duda metódica, reconocía poder dudar de todo excepto de una cosa, de su conciencia;<sup>466</sup> esa misma conciencia que Lutero pone en relación directa con Dios, que Locke declara absolutamente libre<sup>467</sup> y que Kant hará la base misma de la ley moral. Pero, como señala Paul Valadier, resulta paradójico que en un momento de crisis en el que todas las

---

<sup>462</sup> MCCONNELL, Michael W. "Neutrality under religion clauses", en *Newwestern University Law Review*, vol. 81, núm. 1, 146, 1987, p.146.

<sup>463</sup> GALSTON, William: "Public morality and religion in the liberal State", en *PS*, vol.19, núm. 4, 1986, p.809.

<sup>464</sup> Este fue el gran triunfo del protestantismo: poner en primer lugar de todo a la conciencia por encima de los dictados de una iglesia concreta (en relación, claro está a la Iglesia Católica, basada en una jerarquía estatutaria). De ahí la salvación por la fe propugnada por el luteranismo: es la relación íntima del hombre con Dios, por la fe, la que salva a aquél, no su obediencia a una iglesia. En este mismo sentido, la interpretación personal y libre de las Sagradas Escrituras establece que cada cual es plenamente capaz de interpretar correctamente la Biblia sin la tutela de ninguna autoridad religiosa.

<sup>465</sup> WILSON, Bryan. "Religious toleration, pluralism and privatization", en Pol Repstad (ed.) *Religion and Modernity*. Oslo et al: Scandinavian University Press, 1996, p.22.

<sup>466</sup> DESCARTES, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa, 1999, p.134.

<sup>467</sup> LOCKE, J. "Carta sobre la tolerancia", p.111.

verdades de la ciencia o la religión se derrumban, el hombre moderno pretenda asentar verdades indubitables y firmes sobre lo único que le queda en pie y que a la vez parece más frágil de todo, la conciencia.<sup>468</sup> Para Valadier este recurso a la conciencia individual llevado a cabo en esa época es erróneo, pues olvida que la conciencia no es monológica, sino que precisamente se construye en nuestra relación con los demás. Recordemos cómo Descartes encontraba las verdades indubitables en reflexión consigo mismo, Lutero ve la relación con Dios desde la conciencia individual, sin relación con los demás (la Iglesia); Locke señala que la religión verdadera no se puede encontrar nunca obedeciendo los dictados de otros;<sup>469</sup> y para Kant es justo la obediencia a los demás lo que hace al hombre heterónomo (aunque también es cierto que la ley moral nos exige tener en cuenta al otro en nuestras acciones). De esta manera, la conciencia se convierte así en el centro del pensamiento moderno sobre un esquema monológico.

Por otro lado, si la base del planteamiento lockeano en la tolerancia es el respeto a la conciencia, pues cada cual mediante ésta puede reconocer cuál es la religión verdadera, es evidente no sólo que nadie debe imponer a otros por la fuerza su propia religión (y mucho menos el Estado) sino que además, nadie puede determinar de una manera pública cuál es la religión verdadera. Es decir, alguien, por cuanto que considera que su religión es la verdadera, puede libremente predicarla e intentar convencer a los otros de la misma. Pero no existe un modo de poner fin a las controversias en torno a cuál es la verdadera religión; no hay ninguna autoridad moral, ningún líder religioso, que pueda fijar cuál es la correcta interpretación de la Biblia. Como dice Locke,

“no hay ningún juez, ni en Constantinopla ni en ninguna otra parte, por cuya sentencia pueda dirimirse este pleito [la verdadera religión]. La decisión corresponde solamente al Juez Supremo de todos los hombres, al cual también corresponde exclusivamente el castigo de los que están en el error.”<sup>470</sup>

Sin embargo, esta idea, que parece apuntar meramente a una defensa de la tolerancia frente a los intentos de imposición de religión concreta, en realidad conlleva una grave consecuencia epistemológica: no sólo no hay una autoridad moral compartida por todos que pueda establecer la verdadera religión, sino que cuál sea la religión verdadera tampoco se puede saber racionalmente. Pero si esto es así, por un lado, el poder político no podrá imponer ninguna; y por otro, la religión, al limitarse a la relación íntima del hombre con Dios por su conciencia, quedará relegada, de esta manera, a un ámbito de

---

<sup>468</sup> VALADIER, Paul. *Elogio de la conciencia*. Madrid: PPC, 1995, p.55.

<sup>469</sup> LOCKE, J. “Carta sobre la tolerancia”, p.67.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p.77.

privacidad, en el sentido de que no podrá albergar la posibilidad de su reconocimiento compartido en la esfera pública. Como mostraré más adelante, esta idea se radicalizará aún más con Kant, para quien ni siquiera cabe una demostración racional de la religión misma ni de la existencia de Dios.

Recapitulando, podemos decir que el pluralismo que resulta del troceamiento de la verdad es especialmente doloroso para los ciudadanos, ya que el equilibrio de fuerzas no permite la imposición de una de las partes sobre las otras. Este hecho arroja consecuencias tanto a un nivel epistémico como político, pero que conducen a un mismo punto: la privatización de la religión. Respecto al nivel epistémico, si hay diversas interpretaciones de la Biblia incompatibles, no se podrá determinar un modo racional de encontrar la interpretación verdadera. Pero si ello es así, si la religión ya no es una verdad compartida, quedará relegada al ámbito privado de las creencias personales, en un estatus similar al de las preferencias o los deseos. La religión viene a ser vista como una preferencia idiosincrásica de cada uno, sin posibilidad de ser reconocida por los demás de un modo autoevidente, aunque, eso sí, para Locke es posible el convencimiento racional sobre la verdad de una fe concreta. La idea es que se puede convencer a los demás, pero sólo por la argumentación racional y no por la manifestación autoritaria de alguien ante los otros. Esto tiene consecuencias lógicas en el ámbito político: si no se puede determinar racionalmente cuál es la religión verdadera, no estará justificada la coerción sobre una concreta, pues la religión deja de ser una fuente de legitimidad. Ello significa que ya no se podrán basar las decisiones políticas sobre la religión, pues una verdad no es compatible con el resto, con lo que no sería posible recabar el consentimiento de todos los ciudadanos, clave de la legitimidad moderna.

Obedecer una verdad conlleva pasar por encima de los derechos naturales de los ciudadanos. Sin embargo, como esto no es admisible en una sociedad asentada sobre una concepción de persona como libre e igual, la única salida posible es la secularización del poder político y la creación de una esfera pública ocupada en exclusiva por el soberano o por los ciudadanos en cuanto tales, dejando a un lado su filiación religiosa. Como consecuencia, la religión debe quedar fuera de la esfera pública, pues su presencia siempre conlleva el propósito de pretender aniquilar a las demás. De ahí que la presencia de la religión en la esfera pública sea percibida negativamente, como un intento de imposición sobre el resto de doctrinas. Es decir,

cuando las religiones entran en la esfera pública, inevitablemente se produce el conflicto; las religiones son percibidas peyorativamente como elementos de discordia.

De esta manera la única salida posible es que la religión pase a ocupar un ámbito privado, pues su invasión de la esfera pública genera automáticamente enfrentamiento y oposición. Esta es la base sobre la que se escinden dos ámbitos bien diferenciados, el público y el privado. El público es el de la coacción estatal, y el privado el de la libertad de conciencia individual. Son dos ámbitos mutuamente excluyentes: el Estado no puede coercer al individuo en su libertad de conciencia y los individuos no pueden apelar a sus convicciones para emplear la coerción estatal. La religión quedará irremediabilmente relegada a un ámbito de privacidad, que no debe asimilarse con la simple conciencia, sino que se aplica, por extensión, a los distintos aspectos de la vida que no entrañan el uso del poder político, como el trabajo, la familia o las relaciones sociales. Prima así un enfoque dicotómico, antagonista, que se mantendrá aún en los planteamientos liberales contemporáneos sobre la materia y que revela buena parte de los supuestos manejados por estos autores en la actualidad. Por todo ello, el liberalismo condujo, desde su origen, a la privatización de la religión.

#### 7.4. Supuestos ilustrados:

El liberalismo moderno se ha nutrido también de una base ilustrada. Dicha base tiene tres pilares, los cuales emanan, en parte también, del pensamiento lockeano: uno es relativo a la legitimación del poder político; el segundo enfatiza la privacidad de la religión frente a la universalidad de la razón. Finalmente, encontramos la idea de persona como sujeto digno de respeto como ser autónomo.

Comencemos por el primero: la legitimación del poder político y la idea de persona. Para Locke, la legitimidad proviene del consentimiento de los ciudadanos. Así lo expresa, por ejemplo, en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*: “Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento.”<sup>471</sup> Ahora bien, como sabemos, Locke restringe la idea de consentimiento a ese primer momento de constitución de la comunidad política. De hecho, el consentimiento reside en la transferencia al poder estatal del derecho natural que poseen los individuos de proteger sus bienes y de hacer cumplir la ley natural.<sup>472</sup> Desde ese momento, el consentimiento pasa a ejercerse no de una forma explícita sino

<sup>471</sup> LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Aguilar, sl, sd, Par. 95.

<sup>472</sup> *Ibid.*, Par.128.

implícita, dando a entender que la acción del Estado estará legitimada mientras mantenga el respeto a los derechos naturales y los bienes de los sujetos.

Ciertamente, el consentimiento no es nunca explícito. Autores como Hobbes o Locke nunca defienden un contrato real por el que se constituyera la sociedad o la elección del soberano. El contrato es más bien una metáfora que pretende expresar que la base de la legitimidad política la constituyen los individuos y no la obediencia a una autoridad concreta.<sup>473</sup> Con ello se exige al soberano que en sus actuaciones no viole los derechos naturales de los ciudadanos. Tales derechos formaban una concepción de persona y un sustrato moral compartidos por todos los ciudadanos con independencia de su religión. Así, como he mostrado, era cada individuo, sobre la base de su libertad de conciencia, quien elegía libremente la iglesia a la que pertenecer, pues para Locke las iglesias son “asociaciones libres y voluntarias”,<sup>474</sup> formadas libremente por las personas y a las que se pertenece de una manera libre, no por nacimiento. Todos se concebían como unos seres libres e iguales, con una serie de derechos. Esta idea de persona será sobre la que los autores liberales formen la concepción de ciudadanía liberal con independencia de las filiaciones religiosas de las personas, pues, como vemos, esa filiación religiosa es siempre fruto de una elección individual. A este respecto, recordemos la concepción rawlsiana de la identidad política, que permitía al ciudadano revisar y cambiar su concepción del bien o su tesis de que las obligaciones religiosas son autoimpuestas.<sup>475</sup>

Locke también incide en un punto fundamental de esta investigación: la publicidad, y lo hace por partida doble. Por un lado, en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* dirá que los soberanos no pueden gobernar mediante decretos arbitrarios o improvisados. Sus decisiones deben ser “por medio de leyes promulgadas o aceptadas.”<sup>476</sup> Es decir, las decisiones políticas no sólo deben respetar los derechos naturales, sino que además deben ser públicas. Pero será en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* donde Locke introduzca unas breves consideraciones sobre la publicidad. En concreto aparecen a la luz de sus reflexiones sobre las leyes morales. A este respecto, señala tres leyes diferentes: La primera es la ley divina, relativa al pecado y a los deberes morales. La segunda es la ley civil, que afecta a los castigos establecidos por cada comunidad política para los actos que reprueba. Finalmente, hace referencia a la que denomina la

---

<sup>473</sup> CORTINA, Adela. *Alianza y contrato*, p.18.

<sup>474</sup> LOCKE, J. “Carta sobre la tolerancia”, p.70.

<sup>475</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, pp.196-7. Sobre esta idea del carácter autoimpuesto de las obligaciones religiosas volveré en las conclusiones, al abordar el carácter normativo que poseen las religiones a diferencia de los grupos seculares.

<sup>476</sup> LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Pág. 136-7.

ley filosófica o de la opinión o reputación. Dicha ley sirve para juzgar en cada sociedad concreta las acciones que gozan de reputación o de descrédito. Que una acción se juzgue de una manera u otra dependerá de la alabanza o censura que despierte entre los ciudadanos. Estas son las palabras de Locke:

“Porque, si es cierto que los hombres reunidos en sociedades políticas han renunciado a favor de la comunidad el empleo de todas sus fuerzas..., sin embargo, retienen todavía el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar los actos de aquellos entre quienes viven o tiene tratos.”<sup>477</sup>

Es decir, para Locke los ciudadanos han cedido a los gobernantes la capacidad de elaborar leyes y el empleo de la fuerza para hacerlas cumplir. Sin embargo, aquéllos retienen un elemento también coactivo para forzar el cumplimiento de las leyes: esa respuesta de aceptación o rechazo de las acciones. Esta aceptación constituye también una ley (por su poder coactivo), que se erige en portavoz de una opinión compartida sobre la valoración compartida en la sociedad sobre los distintos actos. Locke dirá que se establece por un “secreto y tácito consenso.” Pero como vemos, se trata de una voz diferente del poder estatal, encargado de elaborar la ley civil. La ley filosófica es propia de los ciudadanos, o mejor dicho, de la sociedad civil, que en cierta medida rivaliza con la ley civil, al convertirse en juez de la moral de la sociedad, no sólo de los ciudadanos, sino también de los políticos.

Esta concepción de la ley filosófica constituye así un claro precedente de la doctrina kantiana sobre la publicidad, que paso a señalar. La Ilustración pretende arrojar luz, someter a examen a todas las instituciones de la sociedad moderna, desde la política a la religión. Fue Kant quien desarrolló de una forma más elaborada la exigencia de publicidad al poder político. En este caso, la exigencia de publicidad se traducirá en la propuesta de un ideal regulativo que debe aplicarse a la acción del gobernante, según el cual las decisiones políticas serán consideradas legítimas siempre que pudieran ser publicadas,<sup>478</sup> es decir, si pudieran someterse al escrutinio de todos los ciudadanos y recibir su aceptación. Dicho de otro modo, los gobernantes deben actuar conforme a lo que todos podrían querer.

Este principio de la publicidad se asienta sobre la idea ilustrada de que todos los ciudadanos deben contar como seres autónomos en la toma de decisiones, por lo que una decisión sólo será legítima si obtiene su consentimiento, para el cual, evidentemente, la publicidad es una condición imprescindible. Los gobernantes ya no

---

<sup>477</sup> LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: F.C.E., 1999, p.338.

<sup>478</sup> KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Madrid: Alianza, 1995, Apéndice II.

pueden tomar decisiones considerando a los ciudadanos como seres disminuidos, incapaces de decidir sobre los asuntos que les afectan, y por tanto, las decisiones ya no pueden ser tomadas a sus espaldas. Sólo de esta manera se podrá hacer al poder político una exigencia de publicidad, para que respete la “mayoría de edad” de los ciudadanos. Son ahora éstos los jueces de la legitimidad política.

Ahora bien, la exigencia de publicidad parte de la misma idea de persona. En concreto, los ilustrados no definen a los ciudadanos sólo como autónomos e iguales en dignidad. Como consecuencia de estos elementos, los ciudadanos son también dignos de respeto. Así Kant da forma a una de las versiones del imperativo categórico: “Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como un ser en sí mismo.”<sup>479</sup> Bien mirado habría que decir que para Kant lo que merece un respeto incondicionado es la ley moral misma, y que los ciudadanos racionales lo merecen también en cuanto que son poseedores de la ley moral dentro de ellos, siendo la facultad de la autonomía la base de la dignidad personal. Es decir, los seres racionales deben ser tratados como fines en sí en tanto que son morales, al ser la moralidad “la única que posee dignidad.”<sup>480</sup> Como los seres racionales son por definición dignos, merecen ser tratados como fines en sí mismos y nunca sólo como simples medios, de ahí que sean sujetos dignos de respeto.

Pero, ciertamente, no era aquella una época ilustrada, sino “de ilustración”, y por ello era de esperar que los mismos políticos no cumplieran *motu proprio* con dicho principio de publicidad. Se requería por ello de la existencia de unas clases pudientes ilustradas que realizaran la exigencia a los poderes políticos en el nombre de los ciudadanos, que aún no habían alcanzado la autonomía plena.<sup>481</sup> El logro de la época contemporánea será ampliar esa esfera de publicidad al conjunto de la sociedad civil, con el papel desempeñado en ella por grupos y asociaciones cívicas según vimos en el capítulo sexto.

Otro elemento que proviene de la Ilustración es considerar a la religión como un fenómeno privado. Esta tesis la encontrábamos ya en Locke, pero se reafirma en un sentido nuevo con filósofos ilustrados como Kant, Lessing o Fichte. En el planteamiento lockeano la religión queda privatizada, en primer lugar, porque su presencia en la esfera pública sólo genera discordias, y, por otro lado, porque no se

<sup>479</sup> KANT. I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Real Sociedad Económica Madricense de Amigos del País, 1992, p.70.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>481</sup> HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*, pp.129-30.



puede determinar racionalmente qué religión es la verdadera. Cada cual, mediante su conciencia puede acceder a ella, pero no es algo de conocimiento público. En cambio, pensadores como Kant y Fichte dan una vuelta de tuerca más a la privatización de la religión. Para ellos no sólo no se puede saber qué religión es la verdadera, sino que además, la religión deja de ser en sí misma un ámbito de conocimiento. Ciertamente, ésta no es una idea originaria de la Ilustración. De hecho, a lo largo de la historia del Cristianismo han sido muchos los teólogos que han afirmado la radical separación que existe entre la fe y el conocimiento. Sirvan sólo como ejemplo los casos de San Agustín o Lutero.<sup>482</sup> Sin embargo, resulta evidente que esta distinción entre fe y conocimiento tomará un renovado impulso en la época de la Ilustración, siendo a este planteamiento ilustrado al que me querría referir como claro precedente de los planteamientos de los liberales modernos. La diferencia de los ilustrados respecto a Locke y otros pensadores coetáneos reside en que, así como para Descartes o Locke era evidente la existencia de Dios, para Kant o Hume eso deja de ser tan evidente. La religión pasa a convertirse en algo íntimo, no porque se elija libremente sin la influencia de otros, sino porque parte de una experiencia personal carente de toda evidencia. Para Locke las personas pueden convencer mediante razones a los demás de la verdad de su creencia. En cambio para Kant o Fichte eso es una misión imposible, ya que de entrada la religión es fruto de una experiencia particular de la que los demás no tienen ninguna evidencia.

Esta es la diferencia clave. No se está diciendo que cada cual tenga un conocimiento de Dios por su conciencia, sino que todo conocimiento de Dios se vuelve problemático, porque, sencillamente, a Dios no se le puede conocer. La cuestión no es que haya una religión verdadera pero que no se pueda conocer cuál es porque las personas no reconocen a una autoridad que lo determine. La cuestión es más bien que es imposible conocer a Dios. En consecuencia, las religiones reveladas son consideradas todas erróneas por cuanto que constituyen un mero medio, temporal, para que haya un verdadero comportamiento moral por parte de los individuos. Cuando la gente sea autónoma y ejerza un pleno uso de la razón en materia de religión, dejará de practicar la religión revelada, todas ellas desaparecerán y se impondrá la religión moral.

El enfoque de Locke y Hobbes es completamente diferente a éste. Por un lado, Hobbes entiende que el soberano rige tanto el poder civil como el eclesiástico. Tiene así asignadas las funciones de determinar las verdades de la fe y el nombramiento de los pastores, de tal forma que el soberano pasa también a ser cabeza de su propia Iglesia.<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> FRAJÓ NIETO, Manuel. *A vueltas con la religión*. Estella: Verbo Divino, 2006, pp.21-31.

<sup>483</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional. Caps. 18 y 42. Este planteamiento de Hobbes

La religión para Hobbes pasará a tener unos cultos, una doctrina y una jerarquía eclesiástica elegidos por el soberano. Del mismo modo, Locke concibe el culto público a Dios como un elemento esencial de la religión,<sup>484</sup> lo que viene a significar que el elemento cúlrico es inherente a la religión verdadera. De ahí que se esfuerce tanto en la idea de tolerancia religiosa, no sólo para que la gente pueda creer lo que desee, sino para que lo pueda practicar, siempre dentro de los límites de la paz social.

Esta es la diferencia clave entre los autores liberales como Locke (aunque podríamos incluir aquí también a Hobbes) y los ilustrados continentales como Kant, Lessing o Fichte. Para los primeros, de hecho hay una religión verdadera, y precisamente una de entre las reveladas;<sup>485</sup> el problema es que no se sabe cuál es, y de ahí que sea necesaria la tolerancia entre las mismas. En cambio, los segundos tienen muy claro cuál es la religión verdadera: la única religión verdadera es la religión moral.<sup>486</sup> Ninguna de entre las reveladas es en sí misma la verdadera, debido a que se basan en una idea de Dios errónea.

Efectivamente, según los ilustrados, las religiones reveladas nos llevan a pensar a Dios como un ser al que se puede conocer (las teofanías), con el que se puede hablar (la oración) y al que se puede aplacar con sacrificios (o engañar, como muy inteligentemente dirían los miembros de la Escuela de Frankfurt).<sup>487</sup> Para los ilustrados todos estos fenómenos no conducen a una representación adecuada de Dios, sino más bien denigratoria. La representación que se haga de Dios debe ser útil para nuestro mejoramiento moral, no para compensar nuestras immoralidades con sacrificios o rituales vanos, como los ayunos o peregrinaciones, por ejemplo. Esta es la idea clave que articula la concepción de la religión en estos autores. Citaré, siquiera brevemente, los casos de Kant y Fichte. Ambos comparten una concepción de la moral que sitúa a Dios como el ser supremo que puede unir virtud y felicidad. Del mismo modo, el lugar que ocupa la religión es el de la representación de Dios como legislador moral en aquellos momentos de flaqueza de nuestro sentido moral. La religión es así “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos”.<sup>488</sup>

---

no constituye sino una apología de la ruptura de Enrique VIII con Roma y el establecimiento de su propia iglesia nacional en la que éste pasó a ser, como monarca, su cabeza visible.

<sup>484</sup> LOCKE, J. “Carta sobre la tolerancia”, p.89.

<sup>485</sup> LOCKE, J. “Carta sobre la tolerancia”, pp.69, 89.

<sup>486</sup> KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 2001, p.212-23.

<sup>487</sup> HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2003, pp.97-128, esp.103-8.

<sup>488</sup> KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p.186.

Kant entiende al hombre como un ser cuya naturaleza inteligible ha de luchar para contrarrestar las inclinaciones de la parte sensible.<sup>489</sup> Esta situación llegará hasta el extremo de que, debido al momentáneo triunfo del principio malo, se instale en el hombre ese mal radical del que nos habla en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La debilidad de la naturaleza humana afectará también al ámbito de nuestra relación con Dios, de manera que el verdadero culto a Dios se traduzca en otras formas más acordes con la situación existente de flaqueza moral.

Así pues, la debilidad humana lleva a los hombres a establecer una religión de culto a Dios por medio de la revelación. En la religión revelada, el hombre sabe que algo es un deber suyo porque se le presenta como ordenado por Dios, degenerando así en la heteronomía. Ésta es la misma definición que dará Fichte, pero entre ambos autores hay diferencias. Para ambos la religión revelada viene a suplir una deficiencia de nuestra naturaleza, sólo que para Kant esa deficiencia está incardinada en ésta por el mal radical, mientras que para Fichte es ocasional, fruto de una degeneración moral. Así también para Fichte la revelación tendrá un valor positivo, al presentarnos la ley moral justo cuando el hombre más la necesita. En cambio, Kant da una valoración más peyorativa de la revelación, pues para él se basa en mandatos estatutarios transmitidos por una iglesia que pretende validez por sí misma, cuando en el mejor de los casos sólo puede ser un medio para llegar al verdadero culto a Dios, la intención moral en las acciones, pues debe ser éste y no otro el ámbito de la religión.

Para Kant, la religión revelada se asienta sobre la denominada religión del mero culto o de la petición de favor. En ella Dios es un ser suprasensible, todopoderoso y antropomórfico que otorga a los hombres la dicha gracias a una serie de peticiones en forma de rituales que ofrecen éstos para lograr la consecución de sus deseos.<sup>490</sup> Este Dios se muestra a los hombres como legislador por medio de esa revelación y esas leyes por las que Dios será honrado son de tipo estatutario. Ahora bien, estas pretendidas formas de agradar a Dios (solemnidades, ritos, sacrificios...) en realidad lo que fomentan es oscurecer el aspecto moral de la religión, que para Kant debe ser lo más importante, o incluso carecen por completo de tal valor, pues justamente la religión del mero culto surge ante el déficit de moralidad en el hombre en su relación con Dios. Estos rituales en verdad se reducen a una mera legalidad, al no exigir la intención moral,

---

<sup>489</sup> Para una adecuada comprensión de la concepción kantiana de la religión puede consultarse la obra de Adela Cortina *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1981.

<sup>490</sup> Tanto para Kant como para Fichte la representación antropomórfica de Dios es prácticamente inevitable para el hombre.

y son independientes de la vida corriente, por lo que, como dice, incluso los malvados podrían servir así a Dios. Para ello sólo bastaría seguir una serie de acciones. De este modo, el hombre tampoco persigue el mejoramiento moral, sino “el pago” por su vida apartada de la moralidad. Por ello Kant criticará las iglesias estatutarias, pues presentan formas de ser agradable a Dios en modos distintos de las buenas acciones, en lo meramente estatutario, llevando al hombre al fanatismo y al falso servicio a Dios.

Esta religión del mero culto asentada sobre la fe eclesial tiene dos posibles salidas: o bien da el paso a la verdadera religión, la religión moral, o bien prosigue en esa ilusión religiosa que pretende servir a Dios de varios modos, excepto del único válido, que es mediante la intención moral en las acciones cotidianas. Este falso servicio a Dios basado en una fe ilusoria, se asienta principalmente, no sólo en los mandatos estatutarios revelados, sino en unos medios de gracia consistentes en pretender ser influido o influir en Dios mediante actos de mera legalidad, algo que para Kant es absurdo, pues el hombre no puede actuar sobre lo suprasensible. Para él esto es mera superstición.

Kant es claro detractor de esta inversión del modo de ser agradable a Dios que pone por delante los mandatos estatutarios sobre la intención moral, siendo esta crítica es reiterante; sirvan de ejemplo estas palabras:

“Cuando la veneración de Dios es lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces ese objeto es un ídolo, esto es, es pensado como un ser al que podemos esperar agradar, no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por la adoración y adulación; pero la religión es entonces idolatría”<sup>491</sup>

Por todo ello, la religión del mero culto ha de ser entendida como propedéutica a ese otro modo de religión, la religión moral, que es la verdadera religión y que tiene un carácter de universalidad frente a la estatutaria, surgida ante una situación determinada. Sólo entonces la religión del mero culto adquirirá algún tipo de validez. Si la religión de prestación no tiene como base esa religión moral, carecerá de toda validez y será un mero clericalismo, al no fomentar la intención moral (y con ella la libertad) en sus fieles. Así pues, esa religión de prestación, como medio para llegar a la religión moral, es prescindible y una vez alcanzada ésta, podemos abandonar aquélla. La religión del culto es un medio y no puede convertirse en un fin y con ella todas sus prescripciones estatutarias, ritos, milagros... que merman la intención moral, por lo que debe ser erradicada para que verdaderamente se produzca el triunfo del principio bueno.

---

<sup>491</sup> KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 223.

“...una religión del mero culto llega a su final y en su lugar debe ser introducida una religión fundada en el espíritu y en la verdad (en la intención moral).”<sup>492</sup>

De este modo, ahora para adorar a Dios no es necesario ir o pertenecer a tal o cual iglesia, basta tan solo la intención moral. Así pues, la verdadera religión está fundada en la moralidad, en la razón y no en mandatos estatutarios revelados. Así también, la verdadera religión, ligada a la razón práctica, no nos presenta un conocimiento de la naturaleza divina, ni las reglas particulares a seguir para serle fiel, sino el ideal de un soberano moral del mundo, que, como muestra en la *Crítica del juicio*, da sentido a nuestro obrar según la ley moral. El único modo, y sin duda el más eficiente, que tiene Dios de presentarse a los hombres es mediante la revelación, pero por la producida en la razón (práctica) por medio de la ley moral. Por el contrario, las religiones reveladas son cuestionadas por Kant. Él ya no da un valor intrínseco a este tipo de religiones, pues se asientan sobre promesas en una vida futura y leyes estatutarias como motor de acción de sus fieles, sin considerar la intención moral de éstos, degenerando en la ilusión religiosa. No obstante, esto no supone rechazarlas por completo. Kant las acepta siempre que sus mandatos sean acordes con la ley moral y sirvan al hombre de bien para vivificar su fe religiosa pura. Pero son siempre un medio y nunca un fin; no son la verdadera religión.<sup>493</sup>

Por su parte, Fichte desarrolla una concepción de la moralidad similar a la kantiana, como la determinación libre de la voluntad por la ley moral. Tanto es así, que Fichte en 1792 publicó una obra cuyo título nos lleva inmediatamente a pensar en su impronta kantiana. Fue el *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Es más, esta obra, anterior en dos años a *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en un principio fue atribuida por muchos al mismo Kant. De hecho, el *Ensayo* constituirá un claro precedente de lo dicho por Kant en esta obra posterior al asentarse en buena medida en el marco conceptual kantiano. Así afirma Fichte en su ensayo que ante momentos de debilidad del hombre para hacer de la misma ley moral el motor de su acción, es posible representar la ley moral de un modo distinto, como un mandato divino. La ley de la razón se nos presenta como ley de Dios. De este modo se garantiza la obediencia a la ley moral, pues la obediencia a Dios es necesaria e ineludible por la santidad de éste. Así llegamos al punto clave, que nos pone en relación con Kant:

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 109. Cfr. Jn. 4:21-24.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 228.

“Así pues, la ley de Dios como legislador mediante la ley moral en nosotros, se funda entonces en una alienación de lo nuestro, en una transferencia de lo subjetivo en un ser fuera de nosotros, y semejante alineación es el verdadero principio de la religión, en la medida en que ésta puede ser usada para la determinación de la voluntad.”<sup>494</sup>

Esta es la definición fundamental de la religión, no sólo en Fichte sino también para autores posteriores, sobre todo Feuerbach en su *Esencia del cristianismo*. Tanto para Fichte como para Kant, la religión no puede ser el fundamento de la moral. Dios no nos da la ley moral ni refuerza el sentido de nuestra vinculación a la misma, pues ésta es simplemente la ley de nuestra voluntad en cuanto tal. Como dice Fichte, el mismo Dios surge de nuestra vinculación a la ley moral, de tal forma que la representación de Dios puede ser un acicate para el cumplimiento de la ley moral en condiciones de debilidad. Este es el punto clave, que no puede malinterpretarse: En el momento en que la razón no es capaz de determinar la voluntad por sí misma, se puede recurrir a presentar esta ley como mandato de Dios, ante el cual la obediencia es inmediata. En estos casos concretos es en los que entra en juego la religión, al presentarnos algo que es propiamente nuestro como mandado por Dios, para posibilitar así su cumplimiento mediante la determinación de la voluntad.

Aquí aparece un componente de alineación, al sacar de nosotros algo propio nuestro y *proyectarlo* como si fuera ordenado por Dios. Ahora bien, lo que proyectamos no puede quedarnos del todo ajeno. Es decir, presentar la ley moral como mandato divino, como elemento fundamental de la religión, no puede suponer, como el mismo Fichte reconoce, que Dios nos dé el contenido de la ley moral, pues ese contenido estaba ya presente en nuestra razón y si lo alienamos, de ningún modo puede servir para hacernos autónomos, que es el propósito de la religión, sino más bien todo lo contrario. El objetivo es que Dios nos determine a obedecer la ley moral (que hay en verdad en nosotros). El hombre no aliena la ley moral en sí, sino “lo subjetivo”, como leemos en el texto citado. Esta expresión se podría interpretar como el lado subjetivo de la voluntad kantiana, la determinación de la voluntad. Como el hombre no puede cumplir la ley moral por causa de su debilidad u ofuscación, ha de actuar como si la ley moral le fuese ordenada por Dios. Sólo así el hombre podrá vencer esos impulsos exteriores que le impiden el cumplimiento de la ley moral y podrá determinar su voluntad por sí mismo sin recurrir a la religión. Además, como vimos con Kant, el contenido de la ley moral y el de la ley de Dios eran el mismo, pero el cumplimiento de ésta se fundaba en el de aquélla. La obediencia a la ley moral como mandato de Dios no elimina por completo

---

<sup>494</sup> FICHTE, Johan G. *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p.71.

nuestra autonomía, pues de lo contrario se pervertiría la razón y Dios no podría ser un concepto *a priori* de la misma, sino que se recurre a esta representación justamente para reforzarla en los momentos en que nuestra determinación de la voluntad está dañada.<sup>495</sup>

Ahora bien, ¿cómo presenta Dios la ley moral dentro de nosotros? Para Fichte la presentación de Dios como legislador moral se fundará en la revelación. Esta es entendida como “la anunciación de Dios en cuanto legislador moral mediante un efecto sobrenatural en el mundo sensible.”<sup>496</sup> La revelación representa la manifestación de Dios en el mundo sensible como legislador moral y se produce en un momento de grave atrofia de la moralidad por la sensibilidad hasta el punto de que el hombre pierde el sentido de la moralidad. En esta situación, la única posibilidad que tiene la religión de realizar su labor de restablecer la libertad es mediante la manifestación de Dios en el mundo sensible, mediante una revelación. La revelación supone la irrupción en la naturaleza de una causalidad por libertad, aunque al ser Dios el autor de la misma, habría que decir que esa causalidad es sobrenatural. Esto se debe a que Dios reúne en sí la causalidad natural y la libertad siguiendo, otra vez, el juicio teleológico kantiano; y como gobernador moral del mundo, todo es efecto de Dios. Evidentemente, una revelación tendrá lugar en un fenómeno inexplicable para nosotros por una causalidad de la naturaleza.

No obstante, ¿cuándo podemos decir que una revelación es efectivamente divina? Sólo lo será si nos anuncia a Dios como legislador moral. Esto es un punto fundamental, pues toda revelación para Fichte funda una religión, y la religión consiste precisamente en presentar a Dios como legislador moral del mundo. Por ello la revelación, aún apegada a lo sensible, sigue teniendo un fin inteligible, por lo que no puede separarse de la moralidad. El contenido de la misma no puede ser nada que sobrepase los límites de nuestro conocimiento. Así, no nos podrá presentar un conocimiento de lo suprasensible, ni de cómo es Dios en sí. Esta es sin duda una severa crítica a las religiones positivas. La revelación sólo puede presentarnos la ley moral y sus postulados, pero conocer lo suprasensible es imposible para nosotros.<sup>497</sup> No obstante, como reconoce:

“El hombre está forzado a pensar a Dios, cuando quiere pensarlo, bajo las condiciones de la sensibilidad pura, tiempo y espacio (...) La presentación de una religión debe adecuarse a tales representaciones, pues habla a los hombres y no puede hablar en otro lenguaje que el lenguaje de los hombres.”<sup>498</sup>

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>497</sup> Esta última es la idea fundamental a la que quería llegar y que desarrollaré a continuación.

<sup>498</sup> *Ibid.*, pp.132-133.

Por ese motivo, el hombre piensa erróneamente a Dios como sometido a tales determinaciones, lo antropomorfiza. Se imagina a un Dios que oye, que ve y que siente amor o compasión. El concepto de Dios se sensibiliza dentro de las religiones positivas, devaluando de este modo su valor moral originario. Esta concepción antropomórfica de Dios hace que el hombre crea poder satisfacer a Dios con sacrificios, oraciones, rituales... todo ello externo y captable por los sentidos y las pasiones, pero sin ofrecerle su intención moral, que es la única forma verdadera que hay de servirle. Por ese motivo, las religiones positivas presentan a un Dios mudable y movido por pasiones, pero no un Dios como legislador moral, debido a que otorgan una validez objetiva a esta caracterización que hacen de él y que no se corresponde con la verdadera.<sup>499</sup>

Dicho esto, la consecuencia que se deriva de esta exposición es la distinción fundamental existente entre la religión moral y las religiones reveladas, siendo sólo verdadera la primera. La diferencia clave entre ambas radica en que las religiones reveladas llevan a cabo una sensibilización de Dios, de tal forma que se le puede servir mediante rituales que compensen el comportamiento inmoral. Mientras, la religión moral tiene como única representación de Dios la de un legislador moral y sólo se le puede servir mediante la acción recta. Para las primeras, se puede alcanzar un conocimiento de Dios (de hecho la revelación no es sino eso, una muestra sensible de mismo Dios), mientras que para la religión moral eso es imposible, es más, los ilustrados conciben ese conocimiento como contraproducente para la adecuada representación de Dios, como paso a mostrar.

Como he señalado, para la tradición liberal es posible que alguna de las religiones reveladas sea la verdadera, como sucede por ejemplo en Rawls,<sup>500</sup> y lo será también para autores de la democracia deliberativa, como Amy Gutmann.<sup>501</sup> En cambio, los ilustrados entendían que ninguna de ellas podía serlo, ya que se basaban en una concepción errónea de Dios. Ello es así por dos razones fundamentales: por un lado, por lo que hace a la visión de las religiones reveladas; por otro, respecto a la posibilidad de conocer a Dios. Comenzaré por la primera:

Si decimos, con los liberales, que alguna de las religiones reveladas puede ser la verdadera, ello supone que el resto son falsas: si es verdad el Islam, no puede serlo el

---

<sup>499</sup> Esta crítica constituye un claro precedente a la condena que hará Kant a la religión del mero culto en *La religión dentro de los límites de la mera razón* expuesta anteriormente.

<sup>500</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.91.

<sup>501</sup> GUTMANN, Amy. *Identity in democracy*, p.155.



judaísmo. Es más, si es verdad el luteranismo no puede serlo el catolicismo.<sup>502</sup> Como consecuencia de ello, las religiones no son compatibles entre sí. Decir que una de las religiones es verdadera implica decir que su concepción de Dios lo es también: Dios sería aquello que nos dice esa religión, pues es a esa a la que se ha revelado en su esencia. Pero de esta manera, Dios se estaría manifestando en un momento concreto de la historia y a un colectivo concreto, olvidando absolutamente al resto de la humanidad. Esto en principio no parece ser ningún problema para las religiones reveladas. Todas ellas se consideran “el pueblo elegido”<sup>503</sup> o “Pueblo de Dios”,<sup>504</sup> y por ello se sienten obligadas a iluminar al resto de pueblos con la verdad que les ha sido revelada.<sup>505</sup> Es en este sentido como Rawls hablaba de religiones salvíficas y expansionistas, que no lo será sólo el Cristianismo, sino también otras como el Judaísmo o el Islam.

Pero esta no es la cuestión de fondo. La cuestión es que esta tesis se enfrenta en cierto modo con la idea de la universalidad de la razón. Para los ilustrados, aunque también para los racionalistas y empiristas, todos los hombres poseen una misma razón. Sin embargo, serán los ilustrados quienes de una manera más evidente pondrán esta creencia en relación con la pluralidad religiosa. Estos conciben la revelación como un fenómeno particular, histórico y contingente, cuya verdad no puede ser contrastada por otras personas al ser inaccesible a éstas, aunque pueda ser transmitida mediante la predicación. De esta manera, la existencia de una religión verdadera fundada en la revelación parece contrastar con la razón, que es una misma para todos los hombres de todos los tiempos y lugares, y los conocimientos que nos aporta son accesibles también a todos. No tendría sentido que Dios mostrara por la revelación una serie de verdades concretas a un solo pueblo mientras permite mediante la razón el acceso a todos los hombres de unas verdades universales. Así la razón es un ámbito compartido, mientras que la religión, por el contrario, deviene particular. Estas es otra idea clave del planteamiento de los autores que trataremos.

Sobre esta base, algunos autores contemporáneos entenderán que la deliberación pública debe realizarse sobre una base compartida y por ello no admiten las razones religiosas, porque la religión es vista como algo particular no accesible a la razón común. En este mismo sentido en nuestros días se preguntará Robert Audi, cómo es posible que un Dios benevolente vaya a permitir que la verdad sobre las normas morales

---

<sup>502</sup> Aunque ambas se erigen sobre la predicación de Jesucristo, se distancian en un elemento clave: el reconocimiento del Papa como vicario de Cristo en la tierra.

<sup>503</sup> Jer. 7:23.

<sup>504</sup> Ex. 6:2.

<sup>505</sup> Is.42:1-7; cfr. Mt. 28:19.

le sea transmitida sólo a un pueblo y deje al resto de la humanidad guiándose por códigos éticos erróneos. Por ello apostará por el que denomina “equilibrio teoético” por el que las verdades religiosas puedan ser accesibles mediante la sola razón, a través de razonamientos seculares. La esencia de este planteamiento es que la religión es particular y privada, al basarse en experiencias particulares, inaccesible por ello para el resto de ciudadanos. Por el contrario, la razón es universal y compartida tanto por creyentes como por no creyentes y por lo tanto es necesario que las verdades fundamentales, como son las relativas a los proyectos de vida más dignos, puedan ser accesibles a todos los ciudadanos. Para ello es necesario recurrir a la razón que es común y dejar a un lado de la esfera pública las razones religiosas, ya que éstas no son compartidas. Esta es así una prueba de la base ilustrada que subyace a este planteamiento sobre la religión.

Como salida a ese carácter de inaccesibilidad con el que cuentan las religiones reveladas, los ilustrados optaron por diferenciar la revelación de su mismo mensaje moral. El ejemplo más claro en este punto lo constituye Lessing y su obra *Natán el sabio*. En ella, mediante la parábola de los tres anillos viene a simbolizar que frente a las diferencias estatutarias que separan a las religiones reveladas, a todas ellas subyace un mismo mensaje moral que constituye el contenido de la verdadera religión, la religión moral, en términos de Kant, o la religión del Espíritu, como la llama Lessing. Por ello las religiones reveladas eran concebidas como una propedéutica para alcanzar la verdadera religión y las diferencias estatutarias que separan a las primeras no pueden obstaculizar el descubrimiento de la segunda. Pero si nos damos cuenta, este argumento sigue el esquema presentado: la religión revelada es contingente e inaccesible a otros ciudadanos. Por ello, para captar su mensaje moral hay que ir más allá de ella a otro nivel compartido, el de ese mensaje moral que guarda en su fondo y que sí es accesible a todos. De esta manera se mantiene el esquema de oposición entre religión revelada (particular, histórica...) y religión moral, propia de la razón práctica, que, como ésta, es común a todos los hombres. La distinción rousseauiana entre la “religión del ciudadano” y la “religión del hombre” iría en un sentido similar. La religión del ciudadano busca estrechar lazos entre los miembros de la comunidad frente al resto de pueblos y sus respectivos dioses. En cambio, la religión del hombre pretende trascender las diferencias que existen entre las diferentes comunidades, poniendo al hombre en relación íntima con la divinidad. El Cristianismo sería el ejemplo paradigmático de esa religión del hombre, de ahí que puedan detectarse fácilmente cuáles han sido las

utilizaciones sectarias que se han hecho de la fe con fines partidarios, alejados, por tanto, del mensaje evangélico.<sup>506</sup>

Pero la crítica de los ilustrados va más allá y este es el punto principal al que quería llegar: como refleja magníficamente Kant, el problema de las religiones reveladas es que no proporcionan un conocimiento verdadero de Dios por la sencilla razón de que Dios no es objeto de conocimiento posible; o lo que es lo mismo: de la religión no hay evidencia, pues no es un ámbito de conocimiento. Esta es sin lugar a dudas la premisa fundamental que subyace al planteamiento de los autores liberales que abordan el tema de la religión en el foro público, desde Rawls hasta Greenawalt, pasando por Nagel, Gutmann y Thompson, Robert Audi, ... para todos estos autores no son adecuados los argumentos religiosos en el foro público (en mayor o menor medida), porque, en la línea de lo dicho antes, se basan en unas creencias y experiencias particulares e íntimas, de las que no hay una evidencia que permita su corroboración pública.

Este planteamiento tiene como base el esquema dicotómico que caracteriza a la Ilustración. Los autores ilustrados articulan sus teorías sobre oposiciones antagónicas. Entre ellas, destacan: religión natural y religión revelada; razón teórica y razón práctica; sensible e inteligible; fenómeno y nómeno; libertad y necesidad; espíritu y letra... Análogamente, también el liberalismo contemporáneo estará asentado sobre enfoques dicotómicos: esferas pública y privada; ámbitos social y político (Rawls); lo religioso y lo secular (Audi); las cuestiones políticas esenciales y las ordinarias.... Sobre esta base, los liberales defenderán excluir la religión de uno de esos ámbitos y su reclusión en el otro: se admite en la cultura social y no en la política; o en las cuestiones políticas ordinarias y no en las relativas a las esencias constitucionales, etc...<sup>507</sup>

Pero la oposición ilustrada que a nosotros más nos interesa aquí es la que se da entre fe y razón, o si se quiere, entre fe y conocimiento. Esta distinción tiene una importancia trascendental no sólo para la epistemología, sino también para las reflexiones sobre la fe. Frente a los metafísicos racionalistas como Descartes, para quienes era evidente y demostrable la existencia de Dios (como ocurría con los escolásticos), los ilustrados concluyen la imposibilidad de demostrar los juicios metafísicos por la sencilla razón de que superan los límites de nuestro conocimiento. La idea central es la de fijar límites al conocimiento. Estos límites, como el mismo Kant reconocerá, serán precisamente para

---

<sup>506</sup> CORTINA, Adela. *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1990, pp.134-43.

<sup>507</sup> BADER, Veit. "Religious pluralism. Secularism or priority for Democracy", en *Political Theory*, vol. 27, núm. 5, 1999, p.601.

hacer un hueco a la fe.<sup>508</sup> Entre fe y conocimiento se abre una brecha que los hace antagónicos, como lo eran el n umenos y el fenómeno o la naturaleza y la libertad.

La clave está en que sólo puede haber fe si nuestro conocimiento es limitado. Por el contrario, si hubiera conocimiento de las verdades metafísicas relativas a la existencia de Dios, no tendr a sentido la fe, siendo esto lo que los racionalistas no parecían advertir. De ahí que Kant escinda nítidamente entre la razón teórica y la práctica, y que establezca la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, porque si se pudiera demostrar, ya no se dar a una verdadera fe. Por ese motivo su existencia se afirma en la razón práctica pero no en la teórica, porque si supieramos que existe, no ser a necesario postular su existencia como garante de la unión de virtud y felicidad. Esto nos explica que no haya est tica en la razón práctica, porque si hubiera conocimiento sensible de la moral, ésta entrar a en la causalidad natural. De ahí también que sólo haya fe donde no quepa conocimiento, porque son dos campos que se excluyen mutuamente: si hay conocimiento, no hay hueco para la fe, pues donde hay conocimiento, hay certeza, no fe. Esto no significa que sea imposible conocer a Dios, en el sentido de que no se le pueda percibir. Por supuesto que, si existiera, Dios podr a decidir tomar una figura corpórea y aparec erse a alguien. Sin embargo, este no es el modo usual de saber de Dios, pues de esta manera se estar a destruyendo la misma esencia de la fe. Ésta consiste, por definición, en creer aquello de lo que no hay conocimiento, de lo que no existe evidencia.<sup>509</sup> Por ello, si resultara posible percibir físicamente a Dios a través de las teofanías, ya no se dar a una verdadera fe.

Este enfoque centrado en la distincion entre fe y conocimiento ha sido asimilado en ciertos ámbitos teológicos. Se entiende que, siguiendo a Kant, si se conociera a Dios ya se sabr a que existe, con lo cual ya no se tendr a una verdadera fe. Este argumento, enunciado por el teólogo alemán Ebeling,<sup>510</sup> ha sido empleado por ciertos teólogos, dentro y fuera de nuestro país, para reinterpretar los pasajes evangélicos que narran las apariciones de Jesús tras la resurreccion. Autores españoles como Manuel Fraij o o Juan José Tamayo y extranjeros como Edgard Schillebeeckx, cuestionan que esas apariciones fueran reales, pues  qu  fe tendr an los apóstoles si el mismo Cristo tuviera que aparec erseles en carne y hueso para que tuvieran fe en él?,  c mo van a extender la fe entre los que no vieron a Jesús si ellos para creer tuvieron que “meter el dedo en el lugar de los clavos y la mano en su costado”?<sup>511</sup> Para estos autores, los relatos de las

<sup>508</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1999, B XXX.

<sup>509</sup> Heb.11:1.

<sup>510</sup> EBELING, Gerard. *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Munich: Siebenstern-Taschenbuch, p.64.

<sup>511</sup> Jn.20:25; cfr. Lc.24:39.

apariciones no pretenderían demostrar fehacientemente la resurrección de Cristo, sino que corresponderían más bien a un intento de legitimar la misión apostólica. Es decir, que aquello que transmitieron los apóstoles fue verdaderamente ordenado así por Cristo. Dicho con otras palabras: que la causa de Jesús, su mensaje, no ha muerto con él en la cruz, sino que continúa adelante a través de sus discípulos de ayer y de hoy. Por ello, con las apariciones se pretende exaltar la autoridad de aquellos primeros seguidores de Jesús y legitimar su predicación del mensaje evangélico.<sup>512</sup>

Esta reinterpretación de los Evangelios viene motivada, como vemos, por la dicotomía ilustrada entre fe y conocimiento. Sería una contradicción que para predicar la fe en Jesús los mismos apóstoles tuvieran que ver y tocar a Jesús, pues entonces predicarían una fe que ellos no tuvieron. Porque la cuestión es que si los apóstoles vieron a Jesús resucitado, ya no tendrían fe, sino, al contrario, un conocimiento cierto de su resurrección.

Este argumento se podría rebatir diciendo que por el mero hecho de que alguien, por ejemplo los apóstoles, vean a Jesús, no tienen por qué creer lo que han visto. Podrían dudar de que aquello que ha visto fuera Jesús y que más bien se tratara de una ilusión óptica. Pero, en mi opinión, esta réplica se basa a su vez en un prejuicio ilustrado: el no advertir las diferencias cognitivas entre creyentes y no creyentes. No cabe duda de que si un ateo fuese testigo de una teofanía, existe un alto grado de posibilidades de que dudase de lo que vio. Como esa aparición no se corresponde con su sistema de creencias, sus dudas se multiplicarán. Pero en el caso de apariciones que se corresponden con las creencias de una persona, esa probabilidad se invierte. Es obvio que los apóstoles no dudarían ni un segundo de una visión de Cristo, porque ésta se corresponde con algo en lo que creen: estarían contemplando a la persona a la que siguieron durante años.

Pensemos también en los milagros. ¿Qué es un milagro? Un milagro es un hecho o fenómeno que la ciencia no alcanza a explicar y que las personas creyentes atribuyen a la intervención divina. Algo que para ateos o secularistas es un hecho inexplicable (en la actualidad para la ciencia), para las personas creyentes responde de una forma evidente a la acción divina en el mundo.<sup>513</sup> En consecuencia, quien duda de los milagros es en

---

<sup>512</sup> FRAJÓ NIETO, Manuel. *El Cristianismo. Una aproximación*. Madrid: Trotta, 2000, pp.77-89; cfr. *A vueltas con la religión*, pp. 150-5; TAMAYO ACOSTA, Juan José. *Dios y Jesús. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 2000, pp.85-91; MARXSEN, Willi. *La resurrección de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Herder, 1974; SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981; WILCKENS, Ulrich. *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*. Salamanca: Sígueme, 1981.

<sup>513</sup> En este nivel epistémico entiendo las creencias en el sentido orteguiano del término al que me referiré

realidad aquel que no cree en ellos. Pero quien cree, no se para a pensar si lo son o no. Del mismo modo, los apóstoles, que habían seguido durante años a Jesús, no dudarían que es él quien se les aparece. El proceso de reflexión al que apelan los secularistas es en el fondo un prejuicio ilustrado, más aún, racionalista metódico. Dudar lo hará el filósofo crítico o el racionalista, pero el creyente, ¿por qué iba a dudar si aquello que percibe encaja perfectamente en su conjunto de creencias?

Otra cosa distinta es lo que piensen los creyentes que no percibieron la aparición. Es decir, alguien puede ser creyente y dudar de los relatos de otro creyente que narra cómo fue su visión de la divinidad. Esto se debe, como muy bien señalan los ilustrados, al carácter inaccesible de la experiencia religiosa, siendo este un elemento fundamental en el planteamiento de los liberales al que me referiré más adelante. Justamente porque la visión fue una experiencia particular de una persona concreta, no resulta accesible al resto. Estas otras pueden dudar de la misma, ya que no fueron testigos de ella, aunque compartan unas mismas creencias en las apariciones. Pero lo relevante aquí es lo que crea la persona en cuestión que tiene la experiencia, y como señala Greenawalt, todo el mundo concederá mayor crédito a sus propias experiencias que a las creencias de los otros.

Justamente por esto, los ilustrados lucharán tan denodadamente contra las religiones reveladas, caracterizadas por sus creencias en la manifestación visible de Dios. Contra lo que pudiera parecer, para estos autores, experimentar la presencia de Dios no constituye un acicate para el creyente, sino más bien, la misma demolición de su fe. Si fuera posible conocer a Dios, ya no habría hueco para la fe, al ser evidente su existencia, así como cuál de las religiones es la verdadera. Esta es también la clave de bóveda del planteamiento ilustrado que retomarán los autores liberales en nuestros días. Se parte de una oposición radical entre conocimiento y fe: de la religión no hay evidencia compartida, y no la hay porque si la hubiera, ya se sabría cuál es la religión verdadera. Pero esto es algo imposible de saber, pues si se supiera ya no habría fe.<sup>514</sup>

Esta escisión tajante entre fe y conocimiento continuará en la época contemporánea de la mano del Positivismo lógico y el primer Wittgenstein con su pugna contra la metafísica. Para ello recurrirán a la distinción entre la ciencia (aquello de lo que existe pretensión de verdad) y los ámbitos de la religión, estética y moral (la metafísica), de

---

en el siguiente capítulo, como aquello en lo que se está, lo que no se cuestiona.

<sup>514</sup> A este respecto, dice un teólogo madrileño, Luís González Carvajal, que si se pudiera conocer a Dios por la razón no habría ateos. Yo por mi parte, iría más allá y le contestaría, que si se pudiera conocer a Dios por la razón no sólo no habría ateos, sino que tampoco habría creyentes.

los que no puede decirse nada con pretensión de verdad, o más exactamente, aquellos ámbitos en los que puede decirse algo significativo (con sentido) de los que no. De este modo sentenciará Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*: “De lo que no se puede hablar, hay que callar.”<sup>515</sup> Es decir, la religión y la moral no son ámbitos de conocimiento posible, por lo cual en ellos no puede decirse nada con pretensión de verdad y ni siquiera de sentido. Estos ámbitos son producto de una mala comprensión de la lógica del lenguaje. Para unos el aborto será aceptable, para otros será condenable; para unos existirá Dios, para otros no. Sobre estos temas no se puede “hablar”, pues no hay una evidencia empírica compartida y un criterio de verdad que pongan fin a las disputas. Debatir sobre ellos nos conduce a un proceso sin fin. En consecuencia, ámbitos como la religión o la moral deben considerarse privados, al mismo nivel que las preferencias y gustos personales.<sup>516</sup>

El resultado de este enfoque es que la religión se traslada a un ámbito íntimo y particular de cada ciudadano. Como no puede ofrecerse una muestra pública de la religión, deberá permanecer en privado. Es decir, dado que la religión no es un ámbito de conocimiento, quedará privatizada. Se asimilaría de esta manera a las preferencias personales, lo que lleva a defender que las creencias religiosas son meramente subjetivas, sin ningún carácter racional para apoyar en él algún tipo de razones válidas en la deliberación. Esta es la base del planteamiento. Lo que ocurre, sin embargo, es que, como veremos, los detractores contemporáneos de la religión en el foro público no lo presentan de este modo. Ellos dirán, centrándose en la deliberación pública (de ahí que sus propuestas sean tan interesantes para el objeto de nuestro estudio), que al no poder ser corroborados los argumentos religiosos, no pueden ser expuestos legítimamente en el debate público.

No obstante, este argumento lleva implícita una consideración que merecerá ser atendida: lo que en realidad están afirmando los liberales es que los argumentos religiosos no pueden ser expresados porque carecen de un cierto nivel epistémico. Es decir, se reinterpreta la base ilustrada de una manera negativa para la religión: como de la religión no hay evidencia, los argumentos formados en la esfera pública sobre las convicciones religiosas serán de un nivel inferior a los que parten de una base secular, que sí es accesible a todos. Ahora bien, si nos damos cuenta, este no es el planteamiento propio de los ilustrados. Para ellos conocimiento y fe son dos ámbitos

<sup>515</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Técnos, 2003, Par. 7.

<sup>516</sup> No obstante, como muestra Jesús Conill en su obra *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona: Anthopos, 1998, pp.31-44), el el Positivismo Lógico ha fallado claramente en su empeño de construir una epistemología capaz de superar la especulación metafísica.

inconmensurables, teniendo cada uno su ámbito de aplicación y sin una relación de jerarquía entre ambos. Por ese motivo, los autores liberales contemporáneos reelaboran este supuesto ilustrado con el fin de presentar una tara a las razones religiosas en el debate público frente a las razones seculares. Sin embargo, como señalan sus detractores, si las razones seculares pueden ser incluidas el ámbito moral y dentro de éste ámbito no cabe conocimiento posible, ¿por qué exigirle a la religión un refrendo epistémico que no se exige a otros juicios morales de tipo secular, pues en realidad no lo tendrían ninguno? Este y otros argumentos similares serán presentados por autores como Nicholas Wolterstorff, Paul Weithman o Jeremy Waldron, entre otros, contra las tesis liberales dirigidas a excluir a la religión de la esfera pública. La evaluación y crítica de los diferentes posicionamientos será el objeto de nuestro estudio a lo largo de esta segunda parte de la tesis en vistas al proyecto de articulación de una razón pública que pueda dar cabida a las diferentes razones no públicas en el seno de una democracia deliberativa.

#### 7.5. Conclusión:

Con lo dicho hasta ahora podemos dar por concluidos los supuestos básicos que subyacen a la discusión sobre el papel de la religión en el foro público. Dichos supuestos eran de dos tipos: liberales e ilustrados. Los liberales consistían en el carácter polémico que presenta la religión en el foro público, con las guerras de religión de trasfondo y el pluralismo caracterizado como troceamiento de la verdad. Esto conducía a un segundo punto, la necesidad de escindir entre una esfera pública y otra privada, llevando esto a la separación entre Iglesia y Estado, como único medio posible de impedir el uso arbitrario de la coacción estatal por parte de las iglesias. Ello suponía el establecimiento de una secularización del poder político, una escisión de funciones, entre las reservadas a las iglesias y las propias del Estado y la idea de tolerancia. De esta manera, la religión quedaba fuera de la esfera pública: ya no podía ser una base de legitimidad política y su lugar lo ocuparán los ciudadanos mismos. También incidían en el hecho de no poder determinar públicamente cuál era la religión verdadera. Cada ciudadano en su conciencia era capaz de captar la verdadera interpretación de las Escrituras (de ahí la tesis protestante de la interpretación libre de la Biblia). Todo ello condujo a la privatización de la religión en el sentido de que ésta quedaba excluida de la esfera política.



Por su parte, las bases ilustradas son fundamentalmente tres: una corresponde a la idea de que la legitimación política no se da meramente por el respeto a los derechos naturales, como ocurría con los liberales, sino que además se realiza al poder político una exigencia de publicidad. La segunda es relativa al carácter privado de la religión, pero no tanto porque dependa de la conciencia de cada cuál reconocer la religión verdadera, sino porque la experiencia de la revelación es particular, histórica e inaccesible a los que no la presenciaron. Por el contrario, la razón es universal y compartida por todos. Derivado de esta segunda idea está la que acabo de señalar, de la religión no hay conocimiento posible, rechazándose así la posibilidad de que alguna de las religiones reveladas pudiera ser verdadera. Ninguna lo es, al ser sólo la religión moral la única verdadera. De este modo la religión queda de nuevo religada a un ámbito privado, al ocupar un hueco en el que el conocimiento no puede entrar, eso sí, por el bien de aquélla. Así pues, las coordenadas liberales e ilustradas conducen a un mismo punto, la privatización de la religión y su inadecuación en la esfera pública.

A estos supuestos habrá que añadir uno que es compartido por ambas corrientes: la exigencia del respeto mutuo. Liberales e ilustrados coinciden en la idea de que el hombre es un sujeto digno de respeto, ya sea en tanto que portador de derechos naturales, como en Locke, o como ser autónomo, como en Kant. De esta manera, como vimos, el respeto mutuo exigía entre los liberales no presentar las convicciones religiosas en el foro público, por cuanto que el hacerlo era siempre visto como una imposición sobre el resto de personas. Para los ilustrados, el respeto mutuo era una exigencia para el poder político respecto de los ciudadanos, para que, como he dicho, sus decisiones pudieran ser publicadas, o lo que es lo mismo, pudieran ser aceptadas por todos los ciudadanos, porque, como entienden también los liberales, la voluntad de los ciudadanos constituye la fuente última de legitimidad, no ya la verdad, esto es, la religión.

Los supuestos señalados en este capítulo constituyen las líneas fundamentales sobre las que se erigirán los argumentos de los autores liberales para relegar a las razones religiosas en la esfera pública y marcarán también por ello en buena medida las propuestas llevadas a cabo por los defensores de la religión en respuesta a estos argumentos. La confrontación de ambos planteamientos será analizada en el capítulo noveno, antes de abordar la construcción de una idea de razón pública inclusiva a partir de las obras de los defensores de la religión. Pero antes de entrar a considerar estos planteamientos, desearía tratar un tema diferente: el carácter de las creencias religiosas,

debido a las implicaciones que tendrá también para el objeto de la presente investigación.

## CAPÍTULO VIII

### LAS CREENCIAS RELIGIOSAS.

#### 8.1. El estatus de las creencias religiosas:

Reflexionar sobre el papel de la religión en la esfera pública significa preguntarse en qué medida pueden las personas religiosas hacer presentes allí sus más profundas convicciones. Esto es, en qué medida son aceptables las creencias religiosas en el foro público. Por ese motivo, un primer paso en esta investigación debe ser el análisis de las creencias religiosas: cuál es su estatus y, principalmente, cuál es su influencia real en la vida de las personas creyentes. Este es el elemento clave para poder desarrollar el resto de los capítulos. Sólo si sabemos de antemano qué son y qué relevancia poseen las creencias religiosas en la vida de los creyentes, podremos esclarecer adecuadamente cuál deberá ser su papel en el marco de la deliberación pública.

En este asunto hemos de realizar una distinción. Por un lado, debemos entender el estatus mismo de las creencias religiosas y por otro su relación con otras creencias y actitudes de las personas creyentes. Ello nos servirá para comprobar el grado de implicación que poseen las creencias religiosas en el ámbito de la participación política de los creyentes. El punto fundamenta que deseo defender aquí es que ambos enfoques, el de las creencias religiosas en cuanto tales y el que analiza su relación con otras actitudes y creencias de esas personas, no guardan entre sí una relación estrecha, frente a lo defendido por los autores que abordan el tema de la religión en la esfera pública.

Por lo que respecta a la naturaleza de las creencias religiosas, hay dos enfoques que en un principio podrían ayudarnos a comprenderlas mejor: son el orteguiano y el del antropólogo rumano Mircea Eliade. Comenzaré por el primero: Ortega, en su trabajo “Ideas y creencias” realiza un interesante estudio sobre el concepto de “creencia” a partir de una distinción entre las ideas y las creencias. Bien mirado, esta distinción separa dos tipos de lo que usualmente llamamos creencias. Las ideas serían, o bien los pensamientos que alguien tiene tras un proceso de reflexión o que escucha de otros y que pueden serle útiles o no para sus vidas, o bien nuestra adhesión mental a tales enunciados. En cambio, las que denomina “creencias” son otra cosa. Él las denomina “creencias auténticas”, y es en ellas en las que me centraré.<sup>517</sup> Las creencias se caracterizan por ser lo contrario de las ideas: no llegamos a ellas tras un proceso

---

<sup>517</sup> ORTEGA Y GASSET, José. “Ideas y creencias”, en su *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Alianza, 1995, p.29.

reflexivo, sino que operan ya en nosotros de una forma latente al enfrentarnos a la realidad. Son precisamente aquello en lo que no nos ponemos a pensar, lo que damos por supuesto en nuestras acciones. Por ese motivo, no se formulan ni se “tienen” propiamente, es decir, no las pensamos, sino que se está en ellas. Las creencias pueden considerarse aquellos estados mentales que forman parte de nuestra realidad misma. En este sentido, por ejemplo, no sería adecuado decir que “creemos” en la teoría de la gravedad, pues ello supone una adhesión intelectual a algo que sólo hemos conocido tras un proceso de reflexión. Esto sería más bien una idea. La creencia no es compatible con esa mediación de nuestro intelecto; es algo que no aceptamos expresamente, sino que damos por supuesto de antemano. No está en nuestro poder aceptar una creencia, frente a lo que ocurre con las ideas, aunque éstas puedan resultar tan evidentes como la ley de la gravitación universal. Es ese distanciamiento que existe entre nosotros y nuestras ideas, el que no existe respecto de las creencias, ya que éstas nos resultan ciertas sin necesidad de reflexión. En este sentido hemos de interpretar la tesis de que el hombre es “crédulo”, ya que su existencia se basa en algunas de esas creencias auténticas. Las creencias nos sitúan ante la realidad de una manera determinada desde la cual afrontamos las distintas situaciones.

Esta caracterización parece suficiente para esclarecer la concepción de las creencias de Ortega. Ahora bien, ¿cuál sería para este autor el origen de las creencias? Es obvio que las creencias no nos innatas, no surgen de manera espontánea en nuestra mente. Para Ortega las creencias son heredadas. La diferencia con las ideas es que no sabemos el momento exacto en que las percibimos.<sup>518</sup> Dicho de otra manera: las creencias son ideas cuyo origen nos es desconocido. Esto nos explica por qué Ortega habla de los mundos moral, político y religioso como creaciones humanas. Ante determinadas situaciones el hombre debe hacer uso de su intelecto para resolver los problemas que se le plantean y recurre a la creación de sistemas científicos, políticos o religiosos para solventarlos. Con el tiempo, esas creaciones se consolidan y pasan a formar parte del bagaje de creencias auténticas de las personas.

La cuestión que deseo plantear ahora es: ¿tienen las creencias religiosas para la persona creyente el estatus de creencia auténtica expuesto por Ortega? La respuesta a esta pregunta dependerá de lo que entendamos por “creencias religiosas”. Ante todo hemos de reconocer la importancia que desempeñan las creencias religiosas para la constitución de la identidad del creyente. Como bien señala Taylor, las religiones

---

<sup>518</sup> *Ibid.*, pp.46, 55.

constituyen fuentes morales desde las que determinar nuestro horizonte de sentido, nuestras valoraciones y compromisos morales, lo que es bueno, valioso o debido. Constituyen nuestro modo de estar orientado en lo que denomina “el espacio moral.”<sup>519</sup>

Esto nos enlaza con el segundo enfoque al que me querría referir, siquiera brevemente, el de Mircea Eliade. Eliade mantiene una concepción holística de las creencias religiosas. Entiende al hombre religioso como aquel que concibe no sólo su vida, sino el conjunto de la realidad, de acuerdo a esas creencias, pues vive en un ambiente impregnado por lo sagrado. Es decir, para él la realidad constitutiva es la de lo sagrado, plasmada en los mitos. Por ese motivo, lo sagrado es modelo para la vida en este mundo, como reflejan las historias de héroes y dioses que los creyentes reviven en los rituales. Del mismo modo, para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, sino que existen porciones del espacio cualitativamente distintas a otras. El mundo queda en sí mismo dividido en dos partes, el cosmos y el caos, y en concreto la tierra la divide en lugares “sagrados” (como por ejemplo las iglesias o los lugares donde se produjeron hierofantas) y “profanos”. El tiempo tampoco es homogéneo, sino que hay momentos especiales en los que el hombre logra escapar al tiempo ordinario y actualiza su relación con lo sagrado, como sucede por ejemplo en las fiestas. En este sentido, a diferencia del tiempo ordinario, que es lineal, el de tipo religioso es circular, ya que constituye una vuelta continua a la teogonía y la cosmogonía.<sup>520</sup> El creyente vive así inmerso en un plano de realidad conformado por sus creencias religiosas. Cree en el origen sagrado del mundo y que su vida personal actualiza todas sus potencialidades desde esa perspectiva religiosa.<sup>521</sup> En el sentido orteguiano, el creyente *está* en esas creencias.

Ahora bien, ¿pueden constituir las creencias religiosas una base firme para articular la vida de los creyentes? Hay autores, como Michael Perry que, acertadamente, prefieren identificar la religión con la fe y no con un conjunto de creencias determinadas.<sup>522</sup> De acuerdo a esta concepción, una cosa sería la fe y otra distinta las creencias del tipo “creo en la resurrección de la carne” o “creo en la salvación por la fe” o “creo en la

---

<sup>519</sup> TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996, p.43.

<sup>520</sup> Incluso la tradición judeocristiana, con su marcada concepción lineal del tiempo, cae en esta otra de tipo circular, como sucede con la repetición continua de las celebraciones litúrgicas, como la Semana Santa o la Navidad. Incluso la misma eucaristía no es sino una conmemoración diaria de la muerte y resurrección de Cristo. Del mismo modo, el paradigma lineal del tiempo en esta tradición se reduce a otra de tipo circular, pues el fin del mundo es concebido como una vuelta al principio, una reconciliación de los hombres con Dios, como claramente se refleja en la idea de Orígenes de la apocatástasis.

<sup>521</sup> ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1992.

<sup>522</sup> PERRY, Michael. *Love and power. The role of religion and morality in American politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p.101.

predestinación"... La persona creyente no es por definición la que expresa creencias como las señalas, sino propiamente la persona que tiene fe. Y la fe no se caracteriza, contra lo que parecería en un principio, por ser un asentimiento intelectual a unas verdades, sino por ser una actitud; una actitud de confianza hacia otro, y en especial hacia Dios. Irá siempre ligada a unas creencias (pues la fe posee un carácter intencional), pero mientras éstas pueden cambiar, la fe manifiesta un carácter vital que hace al creyente afrontar la existencia de una determinada manera. Es un modo de orientar la existencia que se puede tener o no, pero no algo mudable en sí mismo, frente a las creencias. Quien tiene una fe religiosa apoya su vida sobre una idea de la realidad que tiene como base al mismo Dios. Este es el sentido en el que Ortega entiende las creencias. El creyente no se pregunta si Dios existe, lo da por supuesto y entiende la realidad sobre esa base. Como dice Ortega, tener fe es creer que Dios existe y el no tener fe no es meramente no creer eso, sino creer que Dios no existe. La fe nos sitúa en el mundo de una determinada manera. O como dice Louis Dupré: "la fe es la conciencia de una dimensión trascendente en todas las experiencias de la vida, la afirmación de una realidad más profunda que subyace a toda apariencia".<sup>523</sup> No hemos de entender por ello la fe como el asentimiento a un conjunto de verdades reveladas, sino más bien una dimensión antropológica que se traduce en una serie de experiencias, creencias y actitudes.

Esta concepción de la fe, acorde con la idea orteguiana de las creencias auténticas como aquello "en lo que se está" posee un claro precedente: la tradición bíblica. Hemos de recordar que en el hebreo antiguo no había una palabra con el mismo significado de nuestro "creer". El término más empleado, *'aman*, (del que deriva el litúrgico "amén") significa literalmente "apoyarse en alguien que está firme". En este sentido, la fe expresa solidez y seguridad; es la tierra firme sobre la el creyente orienta su vida. Sin ella el suelo se resquebraja y no se logra hacer pie. Es justamente lo que expresa el profeta Isaías en relación a la futura destrucción de la tribu de Efraín: "Efraín será destruido, dejará de ser pueblo. Si no creéis, no podréis subsistir".<sup>524</sup> Con ello quiere advertir a los miembros de esa tribu que si no se apoyan en algo firme (esto es, si no tienen fe en Dios), perecerán. Pero no se trata de una confianza abstracta. La fe es una actitud de adhesión plena a Dios, sin ninguna reflexión de por medio. Es más, por la fe el hombre renuncia a fiarse de sí mismo y se echa en manos de Dios, en quien confía. Es por ello la fe una actitud que se expresa a través de experiencias personales, no por

---

<sup>523</sup> DUPRÉ, Louis. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1999, p.57.

<sup>524</sup> Is. 7:9.

una adhesión intelectual a unos dogmas. Como bien dice San Pablo: “Por la fe Abraham, obedeciendo la llamada divina, partió para un país que recibiría en posesión, y partió sin saber a dónde iba”.<sup>525</sup>

Si hemos definido la fe como una actitud vital, tendrá implicaciones en todos los ámbitos de nuestra existencia, más allá del meramente trascendental. La fe entraña sentimientos, valores y también creencias con las que afrontar la realidad. Quien tiene fe, desarrolla su vida de un modo determinado por el cual articula su relación con las demás personas y no sólo con Dios, tal y como señalaba Eliade. De ahí que las creencias religiosas afecten también al ámbito moral, aportando un horizonte de sentido al mismo. Esto es algo obvio, por cuanto que las religiones señalan formas de orientar la existencia de acuerdo a unos dictados morales.<sup>526</sup> Así, es lógico pensar que de esta manera las creencias religiosas de las personas generen en ellas posicionamientos o actitudes respecto a los diversos temas morales y políticos. Centrándonos en las creencias, el primer paso será determinar qué tipo de creencias engendra la fe.

Los autores que abordan el tema de la religión en la esfera pública entienden por creencia religiosa aquella que hace referencia a una realidad trascendente, a formas de ceremonia y rituales, a experiencias de lo santo, a una autoridad sagrada, y a las instituciones que dan cuerpo a una religión.<sup>527</sup> El creyente, dependiendo del contexto social en el que viva, tendrá unas creencias determinadas de esta clase, que podemos denominar “dogmáticas”, relativas al magisterio de la religión que profese: si es cristiano, creerá en la resurrección de Cristo o en la Trinidad de Dios, pero no creerá en la reencarnación; si es judío, creerá en la inspiración del Antiguo Testamento pero no en la divinidad de Cristo, etc... Esto resulta evidente, pues toda persona creyente forma su religiosidad en adhesión a un credo determinado, de ahí que tradicionalmente tendiera a identificarse la fe con la adhesión a unos dogmas concretos.<sup>528</sup>

Pero no sólo puede ser religiosa una creencia por su contenido; también puede serlo por los supuestos en que se apoya, esto es, si sólo puede entenderse sobre la base de consideraciones o supuestos religiosos.<sup>529</sup> En este sentido, para estos autores habría un segundo tipo de creencias, que son las que más nos interesan, referentes a otras esferas

---

<sup>525</sup> Heb. 11:8.

<sup>526</sup> PERRY, M. *Love and power*. pp. 66-82.

<sup>527</sup> GREENAWALT, Kent. *Religious convictions and political choice*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp.30-1.

<sup>528</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, Luís. *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*. Santander: Sal Terrae, 1989, p.137.

<sup>529</sup> AUDI, Robert. “The place of religious argument in a free and democratic society”, en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.679-81.

de la vida personal, y que constituyen el segundo enfoque señalado al comienzo respecto de las creencias. Serían creencias del tipo “el feto es un ser humano desde la concepción” cuando quien la afirma reconoce la autoridad bíblica de Sal. 139:13.

En mi opinión, distinguir entre estos dos tipos de creencias, las “dogmáticas” y las morales (cuando su fundamento es la fe), resulta clave si queremos definir qué es propiamente una creencia religiosa. Pero ahora quedémonos con las creencias del primer tipo. Una creencia religiosa sería aquella que hace referencia en su contenido a entidades trascendentes o a autoridades o instituciones conectadas con esa realidad.

Ahora bien, la pregunta que hemos de hacernos ahora es: ¿pueden estas creencias dogmáticas dar sentido al conjunto de la vida del creyente, de tal forma que generen otro tipo de creencias de carácter ético? Hemos de tener en cuenta en primer lugar que en la actualidad la fe no va acompañada de un conjunto cerrado y coherente de creencias dogmáticas compartidas por todos los miembros de una religión. Tal vez los catecismos sean coherentes y sistemáticos, pero en realidad, esa sistematicidad no se manifiesta al nivel de las creencias que poseen los creyentes. Es obvio que, por ejemplo, todos los cristianos pueden compartir unas creencias básicas en la existencia de Dios o en la divinidad de Jesucristo, pero las cosas se vuelven más confusas si atendemos a aspectos más concretos, y es que pocos creyentes están al corriente de muchos de los dogmas de su religión.

Por ejemplo, aunque es común entre los cristianos una creencia en la resurrección, la mayoría de ellos la entiende como una resurrección del alma y no de la carne, como recoge el Credo. No en vano, la idea de la resurrección del alma es fruto de un sincretismo del Judaísmo (y después del Cristianismo) con la tradición helénica. Hemos de recordar, siquiera brevemente, que el judaísmo poseía una antropología unitaria que será heredada por el cristianismo primitivo, y no una dualista, como la helénica.<sup>530</sup> Así, los términos empleados para referirse al hombre son los siguientes: a) “*nefesh*”, que inicialmente significaba “cuello” o “garganta”. Este concepto se entiende como raíz de deseos y acabará significando el principio vital de la persona; b) “*basar*”: originalmente significaba “carne” como opuesta a los huesos, y se considerará equivalente al cuerpo (sin oponerse aquí a un alma); y c) “*ruah*”, el cual inicialmente significaba viento, y acabará por denotar el espíritu; es lo humanamente fuerte que hay en el hombre, frente al *basar*, que es lo débil. Sólo cuando Dios insufla el *ruah* en los huesos y la carne,

---

<sup>530</sup> No olvidemos que la antropología de la Grecia antigua, expresada en textos como los de Homero o Hsiodo, era también unitaria y el dualismo antropológico no aparecerá sino con el pitagorismo y después ya con el platonismo.



éstos se vivifican en cuerpos. Pero el hombre no es un compuesto de esos tres elementos, sino que cada uno de ellos lo designan como un todo, aunque visto desde una perspectiva u otra. La antropología bíblica es tan unitaria que las funciones psicológicas se atribuyen a los órganos mismos.<sup>531</sup> Recordemos si no las palabras del evangelio de San Lucas: “Su madre guardaba todas aquellas cosas en su corazón.”<sup>532</sup>

Será más adelante, en el siglo III a.C., por el contacto de los desterrados con el pueblo griego, cuando la antropología hebrea se contagie del dualismo platónico. Por ese motivo, en los textos escritos en esa época (los clasificados como libros Deuterocanónicos y que fueron incluidos en la Biblia católica pero no en la judía ni en la protestante: Sabiduría, I y II Macabeos, Judit, Eclesiástico, Baruc...) nos aparecen ideas hasta entonces desconocidas, como la resurrección, la inmortalidad del alma o incluso la misma concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma. Así podemos leer en el libro de la Sabiduría: “Era yo un niño bien dotado. Me tocó en suerte un alma buena. O, mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo incontaminado.”<sup>533</sup>

Este hecho muestra un elemento común a todas las religiones: el sincretismo. Las religiones no son bloques estancos, sino que están abiertas a continuas influencias por parte de otras comunidades limítrofes. Este contacto afecta incluso a los mismos dogmas de las religiones. Así por ejemplo, en un principio la escatología cristiana hacía referencia a la parusía como la venida de Cristo a la tierra para hacer justicia aquí. De ahí que se diga en el Credo, “de nuevo ha de venir con gloria para juzgar a vivos y muertos”, o en el Padrenuestro, “venga a nosotros tu Reino”, y no “llévanos a tu Reino.” Sin embargo, con el tiempo, una vez esfumada la esperanza de una parusía inmediata, comenzó a extenderse la creencia de que la resurrección sería para ir a otro mundo, uno situado en otro lugar y poblado por ángeles (y santos). Así pues, las creencias que afectan a los dogmas pueden cambiar, y de hecho, que eso ocurra es muy común.

Pero no sólo los dogmas cambian dentro de una religión, sino que en un momento dado puedan encontrarse dogmas contradictorios. Una muestra de ello la encontramos ya en el Nuevo Testamento. En él aparecen varias doctrinas relativas a la escatología incompatibles entre sí que convivían desde la época intertestamentaria: la creencia en la resurrección sólo de los justos<sup>534</sup> se mezcla con la creencia de la resurrección de todos

---

<sup>531</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL. L. *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, pp.129-32

<sup>532</sup> Lc. 2:51.

<sup>533</sup> Sab. 8:19-20.

<sup>534</sup> Rom. 1:17.

los hombres, unos para ir al cielo y otros al infierno;<sup>535</sup> y la resurrección en el último día,<sup>536</sup> con una resurrección inmediata tras la muerte.<sup>537</sup>

Pero si ya los dogmas de las iglesias, lejos de ser monolíticos, resultan confusos y mudables, debemos preguntarnos en qué medida en el plano de la vida real, los creyentes mantendrán unas creencias acordes con los dogmas de su religión. Es decir, una cosa serían los dogmas de una religión y otra el modo que tienen las personas de asimilar esos dogmas en sus creencias particulares. Como he dicho, las personas pueden mantener creencias contradictorias con la misma esencia de su religión, como muestra el caso de la creencia en la resurrección del alma dentro del cristianismo. Ese desajuste entre los dogmas y las creencias responde a varios factores, como el sincretismo religioso, las influencias sociales a que están sometidos los creyentes y a la psicología particular del creyente. Por ejemplo, un judío puede creer en la astrología, a pesar de ser ésta duramente condenada en la Biblia. Evidentemente, en una sociedad en la que no existiera la magia, no es fácil que sus habitantes creyeran en ella. Pero donde sí que existe, se da la posibilidad de que las personas de esa sociedad entren en contacto con ella y se dejen influir hasta el punto de ponerla en conexión con sus mismas creencias religiosas contrarias a ella, como sucede en el judaísmo. El grado de dicha influencia dependerá del contexto social: donde la magia sea del todo marginal, esa influencia será menor que donde la magia esté más extendida. De esta manera, como vemos, el sincretismo religioso afecta a las mismas creencias religiosas de las personas hasta el punto de que puedan mantener creencias contrarias a los dogmas de su religión.

La pregunta que podemos hacernos ahora es ¿puede un creyente ordenar el conjunto de su vida de acuerdo a sus creencias dogmáticas? La cuestión radica en determinar en qué medida la fe de las personas puede determinar sus creencias morales. Por poner un ejemplo, ¿todos los cristianos poseen las mismas creencias respecto del aborto, la política o la eutanasia?, y ¿en qué medida resulta determinante su fe para que piensen de la forma en que lo hacen? Este es el asunto clave a analizar en las siguientes páginas antes de pasar a tratar el papel de las creencias religiosas en la deliberación pública. Es obvio que si los creyentes pueden tener creencias dogmáticas contrarias a los dictados de su religión, también puedan tener creencias de tipo ético que contradigan los mandatos de la misma, como sucede con los católicos que apoyan la experimentación con células madre. Pero este no es el tema que tenemos sobre la mesa. No se trata sólo

---

<sup>535</sup> Lc. 16:19-31.

<sup>536</sup> Jn. 5:28-29.

<sup>537</sup> Lc. 23:42.

de averiguar si todos los creyentes de un culto piensan igual sobre ciertos temas, sino en qué medida sus creencias religiosas particulares influyen en sus creencias relativas a asuntos morales.

Aquí el problema está en cuál sea el contenido de esas creencias, y es este el punto que querría tratar a continuación. Una creencia dogmática podrá tener más peso que otros factores (como las influencias sociales) a la hora de generar comportamientos, en función de lo que denominaré la claridad o la objetividad de su contenido. Cuando Mircea Eliade habla del hombre religioso, se refiere fundamentalmente al hombre de las sociedades arcaicas o antiguas, en todo caso al de las sociedades premodernas. En ellas, el hombre vive inmerso en una realidad que es constitutivamente sagrada y que da sentido al conjunto de su existencia. En cambio, en la modernidad lo que prolifera es el hombre arreligioso, para quien la realidad ha perdido su dimensión sagrada, quedando meramente con un carácter homogéneo de tipo profano: para él no hay espacios ni momentos sagrados, todo es profano. No obstante, a pesar de la diferencia existente entre ambos modelos, entenderá Eliade que el hombre profano es una consecuencia del religioso y que intentará suplir por otros medios la religiosidad perdida, como se muestra con las celebraciones por las bodas o los ascensos en el trabajo, por ejemplo.<sup>538</sup>

Pues bien, este tránsito señalado por Eliade del hombre religioso al profano es aplicable a las creencias religiosas. En las épocas premodernas las creencias religiosas gozaban de una gran claridad u objetividad, en el sentido de que todos los individuos tenían una idea clara de lo que creían cuando creían en el cielo, en Dios o en la resurrección (aunque, llegado el caso, dichas creencias no se correspondiesen con los dogmas de su fe). Así, a pesar de que el dogma en el cristianismo es la resurrección de la carne junto a una antropología monista, los creyentes compartían una misma concepción dualista del hombre y una idea de lo que sería un alma. Porque, como muestra Eliade, esas creencias formaban parte de la realidad del hombre religioso. Por ejemplo, todo el mundo creía en Dios como en un hombre mayor con barbas que vivía unos cuantos quilómetros más arriba de la atmósfera y era providente. Ese contenido de la creencia en Dios era compartido. Todos los individuos se habían formado en esa creencia y por tanto era constitutiva de su realidad misma. De esta manera, como tales creencias tenían un contenido claro y eran compartidas por todos, es lógico pensar que tuvieran una gran influencia en la vida de las personas y que pudieran incluso dirigir los diferentes aspectos de la sociedad.

---

<sup>538</sup> ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*, pp.169-79.

El problema surge en la modernidad occidental con el proceso secularizador. La secularización ha provocado una transformación de las creencias religiosas conducente a la privatización o psicologización de su contenido. Este fenómeno consiste en que hoy los creyentes, al mantener ciertas creencias, no están pensando en lo mismo que pensaban sus predecesores en la fe siglos atrás. Las creencias religiosas han perdido su objetividad y claridad, lo cual ha introducido una cierta vaguedad en su contenido. Con ello se establece una relación entre la objetividad del contenido de una creencia y su influencia en la vida del creyente. Las creencias religiosas tienen hoy un carácter difuso, algo que inevitablemente afectará a su influencia en el ámbito de la ética, quedando éste a merced de otros factores.

Esta privatización del contenido de las creencias religiosas es el tema que deseo tratar a continuación, donde explicaré qué entiendo por “objetividad” del contenido de las creencias. Podemos encontrar dos corrientes que constituyen dos modos de entender el proceso de privatización de estas creencias: por un lado estaría una de corte filosófico y que podemos caracterizar como ilustrada, representada fundamentalmente por Greenawalt; por otro, estaría la sociológica, defendida por Peter Berger y Steve Bruce. Ambos planteamientos conducen a una misma conclusión: las creencias religiosas en la época moderna han quedado privatizadas y han perdido por ello buena parte de su influencia en el ámbito público. De ahí que, en consecuencia, sean excluidas, o al menos relegadas, de la deliberación pública, hecho que analizaremos en capítulos posteriores.

## 8.2.- La privatización de las creencias religiosas:

### 8.2.1. El enfoque ilustrado: Kent Greenawalt.

Antes de abordar el fenómeno de la privatización de las creencias religiosas según se entiende en el ámbito de la sociología, querría referirme a cómo desde la filosofía moral se ha analizado esa misma privatización, ya que, aunque el enfoque es diferente, la conclusión vendrá a ser similar, como he dicho. Los autores que en el ámbito de la filosofía moral han abordado el tema de la religión en la esfera pública, tanto dentro del liberalismo como entre sus detractores, ponen el acento en el aspecto ético de las religiones como de las convicciones y creencias religiosas. Se supone por todos ellos que tener creencias religiosas implica reconocer la autoridad de ciertas fuentes religiosas para la acción moral. Son las que autores como Greenawalt o Audi denominan “fuentes de guía ética”, y entre ellas destacan los textos sagrados, las prescripciones de las autoridades religiosas... Estas fuentes de guía ética pueden

proporcionar prescripciones morales como los diez mandamientos o la regla de oro, pero también pueden recomendar que el creyente mantenga actitudes de corazón y mente, como el amor al prójimo o a los enemigos, así como ciertas perspectivas sobre el hombre y la sociedad y de la relación con Dios. Como consecuencia, estos autores entienden que las personas religiosas tenderán a conformar sus vidas de acuerdo a las creencias sobre Dios, el mundo y el hombre adquiridas en esa religión.

La idea central es aquí que los creyentes se basan en sus convicciones religiosas para tomar decisiones políticas. Una primera pregunta que podríamos hacernos es cómo podemos saber que realmente una persona se basa en sus convicciones religiosas y no en otras influencias sociales, si, como he dicho, en la modernidad las convicciones religiosas han perdido terreno frente a otro tipo de consideraciones e influencias de tipo social o ideológico. Para responder a esta pregunta, Greenawalt propone el siguiente experimento mental: habría un modo de saber si una persona se está basando en sus creencias religiosas al defender una posición política o al votar una ley. Lo estará haciendo si el abandono de dichas creencias le llevara a reconsiderar su posición en el asunto en cuestión.<sup>539</sup> Es decir, una persona se está basando en sus convicciones religiosas si es consciente de la posición que toma pero no lo sería si no se basara en sus creencias religiosas, aunque luego esa posición fuera la misma. A esto se podría objetar que si alguien cree algo en una base concreta carecerá de la objetividad necesaria para saber si creería o no eso sobre otras bases diferentes. Pero Greenawalt responde que aunque es cierto que las personas carecen de la objetividad necesaria para realizar esa labor indagatoria de sus propias creencias, en todo caso, dicha labor es necesaria si queremos determinar si esa persona rechazaría la posición a la que llega a través de sus creencias religiosas.

Kent Greenawalt es precisamente el autor en el que me querría centrar en este punto como máximo exponente del que he denominado el enfoque ilustrado de la privatización de la religión, que será compartido por el resto de autores liberales. Para Greenawalt, la religión constituye un fenómeno privado de tal forma que, como veremos más adelante, basar una decisión en convicciones religiosas no podrá ser compatible con hacerlo en razones compartidas.<sup>540</sup> Ciertamente, esto es algo negado explícitamente por él. Así dirá “Yo no pienso que la religión sea sólo un asunto privado”.<sup>541</sup> No obstante, sus planteamientos revelan algo bien distinto. Reconoce que

<sup>539</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.37.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>541</sup> GREENAWALT, K. “Religious convictions and political choice: some further thoughts”, en *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 30, 1990, p.1.035.

las religiones poseen elementos compartidos con la moral secular, de manera que esos elementos de las religiones podrían ser establecidos por la razón. Sin embargo, para él, como para los autores liberales, es un hecho que la religión va más allá de las razones accesibles. Esto significa en concreto para Greenawalt que las religiones poseen aspectos que deben su fuerza a esa perspectiva religiosa y tendrían una menor influencia razonando desde otra perspectiva compartida por todos y ajena a los supuestos básicos de la perspectiva religiosa.<sup>542</sup>

Ahora, ¿cuál es en concreto esa perspectiva religiosa, compuesta por tanto, por las creencias religiosas? Pues será la experiencia personal, que se caracteriza por ser íntima, subjetiva e inaccesible a los demás. Esta es la base fundamental desde la que Greenawalt construye su argumentación y que nos explica por qué para él la religión es un fenómeno subjetivo y privado: las creencias religiosas se asientan sobre las experiencias personales, no accesibles a la validación pública.<sup>543</sup> O dicho de otra manera más general: cuando las razones religiosas no son públicamente compartidas, como veremos más adelante, es porque se basan en unas creencias no accesibles a los otros, y no son accesibles porque se basan, o dependen, de experiencias personales. Pero, ¿qué tipo de experiencias son esas?

Pongamos un ejemplo: una persona creyente puede decir: “la eutanasia es inaceptable ya que la vida es un regalo de Dios” y él, como creyente puede entender que ese argumento es públicamente accesible a todo el mundo, pues él lo considera en sí mismo autoevidente. Sin embargo, en una sociedad pluralista las demás personas, al menos las no creyentes, pueden responderle que esa razón no es válida al no ser compartida por el resto de ciudadanos. Pero la cuestión fundamental reside en que éstos no perciben esa razón como pública porque no experimentan la misma experiencia que el creyente. Cuando hay razones que no son accesibles, como veremos en el capítulo siguiente, es porque se basan en una experiencia particular que no es compartida. De ahí que quien base sus decisiones en sus creencias religiosas, no se estará basando en un criterio racional compartido, sino en experiencias particulares, como son presenciar teofanías, las experiencias místicas o las de conversión. Son estas experiencias para Greenawalt,

---

<sup>542</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.70; cfr. su “Religious convictions and political choice: some further thoughts”, pp.1.031-2.

<sup>543</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.75; Cfr. Su “Grounds for political judgement: The status of personal experience and the autonomy and generality of principles of restraint”, en *San Diego Law Review*, 30, 1993, p.649; y su *Private consciences and public reasons*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p.39.

las que cimientan la formación de las creencias religiosas y las que hacen a éstas inaccesibles a los otros.<sup>544</sup>

La idea clave aquí es que para la persona creyente, la base sobre la que se asientan las creencias es una experiencia o conjunto de experiencias como las señaladas, que no serían accesibles para la sola razón del resto de personas. Es decir, surgen de unas bases inaccesibles a la razón humana. Esto se observa claramente si aludimos a las teofanías. Como señalé en el capítulo anterior, una de las críticas principales de los ilustrados a las religiones reveladas era que se basaban en experiencias particulares, que, como tales, no eran accesibles a la razón común. Por ejemplo, una teofanía es una muestra particular de Dios en un momento histórico concreto a alguien en particular. Pero sólo quien presencia la teofanía tiene evidencia de ella. En cambio, el resto de personas sólo podemos tener acceso a la misma a través de lo que nos digan sus testigos. Por ese motivo, si alguien dice “defiendo una medida X porque una revelación divina me lo ha mandado”, está apelando a una experiencia que nos resulta inaccesible a los demás, ya que ninguno fuimos testigos de la experiencia a la que esa persona hace referencia como base de su argumentación. De ahí que las razones religiosas sean siempre inaccesibles al resto de ciudadanos, al basarse en experiencias que resultan inaccesibles a la luz de nuestra sola razón. En este sentido dice Greenawalt, “mi asunción en el resto del libro es que la confianza en bases religiosas no es consonante con la confianza en razones compartidas.”<sup>545</sup> Esto es así porque no existe ninguna forma interpersonal de evaluar esas experiencias personales. Por ese motivo no puede ser públicamente afirmada y queda reducida a un asunto personal, esto es, queda privatizada.<sup>546</sup>

De esta manera, y como consecuencia, la religión y la razón pasan a constituir dos ámbitos bien diferenciados. Las creencias religiosas son inaccesibles para otros porque, aunque puedan resultar inteligibles, se basan en elementos cuya fuerza de convicción va más allá de la propia razón humana. Por ese motivo, los distintos autores se empeñan en separar muy nítidamente esos dos ámbitos, y otros como Nagel no admiten las convicciones religiosas en la esfera pública por la razón de que de ellas no existe evidencia compartida.<sup>547</sup> Es decir, las convicciones religiosas parten de una base, la experiencia religiosa, que no es compartida a la luz de la sola razón. Este es, a mi

---

<sup>544</sup> GREENAWALT, K. “Grounds for political judgement: The status of personal experience and the autonomy and generality of principles of restraint”, p.49.

<sup>545</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.56.

<sup>546</sup> HOLLENBACH, David. “Contexts of the political role of religion: civil society and culture”, en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, p.896.

<sup>547</sup> NAGEL, Thomas. “Moral conflict and political legitimacy”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol.16, núm. 3, 1987, p.232.

entender, el sentido en el que cabría interpretar la idea de que las creencias religiosas son privadas e inaccesibles para los autores liberales.

Con ello, en consecuencia, se abre para Greenawalt un abismo entre la razón, que será compartida por todos, y las creencias religiosas, que dependen de unas experiencias inaccesibles y son por ello particulares.<sup>548</sup> Para empezar, Greenawalt rechaza ofrecer una teoría de la racionalidad, a la vez que son muchas las expresiones de Greenawalt que apuntan en la dirección de que para él, como para los liberales, la religión escapa al ámbito de la razón: “asumiré que los enunciados sobre la verdad religiosa caen fuera del dominio de las razones mutuamente accesibles”;<sup>549</sup> o también, “las leyes adoptadas por el gobierno deberían descansar en algún objetivo secular. Con esto quiero decir que las leyes deberían promover algún bien comprensible en términos no religiosos”.<sup>550</sup> Estas citas muestran claramente que para Greenawalt las convicciones religiosas no resultan accesibles al conjunto de los ciudadanos, por lo que quedarán relegadas a un ámbito ajeno al de las razones compartidas y más próximo al de las preferencias personales; una esfera caracterizada por la privacidad.

Efectivamente, como la razón es lo común y la religión parte de una base diferente de la razón, la religión dejará de ser algo compartido para serlo particular, privado. La base ilustrada de este planteamiento es más que evidente, y está a un doble nivel: por un lado, por la distinción radical entre razón y fe, que nos retrotrae a las oposiciones dicotómicas ilustradas: la razón es un ámbito de conocimiento, la fe es en sí misma un ámbito donde el conocimiento no es posible. En este sentido, para Greenawalt, los modos de razonamiento compartido aceptables son el sentido común y los métodos de la ciencia, de modo que las discusiones deberán asentarse sobre estos parámetros.<sup>551</sup> Así afirma que quien se basa en otros modos de razonamiento, como la infalibilidad de la Biblia, emplea un procedimiento, en el mejor de los casos, “menos racional”, y nunca accesible a la razón común de todos.<sup>552</sup> En segundo lugar, porque se oponen universalidad y particularidad: la razón es una y universal, mientras que la fe (revelada), por el contrario, se asienta en experiencias particulares, diversas y privadas. Por ese motivo, la razón no puede escrutar la experiencia religiosa.

---

<sup>548</sup> GAMWELL, Franklin I. *The meaning of religious freedom*. New York: State University of New York Press, 1995, pp.108-10.

<sup>549</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.75.

<sup>550</sup> *Ibid.*, pp.20-1.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p.206.

<sup>552</sup> *Ibid.*, pp.205-6.



En Greenawalt la privatización de las creencias religiosas se comprueba también por otra circunstancia: para Greenawalt en realidad los ciudadanos forman sus posicionamientos en privado, por intereses económicos, religiosos, ideológicos... y la política es el ámbito de defenderlos porque se toman como dados, no se transforman. Este hecho se observa claramente en los casos en que las razones accesibles no pueden decidir ciertos asuntos, como la protección de los animales. Aquí, como dice Greenawalt, cada ciudadano toma posición a partir de sus convicciones, pero no hay una deliberación ni una transformación de las mismas. Por ello, las personas actúan a partir de sus convicciones religiosas como lo harían desde preferencias subjetivas. De las convicciones religiosas, al igual que de las preferencias, no cabe dar razones públicamente compartidas, de tal forma que recurrir a esas convicciones no exige ningún tipo de justificación ante los demás. Cuando las razones compartidas no son concluyentes, cada cual decide según sus convicciones, sin atender a los intereses o necesidades del resto de ciudadanos. De este modo, Greenawalt no hace una reivindicación de las creencias religiosas, sino más bien de las elecciones hechas sobre creencias religiosas, elecciones que siguen siendo de carácter subjetivo.<sup>553</sup> El reto para los defensores de la religión, como para la democracia deliberativa, será superar el enfoque de Greenawalt y no considerar las convicciones religiosas como meras preferencias individuales.

Por todo ello hemos de decir que según Greenawalt, como paradigma de esta corriente ilustrada, la privatización de la religión se apoya en ese carácter particular y ajeno a la razón que poseen las convicciones religiosas. Las creencias religiosas parten de experiencias particulares no accesibles a la sola razón, de ahí que resulten sospechosas a los ojos de los autores liberales, a la vez que poco convincentes en un contexto de pluralismo. Si una creencia no es accesible a la razón, no podrá ser compartida por todos, porque sólo la razón es común a todos, frente a las religiones reveladas, que son diversas y particulares. Pero si no es compartida, en consecuencia no podrá ser admitida en el foro público. Deberán por ello las creencias religiosas quedar privatizadas por su propia naturaleza, al pertenecer a un ámbito inescrutable para la razón humana común.

### 8.2.2. El enfoque sociológico o secularizador:

---

<sup>553</sup> LOVIN, Robin: "Perry, naturalism and religion in public", en *Tulane Law Review*, vol. 63, 1989, pp.1517-39; cfr. HOLLENBACH, David. "Religion and political life", en *Theological Studies*, vol. 52, núm. 1, 1991, p.98; GALEOTTI, Anna Elizabetta: "Citizenship and equality: the place for tolerance", en *Political Theory*, vol. 21, núm. 4, 1993, p.594.

Junto al planteamiento ilustrado referente a la privatización de las creencias religiosas, existe otro que en nuestros días ha sido defendido en su mayor parte por sociólogos y teólogos. Este enfoque entiende que ese proceso de privatización de las creencias religiosas es una consecuencia del desarrollo del pluralismo moral a partir de las guerras de religión, como señalamos anteriormente. Esta es ciertamente una idea netamente liberal que harán suya también los autores contemporáneos de esta corriente.<sup>554</sup>

La clave para comprender las consecuencias del pluralismo en nuestro tiempo se encuentra en el proceso secularizador propio de la modernidad occidental. Este ha sido un fenómeno estudiado por filósofos, sociólogos y teólogos ya desde principios del siglo pasado con Max Weber a la cabeza, aunque tendrá su máximo apogeo a mediados de siglo con las obras de Peter Berger o Harvey Cox, entre otros. También en las últimas décadas han tomado parte en los debates sobre la secularización autores como David Martin, José Casanova, Grace Davie, Giles Kepel o Steve Bruce.

La teoría de la secularización ha experimentado dos grandes giros a lo largo de su desarrollo. Por un lado, los teóricos de la secularización concebían a ésta como el proceso de decline de las religiones. Según esta idea, conforme iba avanzando la secularización de la sociedad, las religiones irían menguando hacia su progresiva desaparición. Esta constituye una tesis netamente ilustrada que influyó en la sociología de la religión en sus primeros momentos. Hechos como el descenso en el número de vocaciones religiosas o la escasa participación de los fieles en los cultos sagrados llevaron a pensar a muchos que las religiones constituían un fenómeno en vías de desaparición. Sin embargo, una vez constatado que la religión constituye un fenómeno que no se presta a desaparecer a pesar de las dificultades a las que se enfrenta, los sociólogos cambiaron de perspectiva. Ahora la secularización se entiende más bien no como un decline de la religión, sino como la pérdida de influencia de la religión en los distintos ámbitos de la sociedad y en la conciencia de las personas en la época moderna.<sup>555</sup>

Por otro lado, y en una línea similar a lo anterior, en un principio, quizás imbuidos también por el *ethos* ilustrado, los teóricos de la secularización unirán a ésta con la modernidad. Para ellos la secularización es un fenómeno propio de la época moderna.

---

<sup>554</sup> Recordemos que para Rawls el uso de la razón práctica en el marco de instituciones libres conducía irremisiblemente al pluralismo moral, y que en un contexto de pluralismo resultaba imposible determinar qué religión era la verdadera. De ahí que pretenda basar su teoría sobre lo razonable en lugar de sobre lo verdadero.

<sup>555</sup> CHAVES, Mark. "Secularization as decline of religious authority", en *Social Forces*, vol. 72, núm. 3, 1994, pp.749-74.

El avance de la modernidad y la racionalidad científica conllevarían el eclipse de las religiones en el mundo. Sin embargo, posteriormente reconocerán que el proceso secularizador no posee una dimensión planetaria, sino que se restringe a las sociedades occidentales, frente al carácter masivamente religioso de otras culturas. Tampoco dirán que sea inevitable, sino sólo que es irreversible: Europa ya no puede volver a ser tan religiosa como lo era siglos atrás. Es más, algunos ceñirán su ámbito de aplicación a la Europa occidental, ante el avance imparable de los grupos evangélicos en Hispanoamérica, así como de los fundamentalistas norteamericanos. No obstante, mientras para unos la excepción la marca Europa frente al resto del mundo en el que la religión cuenta con una mayor fuerza (incluida América),<sup>556</sup> para otros como Steve Bruce el mito de la religiosidad norteamericana es eso, un mito, que en poco se asemeja a la realidad. Por ello, para Bruce la secularización es también un hecho en los Estados Unidos, a pesar de que distintos factores, como su estructura federal, permitan a los grupos conservadores arraigarse en la sociedad americana.<sup>557</sup>

La teoría de la secularización puede desgranarse en tres tesis fundamentales, que son la tesis de la diferenciación, la tesis de la socialización y la tesis de la racionalización.<sup>558</sup> La tesis de la diferenciación entiende que en nuestras sociedades se ha producido una especialización y división de las diferentes esferas de la acción humana. La sociedad ha pasado a dividirse en sistemas semi-independientes donde cada uno tiene sus propias reglas y lenguaje: política, economía, sanidad, educación... pero, dado que todos estos ámbitos se encontraban en épocas anteriores bajo el dominio de la religión, este proceso ha producido realmente una autonomización de las distintas esferas de la sociedad y la cultura del control y dominación de las instituciones religiosas, algo que deriva en un declive de la religión en la sociedad moderna. Es decir, para estos autores se ha producido una pérdida de influencia de la religión sobre ciertos ámbitos de la sociedad, lo cual ha convertido a la sociedad en secular. Así, por ejemplo, es un Estado separado de la religión el que pasa a ocuparse de la educación o la sanidad, funciones estas anteriormente en manos de la religión.

---

<sup>556</sup> BERGER, Peter. "The desecularization of the world: a global overview", en Peter Berger (ed.). *The desecularization of the World. Resurgent religion and world politics*. Washintong D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1991, pp.1-16; DAVIE, Grace. "Europe: The exception that proves the rule?", en. Peter Berger (ed.). *The desecularization of the World. Resurgent religion and world politics*, pp.65-83.

<sup>557</sup> BRUCE, Steve. *God is dead: secularization in the West*. London: Blackwell, 2002, pp.204-16.

<sup>558</sup> BRUCE, Steve. *Religion in the modern world. From cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp.37-58; HERBERT, David. *Religion and civil society. Rethinking public religion in the contemporary world*. London: Ashgate, 2003, pp.35-42.

La tesis de la socialización hace referencia al proceso de emigración del campo a la ciudad. En las comunidades rurales, en las que prima la relación cara a cara, los valores comunitarios de carácter religioso poseen una gran influencia, al ser los que articulan las mismas relaciones entre las personas, mediante el establecimiento de unos lazos de solidaridad mecánica. La religión era así el modo a través del cual las distintas personas entendían sus vidas, y como se producía la integración social.<sup>559</sup> Sin embargo, con la emigración del campo a la ciudad se rompe el sistema de relaciones cara a cara, al ser las sociedades urbanas más complejas y diversas, produciéndose un nuevo modelo de integración social. Las personas conviven con gente a la que no conoce, por lo que no existe una comunión de creencias con las que articular una vida en común y sobre las que fraguar la cohesión social. Las relaciones tejidas en ese nuevo contexto son por ello de tipo impersonal. Además, la urbanización, con las mejores infraestructuras, trabajos liberales que dejan mayor tiempo libre a las personas, mayores formas de ocio como cines, turismo, etc... crea nuevos intereses y placeres profanos que favorecen el hedonismo en la sociedad. Como consecuencia, se reduce el tiempo que los individuos pueden dedicar a sus obligaciones religiosas.<sup>560</sup> De este modo, la religión, que había forjado el modo de autocomprensión social en la época anterior, ahora pierde su influencia quedando así privatizada.

Finalmente, encontramos como factor de declive de la influencia de la religión en la época moderna la racionalización. Como señala Max Weber, una característica esencial de la modernidad es la racionalización, que se muestra en los distintos ámbitos de la sociedad. Frente a la época anterior, ahora el mundo ya no es entendido según los esquemas de una cosmovisión religiosa, sino por los dictados de la razón instrumental, así como de la ciencia. Esta es la polémica tesis de la oposición entre ciencia y religión. Antiguamente, los fenómenos naturales, los desastres, enfermedades y sufrimientos humanos eran achacados al castigo divino. Esta fue la razón que llevó a las distintas culturas a desarrollar la teodicea. En un principio, este género intentaba literalmente justificar a la divinidad: Dios era el responsable de los sufrimientos humanos, y ese castigo era justo en virtud de ofensas de las generaciones precedentes.<sup>561</sup> Ciertamente, decir esto sería una burda simplificación, ya que, por ejemplo, en la tradición cristiana existe una concepción del sufrimiento como algo no merecido y digno de eliminar. De

---

<sup>559</sup> DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal, 1982, pp.397-401; FRAJÓ NIETO, Manuel. *A vueltas con la religión*, pp.171-2.

<sup>560</sup> AQUAVIVA, Sabino. "The psychology of dechristianization in the dynamichs of the industrial society", en *Social Compass*, vol. 7, 1960, pp.209-25.

<sup>561</sup> Job. 8:1-13.

ahí la presentación que se hace de Jesús en los Evangelios como alguien preocupado por la eliminación del sufrimiento y los males del mundo.<sup>562</sup> Esta concepción será la que posteriormente, en la época moderna, inspire a los autores que abordarán la teodicea en la época moderna. Ellos intentarán eximir a Dios de toda responsabilidad respecto de los males humanos. Así Leibniz distinguirá entre el mal físico y el mal moral: el primero era causa de la naturaleza, y el segundo, del hombre.

Este cambio de planteamiento en la teodicea responde también a que en este nuevo periodo el orden del mundo se entenderá no según los esquemas religiosos, sino por los propios de la racionalidad científica. Durante siglos fue la religión la que acaparó (o usurpó) el saber científico. Pero en la modernidad ha sido la ciencia la que parece haberle ganado la partida a la religión. Poco a poco fue desarrollándose un saber científico aplicado a distintos ámbitos como las matemáticas, la física o la astronomía. Con ello, la ciencia comenzó a dar sentido a algunos fenómenos que antes sólo la religión explicaba. De esta manera, conforme la ciencia iba completando las lagunas de nuestro conocimiento, Dios tuvo que ir desalojando esos espacios en que nuestra ignorancia le había colocado. Este hecho provocó una pugna entre el saber científico y el religioso, de tal forma que el progreso del primero suponía el eclipse del segundo. La consecuencia de ello fue la pérdida de la influencia de la religión en la sociedad, así como incluso la sumisión de las ciencias sociales a la metodología de la ciencia natural. Tal vez a causa de que nuestra ontología se articula sobre bases aristotélicas, Dios es hecho una pieza más del mundo, un primer motor, y así, desde el momento en que todo puede explicarse sin Dios, se pasará a creer que Dios no existe.<sup>563</sup>

Estos tres elementos en los que se desgrana el proceso secularizador han sido objeto de crítica por parte de algunos filósofos, como Charles Taylor. Dice el pensador canadiense que el error de la teoría de la secularización consiste en identificar la secularización con el desencantamiento. Para este autor, no es cierto que la autonomización de esferas de la sociedad respecto de la religión haya conducido a una influencia de la religión en la lógica de cada uno de los sistemas. Por ejemplo, aunque la economía se haya separado de la religión, el protestantismo fue determinante para el comportamiento económico de los calvinistas. Del mismo modo, frente a la tesis de la urbanización, entiende que en sociedades como la americana las religiones cuentan con un gran número de fieles en las grandes urbes. Su tesis fuerte viene a ser que no

---

<sup>562</sup> FRAJÓ NIETO, Manuel. *A vueltas con la religión*, pp.119-46.

<sup>563</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, Luís. *Evangelizar en un mundo postcristiano*. Santander: Sal Terrae, 1993, pp.41-9.

debemos identificar la religión en sí con las religiones tradicionales. Entiende Taylor que lo que se ha producido en la modernidad no es tanto un decline de la religión, sino más bien una simple transformación de las convicciones religiosas. De este modo, si bien es cierto que los antiguos modelos de religiosidad ya no tienen cabida en nuestra sociedad, las creencias religiosas han sabido transformarse en otras nuevas formas de religiosidad.<sup>564</sup>

Yo, sin embargo, discrepo del posicionamiento de Taylor. Es un hecho, como veremos más adelante, que todas las creencias religiosas cambian. Por ejemplo, el judaísmo en un principio era politeísta, y con el tiempo devino monoteísta.<sup>565</sup> Sin embargo, el proceso secularizador no denota un simple cambio de creencias, sino más bien una privatización de las existentes. Es decir, se ha producido un cambio de creencias en un determinado sentido tendente a la pérdida de influencia de la religión en la sociedad. Y este fenómeno se ha dado en un momento y lugar determinados a causa de unos factores concretos, que son los señalados antes, frente a lo que ocurre en otras regiones del planeta.<sup>566</sup> No basta con decir que no se debe identificar la religión con la Iglesia Católica, y que porque ésta esté en retirada vaya a estarlo también la religión. Nadie está diciendo eso. La secularización no afecta a la religión en sí, sino a las formas de religiosidad tradicionales. Son ellas las que están en decadencia, tanto a un nivel institucional, por su pérdida de influencia en las distintas esferas, como por lo que hace a las creencias de sus fieles, porque las convicciones religiosas cada vez tendrán un menor peso en sus vidas, como mostraré en la última sección del capítulo. Es en este sentido en el que la transformación de las convicciones religiosas producido en la modernidad no puede calificarse como un simple cambio, sino como una clara decadencia que no se puede disimular de ninguna manera.

Hemos de advertir que, aunque resulte paradójico, tanto el empleo del término “secularización”, como el mismo proceso secularizador, tuvieron su origen en el contexto religioso. De hecho, el término “secular” proviene del latín *saeculum*, que

---

<sup>564</sup> TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge et alt.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp.423-37.

<sup>565</sup> Esta afirmación, aunque pueda sonar extraña, se corresponde exactamente con la realidad. No es el momento ahora de explicar el paso al monoteísmo del pueblo judío, pero como prueba evidente de los orígenes politeístas de este pueblo no hay más que acudir al capítulo primero del Génesis y leer ese conocido versículo 27: “Macho y hembra los creó, a imagen de Dios los creó”. Este pasaje, lejos de referirse a una imagen intelectual o espiritual, se refiere simplemente a una imagen sexual: Dios creó al hombre macho y hembra porque había dioses y diosas. ¿Cómo si no explicar el empleo del plural que aparece en el versículo anterior “*hagamos* al hombre a nuestra imagen y semejanza”?

<sup>566</sup> No en vano afirmará Peter Berger que hoy el mundo es más religioso que nunca, porque las regiones más religiosas están más pobladas que las secularizadas.

significa “mundo”, y más concretamente “lo mundano” en oposición a lo espiritual.<sup>567</sup> Este sentido más concreto se empleó por primera vez dentro del Cristianismo, en referencia a los religiosos secularizados, es decir, aquellos que abandonaban las órdenes sagradas y “volvían al mundo” secular. La secularización tuvo así inicialmente un enfoque meramente descriptivo en relación con el ámbito religioso. No obstante, como muestra la teoría de la secularización a la que he hecho referencia, en la modernidad el término “secularización” adquirirá también otro sentido normativo, ideológico, por el que se apunta al proceso de liberación de las tutelas religiosas por parte del hombre moderno.

Pero en todo caso, tanto en el sentido descriptivo como en el normativo, el empleo del término “secularización” viene a indicar la distinción entre dos esferas, una religiosa y otra secular o mundana, siendo esto precisamente lo que caracterizará a la tradición judeocristiana frente a otras religiones. Es por ello que al investigar el origen de la secularización debamos hacer referencia a esa cosmovisión. El Cristianismo es una religión peculiar por cuanto que es la única que posee una institución dedicada en exclusiva a los servicios divinos mientras que las otras pertenecen al mundo, a lo profano.<sup>568</sup> De ahí que para todos los estudiosos, la secularización sea un fruto de esta tradición religiosa, por el cual ésta ha llegado a cavar su propia sepultura.<sup>569</sup>

Ciertamente, podemos decir que ya la tradición judía (y a través de ella la cristiana) adoptó una lógica distinta a las de otras religiones de su entorno. Ello se muestra, por ejemplo, en ciertos pasajes escriturísticos, que representan de una forma magnífica la herencia judeocristiana del proceso secularizador y de racionalización modernos. El ejemplo paradigmático lo constituye aquí el relato de la Creación. En ese relato del Génesis se presenta claramente un modelo de cosmología diferente al de otros pueblos de la antigüedad próximos al hebreo. A pesar de que el relato de Gén.1-2:1-4 es muy similar al que narran otras culturas, como la babilónica,<sup>570</sup> en el fondo, su planteamiento es radicalmente distinto. Culturas como la egipcia o la babilónica parten de una relación intrínseca del hombre y los dioses con la naturaleza. El hombre encuentra a los dioses en su relación con el mundo. De esta manera, el mundo se convierte en algo mágico y es mediante la relación con la naturaleza como los hombres pueden aplacar a las

---

<sup>567</sup> COX, Harvey. *The secular city*. London: SCM Press, 1967, p.19.

<sup>568</sup> BERGER, P. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. London: Doubleday, 1990, p.23.

<sup>569</sup> COX, H. *The secular city*; BERGER, P. *The sacred canopy*; BRUCE, Steve. *God is dead. Secularization in the West*.

<sup>570</sup> GRAVES, Robert y PATAI, Raphael. *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza, 2000, pp.21-45.

divinidades y conseguir sus favores. Frente a esto, el relato del Génesis nos muestra al mundo mismo como una obra de Dios y no hay nada en él que tenga ningún poder especial sobre la vida de los hombres. Así el sol, las estrellas y la luna dejan de ocupar un lugar especial y ni siquiera son llamados por su nombre y en su lugar habla de unas “luminarias” que Dios pone en el cielo. Incluso es el hombre y no la naturaleza quien ocupa un lugar central en la creación. Es a él a quien Dios encarga dominar la tierra y a quien ordena que ponga el nombre a los animales, en lugar de ser un juguete en manos de los elementos o de entidades que pueblan el mundo.<sup>571</sup>

Esta es así la base del desencantamiento del mundo. La naturaleza carece de todo poder especial o mágico, es una simple colección de objetos creados por Dios y sujetos al poder del hombre. Por ello, como señalará Weber, el mundo se puede comprender por sí mismo, tiene un comportamiento que responde a estándares racionales, y no a la voluntad caprichosa de deidades externas, quedando así desencantado. El mundo guarda un orden racional que el hombre puede conocer... y dominar.

Evidentemente, si la secularización hunde sus raíces en la misma tradición judeocristiana, no resulta difícil advertir que los valores seculares beban de los emanados de dicha tradición religiosa.<sup>572</sup> No se trata de sustituir unos valores religiosos por otros seculares de contenido antagónico, como vendría a ser la sustitución de la moral de los señores por la moral de los esclavos que nos relata Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Más bien al contrario, el propósito es conceptualizar de un modo diferente unos contenidos ampliamente compartidos en un contexto religioso que ahora ha devenido secular, dadas las circunstancias sociales e históricas propias de occidente, como el pluralismo del troceamiento de la verdad al que antes hice alusión. Esto fue percibido claramente por los filósofos ilustrados como Lessing, para quien la religión revelada constituía un elemento necesario para llegar a la Edad del Espíritu. Del mismo modo, también para Hegel, no lo olvidemos, la religión constituía una de las plasmaciones del Espíritu en la historia que quedaba superada en la etapa posterior del saber absoluto, esto es, queda conservada y transformada en su esencia.

Pero es en la actualidad cuando de una forma más clara se ha reconocido la herencia religiosa de los valores seculares, siendo la teoría de la “lingüística de lo sagrado”

---

<sup>571</sup> Gén. 2:19. No hay muestra más evidente que esta del dominio del hombre sobre la naturaleza: poner el nombre a los animales. No hemos de olvidar que para los pueblos semitas conocer el nombre de alguien era el instrumento más eficaz para su dominación. De ahí que los judíos no quisieran pronunciar el nombre de Dios y que en su lugar le llamaran *adonai* (Señor). Incluso uno de los mandamientos del decálogo está dedicado a no pronunciar el nombre de Dios en falso (Dt.5:11).

<sup>572</sup> GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos. “La utopía entre la ética y la política: reconsideración”, en *Revista internacional de Filosofía Política*, vol. 29, 2007, pp.39-64.



de Habermas una clara muestra de ello en la senda de la Ilustración. No obstante, la propuesta habermasiana de la lingüistización de lo sagrado, a la que hice referencia en la primera parte de la tesis, peca de un cierto positivismo histórico en el que la religión se concibe como algo ya superado, continuando el optimismo ilustrado ingenuo. Contra este planteamiento, hemos de reconocer el hecho de que la religión sigue teniendo una gran relevancia en nuestra sociedad y no puede considerarse disuelta en un mundo secular.<sup>573</sup> En este sentido, como señalé, recientemente Habermas ha reconocido la valiosa contribución de la religión en la esfera pública.

Ha sido precisamente esa identidad entre valores religiosos y seculares la que ha producido que la religión cristiana haya entrado en el actual proceso secularizador. Su contenido moral ha calado tan hondo en la sociedad actual que su fuerza normativa no ha requerido siquiera del refrendo de una entidad divina. Ha sido suficiente la razón humana para admitirlos como válidos. De ahí que hayan sido en la actualidad otros grupos seculares los que hayan tomado el relevo de las iglesias cristianas en la defensa de esos mismos valores, como la igualdad o la libertad, mientras que las iglesias parecen ir a remolque de los nuevos logros sociales, siendo este el principal síntoma de su decadencia. En palabras de Adela Cortina, el Cristianismo “ha muerto de éxito”, de tal forma que la única salida posible a esta situación es el ofrecer nuevas propuestas atractivas al hombre de hoy.<sup>574</sup>

Centrándonos ya en el tema de la privatización de la religión, Peter Berger en su obra *The sacred canopy* desarrolla una teoría, seguida por otros autores,<sup>575</sup> que pone en relación el pluralismo, la secularización y el proceso de subjetivización de la religión, que tendrá como último paso la privatización de ésta. Para este autor, esta relativización tuvo su origen en la aparición del pluralismo derivado del troceramiento de la verdad expuesto anteriormente. En la época premoderna, existía una religión que actuaba como un “manto sagrado”<sup>576</sup> al ser compartida por la inmensa mayoría de los ciudadanos. Era la religión que articulaba la autocomprensión de la sociedad y legitimaba la acción política. En esta situación, al ser esa religión compartida por prácticamente todos los ciudadanos, hace que sea tenida por *la* religión verdadera. Así, cuanto más compartida es una religión en una sociedad, más probable es que sea considerada verdadera y más

---

<sup>573</sup> CONILL, Jesús. “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, en *Estudios Filosóficos*, núm.128, 1996, pp.55-73.

<sup>574</sup> CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Tortta, 2001, pp.173-82. En un sentido similar se han pronunciado teólogos como Edward Schillebeeckx en su obra *Jesús. La historia de un viviente*, p.103.

<sup>575</sup> BRUCE, S. *Religion in the modern world. From cathedrals to cults*, pp.44-58.

<sup>576</sup> BERGER, P. *The sacred canopy*, p.32.

difícil es que pueda ser rechazada como tal. Del mismo modo, cuanto mayor verdad se le concede a una religión, mayor presencia e influencia social tendrá en los diversos niveles, algo que, a su vez, reforzará su verdad.

Pero el escenario que irrumpió con la Reforma supuso la ruptura con esta situación. Ahora, al no poder contar ninguna de las religiones con el monopolio de la verdad, todas ellas se tornaran cuestionables. Nadie podía estar seguro de que su religión fuera la verdadera y todos eran conscientes de que igual que practican una religión, podrían creer en cualquier otra, porque ninguna tiene garantías de ser la verdadera. Las religiones pierden así en gran medida su dosis de plausibilidad y se hacen menos creíbles.<sup>577</sup> Este nuevo contexto de pluralismo arrojará otras dos consecuencias también muy importantes. En primer lugar, nos encontramos con que la lógica del mercado domina también la esfera religiosa. La existencia de las diversas iglesias rivales hace que entren en una competición similar al mercado, plasmada en varios aspectos: por un lado, las religiones tratan de captar no clientes, pero sí fieles. Para ello, tienen que vender su producto (su doctrina), y no pueden hacerlo por la fuerza dada la tolerancia religiosa, sino por reglas muy similares a las del mercado.<sup>578</sup> Como consecuencia de ello, se introduce también la dinámica de las preferencias subjetivas del consumidor en la esfera religiosa. Si las religiones quieren ganar fieles, deberán ofrecer productos acordes con las necesidades de los ciudadanos, y sucede que dichas sociedades son bastante homogéneas, como ocurre también en otras esferas como la económica. Por esa razón, finalmente, las religiones deberán también estandarizar el contenido de sus productos.

En segundo lugar aparece el recurso a la conciencia como juez último para determinar las verdades de fe, frente a las jerarquías eclesiásticas. Dado que nadie posee la autoridad para determinar cuál es la religión verdadera, como defendía Locke, debe ser cada cual por su conciencia quien acceda a esa verdad y debe ser libre para abrazar la religión que desee y abandonar la que practique en un momento dado. Este es el punto clave: de esta manera, la religión, al perder su monopolio en la sociedad pasa de ser algo que es creído a ser algo que se elige,<sup>579</sup> o lo que es lo mismo: pierde la objetividad de ser una realidad más con la que cuentan los individuos en su vida diaria (volviendo a

---

<sup>577</sup> EBERLE, Christopher J. *Religious conviction in liberal politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.31.

<sup>578</sup> Resulta muy ilustrativo de este nuevo paradigma la generalización en la época de la Reforma de un tema pictórico como era “La pesca de los indecisos” en el que aparecían en un mar embrabecido diversas barcas (simbolizando a las diversas iglesias) rescatando a los indecisos que no sabían a qué nueva fe acogerse.

<sup>579</sup> BERGER, P. *The sacred canopy*, pp.151-2

Ortega, una creencia), y pasa a ser un elemento subjetivo, el objeto de una elección particular de las personas. Ahora lo objetivo no es la religión omnipresente de la sociedad, sino la conciencia misma del sujeto. Para decirlo sobre un trasfondo teológico, ha triunfado la Reforma con su idea de la relación íntima del hombre con Dios, de modo que se impone un modelo de religión subjetiva, intimista, frente a otra objetiva encarnada en un marco institucional como pudiera ser una iglesia, modelo éste propio del catolicismo. La religión se torna en objeto de elección no tanto porque quede devaluada, sino porque la relación del hombre con Dios cambia y ya no hay un referente externo a la conciencia que diga cuál es la interpretación correcta de la Biblia, sino que es cada cual quien se enfrenta al texto sagrado desde su propia conciencia.

El punto fundamental aquí es que, para autores como Berger o Bruce, la modernidad, con ese pluralismo conducente al déficit de credibilidad de las religiones, ha producido una subjetivización de la religión y en un doble sentido: por un lado, la religión se hace subjetiva en tanto que se vuelve objeto de elección por parte de los individuos. Pero, por otro lado, y fundamentalmente, la religión se hace subjetiva en tanto que su realidad se hace menos autoevidente e intersubjetivamente plausible. Como vimos, en una sociedad en la que impera una religión como “manto sagrado” que impregna y da sentido a los distintos aspectos de la vida social, dicha religión será vista como autoevidente por el conjunto de personas de esa sociedad. Pero donde impere un pluralismo de doctrinas como el producido tras la Reforma, ya ninguna será evidente. Esta diferencia la expresa muy bien Bruce. Dice que cuando la creencia en Dios es compartida en una comunidad, no nos encontramos genuinamente ante una “creencia”, sino ante un “hecho” (o más exactamente, son creencias que denotan hechos fácticos). Dios es un elemento más de la realidad compartida en esa sociedad. Donde impera una religión, sus contenidos son objetivos, como decía anteriormente, en el sentido de que hacen referencia a una entidad con una realidad ontológica independiente que forma parte de la realidad compartida por los creyentes.

En cambio, en una situación de pluralismo como la descrita, esa evidencia se pierde, porque ya no existe un consenso sobre la realidad que tienen esos conceptos. Como consecuencia, las creencias religiosas dejarán de hacer referencia a entidades objetivas y lo harán a realidades meramente mentales. Entonces, el “hecho” Dios queda transformado en una creencia, es decir, deja de tener un contenido objetivo para trasladarse a la mente del creyente. La religión se convierte así en un ámbito de

preferencias y no de realidades fácticas.<sup>580</sup> De este modo, se produce una transformación fundamental para el objeto de la presente investigación: los contenidos de las creencias religiosas dejarán de estar alojados en ese mundo exterior y pasarán a la conciencia del individuo. Esta es la clave. Por ejemplo, hoy ya ningún cristiano entiende por el cielo o el infierno lo mismo que se entendía hace un siglo. Si bien por aquel entonces el infierno aún era concebido como un lugar habitado por seres de color rojo con cola y cuernos y en el que había calderas en las que los malos ardían en su interior por sus pecados, hoy eso ya no lo conciben así ni siquiera los niños.

Es más, incluso los teólogos también han subjetivizado en la actualidad ideas como el cielo o el infierno. Siglos atrás, Santo Tomás relataba en la *Suma contra los gentiles* cómo sería la naturaleza de los resucitados: así, defendiendo la resurrección en cuerpo y alma, relata cómo el cuerpo de los resucitados sería asexuado y carente de necesidades fisiológicas, como el hambre y la sexualidad, cómo unos irán al cielo y otros al infierno, en qué se diferenciarán los cuerpos de los salvados de los de los condenados, e incluso nos relata cómo será el mundo tras el juicio final.<sup>581</sup> En este sentido, para Aquino el cielo y el infierno son lugares espaciales, por cuanto que los hombres resucitan para ir a un sitio o al otro. Incluso relata cómo el fuego del infierno puede consumir el cuerpo de los condenados. Siguiendo a Bruce, podemos decir que, efectivamente, las creencias en el cielo y el infierno constituyen más bien unos hechos que unas creencias. Sin embargo, en la actualidad esa concepción ha dado un giro radical. Estas son unas palabras extraídas de una obra del teólogo Luís González Carvajal:

“Ante todo, debemos erradicar todas esas descripciones fantásticas y terribles de los calabozos y las uñas de hierro porque, ni que decir tiene, carecen del más mínimo fundamento. Es verdad que el Nuevo Testamento habla del infierno con la imagen del fuego, pero tomarla al pie de la letra es tan absurdo como tomar al pie de la letra la imagen del banquete nupcial que se suele emplear para referirse al Reino de Dios.

En segundo lugar, aclaremos lo más importante: Dios no ha creado el infierno. Todo lo que tiene su origen en Él es bueno: al acabar la creación “vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gen. 1:31).

Más aún, Dios no pudo crearlo porque *el infierno es una situación humana*, y por lo tanto no es algo que pueda existir con independencia de que alguien decida colocarse en dicha situación. (...)

Y esto es muy importante. *Si el cielo fuera un lugar*, sería inconcebible que Dios excluyese de él a nadie; pero *si es un estado de amor*, ni siquiera Dios puede introducir en él a quien se niega a amar.”<sup>582</sup>

<sup>580</sup> BRUCE, S. *Religion in the modern World. From cathedrals to cults*, p.45.

<sup>581</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Vol. II. Madrid: BAC, 1968, Libro IV, caps.79-97.

<sup>582</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, LUÍS. *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, pp.268-9. El subrayado es mío.

Fácilmente se desprende de la lectura de este texto que lo que en él se entiende por cielo e infierno no se parece en nada a lo que entendía el aquinate. El cielo y el infierno, incluso entre los mismos teólogos, no son ya recintos espaciales, sino algo más próximo a un estado mental. La religión pasa de esta manera a alojarse en la conciencia del individuo más que a ocupar un espacio en la realidad objetiva, o en la terminología de Bruce, deja de ser “un hecho” para ser “una creencia”.

Ahora bien, esto no significa que la religión deje de tener un papel social o que desaparezcan las muestras públicas de la misma. Por supuesto que las religiones tienen cultos y rituales públicos, castas sacerdotales y lugares de reunión. La psicologización de la religión se refiere más bien a los conceptos que la articulan, como el cielo, el infierno, Dios, la resurrección... es decir, todos los elementos que, si bien en un principio hacían referencia a entidades reales con una existencia objetiva y reconocida por todos, ahora ya sólo se encuentran en la mente del individuo. Todo ello muestra que se ha producido un tránsito de la cosmología a la psicología. Es en este sentido como el pluralismo moral ha conducido a una subjetivización de los conceptos religiosos, y ello tiene unas consecuencias claras en lo que respecta a las creencias religiosas. Ahora éstas tendrán un carácter difuso, vago. Cuando el cielo y el infierno ya no son lugares espaciales, con una realidad ontológica, sino que se refieren a estados mentales, su realidad será más difusa porque se perderá su entidad intersubjetiva. Si el cielo ya no es algo que “esté ahí”, dejará de ser algo reconocido por todos. Si sólo existe en nuestra mente, la creencia en él será vaga, dejará de tener una entidad concreta.

La consecuencia lógica de esto será que si la religión se subjetiviza, de esta manera, irremediablemente quedará privatizada: por un lado, al no contar con una realidad objetiva, será vista como una preferencia personal que no puede ser impuesta a los demás en el foro público. Por otro lado, en un contexto de pluralismo, cada cual tiene libertad para elegir la religión que desee. Pero de esa manera, quien elige una religión, lo hace por unas preferencias privadas de tal forma que otra persona con otra psicología diferente puede encontrar otra religión más aceptable. Así, la elección de religión se basa en preferencias personales, privadas, ajenas a toda corroboración objetiva.<sup>583</sup> Mientras antiguamente la religión era un factor de cohesión social, ahora lo es de satisfacción personal. Ya no se ve como un conjunto de normas divinas que deban ser obedecidas, sino como una terapia que hace a los creyentes sentirse mejor.<sup>584</sup> De ahí también que pase a ser considerada algo privado, y como tal, deje de ser reconocida en

---

<sup>583</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, p.34.

<sup>584</sup> BRUCE, S. *Religion in modern World. From cathedrals to cults*, p.145.

el foro público como factor de legitimación social, motivo por el que su presencia en la deliberación pública se verá problemática

Como se deduce de todo lo dicho, este planteamiento sociológico no pretende escindir por un lado la esfera de la razón y frente a ella las convicciones religiosas que se asientan en las experiencias particulares de fe, como por ejemplo, el reconocimiento de autoridades sagradas. En este segundo enfoque las creencias religiosas no quedan privatizadas por cuanto que pertenezcan a un ámbito diferente del de la razón humana común. La necesidad de su privatización responde a una dinámica distinta consistente en la pérdida de objetividad de su contenido.

Pero la idea clave que deseo subrayar de este enfoque, frente al anterior, es que la psicologización de las creencias contribuye a ahondar en su carácter difuso del que hablaba anteriormente. Es decir, para autores como Greenawalt, Audi o Perry, las personas religiosas albergan una serie de creencias derivadas de su fe que les llevan a actuar de una determinada manera en la esfera pública. De ahí que traten de determinar la legitimidad de basarse en dichas creencias. Pero el enfoque de Berger y Bruce pone sobre la mesa que subjetivizar las creencias religiosas las hace más difusas y con ello pierden mucha de su fuerza motivacional para la práctica, siendo este el tema que deseo abordar a continuación.

### 8.3. El alcance de las creencias religiosas:

Si partimos del hecho de que las creencias religiosas que alberga cualquier creyente medio en la actualidad son en sí mismas vagas debido a la psicologización de su contenido, nos encontramos ciertamente ante un panorama poco prometedor para afrontar la influencia que puedan tener dichas creencias sobre los comportamientos o actitudes de esa persona en la vida cotidiana y en especial en la esfera pública. Si el contenido de las creencias deja de tener una realidad objetiva, su influencia sobre la vida de los creyentes será también más débil, al no contar ya con el elemento de coerción del que disponía anteriormente. Esto se aprecia muy bien en la idea de pecado. Cuando por el cielo y el infierno se entienden lugares espaciales, su presión sobre la vida de los creyentes es inmensa. Las personas sentirán un mayor respeto y se creerán más ligadas a los mandatos de su religión. El pecado será percibido como una ofensa real a la divinidad que acarreará castigos reales en el infierno, que es también un lugar con una existencia física. En cambio, cuando el cielo y el infierno se psicologizan, los mandamientos religiosos, así como las ofensas a los mismos, perderán todo valor

objetivo y quedarán difuminados. No practicar la religión o violar los mandamientos religiosos dejan de suponer un castigo real. Por ese motivo, del mismo modo que se deja de creer en el infierno como un lugar espacial, se dejará también de temer la ofensa a la divinidad; esto ya no será algo verdaderamente importante para sus vidas. Por consiguiente, esa persona relativizará buena parte de sus creencias religiosas. Esto nos explica por qué hoy muchos católicos, para escándalo de la jerarquía, practican el sacramento de la comunión sin antes recibir el de la penitencia. Esto se debe a que los católicos ya no perciben como pecado el comulgar sin antes confesarse, pues no esperan recibir un castigo real en una vida futura por hacerlo.

Y si esto ocurre con la práctica de la religión, con mucho mayor motivo sucederá respecto de la influencia de sus creencias religiosas en otros aspectos de su vida. Si una persona no se siente culpable por no practicar debidamente los cultos sagrados, es fácil entender que menos aún se sienta culpable por llevar a cabo prácticas o por tener creencias relativas a otros ámbitos que no concuerden con sus creencias religiosas. Hay personas religiosas que están a favor del aborto, aunque sea en determinados supuestos, o hay creyentes que se muestran partidarios de la eutanasia.

Este es el punto clave al que quería llegar. Los autores que tratan el tema de la religión en el foro público, al hablar de las personas creyentes las conciben como individuos con unas convicciones firmes (derivadas de unos credos oficiales de las iglesias) que tratan de aplicar dichas creencias a los distintos aspectos de sus vidas.<sup>585</sup> Es incluso a través de su participación en comunidades religiosas como muchas personas pueden desarrollar los recursos y capacidades necesarios para participar en el foro público, de tal forma que su participación se vea claramente influida por su pertenencia a esas iglesias.<sup>586</sup> No hemos de olvidar tampoco que el debate en torno al papel de la religión en la esfera pública tuvo su origen, a comienzos de los años ochenta, con la denuncia de Richard J. Neuhaus<sup>587</sup> (seguido por Stephen L. Carter),<sup>588</sup> de la corriente laicista que

---

<sup>585</sup> AUDI, R. "Liberal democracy and the place of religion in politics", pp.9-13; cfr. EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, pp.3-5. También autores de la democracia deliberativa, como Gutmann y Thompson, al abordar el problema de las convicciones religiosas en la deliberación pública tratan los casos de los que denominan "fundamentalistas" que basan su vida en los preceptos bíblicos.

<sup>586</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.34; cfr. WEITHMAN, Paul. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.36-67. Weithman pone el ejemplo de las iglesias de afroamericanos en los EE.UU. que ya desde el s. XX fueron unos claros instrumentos de movilización contra la esclavitud y en pro de la igualdad de derechos con los blancos.

<sup>587</sup> NEUHAUS, Richard John. *The naked public square. Religion and democracy in America*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984. El mismo título de la obra, "la esfera pública desnuda", hace referencia al modelo de esfera pública generado por una corriente relativista y laicista imperante en los ámbitos político e intelectual. Se trata de un ámbito en el que las doctrinas religiosas han quedado desterradas y su lugar ha sido ocupado un totalitarismo estatal de tendencia marxista.

<sup>588</sup> CARTER, Stephen L. *The culture of disbelief. How American Law and politics trivialize religious*

desde la década de los sesenta pretendía excluir (para el primero) o trivializar (para el segundo) las convicciones religiosas en la esfera pública norteamericana.

No obstante, esto no quiere decir que para estos autores los creyentes sigan ciegamente los dictados de su religión. Para ellos es siempre posible el proceso autorreflexivo de los creyentes respecto de sus convicciones. La idea es más bien que las convicciones de los creyentes pueden influir en los distintos aspectos de sus vidas. Sin embargo, entiendo que la influencia de las convicciones religiosas en la vida de las personas no debe evaluarse meramente a la luz del grado real de compromiso del creyente con determinados dogmas. En mi opinión, en prácticamente ningún caso el compromiso sería pleno y cerrado, y esto lo reconocen esos mismos autores, como señalaré en otro momento. Por ejemplo, aquellos que creen que la Biblia es infalible (pues Dios no podría incluir falsedades en su mensaje revelado) y que apuestan por su interpretación literal, no comulgan con todos los relatos que allí aparecen. Así, mientras hay muchas personas que se suman al Creacionismo, al ser esta la teoría defendida en ese texto, difícilmente pueden defender además el geocentrismo, a pesar de ser también una teoría que aparece en la Biblia,<sup>589</sup> ni tampoco realizan los mandamientos evangélicos de poner la otra mejilla al recibir una ofensa o de llevar una vida en pobreza.<sup>590</sup> El nivel de adhesión o compromiso de los creyentes con sus creencias religiosas sería relativo a cada persona. Dicho compromiso está siempre mediado por la vaguedad que caracteriza a esas creencias religiosas y que se da incluso entre los más devotos, como acabamos de ver.

Pero el hecho de que las creencias religiosas puedan influir en la vida de los creyentes no es algo que dependa únicamente de los individuos, sino que estará sujeto también a diversos factores e influencias sociales relativos al contexto social que rodee a la persona. Es obvio que un marco cerrado a las influencias externas permitirá una mayor cohesión del grupo y que las creencias religiosas mantengan una mayor relevancia en la vida del creyente. El caso de los amish, que será abordado más adelante, es el más representativo a este respecto. Sin embargo, cuando los individuos conviven en un

---

*devotion*. New York: Anchor Books, 1993. Carter incide en la idea de que la cultura americana ha pretendido restar importancia a las convicciones religiosas en las decisiones sobre los asuntos públicos, haciendo ver que basarse en dichas creencias es algo inapropiado o accesorio, sin ninguna relevancia en el ámbito público. cuando las personas actúan según sus convicciones, se arriesgan no sólo a ser ridiculizados, sino incluso penados. Así presenta ejemplos como el de un devoto profesor a quien le fue prohibido poner su Biblia en clase a la vista de los niños, o el leerla mientras éstos realizaban sus tareas. Se entiende de este modo la religión como algo irrelevante, en lugar del fundamento sobre el que muchas personas rigen sus vidas.

<sup>589</sup> Gén. 1:14; cfr. Jos. 10:13.

<sup>590</sup> Mt. 5:39; 19:21.



contexto de pluralismo y secularidad como el señalado por Bruce o Berger, el proceso de psicologización y privatización de las creencias será más acusado.

El proceso de psicologización presentado por estos sociólogos pone de manifiesto un punto esencial en nuestra investigación, lo que podríamos llamar el “alcance” de las creencias religiosas, que difiere del presentado por los defensores de la religión: una persona puede querer vivir de acuerdo a sus convicciones, pero eso no significa que vaya a seguir ciegamente los dictados de una religión. Ello es así porque el proceso secularizador ha hecho que los distintos ámbitos de la sociedad queden liberados del dominio de las religiones. Al psicologizar los contenidos de las creencias, una persona no regirá todos los aspectos de su vida por sus creencias religiosas y se mostrará más receptiva a las influencias sociales.

De este modo, las creencias religiosas tendrán un “menor alcance” en la vida de los creyentes que en épocas pasadas; y también el modo en que influyan en sus vidas será también más vago. Las creencias de las personas sobre distintos asuntos, como el divorcio o la eutanasia no se verán determinadas por sus creencias religiosas, sino por otras influencias sociales, como corrientes de opinión laicistas, por ejemplo. Ello es así en primer lugar, porque las creencias religiosas quedan psicologizadas y en consecuencia se retraen y pierden influencia en la vida del creyente, ocupando ese lugar otros factores como las influencias sociales. Así, el creyente católico, en asuntos como sus relaciones afectivas, puede ya no guiarse por sus creencias religiosas, sino por sus sentimientos pasionales, y por ese motivo acepta divorciarse. Él sabe que como católico el divorcio no es admisible, pero eso a él no le importa, porque su vida de pareja se rige por otros parámetros no abarcados por su fe. Por esa razón tampoco se produce en él una crisis de identidad, dado que sus creencias religiosas han quedado replegadas a otros ámbitos y no tienen fuerza suficiente para dirigir su vida sentimental.

Por otro lado, si bien parece que existe un conflicto entre creencias religiosas y de otro tipo, en realidad lo que se produce es una interrelación entre las diferentes creencias, como religiosas, políticas, psicológicas... Esto, en cierto sentido, resulta aceptable para los autores defensores de la religión. Para ellos, las personas religiosas rigen su vida por unas convicciones religiosas, de ahí que exista esa relación. Así autores como Alvin Plantiga<sup>591</sup> o Nicholas Wolterstorff<sup>592</sup> defienden la tesis de que en la persona creyente las creencias religiosas son unas “creencias básicas” o “inmediatas” que no dependen de

---

<sup>591</sup> PLANTIGA, Alvin. “Is belief in God properly basic?”, en *Noûs*, vol. 15, núm. 1, 1981, pp.41-51.

<sup>592</sup> WOLTERSTORFF, Nicholas. “Reformed epistemology”, en Daniel Z. Philipps y Timothy Tessin (eds.) *Philosophy of religion in the twenty-first century*. Basingstoke: Palgrave, 2001, pp.39-63.

otras diferentes, sino que incluso desde ellas se pueden erigir otras distintas. De ahí que para estos autores el creyente pueda ordenar el conjunto de su vida de una forma coherente con sus convicciones.

Sin embargo, el enfoque de la psicologización supone dar un giro al planteamiento de estos autores. No sucede que las diferentes creencias morales estén interrelacionadas sobre la base de las religiosas, sino que, al contrario, las creencias religiosas son influidas desde fuera por otro tipo de creencias, como las políticas o sociales, que escapan a su control. Este hecho arroja dos consecuencias fundamentales: por un lado, las creencias de tipo religioso pierden su entidad de creencias básicas; y en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, ahora las convicciones religiosas tendrán una menor influencia en la vida del creyente. Esta será una consecuencia directa del proceso secularizador. Al igual que la secularización provoca una pérdida de influencia de las instituciones religiosas sobre el conjunto de la sociedad, también hace que las creencias religiosas pierdan influencia sobre la vida de los sujetos, quedando desplazadas por otras diferentes.

De este modo, contra lo que usualmente se piensa, lo que lleva a alguien a defender una medida política no son en realidad sus creencias religiosas, sino otras heredadas en su contexto social, a las que puede añadir las de tipo religioso. Como dice Jeff Spinner, lo que lleva a muchos creyentes tradicionalmente a oponerse a la homosexualidad no son tanto sus creencias religiosas, sino el hecho de que ese ha sido un comportamiento tradicionalmente considerado tabú en nuestras sociedades y que las tradiciones religiosas incorporarán.<sup>593</sup> Así, no siempre son las creencias religiosas las que están a la base del comportamiento de los creyentes, sino que en ocasiones tal comportamiento se rige por otros factores sociales y que además serán apoyados por sus creencias religiosas. Pero es que incluso dichas influencias sociales llevan a las personas a comportarse de manera diferente a los dictados de sus religiones. Mientras ciertas religiones ordenan el perdón a los enemigos, sus fieles mantienen enemistades irreconciliables con sus semejantes. Ello es así porque las personas no guían sus creencias por el seguimiento de unos dogmas religiosos, sino que se dejan influir fácilmente por el contexto social en que viven.

Por ese motivo, la relación entre las creencias religiosas y la ética no debe analizarse desde el punto de vista de los dogmas de cada iglesia, sino más bien desde la

---

<sup>593</sup> SPINNER-HALEV, Jeff. *Surviving diversity. Religion and democratic citizenship*. London: The Johns Hopkins University Press, 2000, 147-9; cfr. LOVIN, Robin: "Perry, naturalism and religion in public", en *Tulane Law Review*, vol. 63, 1989, pp.1535.

perspectiva particular de los creyentes. No tiene sentido decir “los católicos están en contra de X porque la jerarquía condena dicha práctica” o “los musulmanes están en contra de Y porque el Corán dice tal cosa”. Esta es la interpretación que parecen compartir los autores que tratan la religión en el foro público. Para ellos un católico estará en contra del reconocimiento de los homosexuales y un creyente estará a favor de la subvención pública a las escuelas religiosas por razones religiosas. Pero, como vemos, esto en realidad no es así, pues una cosa es lo que diga una jerarquía o lo que contenga un texto sagrado y otra distinta es cómo eso lo interprete cada creyente. Es éste el nivel en el que hemos de movernos, el de las creencias particulares de las personas, y no el de los dictados de las jerarquías para comprender el estatus las creencias religiosas.

Es más, incluso podríamos hilar más fino y preguntarnos qué debe opinar un creyente sobre ciertos temas morales. En el caso de un católico, la respuesta podría ser, o bien lo que diga la Biblia o bien lo que dicte el Papa. En el segundo caso, el católico podría pensar que aquello que piensa una jerarquía no se ajusta a lo dicho en la Biblia, por lo que podría discrepar del dogma (pues, repito, el creyente no sigue ciegamente los dictados de una religión). Pero es que incluso si acudimos a la Biblia, tampoco hay consenso sobre lo que en ella se ordena. Así para unos el mandamiento del Decálogo de “No matarás” significa “no asesinarás”, mientras para algunas sectas protestantes exige un modo de vida pacifista. Y si esto ocurre con lo que ordena la Biblia, cuánto más no ocurrirá con todo aquello que no se contempla en el texto sagrado, como la clonación o la experimentación con embriones. En todos estos casos existe desacuerdo entre los creyentes, por un lado, porque la interiorización que se hace de los mandamientos religiosos queda mediada por el contexto social y la psicología particular del creyente, pero por otro, porque incluso los mandamientos religiosos pueden resultar vagos al no abarcar todos los temas morales, como es comprensible, dado el continuo cambio social, que en nuestra época ha devenido vertiginoso. De ahí que los creyentes de una misma religión puedan llevar a cabo éticas distintas y que la pregunta por lo que debe opinar un creyente sobre el tema moral “X” no tenga mucho sentido, pues las respuestas serán siempre diversas.

De esta manera, podemos entender que el colectivo de los creyentes será heterogéneo, pues las distintas personas entenderán sus compromisos religiosos de diversas maneras, sin renunciar por ello a reconocer la importancia de los mismos para sus vidas. Esto nos permite explicar que muchos que se consideran cristianos reconozcan como moralmente

aceptable la práctica de la homosexualidad o la eutanasia, a pesar de contradecir la doctrina de las diferentes iglesias. Esto se explica por el carácter difuso de las creencias religiosas y la influencia de los factores sociales. No hemos, por ello, de concebir a las personas religiosas como unos individuos con un conjunto sistemático de creencias que siguen fielmente los dictados de una comunidad, los cuales articulan todos los aspectos de su vida. No impera un sometimiento ciego a los dictados de una jerarquía o un texto agrado, sino una interpretación personal de los mismos, influida por el contexto social del creyente.

#### 8.4. Conclusión:

La práctica de una determinada religión puede constituir un elemento esencial en la formación de la identidad del creyente, y generar así el desarrollo de actitudes o posicionamientos sobre ciertos temas. Así lo muestra Max Weber con su estudio de la influencia de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo.<sup>594</sup> Pero, aunque la práctica de una religión puede generar ciertas virtudes, su influencia en los sujetos quedará siempre mediada por el contexto social. Cuando en una sociedad exista sólo una religión que ejerza como “manto sagrado” y como base de cohesión social, las creencias de los sujetos serán más homogéneas, ya que contarán con una mayor objetividad. Pero en un contexto de pluralismo, donde las distintas esferas de la sociedad se han emancipado del control de una religión, las creencias religiosas sufrirán un proceso de psicologización, perdiendo así su evidencia de antaño. De esta manera, la influencia que poseen las religiones sobre las creencias de sus fieles quedará relativizada, pasando a primar la heterogeneidad de planteamientos entre los creyentes. No sería por ello incompatible la tesis de la psicologización de las creencias religiosas con la visión de los creyentes como personas comprometidas con sus convicciones. La clave está en que ese compromiso en nuestros días se ha transformado y alguien puede sentirse comprometido con la fe cristiana a la vez que decide divorciarse; o en cuestiones relativas al foro público, dos personas pueden sentirse cristianas y una votar en referéndum una por la legalización de la pena de muerte y la otra en contra, considerando ambas sus creencias religiosas. No es que una sea creyente y la otra no, o que una lo sea más que la otra, sino que cada una entiende de una manera diferente sus compromisos religiosos y la influencia de estos en su vida, porque existen otros factores en juego.

---

<sup>594</sup> WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo, 1998; cfr. FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, 1980, pp.109-23.

Como conclusión podemos decir que la psicologización de las creencias religiosas se ha llevado consigo, no sólo la cosmología, sino también la ética. Del mismo modo que la cosmología se convirtió en psicología, la ética también ha perdido su objetividad. Si hace unas décadas el rechazo a la eutanasia o al reconocimiento de los homosexuales podía tener entre los creyentes un refrendo unánime, hoy ya no lo tiene, igual que la creencia en el geocentrismo lo tenía hace quinientos años mientras hoy carece de él. Tener unas creencias religiosas no supone desarrollar una ética concreta, ya que el compromiso de los creyentes con su fe queda mediado por su propia asimilación subjetiva de dichos compromisos y por las influencias sociales. Hecha esta exposición del estatus de las creencias religiosas podemos pasar al tema siguiente, y que es sin duda el central en esta última parte de la investigación: en qué medida puede resultar apropiada la participación de los creyentes en la esfera pública sobre la base sus creencias religiosas.

## CAPÍTULO IX

### EL DEBATE SOBRE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA.

#### 9.1. Introducción:

El capítulo anterior abordó el estatus de las creencias religiosas, llegando a la conclusión de que dichas convicciones pueden influir en mayor o menor medida a que las personas desarrollen ciertas actitudes o posicionamientos sobre diversos temas públicos, aunque dicha influencia no queda fijada por los contenidos doctrinales de un credo. Comulgar con una religión concreta no hace a todos los creyentes mantener un mismo posicionamiento sobre asuntos públicos. Dicho esto, la cuestión que pretendo abordar ahora es si resulta adecuado a las personas creyentes basar sus posicionamientos sobre cuestiones políticas sobre sus creencias religiosas.

Este es sin duda un asunto polémico en el ámbito de la filosofía moral, existiendo dos bloques claramente enfrentados al respecto. Por un lado encontramos a los autores liberales con Rawls y Audi a la cabeza, quienes se oponen a la presencia de las razones religiosas en la esfera pública, a menos que vayan acompañadas de otras de tipo secular (o político). Aquí encontramos también a Nagel, Ackerman, Gutmann y Thompson o al pragmatista Rorty. Frente a estos autores, existe un segundo grupo, compuesto por Greenawalt, Perry, Weithman, Wolterstorff o Eberle, entre otros, para quienes sí debe permitirse la entrada de las razones religiosas en el foro público en la justificación de los posicionamientos políticos. Ciertamente, estos no son realmente dos bloques monolíticos, sino que entre los distintos autores podemos encontrar diferencias de grado. Todos los autores que voy a tratar a continuación toman como base la idea de razón pública de Rawls, y su posicionamiento en torno a la cuestión de la religión en el foro público puede clasificarse en grados, conforme se acerquen o se alejen más o menos de esa idea de razón pública. Así, habrá autores, como Robert Audi o Thomas Nagel, que se posicionan de una forma más radical incluso que Rawls y en lugar de distinguir entre razones públicas y no públicas, lo hará entre razones religiosas y razones seculares, dando sólo legitimidad en el foro público a las seculares y rechazando las primeras. Audi es en realidad el autor que de una manera más claramente decidida se viene oponiendo al uso exclusivo de las razones religiosas en la esfera pública.

Por lo que hace a los defensores de la religión, tienden a posicionarse en mayor o menor medida a favor del empleo de ese tipo de razones, dependiendo, como digo, de

su mayor o menor simpatía con la idea de la razón pública rawlsiana y su reinterpretación por parte de Audi, quien es también, lógicamente, blanco de sus críticas. En una línea cercana a la de Audi, aunque más tolerante con el empleo de las razones religiosas, se muestra Kent Greenawalt, para quien este tipo de razones sólo serían permisibles en aquellas circunstancias en las que las razones seculares no puedan resultar conclusivas en una cuestión. Otro grupo de autores se alejan algo más del planteamiento de Greenawalt (y por tanto también de Rawls) y entienden que la razón pública no debe pasar *a priori* por la exclusión de las razones religiosas, aunque eso sí, mantienen el requisito del deber de dar razones que los otros puedan aceptar. Aquí encontramos a Christopher Eberle. En un tercer grupo están, finalmente, los que apuestan de una manera más clara por el empleo de las razones religiosas en la esfera pública por cuanto que son constitutivas del creyente, sin restricciones previas a su uso más allá del respeto intrínseco al resto de personas. Aquí podemos citar a Michael Perry, Nicholas Wolterstorff, Paul Weithman o Jeremy Waldron, entre otros. De esta manera podemos trazar una línea entre los diferentes autores que conduce a un progresivo reconocimiento del papel de las doctrinas comprensivas en el foro público, algo que, como veremos, tendrá una importancia clave para articular una propuesta viable de democracia deliberativa para una sociedad pluralista.

Las propuestas de los defensores de la religión son en buena medida una respuesta a las tesis defendidas por los liberales sobre la presencia de la religión en la esfera pública. Por ello, conviene recopilar cuáles han sido los principales argumentos de los liberales para relegar a la religión en el espacio público para poder así poner en contexto las respuestas que los defensores de la religión han dado a los mismos. Pero fundamentalmente, los argumentos que desarrollaré a continuación servirán para sacar a la luz los supuestos fundamentales que subyacen al planteamiento de los autores de la democracia deliberativa a la hora de abordar la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública. Del mismo modo, las críticas hechas por los defensores de la religión a los liberales podrán dar las claves para erigir una razón pública inclusiva propia de una democracia deliberativa en el marco de nuestras sociedades postseculares. Los argumentos que trataré a continuación son: el de la estabilidad; el que presenta a la religión como un aspecto de la vida privada; el del respeto mutuo y el de la justificación pública, siendo éste el que nos enlazarán con la idea de razón pública, el objeto principal de esta investigación y al que dedicaré el resto de la tesis.

## 9.2. El argumento de la estabilidad:

Para los autores liberales un elemento inherente a la sociedad moderna lo constituye el pluralismo moral, y con él, las diferencias, el desacuerdo y el conflicto.<sup>595</sup> Pero en un contexto de pluralismo, si hay un ámbito en el que las diferencias se hacen especialmente sensibles es en el religioso. De hecho fueron las diferencias religiosas, junto a unos intereses políticos, las causantes del mayor baño de sangre que sufrió Europa durante siglos: las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, a las que hicimos alusión anteriormente. Desde entonces, para los autores liberales la religión quedará estigmatizada como factor de enfrentamiento y división, siendo múltiples los ejemplos a este respecto.

Así, por ejemplo, Rawls, ya en “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” y después en el *Liberalismo político*, incide en dos hechos relevantes: por un lado subraya el carácter inconmensurable e irreconciliable de las doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas. Este carácter de las doctrinas comprensivas hace para Rawls que los ciudadanos se encuentren profundamente divididos entre sí.<sup>596</sup> Pero si los ciudadanos se encuentran divididos por sus doctrinas comprensivas, de esto se deduce que para Rawls dichas doctrinas son un factor de enfrentamiento.<sup>597</sup> Como consecuencia, ninguna de ellas podrá servir como base de la unidad social, pues, como entendiera Locke, basar la concepción política de la justicia sobre una doctrina determinada supondría la imposición de sus valores comprensivos sobre el resto de ciudadanos y la persecución de las otras doctrinas utilizando las instituciones políticas, y con ello se estarían conculcando los valores fundamentales que articuladores de la cultura política de las sociedades democráticas.

Este es el supuesto que hay a la base de su idea de doctrina comprensiva razonable. Mientras en sus artículos de los años ochenta aludía al pluralismo como un hecho permanente de la cultura política de las sociedades democráticas, en el *Liberalismo político* introduce una distinción entre el “pluralismo como tal” y el “pluralismo razonable.”<sup>598</sup> Éste último no hace referencia a un pluralismo de doctrinas sin más, sino a un pluralismo de doctrinas razonables. Una doctrina comprensiva razonable sería la abrazada por personas razonables (idea definida en su momento al hablar del concepto

<sup>595</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, pp.66-8, 167-8; GUTMANN, A y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.18-26.

<sup>596</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.33.

<sup>597</sup> Esto no resulta extraño, pues fueron las mismas doctrinas, como señalé en el primer capítulo, las causantes de las guerras del s. XVII.

<sup>598</sup> RAWLS, J. “The domain of the political and overlapping consensus”, en *New York University Law Review*, vol.64, núm. 2, pp.234-5; cfr. su *Liberalismo político*, p.67-8.



de persona en la democracia deliberativa). En este sentido, una doctrina razonable sería aquella que acepta las cargas del juicio de tal forma que puede llevar a cabo su pugna por la verdad con otras doctrinas en el marco de una convivencia pacífica mediante un desacuerdo razonable. Más allá de esto, el rasgo determinante de una doctrina comprensiva razonable es el reconocimiento de la libertad de conciencia, tanto de sus fieles como del resto de ciudadanos. Así dice en el *Liberalismo político*:

“salvo en ciertos tipos de fundamentalismo, las principales religiones históricas admiten una noción de este estilo (la libertad de conciencia) y pueden, por lo tanto, ser catalogadas como doctrinas comprensivas razonables.”<sup>599</sup>

Para decirlo con otras palabras, una doctrina comprensiva razonable será aquella que, aun manteniendo que sus creencias son las verdaderas, no pretende imponerlas sobre el resto de ciudadanos mediante el uso del poder estatal, sino que, por el contrario, reconoce la libertad de los ciudadanos para mantener otras doctrinas razonables. Pero si Rawls reconoce a las religiones como doctrinas razonables, ¿cuál sería su recelo respecto de las mismas?, ¿no se trataría ello más bien de una interpretación errónea de su planteamiento? Rawls al hablar de las doctrinas comprensivas no distingue entre religiosas y seculares, sino entre comprensivas (religiosas, filosóficas y morales) y políticas. Es más, en su artículo “Una revisión de la idea de razón pública” afirma tajantemente: “las filosofías seculares no suministran razones públicas,”<sup>600</sup> por lo que serían tratadas del mismo modo que las doctrinas religiosas. Esta es la diferencia fundamental entre el planteamiento de Rawls y el de otros liberales como Audi o Greenawalt, aunque este punto se abordará más adelante.

No obstante, aunque para Rawls las religiones pueden ser perfectamente razonables, paradójicamente su entrada en la esfera pública es percibida como un peligro. Esto se ve reflejado en la exigencia de que en la deliberación pública sobre las esencias constitucionales se desarrolle sobre ideas compartidas de la cultura política y no sobre los valores comprensivos. Aun admitiendo que los ciudadanos y sus doctrinas son razonables, Rawls asimila la participación en la esfera pública desde los valores comprensivos a un intento de imposición de la propia concepción de la verdad sobre el resto. Quien apela a sus valores comprensivos en la argumentación, en realidad pretende que el poder político asuma esos valores y los imponga al resto de ciudadanos. Esto se ve más claro todavía en el caso de la motivación de las partes. Los ciudadanos

---

<sup>599</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.203.

<sup>600</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, p.172.

deben estar movidos en sus deliberaciones por un el bien común, no por uno personal o el propio de sus doctrinas. Esta es la clave: estar motivado por las convicciones religiosas se entiende por Rawls y los liberales de una forma monolítica, como una pretensión de imponer la propia visión a los demás. Por ese motivo se guarda tanto recelo de la participación de las doctrinas en la esfera pública.

Otro ejemplo paradigmático es el de Robert Audi. Él establece dos principios que articulen la deliberación sobre cuestiones públicas. Estarían, por un lado, el “principio de razonamiento secular” y por otro el “principio de motivación secular.” Ambos establecen que, dado que las leyes y políticas restringen nuestras libertades, una persona debería abstenerse de apoyar una política a menos que posea un argumento y motivación secular para hacerlo. Una razón secular será aquella cuya fuerza normativa no depende de una manera directa de la existencia de Dios o de consideraciones teológicas o del pronunciamiento de una persona o institución con autoridad religiosa.<sup>601</sup> Se trataría además, de un argumento públicamente inteligible y racional, accesible a todos los individuos, religiosos y seculares, debido al equilibrio teoético existente entre razones religiosas y seculares. En cambio, una razón religiosa sería aquella que se fundase en la obediencia a los mandatos de una autoridad estatutaria (una Iglesia) o de una entidad de carácter espiritual (Dios).

Al principio de razonamiento secular y la idea de razón secular me referiré más adelante. Ahora me centraré en el segundo de los principios señalados por este autor, el de motivación secular. Según este principio, y en analogía con el anterior, una persona debe abstenerse de apoyar una política o ley a menos que esté suficientemente motivada por una adecuada razón secular. Es decir, un conjunto de razones seculares debe explicar la acción de ese individuo y serían igualmente motivadoras aunque otras de otro tipo, es decir, las religiosas, fueran eliminadas. Esto implica, en primer lugar que se puede distinguir entre motivaciones seculares y religiosas, del mismo modo que se puede hacer entre las razones; y también como en el primer caso, las primeras pueden ser compartidas por creyentes y seculares, mientras que las segundas no lo son. Por ejemplo, en el caso de la subvención pública a escuelas privadas, una motivación secular sería apoyar esa medida porque es bueno que todo el mundo pueda educar a sus hijos en escuelas acordes con su fe. Esta motivación puede ser compartida tanto por personas religiosas como por seculares, ya que, de esta manera, no se pretende favorecer a ninguna religión sobre otras. En cambio, un motivo religioso sería, por ejemplo, decir

---

<sup>601</sup> AUDI, R. “The place of religious argument in a free and democratic society”, p.677.

que Dios lo quiere. Esta sería, lógicamente una razón no aceptable para otras personas, ya que no todas compartirán la obediencia a la divinidad como base para actuar en el foro público. De esta manera, y este es el punto fundamental al que quería aludir, para Audi, y por extensión para la teoría liberal, las motivaciones religiosas son siempre sectarias, ya que suponen el intento de imponer los intereses de la propia doctrina sobre el conjunto de ciudadanos.<sup>602</sup>

Para Audi, la persona religiosa es aquella que cumple con los mandatos de una religión en los distintos aspectos de su vida, y también por ello en la esfera pública, de tal forma que deseará que las cosas funcionen en la sociedad de acuerdo a los mandatos de su religión. En este sentido, dice Audi que quien actúa en la esfera pública para conseguir un objetivo motivado sólo por sus razones religiosas pretende que los demás vivamos de acuerdo a sus convicciones.<sup>603</sup> Esto es, tener una motivación religiosa para defender, criticar o apoyar una política es siempre pretender imponer el punto de vista particular de una religión sobre el secular compartido, con lo cual se estaría obligando a los otros individuos a asumir un estándar moral que no aceptan.<sup>604</sup> Este hecho atentaría gravemente contra el principio liberal de la separación entre Iglesia y Estado que Audi traslada al comportamiento de los sujetos en el ámbito institucional. Del mismo modo que el Estado no puede actuar por motivaciones religiosas, los sujetos tampoco pueden hacerlo, pues de lo contrario, estaría coerciendo la libertad del resto de ciudadanos sobre unas bases no aceptadas por ellos, violándose así el principio liberal de legitimidad política, que exige el consentimiento de las decisiones por todos los afectados. Por ello, el enfoque de Audi puede ser caracterizado como de la sospecha, por cuanto no evalúa las decisiones de las personas religiosas por sí mismas (su objeto), sino por su motivación, si es una motivación de un tipo aceptable para todos (secular) o no (religiosa). De este modo, el problema radica en que si decimos que sólo las convicciones religiosas pueden generar motivaciones particulares, se está extendiendo un halo de sospecha sobre esas convicciones con el fin de justificar su exclusión de la esfera pública. En este sentido, los defensores de la religión mantienen que esta idea de que lo secular es compartido y lo religioso, sesgado o sectario, es en sí misma una idea hipócrita y sectaria, como incluso han reconocido autores como Rorty.<sup>605</sup>

---

<sup>602</sup> BRADLEY, Gerard V. "Beguiled: Free exercise exemptions and the siren song of Liberalism", en *Hofstra Law Review*, vol. 20, 1991, p.289.

<sup>603</sup> AUDI, R. "The separation of Church and State and the obligations of citizenship", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.18, nº3, 1989, p.202.

<sup>604</sup> STOUT, Jeffrey. *Democracy and tradition*. Princenton: Princenton University Press, 2004, p.65.

<sup>605</sup> RORTY, Richard. "Religion as conversation stopper", en su *Philosophy and social hope*. New York. Penguin Books, 1999, p.172.

Esta es una idea compartida por otros autores de la democracia deliberativa, como Habermas. Él, como vimos, defiende la presencia de las razones religiosas en la esfera pública informal, pero no en la formal. Entiende que si una mayoría religiosa en una sociedad defendiera una medida política sobre la base de sus convicciones, el Estado se convertiría en el órgano ejecutor de esa mayoría religiosa para imponer su voluntad sobre la oposición.<sup>606</sup>

En esta línea, entiende Audi que restringir la libertad del resto de ciudadanos sobre unas razones religiosas resulta especialmente problemático y constituye una falta de respeto al resto de ciudadanos, pues para Audi los ciudadanos se sienten especialmente resentidos y molestos cuando alguien se guía por una motivación religiosa en asuntos que restringen sus libertades, porque lo entenderán como una forma de imposición sobre sus vidas de esa doctrina en la que no creen.<sup>607</sup> Por ese motivo, un ciudadano virtuoso, o en la jerga rawlsiana, aquel que cumpla con el deber de civilidad, debe poseer motivaciones seculares, para evitar así que su intervención sea vista por los demás como un intento de imponer su doctrina sobre las otras. Nadie debe tratar de guiar sus posicionamientos políticos sólo sobre motivaciones religiosas de la misma manera que a él no le gustaría que le fueran impuestas restricciones en su libertad también sobre razones religiosas en las que no cree.

No obstante, para Audi la oposición entre motivaciones religiosas y seculares no hace a ambas del todo antagónicas. Es cierto que en ocasiones las religiones generan actos virtuosos, por ejemplo, la ayuda a los necesitados de la Madre Teresa de Calcuta. Audi insiste en que en estos casos una persona puede tener una motivación tanto religiosa (obedecer un mandato divino de ayudar a los pobres) junto a otra secular (la compasión que siente de ver sufrir a las personas). Pero estos no son los asuntos que interesan a este autor. Él se centra más bien en aquellos relativos al apoyo a leyes o políticas que restringen las libertades de los ciudadanos, y es aquí donde el conflicto entre ambos tipos de motivaciones se hace más patente.

Volvamos por un momento al concepto de “razones religiosas”. Antes las hemos definido como aquellas que se basan en la obediencia a los mandatos de una comunidad religiosa o de una entidad divina. De este modo, aquel que defiende una medida por razones religiosas podemos decir que lo estaría haciendo sobre la consideración de que “Dios lo quiere”. Ahora bien, en mi opinión sería un error inferir de aquí dos cosas: a) que la religión sea el paradigma de la heteronomía, frente a las ideologías seculares; y b)

<sup>606</sup> HABERMAS, J. “La religión en la esfera pública”, pp.141-2; cfr. su “La voz pública de la religión”, p.7.

<sup>607</sup> AUDI, R. “The separation of Church and State and the obligations of citizenship”, p.203.

que apoyarse en razones religiosas sea un modo de imponer las propias convicciones a los demás. La primera consideración es errónea en tanto que aquellos que defienden una medida política por una razón ideológica liberal o socialista, por ejemplo, también estarían siguiendo una norma heterónoma. Respecto a la segunda, como expondremos en el último capítulo, constituye un prejuicio pensar que en el debate sobre las medidas políticas se imponen las convicciones de las personas. Por ello, defender una medida por lo que se considera un mandato divino no debe ser motivo para poner a nadie en guardia, ya que su apoyo puede ser tan legítimo como cualquier otro, como intentaré mostrar a lo largo de estos dos últimos capítulos.

El argumento liberal de la estabilidad parte de la idea de que cuando en política se ha actuado por motivaciones religiosas, se ha generado todo tipo de represiones, odios y calamidades. Las Cruzadas, la Inquisición o las guerras de religión son los ejemplos más destacados. Incluso recientemente las Iglesias han apoyado y legitimado sistemas dictatoriales en diversos países.<sup>608</sup> Dicho de otra manera, cuando la religión ha entrado en política a lo largo de la historia, siempre ha supuesto un peligro para la estabilidad social, por cuanto que desde siempre la religión ha sido un factor de enfrentamiento entre los individuos. Por ello, la historia nos enseña así que es preferible que la religión quede apartada de la esfera pública, de tal manera que en las sociedades democráticas los ciudadanos deban inhibirse de emplear el poder estatal por fines religiosos; es decir, que deban privatizar sus convicciones religiosas al participar en política. De esta manera, la privatización de la religión se puede entender como un profiláctico para prevenir el conflicto y garantizar la paz social, mientras que la negativa a privatizar la religión constituye una amenaza evidente contra la convivencia.

Sin embargo, este planteamiento ha recibido críticas tanto desde la perspectiva teológica como desde una filosófica. En el ámbito teológico, autores como David Martin entienden que concebir a las religiones como factor de violencia y enfrentamiento supone malinterpretar su esencia.<sup>609</sup> Este autor se apoya en pasajes bíblicos para afirmar que la esencia del cristianismo es eminentemente pacifista. Sin embargo, yo me centraré en los argumentos que otros autores han expuesto desde una perspectiva filosófica.

---

<sup>608</sup> FRANKEL, Marvin E. "Religion in public life- reasons for minimal access", en *George Washington Law Review*, vol. 60, núm. 3, 1992, pp.633-44; DOMBROWSKY, Daniel A. *Rawls and religion. The case for Political Liberalism*. New York: State University of New York Press, 2001, p.115.

<sup>609</sup> MARTIN, David. *Does Christianity cause war?* Oxford: Clarendon Press, 1997, esp. pp.163-88.

Los defensores de la religión en la esfera pública han salido al unísono para criticar la extemporaneidad del argumento liberal.<sup>610</sup> Esta réplica parte de una concepción contextualista de los juicios y principios morales. Para estos autores, lo que puede ser aceptable en una época o lugar concreto, puede no serlo en otro diferente.<sup>611</sup> Así coinciden en señalar que, si bien en determinadas épocas o situaciones históricas pasadas la religión pudo constituir un factor de enfrentamiento, ello no es así siempre, y menos aún en la actualidad, debido al proceso de secularizador. En el s. XVII la presencia de las religiones en la esfera pública tenía una clara intencionalidad: imponer la propia religión a los demás. De ahí que fuese necesario implantar una esfera pública secular por oposición a las comunidades religiosas, para evitar los conflictos que la presencia de las convicciones religiosas implicaba para la estabilidad social. Las religiones eran en esa época ciertamente un factor de confrontación y violencia, de manera que se requiriera su privatización, como sugirió Locke con su principio de tolerancia. Esa fue de hecho la solución tomada ya con la Paz de Westfalia de 1648: la creación de un poder político ajeno a los mandatos religiosos. Sin embargo, resulta problemático pretender extrapolar esa situación concreta a cualquier época y lugar, como pretenden los liberales. Éstos deberían justificar que en las presentes circunstancias la intervención de la religión en política puede provocar conflictos como los causó antaño. Pero no por el hecho de que el no privatizar la religión en la Europa del siglo XVII o en la actual Palestina provocara conflictos, ello no proporciona ninguna razón para que debamos privatizar la religión en nuestras sociedades europeas hoy. Para ello debería probarse además que existe un peligro real entre nosotros de que la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública genere divisiones o enfrentamientos. Sólo si demuestra que en la Europa de hoy el riesgo de conflicto es patente, deberá atenderse al argumento histórico y acometer la privatización de las convicciones religiosas.

¿Y cuándo podrían darse esas circunstancias en la actualidad? La religión puede generar conflictos y violencia, por ejemplo, cuando el Estado emplea el poder coactivo

---

<sup>610</sup> PERRY, M. *Love and power*, pp.106-7; CARTER, S., *The culture of disbelief. How American law and politics trivialize religious devotion*, pp.84-5; GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, p.130; WOLTERSTORFF, Nicholas. "The role of religion in debate and discussion of political issues", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff. *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*. London: Rowman & Littlefield, 1997, p.80; QUINN, Philip. "Political Liberalisms and their exclusions of religious", en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, pp.143-4; WEITHMAN, Paul. *Religion and the obligations of citizenship*, pp.38-54; EBERLE, C. *Religious conviction in Liberal politics*, pp.152-85.

<sup>611</sup>BADER, Veit. "Taking religious pluralism seriously. Taking for an institutional turn", en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol.6, 2003, p.4.

para imponer una religión al conjunto de los ciudadanos.<sup>612</sup> No obstante, esto es algo que no se produce en ningún país democrático actual, pues la misma esencia de la acción estatal consiste en la garantía de unos derechos y libertades fundamentales. Ese sistema de garantías, al proteger a los ciudadanos de toda persecución por motivos religiosos, hace injustificado todo temor a la entrada de las convicciones religiosas en la esfera pública.

Los defensores de la religión en la esfera pública añaden además que en las últimas décadas las causantes de las mayores represiones y torturas fueron ideologías seculares como el nazismo, el comunismo o el nacionalismo. Por el contrario, muchos de los movimientos que han contribuido al desarrollo de la democracia liberal han tenido una explícita orientación religiosa. Así podemos encontrar movimientos pacifistas como los liderados por Sam Adams (1722-1803), miembro de la Old South Congregation Church y defensor de la resistencia pacífica contra la metrópoli inglesa durante la guerra de la Independencia americana de 1786, o más recientemente el de Gandhi en la India; los abolicionistas, como William Lloyd Garrison (1805-89), un cuáquero fundador de la American Anti-Slavery Society, o el caso paradigmático de Luther King, al que aludiremos en momentos posteriores de la investigación; o luchadores por los derechos sociales, como Dorothe Dix (1802-87), cuáquera que luchó por la implementación de los servicios de bienestar en los EE.UU. hacia los más necesitados. De este modo, sería de miopes poner la atención en el peligro que puede tener hoy la religión en nuestra sociedad y no ver el de esas otras ideologías seculares. Como señala también Adela Cortina, hoy en día grupos religiosos, como los misioneros, están realizando un gran esfuerzo por la ayuda a los más necesitados en los países del tercer Mundo, y también entre nosotros, por lo que no sería aceptable la estigmatización de las religiones como factores de enfrentamiento.<sup>613</sup>

Como consecuencia de lo dicho hasta ahora, si no es razonable temer un escenario de violencia o conflicto por la entrada de las convicciones religiosas en la esfera pública, tampoco serán admisibles los sentimientos de ira y frustración que, según Audi,<sup>614</sup> sienten las personas seculares al ser limitadas en su libertad por razones religiosas que no comparten. Por un lado, Douglas Smith, siguiendo a Lawrence Solum,<sup>615</sup> da la vuelta

---

<sup>612</sup> Este es para Rawls el único modo como podría ser reducido el pluralismo presente en nuestras sociedades, como dice en el *Liberalismo político*.

<sup>613</sup> CORTINA, Adela. *Alianza y contrato*, p.175.

<sup>614</sup> AUDI, R. "Liberal democracy and the place of religion in politics", p.32.

<sup>615</sup> SOLUM, Lawrence. "Constructing and ideal of public reason", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.749-50.

al planteamiento de Audi y señala que el resentimiento del que habla éste no está justificado, ya que en todo caso sería causado, no por una falta de civilidad del hablante, sino del oyente. Smith pretende incidir en la ética del que escucha y no en la del hablante, para que el oyente muestre una actitud tolerante hacia la visión del que habla, y no se sienta molesto por la expresión que haga la otra persona de sus convicciones. Entiende que no hemos de fomentar la violencia o la inestabilidad por el mero hecho de escuchar un discurso que consideramos ofensivo al partir de premisas no compartidas. En este sentido, los ciudadanos tendrían el deber de tolerar las justificaciones dadas en términos de las doctrinas comprensivas que no comparten.<sup>616</sup>

También para Eberle el argumento del resentimiento resulta muy problemático. Entiende que, frente a lo afirmado por Audi, es falso que los ciudadanos razonables no quieran enfrascarse en asuntos que generen división. Es más, en algunas ocasiones están moralmente obligados a hacerlo, y no se abstendrán de dar razones religiosas aunque eso sea divisivo. Por ejemplo, quienes se oponían a la esclavitud eran polémicos y divisivos, pero si no lo hubieran sido, tal vez aún hoy existiera la esclavitud. Toda denuncia de la injusticia es siempre divisiva, pero las personas se sienten moralmente obligadas a actuar dadas las circunstancias. Además, las razones religiosas no generan más división por sí mismas que las seculares, y si los liberales creen que no es así, tendrán que demostrarlo, para privatizar unas y permitir las otras. Del mismo modo, es difícil de mantener que una sociedad en la que se privatiza la religión es mejor que en la que no se hace, pues si se hubiera privatizado siempre la religión tal vez hoy hubiera esclavitud en lugar de derechos civiles, como dije antes. Por todo ello, para Eberle es un hecho constatado el alto coste moral de privatizar la religión en la esfera pública.<sup>617</sup>

De esta manera, podemos ver cómo la expresión de las razones religiosas en la actualidad no es siempre una fuente de progreso social sino también de conflicto. La clave estará en determinar si este rostro jánico que posee la religión en la esfera pública puede ser una razón suficiente para su exclusión de la misma, o si debe mantenerse a pesar de todo. Pero si, como dice Rawls, son doctrinas comprensivas razonables las apoyadas por personas razonables, las doctrinas irrazonables serán las mantenidas por personas igualmente irrazonables. No son las personas las que hacen razonables a las doctrinas y las doctrinas las que hacen irrazonables a las personas, como parece desprenderse del enfoque de ciertos autores, como Audi. Serán más bien las personas,

---

<sup>616</sup> SMITH, Douglas G. "The liberalism of liberalism: Religious discourse in the Public Square", en *San Diego Law Review*, vol. 34, 1997, 1621-2.

<sup>617</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, pp.166-76.



con sus intereses y ambiciones, las que utilicen a las religiones como un instrumento útil para lograr sus pretensiones. El odio y enfrentamientos generados por las religiones son claramente no para alcanzar bienes ultraterrenos, sino para ejercer la dominación y el expolio en este mundo. Por todo ello, el argumento a favor de privatizar las convicciones religiosas sobre la base de que resultan divisivas y una fuente de conflicto no resulta del todo concluyente. Pasemos a analizar un segundo argumento clásico, el de la separación de Iglesia y Estado.

### 9.3. El argumento de la religión como esfera privada:

Quizá motivados por la visión de las religiones como un factor de enfrentamiento, los liberales han desarrollado un segundo argumento para excluir la religión de la esfera pública. En esta ocasión, el motivo consiste en situar a la religión en un ámbito de la privacidad personal, sin ninguna relación con la esfera pública política. En el capítulo octavo ya abordamos la privatización de las creencias religiosas, por lo que en este apartado trataremos en qué medida el fenómeno de la religión como hecho social debe o no quedar privatizado. Este es sin duda el argumento más complejo, por cuanto que en él confluyen diversos factores, como son la separación de Iglesia y Estado, la libertad de conciencia (que aquí será empleada por ambas partes) o la misma caracterización de lo público y lo privado y en qué medida puede la religión constar de publicidad en el marco de una sociedad secular.

La raíz de este segundo argumento se encuentra en una distinción polarizante realizada por los liberales entre dos esferas de la sociedad, por un lado está la esfera pública y por otro, la privada. La pública es la relativa a la toma de decisiones sobre la acción coactiva estatal, y por extensión aquellos ámbitos de la sociedad sometidos al control del Estado, relativos, por ello, al interés público.<sup>618</sup> La privada es la concerniente a la vida de los individuos que escapa al control del Estado: su familia, sus negocios, su ocio y su fe. El propósito de esta distinción es doble: el primero consiste en establecer una valla de separación entre el Estado y la religión, de tal forma que el gobierno no pueda tomar sus decisiones siguiendo los dictados de una religión, y que, fundamentalmente, los ciudadanos, al participar en la esfera pública no lo hagan sobre motivaciones religiosas. La religión forma parte de la vida privada de las personas y por ello no puede interferir en la gestión de los asuntos públicos. El segundo va más allá e implica recluir las creencias religiosas a la conciencia del creyente y sus actos cúltricos,

---

<sup>618</sup> HOLLENBACH, D. "Contexts of the political role of religion: civil society and culture", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.880-8.

excluyéndola del resto de relaciones personales en nuestras sociedades pluralistas, en los cuales debe existir una igualdad de trato entre las personas sobre una base secular.

La distinción entre lo público y lo privado se observa claramente si nos centramos no tanto en los ciudadanos como en los políticos. Éstos no pueden en una sociedad pluralista emplear los poderes públicos para impulsar fines religiosos. La razón de ello está en que de este modo estarían imponiendo una religión concreta sobre el conjunto de ciudadanos, y ello supondría violar los principios liberales mismos de libertad e igualdad que legitiman la acción misma del poder estatal. De ahí que sea tan necesario el establecimiento de una separación entre Iglesia y Estado. Los liberales entienden que si la religión entra en la esfera pública lo hará para imponer su doctrina a los demás utilizando los medios públicos.

En esto Rawls es muy explícito. Recordemos cómo para él la razón pública concierne expresamente al modo como los ciudadanos hacen uso del poder coercitivo del Estado.<sup>619</sup> Sólo así se entiende que Rawls introduzca el deber de civilidad con la exigencia de que las personas no voten según los dictados de su doctrina comprensiva o sus intereses particulares, sino sólo por el bien común, porque de lo contrario estarían empleando su porción de poder coercitivo del Estado para imponer su religión. Por ese motivo se requiere escindir entre los ámbitos público y privado y la religión debe ser privatizada, porque su influencia en la esfera pública será siempre percibida como negativa, al perseguir cada comunidad siempre sus intereses particulares y no el bien general.

De esta manera, la pretensión defendida por los autores liberales de relegar a la religión a un ámbito ajeno a la esfera pública tiene como principal referente el argumento señalado antes que concibe la religión como un factor de enfrentamiento. Por ello, el mejor modo de evitar los conflictos religiosos será apartar a la religión de toda influencia en la vida pública y hacer que su ámbito de actuación sea otro bien diferente, la conciencia individual y las relaciones privadas entre los creyentes. Este fue el motivo que llevó a los estadistas de aquel entonces y a los teóricos políticos a idear una forma de gobierno separada de las tutelas morales de las diversas comunidades religiosas y a apostar por una esfera pública secular. Ahora el poder político ya no recibía su legitimidad de la obediencia a una autoridad religiosa, sino del respeto a los derechos naturales de los ciudadanos.

---

<sup>619</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.251.

Este nuevo modelo fue fraguando tres ideas que resultarán de una importancia trascendental para el objeto de estudio de esta tesis: por un lado, la separación entre el Estado y las distintas iglesias, por otro la secularización de la vida política (y del conjunto de la sociedad) y finalmente, la escisión entre dos ámbitos bien diferenciados: uno, el público, regido por el poder político, y el otro, privado, que corresponderá a la libertad de conciencia de los ciudadanos y sus relaciones sociales y familiares. Todos estos elementos, a los que ya hice alusión anteriormente, reaparecerán en las obras de los autores liberales contemporáneos con una consecuencia evidente: la exclusión de la religión de la esfera pública y su religación a un ámbito de privacidad opuesto a él. En este punto pretendo examinar, en primer lugar, el modo como los liberales han perfilado la distinción entre esos dos ámbitos, para pasar después a analizar las respuestas aportadas por los defensores de la religión.

Tanto Rawls (y sus seguidores) como Audi son claros defensores de esa distinción entre lo público y lo privado y de cómo la religión queda relegada a éste segundo ámbito. Respecto a Rawls, su distinción entre la cultura política y la cultura social constituye un ejemplo evidente de este hecho. Este es un punto ya analizado al tratar la idea de Sociedad Civil en la democracia deliberativa, por lo que no repetiré aquí lo dicho antes. Lo que trataré son las implicaciones que tiene esa distinción en el tema de la religión. Para Rawls, las iglesias forman parte de la cultura social, pero ésta constituye un conjunto de asociaciones y grupos que no parecen contar con ninguna relevancia en la vida pública. De este modo, lo que haga alguien como miembro de una asociación o como miembro de una iglesia no cuenta para nada en el foro público en aquellas cuestiones que de verdad interesan. Y más aún por lo que respecta a las asociaciones en su conjunto: qué piense una iglesia, una religión o una asociación sobre temas como la clonación, el aborto, políticas sociales, etc... no tendrá una influencia en la vida política a menos que sea capaz de traducir su razón no pública a la pública. Este hecho se advierte de una forma más clara si comparamos el modelo de sociedad civil rawlsiano con el habermasiano. En éste los grupos que componen la sociedad civil son ya parte del público, pues la esfera pública se halla en la interacción entre el subsistema político y la sociedad civil. En cambio, para Rawls, el ámbito público es meramente el político, el relativo a las instituciones políticas, mientras que la sociedad civil queda apartada de ese ámbito al constituir otro diferente sin ninguna relación directa, el de la

cultura social. Es en este sentido como para los defensores de la religión, como Weithman, Rawls contribuye a privatizar la religión.<sup>620</sup>

Hay incluso otro hecho significativo en Rawls: las razones religiosas quedan excluidas de la deliberación de las cuestiones políticas fundamentales, así como de la justificación de los principios de la justicia.<sup>621</sup> Esto es así ya que el punto de vista incluyente de la razón pública, es decir, los casos en que se pueden introducir razones no públicas en la razón pública, queda reducido a situaciones en las que el consenso político desfallece, por lo que entiende que cuando dicho consenso quede restablecido y se llegue a una sociedad bien ordenada, ya no será necesario ni apropiado introducir consideraciones comprensivas en el seno de la razón pública.

Este hecho resulta revelador por dos motivos: en primer lugar, por cuanto que existe una voluntad expresa de silenciar las doctrinas comprensivas en la razón pública; y segundo, que el recurso a ellas es meramente instrumental. Se permite su entrada en tanto que resultan eficientes para alcanzar fines políticos (el consenso sobre los valores políticos), obviando por completo los verdaderos fines religiosos de quienes los exponen. Esta será una cuestión sobre la que volveremos más adelante.

La privatización de la religión se observa de una manera aún más clara en Robert Audi. Él aborda el tema de la religión en el foro público en sus diversos aspectos que van, desde la deliberación pública, hasta el principio de separación de Iglesia y Estado y sus diversas implicaciones en la libertad religiosa. Por lo que respecta a la deliberación, este es un asunto que ya ha sido tratado anteriormente en referencia al principio de razonamiento secular, y lo será después en otras ocasiones, razón por la cual no me detendré demasiado en él. Este principio, como el de motivación secular, privatiza la religión por cuanto que impone un principio de abstención sobre las personas religiosas que les obliga a reprimirse de apoyar o criticar una política restrictiva de la libertad del conjunto de ciudadanos, a menos que posea una razón (y motivación) secular para hacerlo. De este modo, quien no posea más que motivaciones y razones religiosas para obrar de una determinada manera en el foro público, deberá abstenerse de hacerlo, con lo que su religiosidad quedará privatizada, o más exactamente, reprimida.

Ahora bien, ¿y por qué la exigencia de ofrecer razones seculares? Pues precisamente porque para Audi sólo ofreciendo razones seculares y teniendo motivaciones seculares se podrá actuar de un modo aceptable para todos, porque, al igual que sucederá incluso

---

<sup>620</sup> WEITHMAN, P. "Taking rites seriously", en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.75, 1994, 274-77.

<sup>621</sup> WEITHMAN, P. "Rawlsian liberalism and the privatization of religion", en *Journal of Religious Ethics*, vol.22, núm. 1, 2001, pp.12, 21.

con Greenawalt, lo secular es asimilado a lo compartido, mientras que lo religioso es concebido como lo privado y particular. Es más, Audi hace sinónimos a la “inteligibilidad” y la “secularidad”. Estas son sus palabras: “La sugerida condición de adecuación para justificar la coerción implica inteligibilidad de un cierto tipo... más aún, implica secularidad.”<sup>622</sup> En esta línea, resulta revelador que Audi defina el razonamiento secular como independiente de todo conocimiento, creencia o experiencia religiosa, porque así, si lo secular, como acabamos de ver, es lo inteligible para todos, por el contrario, lo religioso será algo sesgado y particular, en definitiva, susceptible de privatización cuando no haya un razonamiento secular que lo refrende.

Pero sin duda, la primera y gran preocupación de Audi concierne a la separación de Iglesia y Estado. A este asunto dedicó su primer gran artículo, “The separation of Church and State and the obligations of citizenship”, que tiene como objetivo abordar la presencia de la religión en la esfera pública, a raíz de la separación de Iglesia y Estado. Según este autor la separación entre Iglesia y Estado establece que éste no debe promocionar la religión como tal sobre lo secular ni al revés. Audi adopta un punto de vista claramente secularista y defiende que la presencia de la religión en los espacios públicos puede significar la violación de ese principio de neutralidad, al suponer una forma de presión sobre los ciudadanos seculares.

Los autores liberales van incluso más allá de la mera distinción entre esferas pública y privada, llegando a afirmar que la religión posee en sí misma una naturaleza privada.<sup>623</sup> Ello se refleja en la idea de la libertad de conciencia: Como vimos anteriormente, ante la imposibilidad de determinar racionalmente qué religión era la verdadera, cada cual por su propia conciencia puede reconocer qué religión es la verdadera y adherirse a ella libremente. Pero sucede que esta adhesión será equiparada a un acto de preferencia subjetiva que no puede ser impuesta al resto de ciudadanos.<sup>624</sup> Efectivamente, los autores liberales, y con ellos también Greenawalt, parten de la consideración de que las convicciones religiosas son fruto de la preferencia personal, en un sentido similar a como lo son los gustos, con las nefastas consecuencias que ello tendrá para las razones religiosas en la deliberación pública.

Así lo entiende el pragmatista Rorty en su breve artículo “Religion as conversation stopper”. En él se muestra heredero del proyecto secularizador ilustrado que tenía como

---

<sup>622</sup> AUDI, R. “Liberal democracy and the place of religion in politics”, p.17.

<sup>623</sup> ELSHTAIN, Jean Bethike. “How do we talk? God talk and American political life”, en Robert E. Calvert (ed.) *To restore American democracy. Political education and the modern University*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006, pp.171-84.

<sup>624</sup> LOVIN, Robin. “Perry, naturalism and religion in public”, pp.1517-21.

misión privatizar la religión en la esfera pública. En un contexto de pluralismo, la religión debe quedar privatizada, según Rorty, porque introducir razones religiosas en la deliberación pública supone introducir cuestiones privadas en una deliberación que gira sobre asuntos públicos. Por ese motivo, porque se introducen consideraciones que no vienen al caso, y por ello, inapropiadas, provocan un freno a la deliberación, ya que el resto de personas no pueden dar una respuesta racional a esa declaración más que el guardar silencio.<sup>625</sup> No obstante esta concepción de la religión como “freno de la deliberación” no aparece con Rorty, sino que tiene un precedente claro en Rawls y su idea, defendida en la *Teoría de la justicia*, de que cuando en la justificación del apoyo a medidas restrictivas de la libertad aparecen cuestiones metafísicas o de fe “no es posible razonar.”<sup>626</sup>

Este proceso de privatización ha sido denunciado por los defensores de la religión. Unos, como Neuhaus o Carter, insisten en que en la actualidad existe una corriente secularista tendente a la expulsión o la trivialización de las convicciones religiosas en el foro público. Frente a ella propondrán la necesidad de un mayor reconocimiento de las convicciones religiosas en la esfera pública. Otros, criticarán el hecho de que se quiera restringir el uso de las razones religiosas en el foro público con el pretexto de que ofrecer dichas razones supondría una violación de las iguales libertades del resto de

---

<sup>625</sup> RORTY, R. “Religion as conversation stopper”, p.171. En un artículo posterior “An engagement with Rorty” (*Journal of Religious Ethics*, vol.31, núm. 1, 2003, pp.129-39) Nicholas Wolterstorff criticó esta pretensión rortiana de situar las creencias religiosas al mismo nivel de las preferencias subjetivas, de tal forma que queden incapacitadas para ser una base aceptable de justificación de las decisiones políticas, siguiendo la premisa ilustrada que hace a las convicciones religiosas inaccesibles al ámbito compartido de la razón. Al igual que nuestras decisiones basadas en gustos personales no pueden ser rebatidas por argumentos racionales, tampoco podrán serlo si las apoyamos en nuestras creencias religiosas, ya que pertenecen por igual a la vida privada. En este sentido decía Rorty que la religión funciona como un freno a la deliberación. Sin embargo, Wolterstorff cuestiona esta equiparación y dice que la religión concluirá la deliberación sólo si el resto de interlocutores lo cree así. Para algunas personas puede no haber respuesta racional a los argumentos basados en las convicciones religiosas, pero otras no opinarán de ese modo.

Sin embargo, desde el planteamiento liberal podríamos decir que cuando en un debate alguien esgrime un argumento religioso, en última instancia está apelando a la voluntad divina, y así en realidad está ofreciendo un argumento que no es rebatible (racionalmente), pues Dios representa para los creyentes una fuente última de autoridad que no admite contestación. De ahí el problema que presentan las razones religiosas en el foro público. Admitirlas supondría poner fin a la conversación de una manera inaceptable para los no creyentes, por lo que sería aconsejable su exclusión. Pero la alternativa de Wolterstorff supone ir más allá de este esquema dicotómico de razón y pasión y optar por otro que reconozca argumentos donde los liberales sólo ven preferencias. Si alguien apela en el debate a la voluntad de Dios o a la Biblia, nuestra respuesta no debe pasar por la exclusión de tales razones, ya que con ello el freno a la deliberación no lo está poniendo el creyente, sino el secular al negarse a rebatir su propuesta con más argumentos. En la esfera pública ningún argumento puede quedar exento de réplica. Sólo así, viendo rebatidos sus razonamientos por otros diferentes, el creyente será capaz de advertir que no resulta convincente, y optará por ofrecer otros nuevos, pues el objetivo de las personas creyentes (y no creyentes) es recabar el acuerdo de las demás personas a través del diálogo, no el imponer la propia visión, como erróneamente creen los liberales.

<sup>626</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, p.206.

ciudadanos. Para autores como Wolterstorff, Perry, Douglas Smith o el Greenawalt de *Private consciences and public reasons*, este argumento liberal es doblemente falaz. Por un lado, porque se basa en el prejuicio señalado antes de considerar el empleo de las razones religiosas como un intento de imposición de las propias convicciones sobre el conjunto de ciudadanos. Este es un enfoque erróneo que, como vimos, los defensores de la religión achacan a una impresión distorsionada (o interesada) de la presencia de las religiones en la historia. Frente a ello, responden que quien expresa sus convicciones religiosas no posee la intención espuria de imponerlas sobre el resto de ciudadanos, sino, más bien al contrario, la de expresar cuáles son los motivos que verdaderamente le mueven en el debate, y que pueden ser tan legítimos como los seculares.

En segundo lugar, para estos autores, la religión no puede considerarse un fenómeno privado sólo porque el Estado no pueda hacer uso de ninguna religión para legitimarse. Es decir, los liberales confunden la separación de Iglesia y Estado con la separación entre religión y esfera pública.<sup>627</sup> Con ello, del principio de separación de Iglesia y Estado, necesario en toda sociedad pluralista, se pasa a dibujar una esfera pública convertida en un ámbito secular de la que las doctrinas religiosas quedan excluidas y por ende privatizadas. Esta privatización es doble: por un lado, al ser lo público identificado con el ámbito de coacción estatal: como las doctrinas religiosas no pueden dictar la política estatal, deberán ser privadas. En segundo lugar, por cuanto lo público, en lo que hace al debate, se entiende como lo accesible o lo verificable. De este modo, al no ser las convicciones religiosas verificables ni accesibles al conjunto de ciudadanos, deberán quedar privatizadas. El propósito es hacer que la religión no tenga ninguna relevancia en la deliberación pública, y que de este modo quede relegada a un ámbito de la vida personal ajeno a la esfera pública. Por ese motivo se la quiere presentar como incapacitada para hacer cualquier juicio público sobre la verdad o la justicia.

Contra esto, los defensores de la religión entienden que identificar la esfera pública con el ámbito de la coacción estatal y la elección de religión como un acto privado (propio de la libertad de conciencia), no debe llevar a la privatización de la religión. Hemos de decir que la gran mayoría de estos autores identifican, al igual que los liberales, a la esfera pública con ese ámbito de coacción estatal, a excepción de David Hollenbach, quien defiende una concepción más próxima a la habermasiana. No obstante, entienden que reconocer públicamente la religión no debe ser sinónimo de la

---

<sup>627</sup> ELSHTAIN, Jean Bethike. "How do we talk? God talk and American political life", pp.172-3.

entronización de una concreta como religión oficial. Pero que no haya religión oficial y se establezca la neutralidad del Estado, no debe conducir al silenciamiento de las confesiones religiosas. Éste comportamiento tiene, para estos autores, una clara intencionalidad ideológica completamente alejada del espíritu de la neutralidad política. Que el Estado no deba someterse a los dictados de una religión no significa que las contribuciones de las religiones a la resolución de los problemas de nuestra sociedad deban ser ignoradas, y esto es lo que para los defensores de la religión viene sucediendo en los ámbitos político y académico actuales por un interés sectario.<sup>628</sup> Denuncian que quien rechaza la presencia de la religión en la esfera pública argumentando que ello supone una forma de presión social, en realidad lo que pretende es imponer sobre los creyentes su propia concepción moral contraria a la religión, para que éstos no puedan mostrar públicamente su identidad religiosa.<sup>629</sup>

En todo caso, la religión no es en sí misma una actividad privada, sino que posee una dimensión pública en diversos sentidos. Ante todo, la religión tiene un carácter público al ser en esencia comunitaria. Sin una comunidad de creyentes no existiría la fe religiosa, pues toda religión requiere necesariamente de una comunidad para poder transmitirse. Sin una vida en comunidad no puede generarse la fe en las personas, y no podrá madurar si no es por su práctica continua en la comunidad.<sup>630</sup> Pero es más, incluso si, como los liberales (y los defensores de la religión), pretendemos identificar lo público no ya con lo social, sino meramente con el ámbito de acción política, nos encontramos con que las religiones poseen también un carácter público que se observa de varios modos.

En primer lugar, hemos de señalar una distinción fundamental que puede establecerse entre las religiones, relativa a su actitud respecto al mundo. Unas religiones poseen sólo preocupaciones espirituales y otras también terrenales.<sup>631</sup> Aquellas que se centran en el otro mundo no suelen tener preocupaciones políticas y sólo esperan la intervención divina. Un ejemplo serían los amish, que viven en comunidades apartadas del resto de la sociedad y siguiendo un estilo de vida tradicional. En el otro extremo estarían los que no esperan una vida futura y sólo tienen preocupaciones terrenales, como sucede con los saduceos judíos. En medio están la mayoría de religiones, que esperan la intervención

---

<sup>628</sup> NEUHAUS, R. *The naked public square*; WOLTERSTORFF, N. "Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting in public for religious reasons", pp.167-8.

<sup>629</sup> GEDICKS, Frederick Mark. "Some political implications of religious belief", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol.4, 1990, pp.421-6; GALEOTTI, Anna Elizabetta: "Citizenship and equality: the place for tolerance", en *Political Theory*, vol. 21, núm. 4, 1993, p. 596.

<sup>630</sup> COCHRAN, Clarke E. *Religion in public and private life*. New York: Routledge, 1990, pp.55-68.

<sup>631</sup> WEBER, M. *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997, pp.388-424.



divina en el mundo, pero concentran sus fuerzas en lo que los hombres pueden hacer durante su peregrinación en la tierra.

Pues bien, la orientación mundana o terrenal de las religiones tendrá una implicación fundamental para comprender la implicación política de las distintas religiones. Aquellas que poseen una orientación mundana serán las que más preocupación poseen por la política, ya que persiguen fines terrenales de acuerdo a sus convicciones religiosas. Efectivamente, las religiones contienen no sólo formas de comprender el mundo (una cosmología o una antropología), sino también imperativos para vivir de acuerdo a esas concepciones. De este modo, la ética es un elemento constitutivo de las religiones. Así por ejemplo, el cristianismo entraña el seguimiento de un nuevo modo de vida basado en el mandato del amor mutuo, la no violencia y la sensibilidad hacia las necesidades de los demás. La apertura del cristiano a Dios debe ser mediada por la apertura al prójimo como imagen de Dios, de ahí que ser cristiano suponga un compromiso con la dignidad de todas las personas, en especial con los más necesitados. Frente a una ética de mandamientos, como era la judía (el decálogo), el cristianismo irrumpe con una ética de actitudes (el amor).<sup>632</sup>

Pero sin duda, el carácter ético de las religiones tendrá derivaciones en la acción política. La acción política de estas religiones puede ser interna o externa al sistema político. La interna se atiene a las instituciones y al funcionamiento político establecido para desarrollar sus preocupaciones mundanas. Por su parte, la acción externa es la profética: En las religiones hay movimientos proféticos que van más allá de la ortodoxia política y llaman a un cambio en el mundo social, político y económico a favor de los pobres y marginados para conseguir así la igualdad de todos los hombres.<sup>633</sup> Los ejemplos que podríamos citar son abundantes: los documentos postconciliares *Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes* defendían las campañas a favor de la paz y la justicia, así como la participación en las misiones para cambiar el mundo; éstas eran no

---

<sup>632</sup> MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. "Cristianismo y ética: el reto de la complicidad con el desarrollo humano", en Ildelfonso Murillo (ed.) *Religión y persona*. Salamanca: Ediciones Diálogo Filosófico, 2006, pp.667-81.

<sup>633</sup> CONKLE, Daniel O. "Different religions, different politics: evaluating the role of different religious traditions in American politics", en *Journal of Law and Religion*, vol.10, núm. 1, 1994, pp.24-7; cfr. WEBER, M. *Sociología de la religión*, pp.392-6. Hemos de recordar que para Weber el rechazo de las religiones proféticas al mundo no consistía en un rechazo *de la acción* en el mundo, sino más bien *de los valores terrenales* (riquezas, por ejemplo) frente a los espirituales, lo que él denomina "los bienes de salvación", que podían ser extramundanos (otra vida) o intramundanos (abundante descendencia). De hecho, Weber distingue entre dos tipos de profecía: por un lado está la profecía ejemplar, consistente en una vida que pretende dar ejemplo de salvación, como puede ser la vida contemplativa. Por otro lado está la profecía de misión, aquella que en nombre de Dios plantea al mundo exigencias de carácter ético. En esta profecía de misión los individuos se sentían un instrumento de Dios para la transformación social (pp.347-8).

sólo aceptables, sino incluso elementos constitutivos de la labor de la Iglesia para redimir la raza humana. Los movimientos antibelicistas o la Teología de la Liberación son otros ejemplos claros. También hay líderes proféticos, como Gandhi o Luther King.<sup>634</sup>

Las religiones poseen así una clara vocación pública. De ahí que no tenga sentido la pretensión liberal de mantenerla recluida en la esfera privada, ignorando de esta manera todo su potencial ético. Además, frente a la actitud recelosa de los liberales hacia los fines perseguidos por las comunidades religiosas en la esfera pública, los defensores de la religión afirman que dichas comunidades no persiguen en la esfera pública intereses de grupo, sino más bien el logro de ideales de justicia inspirados por sus convicciones, como pueden ser la justicia social, la igualdad racial o la lucha a favor del medio ambiente. Por todo ello, la distinción entre un ámbito público político y otro privado (libre de la coacción estatal) no debe conducir a una exclusión automática de la religión de la esfera pública, por cuanto este enfoque sería completamente miope, al obviar todo el potencial ético que poseen las religiones.<sup>635</sup> Dicho de otro modo: considerar a la religión como parte de la vida privada de los ciudadanos no debe llevar a su privatización. La cuestión central será no ya determinar si la interrelación entre creencias religiosas y esfera pública es permisible o no, sino más bien cómo debe articularse. Evidentemente, no será admisible que alguien pretenda imponer sus convicciones religiosas sobre los demás ciudadanos. Pero en un contexto de pluralismo razonable, para los defensores de la religión no estaría justificada la privatización de la religión, entre otras razones porque ello supondría perder las contribuciones que desde las doctrinas de sentido pueda hacerse al bien común,<sup>636</sup> siendo esto lo que no se alcanza a ver desde el planteamiento liberal.

Por otro lado, los defensores de la religión entienden que la introducción de las convicciones religiosas en la esfera pública forma parte del mismo ejercicio de la libertad religiosa, recogida en tratados internacionales como la Declaración Universal de Derechos Humanos (Art.18) o la Convención Europea de Derechos Humanos (Art.9). La libertad religiosa consiste, por un lado, en el derecho de las personas a formarse libremente su propia conciencia, y de abrazar o abandonar una religión. Pero también implica el derecho de actuar en el modo que se considere apropiado según las

---

<sup>634</sup> PERRY, M. *Love and power*, pp.77-8.

<sup>635</sup> TRIGG, Roger. *Religion in public life. Must faith be privatized?* Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.190-207.

<sup>636</sup> WALDRON, Jeremy. "Religious contributions in public deliberation", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, p.874.

propias convicciones, siempre que con ello no se cause un daño o se viole la libertad de terceras personas. En este sentido dice Wolterstorff que pertenece a las convicciones religiosas de muchas personas basar sus decisiones políticas en sus convicciones religiosas. De este modo, hacer uso de las mismas en la toma de decisiones políticas y en la deliberación pública es un elemento constitutivo de su libertad de conciencia. Por ello, impedir a los creyentes que tomen sus decisiones políticas a la luz de sus convicciones, con el pretexto de que la religión pertenece a la esfera privada de la persona, supondría violar su libertad religiosa. No tendría sentido restringir ese derecho a las personas religiosas a la vez que se las quiere valorar como ciudadanos libres e iguales en el mismo nivel que a las seculares.<sup>637</sup> Resulta incongruente defender desde el liberalismo un modelo de ciudadano como sujeto de libertades civiles y políticas (entre las que se encuentra la libertad de expresión y la libertad religiosa), a la vez que se impide expresar libremente sus convicciones a un subgrupo de ciudadanos.

Dicho de otro modo, si los motivos que realmente mueven a alguien a apoyar una ley son religiosos, y si las razones que tiene para expresar en la deliberación pública son religiosas, ¿por qué no iba a poder expresarlas, cuando en occidente hay un principio fundamental que es la libertad de conciencia y la libertad de expresión? ¿Por qué un utilitarista iba a poder dar razones utilitaristas para apoyar una medida y un creyente no iba a poder apoyarse en sus convicciones religiosas? Los principios constitucionales deben valer para ambos ciudadanos, ya que de lo contrario se estaría estableciendo una discriminación por razón de creencia, incompatible con esos mismos valores democráticos. Se estaría discriminando al creyente justamente por serlo. Resulta por ello contrario a los mismos principios liberales el establecer algún principio restrictivo para las razones religiosas en la esfera pública. En palabras de Adela Cortina, ese ejercicio de discriminación, como lo describe Wolterstorff, se trataría, además, de hipocresía. No tiene sentido que sociedades que se definen como pluralistas y tolerantes no permitan a sus ciudadanos expresar públicamente sus convicciones por el mero hecho de ser religiosas, cuando sí se permite expresar otros tipos de identidades

---

<sup>637</sup> PERRY, M. "Toward an ecumenical politics", en *Capitol University Law Review*, vol.20, núm. 1, 1991, p.4; GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, pp.52-67; WOLTERSTORFF, N. "The role of religion in decision and discussion of political issues", p.77; SMITH, Douglas G.. "The liberalism of liberalism: Religious discourse in the Public Square", en *San Diego Law Review*, vol.34, 1997, p.1623-6; TRAINOR, Nicholas Paul. *The religious Person and the public sphere*. Tesis Doctoral. Oxford: University of Oxford, 1997, p.4; WEITHMAN, P. "The separation of church and State: some questions for Professor Audi", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, núm. 1, 1991, p.64; cfr. también su "Rawlsian Liberalism and the privatization of religion. Three theological objections", en *Journal of Religious Ethics*, vol.22, 2001, pp.3-28; BADER, V. "Taking religious pluralism seriously. Taking for an institutional turn", pp.4-6.

como las sexuales o futbolísticas. Resulta además obsceno que en esas sociedades definidas como tolerantes, los creyentes deban ejercer la autocensura sobre sus convicciones.<sup>638</sup>

Pero es más, el ejercicio de la libertad religiosa no es meramente individual, sino también comunitario. Es un ejercicio de libertad religiosa que cada grupo pueda organizarse como desee. Tiene que tener libertad para organizar sus prácticas e instituciones, hacer su doctrina, elegir su estructura y funcionarios y regular las relaciones entre sus miembros. En este caso, la separación de Iglesia y Estado implica que el gobierno no puede intervenir con un interés proteccionista en esa organización aunque ésta entrañe prácticas consideradas discriminatorias a los ojos de muchos ciudadanos, como podría ser el uso del velo por las mujeres musulmanas o de la cofia por las monjas, la ordenación masculina en la Iglesia Católica o el rechazo de los homosexuales dentro de las iglesias.<sup>639</sup> A este ejercicio de la libertad sólo habría dos excepciones: por un lado, cuando el ejercicio de la libertad afecte a los derechos fundamentales o al ejercicio de la ciudadanía de sus fieles. Por ejemplo, pensemos en los sacrificios humanos o en la negativa de los fundamentalistas a que sus hijos estudien ciertas asignaturas del currículum escolar. La segunda excepción concierne a cuando el ejercicio de la libertad religiosa afecta a los no pertenecientes a esa religión. Por ejemplo, si unos creyentes quisiera imponer su religión sobre el resto.<sup>640</sup> El establecimiento de estas restricciones a la libertad religiosa será compartido por los defensores de la religión.<sup>641</sup>

Hay, por último, un autor que representa una excepción a todos los demás. Se trata de David Hollenbach. Él, a diferencia de sus correligionarios, rechaza identificar la esfera pública con el ámbito de coacción estatal, y la asemeja más bien a la sociedad civil habermasiana. Hollenbach presenta esta diferencia de planteamiento ya que quiere hacer frente a otro supuesto liberal señalado antes: la esfera de la sociedad civil es un ámbito de intereses enfrentados entre los que debe mediar la política. Hollenbach presenta una sociedad civil compuesta por comunidades de diverso tamaño, desde familias, corporaciones, universidades o iglesias hasta vecindarios. Estas comunidades no son

---

<sup>638</sup> CORTINA, Adela. *Alianza y contrato*, pp.174-5.

<sup>639</sup> CARTER, S. *The culture of disbelief*, pp.33-43; BAGNI, Bruce N. "Discrimination in the name of the Lord: a critical evaluation of discrimination by religious organizations", en *Columbia Law Review*, vol.79, 1979, p.1521.

<sup>640</sup> McCONNELL, Michael W.: "Neutrality under religion clauses", en *Newwestern University Law Review*, vol. 81, núm. 1, 1987, p.159.

<sup>641</sup> WEITHMAN, P. "Rawlsian Liberalism and the privatization of religion. Three theological objections", en *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, núm.1, 2001, p.16.

políticas en tanto que no forman parte del gobierno, pero tampoco son privadas, en el sentido presentado por Rawls (aunque él las conciba como no públicas). Para Hollenbach son públicas, pero en un sentido diferente: estas comunidades forman, mediante su interacción en la sociedad civil, el “sentido común” y la “razón pública” de esa sociedad y animan las actividades gubernativas. Esto es lo que los liberales, como Rawls, no advierten, que el ámbito de la cultura política y el de la cultura social, se encuentran en interacción y mutua influencia.<sup>642</sup> Esta interacción no sólo es real, sino incluso provechosa, contra lo sospechado por los liberales, pues estos grupos no se guían por fines espurios, sino, al contrario, por la solidaridad.

Con ello, para Hollenbach el lugar de las doctrinas comprensivas en el esfera pública no debe ser el de la toma de decisiones políticas (a través de las convicciones de sus fieles), sino como grupos en la sociedad civil desde donde influir en el ámbito político para la toma de unas mejores decisiones, porque las iglesias no se mueven por intereses privados, como creen los liberales, sino por otros de tipo generalizable.<sup>643</sup> Las contribuciones de las iglesias en la deliberación en el ámbito cultural favorecen nuestra comprensión mutua. Cuanto más dialogo cultural haya en la sociedad civil, más accesible será la participación de los creyentes en la toma de decisiones políticas para el conjunto de la sociedad. Así pues, vemos cómo el enfoque de Hollenbach es más próximo al habermasiano, separándose así del planteamiento del resto de defensores de la religión, que, como los liberales, identifican la esfera pública con la de la acción estatal.

No obstante, también es cierto que los defensores de la religión irán separándose del esquema dicotómico liberal y prestarán más atención al papel de las iglesias y otras comunidades religiosas en la sociedad civil. En todo caso, la principal preocupación de estos autores seguirá siendo no ya cómo las iglesias desde la sociedad civil pueden influir el proceso de la toma de decisiones, sino cómo los ciudadanos y políticos pueden ser influidos y expresar sus convicciones religiosas en la toma de decisiones políticas. Ello es así porque para esta mayoría de autores el esquema será siempre el de una esfera pública concebida como el ámbito de la coacción estatal y no el planteamiento habermasiano defendido por Hollenbach. La sociedad civil, y el papel desempeñado en ella por las iglesias, queda asimilado al modelo rawlsiano de la cultura social, como una

---

<sup>642</sup> HOLLENBACH, D. “Public reason /private religion? A response to Paul J. Weithman”, en *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, núm. 1, 1994, p.45.

<sup>643</sup> HOLLENBACH, David. “Contexts of the political role of religion: civil society and culture”, pp.895-6; cfr. su “Civil Society: beyond the public-private dichotomy”, en *Responsive Community*, vol. 5, 1994, pp. 15-23.

esfera de preparación para la participación política. Esto se aprecia muy claramente en Weithman. Como veremos más adelante, para él las iglesias son el ámbito donde muchos ciudadanos adquieren los recursos y desarrollan sus capacidades de ciudadanía antes de dar el paso a la esfera pública, la propia de la participación política, tal y como sucedía también para Gutmann y Thompson en la democracia deliberativa.

#### 9.4. El argumento del respeto mutuo:

Dejando a un lado estos argumentos centrados en la concepción peyorativa de las religiones, y pasando ya a tratar propiamente el ámbito de la deliberación pública, los autores liberales han desarrollado un tercer argumento para la exclusión de las razones religiosas de la deliberación, ligado en buena medida a los supuestos del argumento anterior. Este argumento consiste en que esgrimir (sólo) razones religiosas en la deliberación pública supone una violación del respeto que merecen el resto de ciudadanos. De ahí que el debate deba quedar restringido a las razones públicas, seculares o políticas, según la jerga empleada por cada autor y el empleo de las razones religiosas quede relegado a un segundo plano. Este argumento arrojará unas implicaciones fundamentales en la concepción que poseen los autores de la democracia deliberativa sobre el papel de las convicciones religiosas en la deliberación pública.

El argumento del respeto mutuo descansa sobre la concepción de legitimidad política. En la Modernidad las decisiones políticas se legitimarán en el consentimiento de los individuos afectados por las mismas. Pero las leyes sólo podían contar con el consentimiento de los ciudadanos si cumplían con un requisito previo: la publicidad. Vimos cómo ya Locke exigía la publicidad de sus decisiones al soberano, exigencia que Kant elevará a principio regulativo de todas las decisiones políticas: las decisiones sólo pueden ser legítimas en el caso de que pudieran cumplir con la condición de ser publicadas, es decir, si pudieran pasar el escrutinio público de todos los ciudadanos. A su vez, la exigencia de publicidad se deriva de la concepción de persona como ser merecedor de respeto. Las personas no sólo son autónomas e iguales en dignidad; los ciudadanos son, por eso mismo, seres merecedores de respeto, idea, como vimos, desarrollada sobre todo por Kant. Por ese motivo, el poder político, si quiere mantener su legitimidad, debe cumplir con el ideal de publicidad, al ser esta una exigencia derivada del respeto que merecen los ciudadanos.

Esta exigencia de publicidad realizada al poder político pasa por la necesidad de ofrecer una justificación pública de las decisiones aceptable para todos los ciudadanos,

siendo esta exigencia una idea central en el pensamiento liberal.<sup>644</sup> En la época de la ilustración la exigencia de publicidad era dirigida a los políticos, por cuanto que eran ellos los encargados de elaborar las leyes y de hacerlas cumplir mediante el ejercicio del poder coactivo. Eran los ilustrados quienes debían evaluar el correcto funcionamiento del comportamiento de los políticos. De esta manera exigían a los políticos una serie de requisitos en su actuación que pasaban por el respeto a la dignidad y autonomía de la persona.

Sin embargo, los liberales actuales llevan a cabo una transmutación de esta idea, y a un doble nivel: En primer lugar, y frente a Kant, los liberales ya no se limitarán a exigir a los gobernantes que tomen decisiones que pudieran ser publicadas. Ahora se exige una justificación pública real. Los políticos deben rendir cuentas de sus decisiones ante la opinión pública, lo que requerirá una justificación pública ante los ciudadanos. Como éstos son libres e iguales, dignos y merecedores de respeto, toda limitación que se haga de su libertad debe realizarse siempre sobre razones que puedan aceptar. Esto implica que dicha justificación debe realizarse sobre valores y principios que todos puedan razonablemente compartir, pues todos los ciudadanos merecen un respeto igual en tanto que seres morales y sujetos de la legitimidad política.<sup>645</sup> Debido a las condiciones de pluralismo, la justificación ya no puede basarse sobre una doctrina comprensiva, sino en la razón de todos los ciudadanos. Esta es la manera como se puede mantener un respeto por los ciudadanos, exponiendo justificaciones accesibles a todos, y no una de un tipo que sólo valga para un grupo.<sup>646</sup>

Por otro lado, los liberales contemporáneos ampliarán la exigencia de respeto al colectivo mismo de los ciudadanos. La razón de ello es bastante contundente. En momentos anteriores de la historia, las decisiones políticas descansaban por completo en las manos de los gobernantes. Esto se entendía así incluso entre los autores del contrato. Locke presenta un modelo de contrato por el cual, como señalé en su

---

<sup>644</sup> WALDRON, Jeremy. "Theoretical foundations of Liberalism", en *Philosophical Quarterly*, vol. 37, 1987, pp.127-50; GAUS, Gerald F. "Public justification and democratic adjudication", en *Constitutional Political Economy*, vol. 2, núm. 3, 1991, pp.251-81 D'AGOSTINO, Fred. "The idea and the ideal of public justification", en *Social Theory and Practice*, vol. 18, núm. 2, 1992, pp.143-64; MACEDO, Stephen. "The politics of justification", en *Political Theory*, vol. 18, núm. 2, 1990, pp.280-304, y su "In defense of Liberal public reason: are slavery and abortion hard cases?", en *American Journal of Jurisprudence*, vol. 42, 1997, pp.1-29; HAMPTON, Jean. "The common faith of Liberalism", en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, 1994, pp.193-5.

<sup>645</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.261; GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.50; MACEDO, Stephen. *Liberal virtues*, Oxford. Clarendon Press, 1990, p.41.

<sup>646</sup> Se hace patente la idea ilustrada del sujeto autónomo, como ser capaz de tomar decisiones sobre los asuntos que le afectan, así como el supuesto de una existencia de una razón universal y compartida por todos como base de la legitimidad política.

momento, los ciudadanos ceden al soberano el derecho de gestionar los asuntos públicos y tomar las medidas necesarias para ello, y el único requisito es que las medidas tomadas respeten los derechos naturales e inalienables de las personas. La exigencia de respeto se dirige así claramente hacia los gobernantes. Sin embargo, en la actualidad el planteamiento liberal ha dado un giro. Especialmente para Rawls, aunque también para otros como Audi o Greenawalt, los actores políticos no son meramente los gobernantes. En ocasiones también los ciudadanos mismos pueden tener en su mano la aprobación leyes o políticas que restringen la libertad de las personas. La diferencia entre estos autores estaría en que mientras Rawls limita su enfoque a las leyes que afectan a las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, los otros dos lo amplían al apoyo de los ciudadanos a todas las leyes o políticas restrictivas de la libertad. En todo caso, y este es el punto fundamental, el respeto a los otros se mostrará de la misma manera que se exigía a los políticos: mediante la justificación pública de las decisiones.

Se establece así una fuerte conexión entre el respeto y la justificación pública.<sup>647</sup> Un ejemplo claro de ello lo encontramos en Rawls. Ya en la *Teoría de la justicia* establecía un deber natural de respeto mutuo entre las personas. Este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto a ser moral.<sup>648</sup> Este respeto se muestra de diferentes maneras. Por un lado, por mediante la adopción del punto de vista del otro para comprenderlo; por otro, mediante nuestra disposición a exponer nuestras razones cuando afectan a los intereses de los demás. Para defender nuestras razones debe hacerse de buena fe, desde una concepción de la justicia compartida en la que puedan aceptarse. Se trata de regular la convivencia sobre principios que todos acepten. Esto, evidentemente, tendrá una importancia clave para nuestro objeto de estudio en este momento, la conexión entre el respeto mutuo y la deliberación pública.

En su obra posterior, *Liberalismo político*, el concepto de deberes naturales desaparece, y el respeto mutuo queda transformado en una virtud cívica.<sup>649</sup> Respecto a la conexión entre respeto mutuo y deliberación no sólo se mantiene, sino que es dotada de contenido mediante el deber de civilidad al que hice alusión en la primera parte de la tesis.

Por lo que hace a la democracia deliberativa, en la primera parte de la tesis ya subrayé la importancia fundamental que poseía la idea de dar razones aceptables para todos y su relación con el respeto mutuo. Muestra de ello la constituye la acción comunicativa

---

<sup>647</sup> QUONG, Jonathan. "The scope of public reason", en *Political Studies*, vol. 52, 2004, pp.233-50.

<sup>648</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, p.311.

<sup>649</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.153.



habermasiana y su idea del mejor argumento. También Gutmann y Thompson hacen del respeto mutuo la misma piedra de toque de su propuesta en los casos de desacuerdo moral. En tales situaciones, en las que no es posible determinar una solución que satisfaga a todas las partes, la cooperación social sólo puede mantenerse sobre una virtud cívica, el respeto mutuo. Esta virtud ya fue tratada al abordar la idea de persona en la democracia deliberativa, y entrañaba, como vimos, la exigencia de entablar con él una discusión moral sobre los asuntos que nos dividen.<sup>650</sup> Ahora bien, se trata de un diálogo determinado, con una serie de condiciones, que tienen en su base el principio de reciprocidad, el cual para estos autores regula la misma razón pública. Según este principio, los ciudadanos deben basar sus posicionamientos en razones mutuamente aceptables por las distintas partes en la discusión. Así, cuando se estén tratando cuestiones empíricas, deberá apelarse a métodos plausibles de razonamiento, y cuando sean cuestiones meramente morales, las premisas deben ser plausibles también. Por el contrario, violaría el principio de reciprocidad quien en el debate introdujera consideraciones las cuales para ser juzgadas requieren del asentimiento de la propia visión. Esto es lo que sucede, según estos autores con el caso de los fundamentalistas, quienes apelan a una autoridad religiosa cuyas conclusiones no son accesibles a métodos de razonamiento mutuamente aceptables.<sup>651</sup>

Esta ligazón entre respeto y justificación pública propia del liberalismo y que retomarán los autores de la democracia deliberativa arrojará unas consecuencias fundamentales sobre el papel de las convicciones religiosas en la deliberación pública. La religión es por antonomasia para todos ellos el paradigma del conflicto moral irresoluble que debe ser apartado de la agenda política,<sup>652</sup> de ahí que deba serlo también todo tipo de justificación que surja de ella.<sup>653</sup> Por ello, si el respeto a los ciudadanos se consigue mediante la justificación de las acciones sobre razones que todos puedan aceptar, nos encontramos con que, en un contexto de pluralismo, las razones religiosas, basadas en los valores y principios que forman las propias convicciones, no entrarían dentro del conjunto de aquellas razones que son aceptables para todos.<sup>654</sup> Introducir una razón religiosa supone apelar a una concepción de verdad determinada (católica,

---

<sup>650</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.83.

<sup>651</sup> *Ibid.*, pp.55-7. Sobre el tratamiento debido a los fundamentalistas volveremos más adelante. Por el momento quedémonos con estas exigencias planteadas por el respeto mutuo, las cuales derivan, como podemos ver, hacia un proceso de deliberación entre las partes.

<sup>652</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.183.

<sup>653</sup> GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.61, 158-9.

<sup>654</sup> WEITHMAN, P. "Religion and the Liberalism of reasoned respect", en Paul Weithman (ed.) *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, p.8.

luterana, judía...), es decir, considerar la verdad de esta frente a las otras, pero como no es compartida, es lógico que pueda ser rechazada por aquellos que discrepan de ella. De este modo, al apelar a las razones religiosas no se estaría apoyando una medida coercitiva sobre el conjunto de ciudadanos por razones que otros no puedan razonablemente rechazar. Se estaría, en consecuencia, faltando el respeto debido como ciudadano a todos aquellos que no reconocen como válidas esas razones. Como los ciudadanos son conscientes de esta circunstancia, apelar a las razones religiosas será percibido como una falta de respeto, pues quien lo hace sabe que está introduciendo razones que pueden ser razonablemente rechazadas por los demás ciudadanos. De esta manera, esa persona estaría haciendo un uso del poder político sobre unas bases a las que el resto de ciudadanos no conceden su consentimiento. Resulta por ello, conveniente abstenerse de presentar razones religiosas en la esfera pública y limitarnos a acudir a aquellas fundadas en un ámbito compartido, el de la razón, para asentar los términos de la cooperación social. De lo contrario, no se podría recabar el consentimiento de todos los ciudadanos, imprescindible para establecer la legitimidad de las decisiones políticas y mantener el respeto debido a los mismos.

Así pues, el respeto a los otros no sólo implica el deber de ofrecer una justificación, sino además imponer ciertas restricciones en el tipo de razones que son válidas para la justificación. Esta es una conclusión que parece lógica a todas luces. Desde el momento en que el respeto se liga a la justificación, y se diferencia entre razones válidas (aceptadas por todos) y particulares (de cada cual), toda apelación a las razones no compartidas es tomado por los liberales como una violación del deber de respeto a los ciudadanos, base misma de la legitimidad en la toma de decisiones, pues se estarían ofreciendo razones a las cuales el resto de personas pueden no dar su consentimiento. Dicho de otro modo, el deber de respetar a los otros se traduce para los liberales en la obligación de dar una justificación que todos puedan compartir y la exclusión de aquellas que puedan ser rechazadas por todos, o lo que es lo mismo, la obligación de dar razones seculares (Audi) o políticas (Rawls) y el rechazo de las religiosas, tesis que será adoptada también por los autores de la democracia deliberativa.

Sin embargo, los defensores de la religión en el foro público han hecho frente de diversas maneras a este argumento. Podemos encontrar tres posturas principales, a la que añadiré una cuarta: serían la de Kent Greenawalt, la de Christopher Eberle, la de Michael Perry, Nicholas Wolterstorff y Paul Weithman y finalmente habría una cuarta posibilidad de hacer frente al argumento del respeto mutuo y que me ha sido sugerida

por la Profesora Adela Cortina. A continuación desarrollaré cada una de estas propuestas.

Comencemos por Eberle. Él comparte varios de los supuestos liberales sobre el respeto mutuo. Así entiende que el respeto a los otros individuos pasa por el reconocimiento de que toda persona legítimamente siente aversión a ser coercida en su libertad, de tal forma que las personas deben reconocer el deber de reprimirse de ejercer coerción sobre los otros. Esta sería una idea similar al concepto de razonabilidad de Rawls: la persona razonable es aquella que rehúsa imponer su doctrina sobre el resto de personas razonables, ya que reconoce la libertad de conciencia de todos los ciudadanos. Por ese motivo, para Eberle, el apoyo a medidas restrictivas de la libertad debe estar sustentado por una justificación racional, debido a la influencia que tales decisiones tienen sobre el bienestar de las personas. Estas son sus palabras:

“un ciudadano que respeta a sus compatriotas como personas debería buscar una justificación racional para toda ley coactiva que él defienda y debería rehusar su apoyo para toda ley coactiva para la que carece de un alto grado de justificación racional.”<sup>655</sup>

La idea clave estaría aquí en determinar qué se entiende por justificación racional, aunque a esto volveré en el siguiente párrafo. Ahora seguiré con los supuestos liberales del planteamiento de Eberle. En esta línea afirma la exigencia de que los ciudadanos deben comunicarse unos a otros las razones de por qué desean coercer su libertad, mediante un razonamiento que pueda ser convincente a los otros ciudadanos. En este sentido, Eberle incorpora a su planteamiento la idea de justificación pública. El respeto a los demás ciudadanos se muestra pretendiendo articular una justificación pública de nuestro apoyo a las distintas medidas coercitivas, concepto este, el de justificación pública, que analizaremos en la siguiente sección, pero que por el momento podemos identificar como aquella razón que puede ser aceptable para todos los ciudadanos.

Sin embargo, el planteamiento de Eberle se separa del de los liberales justo en el punto clave: la exigencia hecha a los creyentes de que se abstengan de apoyar o de rechazar una ley o política restrictiva de la libertad si sólo se apoyan o sólo pueden ofrecer razones religiosas para ello. Esta es la caracterizada por Eberle como la “doctrina de la abstención”, siendo los principios de Audi del razonamiento y la

---

<sup>655</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, p.88.

motivación secular sus ejemplos más evidentes. Para los liberales, como vimos antes, faltar a esta exigencia supone violar el deber de respeto a los demás ciudadanos.

El ejemplo más claro de ello sería el de los fundamentalistas. Ellos sólo poseen razones religiosas para mantener sus posiciones políticas y se niegan a ofrecer o aceptar otro tipo de razones que no sean las religiosas derivadas de sus convicciones. Por ese motivo, según los liberales, estarían faltando el respeto al resto de ciudadanos. Frente a esto, Eberle reconoce que el fundamentalista no respeta a los demás ciudadanos, pero no por lo que creen los liberales, es decir, por ofrecer sólo razones religiosas, sino porque faltaría al deber de buscar una razón pública que todos puedan aceptar. Esta es precisamente la clave del planteamiento de este autor en el argumento del respeto. Eberle, aunque apuesta por el deber de dar una justificación pública de nuestro apoyo a medidas políticas, no por ello concluye la exigencia de la abstención a la que llegan los liberales: el no disponer de una justificación pública no debe inhibir a las personas creyentes a acudir y emplear sus razones religiosas para apoyar o condenar una norma.<sup>656</sup> ¿Por qué? Ello será posible si se distingue entre el deber de buscar una justificación pública, del deber de ejercer la abstención cuando no se dispone de esa razón pública (aunque se haya pretendido). El fundamentalista no respeta al resto de ciudadanos porque rechaza encontrar una justificación que pueda convencer a éstos, pero alguien que ofrece razones religiosas porque no encuentra una justificación pública, no estaría siendo irrespetuoso y tendría por ello todo su derecho a ofrecer sus razones religiosas.

Nos encontramos así ante dos deberes distintos que deben ser tenidos como tales. Una cosa es tener el deber de buscar razones que el otro pueda entender. Esto es aceptado no sólo por los liberales sino también por Eberle como un requisito imprescindible del respeto mutuo. La diferencia entre ambos planteamientos está en que para los primeros quien no posee ese tipo de razones públicas debe someterse a un segundo deber, el de abstención, que le obliga a reprimirse de apoyar cualquier política para la que carezca de una razón pública. En cambio, para Eberle este segundo deber es injusto, por cuanto se podrían dar casos de que aquellos que busquen una justificación pública y no la encuentren serían vistos como irrazonables, a pesar de haber realizado el trabajo epistémico requerido por el deber de respeto mutuo. Quien busque razones públicas y no las encuentre tiene todo el derecho a apelar a sus razones religiosas.<sup>657</sup>

---

<sup>656</sup> *Ibid.*, pp.118-9.

<sup>657</sup> BOETTCHER, James W. "Strong inclusionist accounts of the role of religion in political decision-making", en *Journal of Social Philosophy*, vol. 36, núm. 4, 2005, pp.499-503.

Así pues, la diferencia entre los liberales y Eberle radica en que los primeros exigen que la persona albergue y ofrezca razones públicas, de tal forma que quien no las posea (y por ello no pueda ofrecerlas) deba abstenerse de apoyar políticas restrictivas de la libertad.<sup>658</sup> Por el contrario, Eberle se limita a exigir a los creyentes la búsqueda de una justificación pública, sin entrar a considerar si al final dicha justificación es encontrada o no. Es decir, mientras los liberales se mueven en el espacio del ser, Eberle lo hace en el del deber: los primeros exigen que esas razones se tengan de hecho, mientras que Eberle sólo pide que se intente encontrar alguna.

Así pues, podemos decir que el planteamiento de Eberle, si bien en parte sigue preso de supuestos liberales, como la ligazón del respeto a la justificación pública, y en concreto, a la presentación de razones públicas, presenta sin embargo un cierto revés a los teóricos liberales en aquel punto referente a la expresión de las razones religiosas: Eberle entiende que lo único que puede exigirse es el intentar ofrecer una justificación pública, pues, que pueda ello conseguirse o no, está fuera de nuestro alcance, al someterse a nuestras limitaciones cognitivas. En consecuencia, debe primar siempre el derecho a expresar las propias razones religiosas, siempre que se haya cumplido con el deber cívico, comprendido en su ideal de compromiso consciente, de buscar esa justificación pública, requisito indispensable para mantener el respeto al resto de ciudadanos.

No obstante, este planteamiento de Eberle es claramente deficiente, y puede ser objeto de críticas tanto por parte de los adversarios secularistas como por los defensores de la religión. La crítica de los segundos consiste en que Eberle sigue preso de la tesis básica liberal: la conexión entre respeto y justificación pública, aunque a ella me referiré más adelante. Ahora querría aludir a una crítica señalada por Jonathan Quong en su tesis doctoral y que resulta muy acertada. Como acabamos de ver, según Eberle, yo no soy irrespetuoso si apoyo una medida por razones no públicas si he tratado de encontrar razones públicas pero no las he encontrado. El respeto no implicaría éxito en la búsqueda de razones públicas, porque que se encuentren o no es azaroso. Sin embargo, Quong afirma que podría suceder que un creyente no encontrara una justificación pública para su postura, pero otra persona sí la tuviera para la postura contraria. En ese caso, el primero, de seguir apoyando su postura, sería irrazonable, ya que sólo se adheriría a la justificación pública cuando cuadre con sus convicciones. Es decir, esa persona no está realmente comprometida con la justificación pública. Es una

---

<sup>658</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.278; SOLUM, L. "Faith and Justice", p.1093; AUDI, R. "Liberal democracy and the place of religion in politics", p.25.

contradicción decir que la razonabilidad nos lleva a buscar una justificación pública y a la vez que se puede ignorar una dada por otros. Estaríamos diciendo que estamos obligados a intentar convencer a los demás por razones públicas pero que no tenemos obligación de aceptar las justificaciones públicas que no cuadran con nuestras convicciones. Si el respeto implica buscar razones públicas, deberá implicar también aceptarlas cuando las den otros.<sup>659</sup>

Más allá de estas lagunas, la postura de Eberle supone dar un paso más allá de otra más tibia, la de Greenawalt. Este autor menciona también el deber cívico de las personas religiosas de basar su apoyo a las políticas en razones accesibles para todos y no en sus convicciones religiosas particulares, a menos que éstas no resulten conclusivas para decidir los distintos asuntos.<sup>660</sup> A este deber subyace una distinción llevada a cabo por Greenawalt entre razones religiosas y razones accesibles, siendo éstas compartidas por todos, mientras que las primeras no. Por ese motivo, entiende que razones accesibles tendrán todas las personas, religiosas o no, de ahí que los creyentes deban hacer uso de ellas siempre. Sólo en aquellos casos en que las razones accesibles no resulten suficientes para resolver ciertos casos de política pública, como sucede con el aborto o de los derechos de los animales, estarán legitimadas las personas para decidir atendiendo a sus convicciones religiosas. En esta situación no impera el deber cívico de abstención relativo a las razones religiosas.

Para entender correctamente lo que nos quiere decir Greenawalt, pensemos no tanto en un conflicto ético sino en otro científico, por ejemplo en el geocentrismo. La idea de respeto, traducida en el deber de reconocer las razones compartidas como base de nuestros planteamientos en la esfera pública, es un mensaje claro dirigido a los fundamentalistas. Para Greenawalt, el deber de someterse a los modos de razonamiento compartido significa que, por ejemplo, los fundamentalistas no deben basar su razonamiento en la literalidad de la Biblia cuando este libro contradiga algo que la ciencia ya no discute, como el heliocentrismo. Si alguien defiende una idea X sobre la base de que la Biblia dice que la tierra es plana, sus bases no son accesibles al resto de personas y por ello está considerando irrelevante lo que es un modo de razonamiento compartido. Por ese motivo, está faltando el respeto al resto de ciudadanos.

Algo parecido sucede en los temas morales. Si alguien apoya una medida porque ha tenido una revelación, falta igualmente el respeto a las otras personas, porque no toma su decisión sobre los valores que todos comparten, sino sobre unas bases que no son

---

<sup>659</sup> QUONG, J. *Deliberation and diversity: on essay on public reason and identity politics*, pp.70-4.

<sup>660</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.204.

accesibles. Sólo no faltará ese respeto cuando las bases seculares no sean suficientes para resolver los asuntos y se requiera de las otras religiosas. Pero en todo caso, el deber de respeto mutuo requiere que las personas religiosas atiendan previamente a las razones compartidas, tal y como defienden los liberales. La diferencia con Eberle es clara: para Greenawalt las personas religiosas siempre tienen a mano razones accesibles (públicas), mientras que para Eberle la persona religiosa puede tener o no razones seculares o públicas. De ahí que Eberle defienda el derecho del creyente de expresar y basar su posición en razones religiosas, con independencia de que encuentre o no otras de tipo secular, con la condición de que antes las haya buscado.

Esta diferencia entre ambos autores existirá también entre Greenawalt y otros autores liberales: Audi distinguía entre razones religiosas y seculares, y la persona religiosa podía o no tener razones seculares (aunque siempre le son accesibles), de ahí que el deber de razonamiento secular exija que deba tener alguna razón y motivación de tipo secular, además de las que pueda poseer de tipo religioso. En cambio, la distinción de Greenawalt es más radical incluso: él distingue entre unas razones que son comunes a todos los ciudadanos (creyentes y seculares) frente a las religiosas, que serían propias de los creyentes y no son compartidas porque parten de unas experiencias inaccesibles a la razón. Por ese motivo las personas religiosas tienen el deber de privatizar sus creencias religiosas en el apoyo a las medidas políticas, porque su obligación es basarse en aquellas otras que por su propia naturaleza son comunes a todos los ciudadanos, con independencia de sus convicciones. Como la persona religiosa tiene a su alcance siempre razones accesibles a todos, deberá basar sus posicionamientos sobre esas razones, a menos que éstas no logren zanjar los asuntos tratados. Es entonces cuando se puede hacer un hueco a las convicciones religiosas en la esfera pública. Su deber, para Greenawalt, no es el de abstenerse de apoyar una ley cuando no tenga razones seculares, como dicta el principio de razonamiento secular de Audi, sino el de apoyarse en su toma de decisiones políticas sobre las razones accesibles (seculares) y dejar a un lado las religiosas (a menos que las seculares no puedan zanjar los casos presentados), pues ambos tipos de razones pueden ordenar conductas diferentes.

De este modo, Greenawalt por un lado, y Rawls, Solum y sobre todo Audi por el otro, aunque llegan a la misma conclusión (el uso inapropiado de sólo razones religiosas en la deliberación (excepto Greenawalt, que defenderá su uso exclusivo cuando las accesibles no resulten definitivas para resolver las cuestiones a tratar), caminan en direcciones contrarias. Greenawalt con su distinción entre razones accesibles e

inaccesibles, e identificando a éstas con las religiosas, hace que las razones accesibles sean de facto comunes a todos los ciudadanos, mientras que las religiosas serían un añadido o un complemento que poseen además y en exclusiva los creyentes. Pero éstos, en tanto que ciudadanos liberales, ya poseen propiamente razones y motivos accesibles a los otros para basar sus decisiones políticas. De ahí que Greenawalt fije como un deber cívico la obligación de basar siempre en razones accesibles, no sólo sus argumentaciones, sino también las mismas decisiones.<sup>661</sup> Sólo se le permite hacer uso de las razones religiosas cuando las razones accesibles no son decisivas en los asuntos abordados. Esto es, el creyente posee también por sí mismo, por su socialización en un contexto liberal, unas razones accesibles que le acompañan en su obrar y es por esas razones por las que habrá de guiarse siempre. El problema en Greenawalt será cómo diferenciar el sujeto entre sus motivaciones religiosas y seculares, como vimos anteriormente.

Frente a este planteamiento está el de Rawls, Audi y Solum. Para éstos, una persona religiosa puede tener en exclusiva motivaciones religiosas, lo cual arrojaría serias consecuencias para la razón pública. El ejemplo más evidente es el principio de motivación secular de Audi. La idea es aquí la contraria que en Greenawalt. Éste lo que pide a las personas religiosas es que no se replieguen del ámbito compartido al de su fe, sino que se mantengan en el de las razones accesibles. Por el contrario, Audi, Rawls y Solum piden a los ciudadanos que vayan más allá de sus valores religiosos/comprehenivos y aporten además (o en exclusiva) razones seculares/ políticas/públicas. Dicho de otro modo, para Greenawalt el ámbito compartido de la razón se da por supuesto; es el de las razones accesibles que todos comprenden, mientras que para los otros autores ese ámbito compartido no es el principio, sino la meta a la que deben conducirnos sus respectivos proyectos. Para Audi, Rawls y Solum hay que conseguir que las personas religiosas (y seculares) repriman sus intereses sectarios y se sometan al deber de civilidad.

Esta diferencia de planteamientos nos explica dos cosas. En primer lugar, muestra por qué en Greenawalt no hay un principio de motivación secular o un proviso, como sí los hay en Audi o en Rawls. No lo hay porque Greenawalt no exige al creyente que posea alguna motivación secular o política, sino más bien que no acuda a sus convicciones religiosas para actuar en política más que en las excepciones señaladas. Las razones accesibles son para él siempre compartidas, por eso no tiene sentido exigir a los

---

<sup>661</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.209.



creyentes que tengan alguna motivación de ese tipo; lo que se les exige es que no se replieguen sobre sus convicciones religiosas, sino que se mantengan sobre las accesibles a todos.

En segundo lugar, esto saca a la luz otro elemento clave: para Greenawalt las razones religiosas y accesibles parecen difícilmente amoldables. Incluso las parece presentar como excluyentes: la motivación que tiene una persona o es religiosa o es secular, e identificar esa motivación es importante para interpretar el contenido de su acción. De ahí que presente el método de identificación de la motivación principal, según el cual, si al reconsiderar la posición eliminando la motivación religiosa, cambiara su visión, entonces, dice Greenawalt, su motivación era religiosa y no secular, lo cual parece indicar que las personas con una motivación religiosa tenderán a hacer unas cosas y las que poseen motivaciones seculares harán otras.

No obstante, este planteamiento es por completo errado. Las motivaciones seculares y religiosas pueden ser confluyentes en multitud e ocasiones. Una persona puede ser creyente y estar contra de la eutanasia y en un momento dado perder su fe y seguir estando contra de la misma. El perder la fe no le ha llevado a reconsiderar su posicionamiento en este tema, aunque sí suceda en otros como sus deberes religiosos. Incluso una persona puede perder la fe y seguir considerando un deber el colaborar con la obra social de su antigua iglesia por razones seculares. Por ello considero más acertado el enfoque de Audi. Para él una persona puede tener ambos tipos de motivaciones y puede ser la religiosa la principal, sin ningún problema. Las razones seculares y religiosas son compatibles, no excluyentes. Así, por el hecho de que su motivación principal fuera la secular, o que pasara a tener sólo una motivación secular, no cambiaría de postura en la cuestión. Del mismo modo, para Rawls, las razones comprensivas y políticas deben ser siempre complementarias.

Finalmente, en tercer lugar, la diferencia de planteamientos entre Greenawalt y los otros autores saca a la luz otro hecho fundamental relativo al argumento del esfuerzo epistémico, expuesto, en primer lugar por Perry y después por Wolterstorff y actualmente por el mismo Habermas, y que veremos más adelante. Este argumento no se puede aplicar contra Greenawalt, pues para él el uso de razones accesibles no supone para las personas religiosas ningún esfuerzo cognitivo superior al que puedan estar obligados las seculares, ya que todos comparten de antemano unas razones accesibles. En cambio, dicho argumento sí se puede aplicar, al menos en parte, a otros autores

liberales, pues Audi y Rawls sí que exigen a las personas religiosas un esfuerzo epistémico para ofrecer razones seculares o políticas además de las religiosas.

Pasemos ahora a otra alternativa entre los defensores de la religión sobre cómo entender el deber del respeto. Es la de Michael Perry, Paul Weithman y Nicholas Wolterstorff. Todos ellos, aunque no acaban de desligar el respeto de la justificación, sí al menos apuestan por separarlo de la justificación pública. El blanco de sus críticas lo constituye precisamente la tesis liberal que exige la justificación pública como requisito para el respeto de las personas como libres e iguales, frente a las justificaciones basadas en las doctrinas religiosas, que supondrían faltar al deber de respeto.

Los tres coinciden en dos argumentos, señalados primeramente por Perry, y a los que Wolterstorff y Weithman dotarán de una mayor elaboración. El primer argumento, señalado también por Veit Bader,<sup>662</sup> y que posee una importancia clave, consiste en poner el acento en el contenido de la propuesta y no en su fundamento. Hemos de partir de la consideración de que los argumentos religiosos pueden ser accesibles de la misma manera que los seculares, lo cual explica por qué Perry separa el respeto de la justificación pública tal y como es entendida por los liberales. Hay creencias religiosas accesibles a los no creyentes. Por ejemplo, no hace falta ser budista para comprender que muchas de las afirmaciones de Gandhi son superiores a otras que se dicen entre nosotros.<sup>663</sup> Pero si, además, las razones religiosas, como se ha mostrado, no son más divisivas que las seculares, no tiene sentido mantener que se falta el respeto por expresar razones de un tipo o del otro. En realidad, lo que falta el respeto no es ofrecer razones religiosas, sino ofrecer unas que nieguen la igual dignidad de las personas, sean seculares o religiosas. Así un nazi que niega la igual dignidad de los judíos les falta el respeto porque no reconoce su igual dignidad, no porque exprese razones seculares o religiosas. Una consecuencia de ello sería que debería rechazarse la pretensión liberal de considerar las razones religiosas como poseedoras de un estatus epistémico inferior. Las razones religiosas y seculares son igual de aceptables por sí mismas, lo que las diferencia es la moralidad de su contenido.

El segundo argumento hace referencia a que admitir los argumentos seculares y no los religiosos constituiría una falta de respeto para los creyentes, ya que aquellos cuyas

---

<sup>662</sup>BADER, V. "Religious pluralism. Secularism or priority for Democracy", p.602.

<sup>663</sup> Esta última es una tesis que tiene como blanco a Greenawalt y su caracterización de las creencias religiosas como inaccesibles.

razones son relegadas en la razón pública serían considerados ciudadanos de segunda frente a aquellos que tienen a sus razones comunes reconocidas como las públicas.<sup>664</sup>

Por su parte, Wolterstorff desgranará este segundo argumento ampliando el concepto de respeto mutuo más allá de la idea de sujeto liberal para integrar otras dimensiones propias de la identidad de las personas igualmente respetables como son las convicciones religiosas. Para desarrollar su argumento, Wolterstorff presenta la siguiente situación: imaginemos a un secular y un creyente. El creyente expresa sus razones religiosas y el secular le exige que exprese otro tipo de razones, aquellas fundadas en valores y principios compartidos de la cultura política, siguiendo el planteamiento rawlsiano, con el argumento de que expresando razones religiosas no le está tratando como un ser libre e igual. De esta manera, según Wolterstorff, quien estaría manifestando una falta de respeto no es la persona religiosa, sino en realidad la secular, por cuanto que no respeta al creyente en su particularidad como tal. Es decir, para el secular la persona sólo importa como un individuo libre e igual, no se tiene en cuenta cómo piensa esa persona en tanto que cristiano o judío, siendo esta característica la que define propiamente su identidad. Por ello, entiende Wolterstorff, las personas no sólo son dignas de respeto por lo que tienen en común, el ser libres e iguales, sino también por sus diferencias, religiosas, sexuales o de otro tipo que forman nuestra identidad. Aceptar sólo razones públicas constituye una falta de respeto hacia el creyente por cuanto que relativiza las justificaciones propias de su religión, y no las toma en serio.<sup>665</sup> Por ese motivo, nuestra actitud hacia las diferencias debe ser la de apertura a lo que nos puedan decir, no una consistente en el rechazo a las mismas. Se pregunta también si la presencia de las diferentes perspectivas religiosas en la esfera pública no puede enriquecer la concepción política forjada en común, siendo este un tema señalado también por Waldron, como veremos al final de la tesis al hablar de la razón pública inclusiva.<sup>666</sup>

Dicho de otro modo, la alternativa de Wolterstorff frente a la propuesta liberal pasa por transformar la idea del sujeto digno de respeto para dar cabida a sus visiones comprensivas, de tal forma que el deber de respeto se extienda también a la expresión de esa identidad. Sólo así será posible concebir la expresión de las diferentes visiones no como una imposición, sino como un elemento enriquecedor de la vida pública.

---

<sup>664</sup> PERRY, M. "Religious morality and political choice: Further thoughts – and second thoughts- on *Love and power*", en *San Diego Law Review*, vol.31, 1993, pp.713-17.

<sup>665</sup> BROWER, Bruce W. "The limits of public reason", en *The Journal of Philosophy*, vol.91, nº 1, 1994, p.15.

<sup>666</sup> WOLTERSTORFF, N. "The role of religion in decision and discussion of political issues", pp.110-11.

Evidentemente, una pregunta que surge aquí es la de si debe ser admisible toda expresión religiosa, o si sería conveniente fijar algunos límites. Esta es una pregunta a la que responderemos después de presentar el segundo argumento de Wolterstorff.

Como señalé anteriormente, el primer argumento sobre el respeto mutuo consiste en poner el acento no tanto en las razones sobre las que se apoya una postura, sino en su contenido mismo, lo cual, en última instancia conducirá a separar el respeto de la justificación, como veremos más adelante. Para Wolterstorff, si en la deliberación pública de lo que se trata es de llegar a acuerdos con los otros, ¿por qué lo importante no es el contenido de las propuestas y no la razón por la que se apoya? Lo importante debe ser si las distintas personas están de acuerdo con lo que se propone, no si están de acuerdo con las razones por las que se hace. De lo contrario, se podrían dar casos absurdos, como que se creyera que alguien que defendiera los valores liberales sobre la base de sus razones religiosas, esté violando esos mismos valores, como es el respeto al individuo como libre e igual, por el mero hecho de no ofrecer razones compartidas.<sup>667</sup>

Pongamos un ejemplo tomado de Christopher Eberle: si en una sociedad de mayoría hindú se aprueba por una mayoría, por razones religiosas, una ley, por ejemplo, restrictiva de la práctica cinegética, habrá muchas otras que estén en contra, y otras que estarán a favor. Pero aquí no entra para nada, primero, el considerar si se hace la propuesta por razones religiosas o por otras de otro tipo, y segundo, tampoco interfieren en realidad en el debate cuestiones de respeto mutuo. Simplemente se podrá estar a favor o en contra de esa medida, y habrá muchos cazadores que estarán en contra y muchos ecologistas que estarán a favor, pero no porque las razones que apoyan la propuesta sean de carácter religioso, sino porque es una medida que tiene incidencias en los deseos y planes de ocio de muchas personas y en los ideales de defensa del medio natural (o de las creencias religiosas) de otras tantas. Lo importante es el contenido de la propuesta, pues es ese contenido el que influye en las personas de tal forma que les hará posicionarse a favor o en contra, según sus intereses, deseos o creencias. Alguien que crea que los ciervos son sagrados apoyará una medida que restrinja su caza, de la misma manera que un cazador estará en contra de esa medida. Pero el cazador no está en contra porque crea que el que lo propone tenga unas creencias religiosas absurdas, sino porque la aprobación de esa medida afecta a su modo de disfrutar del tiempo libre.

Decir, como hacen los liberales, que expresar razones religiosas supone violar el deber de respeto mutuo en realidad constituye una desviación interesada del tema central, que

---

<sup>667</sup> WOLTERSTORFF, N. "The role of religion in decision and discussion of political issues", p.106.

debe ser el contenido de las propuestas, y no las razones en que se apoyan. No tiene sentido decir que alguien que defiende por razones religiosas algo en lo que estamos de acuerdo, nos falta el deber de respeto a nuestra libertad e igualdad, porque nosotros mismos estaremos de acuerdo con lo que dice. Cuestión diferente es lo que suceda en el proceso de debate. Allí cada uno expondrá las razones que crea convenientes, ya sea para atraerse el apoyo de los contrarios o para justificar su posición.<sup>668</sup> Aquí está claro que no toda razón es válida, pero no tanto porque al exponerla se viole el deber de respeto, sino porque no logrará su objetivo, ser convincente. Este será un tema que trataré más adelante.

En un sentido similar se expresa Paul Weithman, para quien no es razonable distinguir entre ambos tipos de razones, seculares y religiosas, para decidir cuál es válida y cuál no. Para él la distinción entre razones aceptables y no aceptables debe hacerse dentro de cada uno de esos grupos. Habrá razones religiosas aceptables y otras no aceptables, al igual que sucede con las seculares, dependiendo de si cumplen con las virtudes morales de la sociedad liberal.<sup>669</sup> De este modo, los autores que abordan el tema de la religión en el foro público coinciden en señalar que no toda razón es aceptable por sí misma para ser expuesta.

Como vemos, según los defensores de la religión, no toda razón es válida en sí misma. Para discernir la validez de una razón debe establecerse una criba de algún. Así Eberle y Weithman defienden que esa criba será epistémica (aunque también moral, pues dice Eberle que toda razón religiosa debe respetar la dignidad de las personas), mientras que para Woltewrstorff y Perry será de tipo moral. Es esta restricción impuesta a las razones y motivaciones la que marcará el criterio de respeto mutuo entre los ciudadanos y no la exclusión *a priori* de un tipo de razones. Comencemos por Eberle:

Eberle rechaza la idea de Galston de que el respeto mutuo se debe medir no por dar razones que la otra persona pueda aceptar, sino por dar las que verdaderamente se tienen. Por ejemplo, si alguien apoya una medida en defensa de los derechos de los animales porque cree que los animales son fruto de la creación divina, al justificar su posición mostrará un verdadero respeto si apela a las razones religiosas que en realidad le mueven a obrar y no otras inventadas de tipo secular, como científicas, por ejemplo.<sup>670</sup> Frente a esto, Eberle defiende que este argumento se enfrenta a una seria objeción. Si la principal razón que alguien posee para apoyar una ley es porque su

<sup>668</sup> Los diferentes modos en que se pueden emplear las razones en la deliberación serán tratados en capítulos posteriores.

<sup>669</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, pp.163-4.

<sup>670</sup> GALSTON, William. *Liberal purposes*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp.108-9.

madre se lo ha ordenado, y no se esfuerza por dar otra razón aceptable para el resto de personas, eso lógicamente no le hace estar racionalmente justificado para apoyarla; y si apoya esa ley sólo por ese motivo estará claramente faltando el respeto debido al resto de ciudadanos. Esto se deduce de la tesis de Eberle, según la cual las personas deben abstenerse de restringir la libertad de otros a no ser que posean una justificación racional para ello, lo cual implica tener en cuenta el punto de vista de los demás individuos, para intentar así convencerles. El respeto, en definitiva, requiere de intentar encontrar una justificación pública para el resto de ciudadanos, y no meramente exponer aquellas que en realidad nos mueven a obrar, ya que debe primar siempre el intentar justificar nuestra decisión.

Por su parte, Wolterstorff esgrime un argumento que en buena medida supone rehabilitar el enfoque de Galston. Entiende Wolterstorff que si el respeto se rige por el intento de exponer razones públicas de la motivación de nuestro apoyo a una ley, podría suceder que expusiéramos razones diferentes de las que en verdad nos mueven.<sup>671</sup> Incluso se podría dar el caso de que alguien para justificar su apoyo ofreciera razones en las que no cree, algo que para autores liberales como Rawls<sup>672</sup> o Audi resulta problemático. Efectivamente, Audi se pregunta si no sería un acto de manipulación dar razones en las que no se cree para conseguir que los otros hagan lo que se quiere. Al convencer a los otros por razones seculares en las que no cree, el creyente estará propiciando un acuerdo inestable, ya que proporciona razones que ni siquiera le convencen a él. Por ello si se deben dar razones seculares, deben ser unas que muevan a quien las presenta. Es más, y esto es lo importante aquí, para Audi constituye una falta de respeto ofrecer razones seculares en las que no se cree cuando la motivación es religiosa. Generaría en la persona secular un gran resentimiento saber que la persona religiosa está apoyando una coerción sobre el resto de personas sobre una motivación religiosa a la vez que ofrece razones seculares en las que no cree. Nadie creería en el razonamiento secular ofrecido por la persona religiosa si supieran su verdadera motivación era sólo religiosa. Por ese motivo, entiende Audi que se requiere el principio de la motivación secular, para que nadie pretenda imponer una restricción sobre la libertad de otros motivado por un fin exclusivamente religioso. Sólo así se evitaría que alguien ofreciera razones seculares en las que no creyera.<sup>673</sup>

---

<sup>671</sup> WOLTERSTORFF, N. "The role of religion in decision and discussion of political issues", pp.106-7.

<sup>672</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.250.

<sup>673</sup> AUDI, R. "The separation of Church and State and the obligations of citizenship", pp.282-4.

Este planteamiento será contestado por Weithman. Dice este autor que una persona religiosa dando razones seculares en las que no cree no estaría siendo irrespetuosa con sus conciudadanos, siempre que las razones que en verdad le mueven sean morales. Es decir, una persona religiosa puede estar motivada para defender una reforma del bienestar por lo que dice el Evangelio sobre la justicia social, esto es, que se debe ayudar a los pobres. Pero, sabiendo que muchos de sus ciudadanos no comparten sus convicciones, rehusaría ofrecer sus verdaderas motivaciones en el foro público, pues es consciente de que así no lograría convencer a muchas personas para que la apoyaran. Por ese motivo decide ofrecer unas razones seculares en las que no cree. Esa persona no es irrespetuosa ni trata al resto de ciudadanos como meros disminuidos, porque sus verdaderas razones son morales, y cualquiera que las oyese las podría aceptar aunque no las compartiera. No sucedería lo mismo si esa misma persona apoyase una medida política por un mero interés personal. En este caso no rechazaría ofrecer esas razones a causa del pluralismo moral de la sociedad, sino porque sabe que exponiendo sus verdaderos motivos sufriría un gran rechazo. Esa persona sabe que sus razones son inconfesables porque son inmorales. Por esa razón ofrece razones seculares en las que no cree.<sup>674</sup> De este modo podemos advertir la distinta situación que se produce entre el primer caso de la justicia social y el segundo: más allá de si se tratan de razones seculares o religiosas, todos podemos percibir un grado de moralidad en su contenido que nos puede llevar a aceptarlas o rechazarlas por sí solas.<sup>675</sup>

Wolterstorff también apela a esa circunstancia de que una persona presente razones seculares en las que no cree, y su visión será también diferente a la de Audi. Para que no se tenga que obligar a una persona religiosa a ofrecer razones seculares en las que no cree, la mejor solución pasaría por transformar la idea de respeto en el sentido antes anunciado para dejar un hueco a las razones religiosas en el foro público. Esta sería la única forma posible de respetar propiamente a los creyentes como tales, en su idiosincrasia. No obstante, Wolterstorff reconoce que no toda razón religiosa sería admisible en el foro público. Pero frente a Eberle y Weithman, Wolterstorff no impone una restricción epistémica, sino moral a las razones aceptables. No se podría decir, como pretende Galston, que respetar al otro es ser sincero con él y revelarle nuestras verdaderas motivaciones sobre el apoyo a una propuesta, pero no porque primero debamos buscar una justificación pública como cree Eberle, sino sólo porque no toda

---

<sup>674</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, pp.157-8.

<sup>675</sup> Esta idea será compartida en el marco de la democracia deliberativa por Gutmann a partir de sus artículos de 1999, como expodré en las Conclusiones.

razón es moral. Según Wolterstorff cabría imponer tres restricciones a esas razones en el marco de una democracia liberal:

a) La premisa principal es que se debe respetar a la otra persona, de tal modo que la deliberación se desarrolle con civilidad. ¿Y qué exige el respeto para Wolterstorff? Requiere fundamentalmente dos cosas: tener apertura de mente y escuchar a aquellos que tienen disposición y ganas de aprender de lo que puedan decir los demás. Nada por tanto de restricciones arbitrarias a las razones aportadas, sino más bien la disposición cívica de participar razonablemente en el proceso deliberativo.

b) En segundo lugar, los debates deben guiarse por las leyes y la Constitución. Ello implica que las razones aportadas deben ser congruentes con ese marco legal, siendo esta la idea clave en este punto. Las razones deberán ser excluidas cuando violen los derechos constitucionales o las normas marcadas por el ordenamiento jurídico de nuestras sociedades liberales. Así por ejemplo no sería admisible defender una medida concreta sobre una creencia relativa a la inferioridad de una raza, pero no porque esa tesis se apoye sobre razones religiosas o seculares, sino porque se apoya en una razón que viola el principio de la igualdad de las personas. Lo que viola el respeto a los demás no es apoyar una propuesta sobre razones religiosas o seculares, sino apoyarla en ideas racistas de un tipo u otro.

c) Por último, el fin de la deliberación debe ser el logro del bien común, no los propios intereses. Es decir, quien acude a un marco de deliberación debe hacerlo para defender el bien común, no aquello que beneficia a su doctrina comprensiva o a él mismo, más allá del tipo de razones (admisibles) que emplee para ello. Si esto es así, ya no sería admisible el argumento de que quien introduce razones religiosas se guía por intereses espurios, ya que si todos los ciudadanos son razonables, ninguno deseará imponer su visión sobre el resto.

Dándose estas condiciones, no sería necesario para Wolterstorff buscar previamente una justificación pública, por tres motivos: en primer lugar, porque el respeto a las personas no debe pasar por probar mediante justificaciones públicas que estamos comprometidos con el bien común; eso es algo que tiene que venir de suyo entre las personas razonables. Segundo, porque la razón religiosa no puede entenderse, como se deduce de Eberle, al modo de un sucedáneo de la pública: cuando la pública no aparece, nos queda el recurso a la religiosa. Finalmente, porque la escucha de las razones religiosas no debe hacerse con recelo, ante la incapacidad de encontrar otra pública que pruebe nuestra buena intención. Al contrario, la razón religiosa debe ser percibida en



una esfera pública irrestricta como una contribución igualmente respetable para el logro del bien común. Sólo de esta manera se estará respetando a las personas de una forma plena como libres e iguales, no poniendo ninguna restricción a lo que pueda decirnos y manifestando una actitud abierta a la escucha.<sup>676</sup>

No obstante, en mi opinión sería más conveniente optar por otra alternativa diferente a la presentada por estos críticos al liberalismo. Según esta nueva interpretación, sugerida por Adela Cortina, debemos separar el respeto de la justificación, no sólo pública, sino de cualquier tipo. El respeto debe ubicarse más bien en el ámbito actitudinal que en referencia al tipo de razones que pueden ser empleadas. Respetar a la otra persona en el ámbito deliberativo no debería entenderse como nuestro deber de justificar nuestra posición, ni se debería atender al tipo de razones aportadas, como creen Audi, Rawls o Eberle, sino por la actitud mostrada hacia la otra persona: una actitud respetuosa. Por ejemplo, no sería respetuoso coaccionar, engañar, manipular o en casos más extremos, recurrir a la violencia para imponer las propias posiciones. En cambio, se mantendría respeto entre las personas si se escucha con atención y se exponen ordenadamente las propias posiciones sin el recurso a esos elementos antes citados. De este modo, donde prime una actitud respetuosa entre los participantes en el sentido descrito, cada cual podría presentar las razones que considerase convenientes para defender sus posiciones, sean del tipo que sean. Corresponderá después a cada cual juzgar si las razones expuestas por los demás resultan justificadas o convincentes.

La consecuencia de este planteamiento es que no debe atenderse al tipo de razones aportadas para determinar si la otra persona nos respeta: no hay razones más o menos respetuosas; respetuosa puede ser la persona. Las razones serán en todo caso convincentes. Pues, además, coincidiendo con Wolterstorff, lo que debe importarnos es el contenido de las propuestas y no su fundamento.<sup>677</sup>

#### 9.5. El argumento de la justificación pública:

El argumento del respeto mutuo, enarbolado por los liberales para defender la exclusión de las razones religiosas de la esfera pública, se asentaba en la exigencia de que la defensa de las posiciones políticas en la esfera pública se realice sobre razones públicas. En realidad, esta exigencia será doble, ya que, como vimos, hacía referencia tanto a la motivación que debían tener las personas, como al tipo de argumento

---

<sup>676</sup> WOLTERSTORFF, N. "Audi on religion and politics", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff *Religion in the public square*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, 1997, pp.159-60.

<sup>677</sup> Esta idea volverá a ser desarrollada en las Conclusiones.

expuesto. De esta manera se podría evitar la situación de que personas con una motivación religiosa, expusiera razones públicas o seculares en las que no creen, con todos los problemas que ello acarrearía sobre la sinceridad y el respeto mutuo manifestados por el creyente.<sup>678</sup>

Qué debemos entender como justificación pública es sin duda una cuestión no exenta de dificultades, como muy bien han señalado los defensores de la religión. He considerado conveniente analizar estas críticas en un apartado independiente ya que, como pretendo demostrar, en realidad la exigencia de la justificación pública más que con la exigencia de respeto mutuo, guarda relación con otro aspecto de la teoría liberal, la privatización de la religión, tema que analizaré en la siguiente sección. Cuando se exige desde el pensamiento liberal que se presente una justificación pública no sólo se hace para respetar la igual libertad y poder de decisión del resto de ciudadanos. Los argumentos presentados anteriormente demuestran que no existe por parte de la persona religiosa tal actitud irrespetuosa en la presentación de razones religiosas en el marco de la deliberación pública. Por ese motivo, hemos de dirigir nuestra atención a otro factor, que es el fundamental: la infravaloración de las razones religiosas frente a las públicas. Desde el pensamiento liberal se cree que las razones religiosas no son válidas para la justificación pública, porque se considera a éstas como poseedoras de un estatus epistémico inferior a las públicas. Por ese motivo, debemos analizar el concepto de justificación pública para dilucidar cuáles son sus verdaderos supuestos.

En primer lugar, hemos de diferenciar entre lo que sería una justificación racional y una justificación pública, o lo que es lo mismo, lo que estamos justificados a creer y lo que podemos públicamente justificar. Si alguien está racionalmente justificado para creer  $x$  depende del modo como forma las creencias que considera verdaderas. Así, estar racionalmente justificado es un fenómeno radicalmente perspectivista. Depende de su punto de vista particular, de la evidencia y del conjunto de creencias de las que parte.

Sin embargo, es diferente estar racionalmente justificado para creer  $x$  y poder justificar racionalmente  $x$ .<sup>679</sup> Estar justificado para creer algo no supone tener que afirmar nada; depende únicamente de las propias creencias. En cambio, como es lógico, justificar  $x$  es proporcionar una evidencia o argumento en apoyo de  $x$ . Así se puede estar

---

<sup>678</sup> En esta sección hablaré de “justificación pública” y no de “razón pública” ya que hacen referencia a conceptos diferentes. La justificación pública indica el tipo de argumento (incluyendo aquí la motivación) que debe ser expuesta en el foro público, mientras que la razón pública (que será tratada más adelante), se refiere, como ya la definiera Rawls, a la facultad de razón compartida por todos los ciudadanos con independencia de su doctrina comprensiva.

<sup>679</sup> STOUT, Jeffrey. *Ethics after Babel. The language of morals and their discontents*. Cambridge: James Clarke & Co., 1990, pp.24-35.

justificado para creer  $x$  y no poder racionalmente justificarlo. El ejemplo más evidente de esto corresponde a las experiencias místicas. Alguien puede tener una visión y sin embargo, no poder justificarlo, por la razón de que el resto de personas no le creerá. No podrá dar ningún argumento convincente de  $x$  que el resto vea razonable. Esto se debe a que las otras personas evalúan la evidencia de la visión sobre un conjunto de evidencias diferente. El testigo estará así justificado para creer la visión, pero no para justificarla.

De esta manera, no hemos de confundir la justificación racional con la justificación pública. Tener una justificación pública no depende de nuestra perspectiva, sino de la de los otros. La justificación racional se repliega sobre las creencias del sujeto, mientras que la pública hace referencia siempre al punto de vista del resto de ciudadanos. Que podamos justificar una cosa dependerá del conjunto de creencias y los modos de evaluación de las mismas que posee el resto de ciudadanos, pues de lo que se trata mediante la justificación es de convencerles.

Una vez realizada esta distinción preliminar, tratemos propiamente el concepto de justificación pública. Este tipo de justificación dependerá, en primer lugar, de qué se considere como público, algo que, a su vez, estará en función del conjunto de creencias de los miembros del público. En una democracia el público lo constituye el conjunto de ciudadanos, debido a la concepción de los mismos como seres libres e iguales. Será la perspectiva de cada individuo la que debe juzgar las justificaciones del resto para considerarlas públicas. De esta manera, una justificación  $R$  contará como pública si resulta aceptable para el conjunto de ciudadanos dado su conjunto de creencias y evidencias.

Evidentemente, si los ciudadanos tiene la obligación de justificar públicamente su apoyo a medidas coercitivas de la libertad, en primer lugar, deben poseer como requisito indispensable las capacidades cognitivas para ello, siendo la racionalidad la primera de ellas. En este punto podemos conformarnos con dar una definición laxa de sujeto racional, ya que este no es un elemento central en nuestra argumentación. Ciudadano racional sería, para los liberales, aquel capaz de comprender y ser movido por argumentos, teniendo las capacidades cognitivas para ello. Por otro lado, las personas deberán ser también razonables, en el sentido especificado en la primera parte de la tesis, y que es compartido tanto por liberales como por los defensores de la democracia deliberativa.<sup>680</sup> Con ello se reafirma la conexión entre la justificación pública y la razonabilidad, de la que hablamos anteriormente.

---

<sup>680</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.252; MACEDO, S. *Liberal virtues*, pp.40-1; GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.55.

Así una justificación pública será aquella que se asiente sobre una base compartida por todos los ciudadanos racionales y razonables, en el caso de Rawls, las ideas de la cultura política. De este modo, será posible así ofrecer razones públicas que todos puedan aceptar. Ahora bien, la idea de una justificación pública pone sobre la mesa que más allá del desacuerdo presente en nuestras sociedades, en realidad existen unas bases de acuerdo aceptadas por todos los ciudadanos.<sup>681</sup> Es decir, los autores liberales, y de la democracia deliberativa, albergan la esperanza de que desalojando del debate público los aspectos divisivos de las convicciones personales, pueda alumbrarse un claro de luz compuesto por aquello que todos los ciudadanos comparten más allá de lo que les divide. Pero es obvio que en el contexto de pluralismo propiciado por la división religiosa, las convicciones religiosas son el máximo exponente de aquellas premisas generadoras de desacuerdo entre los ciudadanos y que por tanto no contarán con su reconocimiento como base de justificación pública. Por ese motivo, los liberales entienden que una justificación, para ser pública, no debe depender de consideraciones religiosas, aunque la misma persona que las expone las considere convincentes, pues de lo contrario sería imposible que recabara el acuerdo del resto, y esta idea será también asumida en buena medida por la democracia deliberativa. De ahí que los liberales articulen su propuesta del deber de abstención, como el principio de motivación secular de Audi, para que los ciudadanos no defiendan una medida política en el caso de que sólo tengan para ello razones religiosas.<sup>682</sup>

Esto implica que mientras por un lado los liberales aluden al elemento de enfrentamiento que introducen las doctrinas comprehensivas entre los ciudadanos, por otro suponen que dichas diferencias son limitadas: las personas están divididas por sus doctrinas comprehensivas, sí, pero no tanto como para no poder ponerse de acuerdo en las cuestiones fundamentales. Dicho de otra manera, el desacuerdo, que por un lado parece insalvable y agónico, por otro se revela parcial e incluso secundario, porque más allá de todo lo que divide a las personas razonables, se supone en ellas la capacidad de lograr acuerdos en grandes asuntos públicos. Da la impresión como si el pluralismo y la división estuvieran dosificados en su justa medida; lo suficientemente expresivos para constatar el desacuerdo, pero también limitados en su amplitud para permitir la

---

<sup>681</sup> SPINNER-HALEV, J. *Surviving diversity*, p.147; EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, p.204-5.

<sup>682</sup> Como vimos anteriormente, para los autores que abordan el tema de la religión en el foro público, un razonamiento es esencialmente dependiente de consideraciones religiosas si eliminando todas esas consideraciones religiosas del razonamiento, éste sería irrazonable o implausible.

deliberación pública sobre una base compartida.<sup>683</sup> Porque, y esto es lo fundamental, más allá de todo lo que divide a los ciudadanos, hay algo más importante que comparten, el respeto a unas ideas compartidas de la cultura política, ante las cuales las diferencias, por muy grandes que sean, quedan eclipsadas.

Sin embargo, como bien han señalado los defensores de la religión en la esfera pública, este argumento es demasiado débil. La razón fundamental es que el supuesto acuerdo sobre las ideas de la cultura política no lo es tal. Resulta ilusorio pensar, como hace Rawls, que las cargas del juicio afecten sólo a las diferencias sobre doctrinas comprensivas y no a los mismos valores políticos, como si éstos quedaran inmunizados frente al conflicto.

Ciertamente, Rawls también reconoce que pueden exigir diferentes interpretaciones en el balance de los valores políticos. Pero dice que, en estos casos, lejos de acudir a las doctrinas comprensivas para resolver el asunto, debe seguirse deliberando sobre los valores políticos. El deber de no acudir a la propia doctrina comprensiva lo señala en clara referencia a Greenawalt y su propuesta de apelar a las razones religiosas cuando las razones seculares no pueden resolver una cuestión. Este problema de la razón pública no implica para él una gran dificultad. Rawls parece tener claro que hay unos balances de valores políticos aceptables y otros no aceptables, incluso en asuntos tan polémicos como el del aborto. Así en el *Liberalismo político* dice que “todo balance razonable de los valores políticos” se decanta por el derecho a abortar dentro del primer trimestre, dado el valor prioritario concedido al valor político de la igualdad de las mujeres, más allá de los argumentos aportados por los pro-vida en contra del aborto. Incluso dice que “toda doctrina comprensiva que lleve a un balance de los valores políticos que excluya ese derecho debidamente cualificado en el primer trimestre es, en esta medida, irrazonable.”<sup>684</sup>

Con ello, Rawls no se está planteando algo que vieron muy bien Gutmann y Thompson, y que constituye la base misma de su planteamiento: el hecho del conflicto es irresoluble y llega incluso a los mismos valores políticos. Rawls apuesta por el derecho a abortar y tacha claramente de irrazonable a todo aquel que no reconozca ese derecho. En cambio, Gutmann y Thompson adoptan una postura más prudente y reconocen que en estos casos nos encontramos ante lo que denominan el “desacuerdo deliberativo”, en el que el conflicto sobre los valores políticos es irresoluble, ya que ambas partes mantienen posiciones razonables sobre el balance de los mismos. Pero si

---

<sup>683</sup> BADER, V. “Religious pluralism. Secularism or priority for Democracy”, pp.599-600.

<sup>684</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.278 n.

esto es así, no sería válida la idea de que la justificación pública es aquella que todas las personas razonables puedan aceptar, ya que entre las personas razonables la misma apelación a los valores políticos es en sí misma problemática, al no existir un acuerdo sobre el balance de los valores políticos entre las personas razonables.

Como resulta fácil de advertir, el problema al que se enfrenta el argumento de la razonabilidad son las diferencias cognitivas existentes entre las personas razonables. Esta es una cuestión ya señalada al hablar de la idea de razón pública en la democracia deliberativa, cuya importancia respecto a la introducción de las razones religiosas en el foro público es fundamental. Los liberales pretenden hacer frente a este problema apostando por un mominsmo cognitivo. Para ello optarán por restringir el tipo de razones aceptables en la deliberación pública. El modo de hacerlo será caracterizar a un tipo concreto de razones, las religiosas, como poseedoras de un estatus epistémico de un nivel inferior al exigible a toda justificación pública, de modo que pueda justificarse su exclusión. Prueba de tal devaluación, denunciada por los defensores de la religión, es que desde los planteamientos liberales se apuntan una serie de condiciones epistémicas que deben cumplir las razones aportadas en el foro público para poder ser aceptadas como públicas por todos los ciudadanos, condiciones que serán establecidas *ad hoc* como contrapunto a la caracterización de las razones religiosas. Estas son las más importantes:

a) Inteligibilidad:

Una primera condición es la inteligibilidad. De acuerdo a este requerimiento, “Una justificación R contará como pública sólo si R puede ser públicamente inteligible”. Este argumento ha sido propuesto por Colin Bird,<sup>685</sup> y se desarrolla de la siguiente manera: si alguien apoya una medida política coercitiva de la libertad por una razón religiosa, por ejemplo, porque siente que Dios se lo ordena, esa persona debe poder comprender sobre qué bases cree que Dios se lo ha ordenado. Así deberá ser capaz de recordar la percepción que tuvo de cómo Dios le ordenó eso y cómo el tener esa experiencia le llevó a creer que Dios había ordenado ese mandato. Esto no sería para él una tarea difícil, ya que puede reconocer su percepción del mandato divino y cómo la misma es fundamental para la formación de sus creencias. Por ese motivo, su percepción del mandato divino resultaría del todo inteligible para él. Ahora bien, que la base de su razón religiosa sea inteligible para él no significa que lo sea para el resto de ciudadanos.

---

<sup>685</sup> BIRD, Colin. “Mutual respect and neutral justification”, en *Ethics*, vol.197, núm.1, 1996, pp.61-95, esp.73ss.

De hecho, para Bird, la experiencia de esa persona no resultará inteligible para nadie más que para él. Por ello, la base de la razón religiosa que le mueve a obrar no es públicamente inteligible, con lo que tampoco lo será la razón misma.

Sin embargo, para analizar este argumento debemos partir del significado que Bird atribuye a la “inteligibilidad” de las bases de las razones. Este autor en una nota al pie del artículo “Mutual respect and neutral justification” compara dos experiencias: la experiencia de conversión de San Pablo camino de Damasco y la experiencia de presenciar cómo una persona apuñala a otra. Dice Bird que la segunda es inteligible en un sentido en el que no lo es la primera. La experiencia de conversión de San Pablo es ininteligible porque “no podemos afirmar públicamente el significado de la experiencia al no poder ser representada de una forma no ambigua en palabras y ser comunicada a otros”.<sup>686</sup> Es decir, la razón religiosa sería ininteligible porque sus términos pueden ser interpretados de una forma ambigua.

No obstante, este es un argumento insostenible, como muy acertadamente han señalado los defensores de la religión en la esfera pública.<sup>687</sup> Todos ellos coinciden en señalar que aunque la base de la razón religiosa pueda resultar inaccesible a otras personas, por cuanto que hay personas que no tienen fe en la divinidad y por tanto no escuchan sus mandatos, ello no supone que las razones religiosas sean ambiguas o mucho menos ininteligibles. Es obvio que las razones religiosas son inteligibles en el sentido de que son comprensibles para nuestra razón. Cuando alguien dice “estoy a favor de una distribución más igualitaria de los recursos porque así lo ordena el Evangelio”, el resto de ciudadanos entiende esas palabras, más allá de que hayan leído la Biblia en alguna ocasión o conozcan lo que dicen los Evangelios sobre la justicia económica. No hay ningún tipo de ambigüedad en la interpretación que pueda hacerse de esas palabras, porque todos saben lo que significan.<sup>688</sup>

Por otro lado, estos autores insisten en señalar que no sólo las razones religiosas son inteligibles, sino que incluso lo son más que muchas de las razones seculares. Para empezar, como afirma Jeff Spinner, ni siquiera en el mismo uso de las razones seculares existe un acuerdo evidente. Pensemos por ejemplo en el caso que nos resulta más

---

<sup>686</sup> BIRD, C. “Mutual respect and neutral justification”, p.173, n.

<sup>687</sup> BIGGAR, Nigel. “God in public reason”, en *Studies in Christian Ethics*, vol. 19, núm. 1, 2006, pp.9-19; SPINNER-HALEV, J. *Surviving diversity*, pp.144-6; EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, pp. 252-4.

<sup>688</sup> En todo caso, no debemos confundir la inherente inteligibilidad de las razones religiosas con la psicologización del contenido de las creencias religiosas al que hicimos referencia en el capítulo VIII. Los conceptos de cielo, infierno, conversión o fe, tienen un sentido conocido por todos. Pero ese sentido ha sufrido una transformación radical en la modernidad: ya no tiene un referente exterior a la mente del individuo como sí lo tenía antes.

cercano, la jerga filosófica. Aquellos que se escandalizan por el hecho de que alguien apele a la Biblia para justificar sus planteamientos ¿qué podrían contestar a la cita de los *Principios de la filosofía del derecho* o la *Ética a Nicómaco*? Si alguien citara alguna de las versiones del imperativo categórico kantiano para defender el deber de respeto al otro, probablemente esa razón no resultaría inteligible para todas las personas, frente a lo que ocurriría con una cita de la Biblia. Por ese motivo, el argumento de la ininteligibilidad cae por su propio peso, ya que en el propósito de excluir a las razones religiosas lo único que logra es dejar en evidencia a las mismas razones seculares.

b) Accesibilidad:

En mi opinión, deberíamos centrarnos más bien en el requisito de la accesibilidad en lugar de en la inteligibilidad. La accesibilidad puede describirse como la posibilidad de que el resto de personas puedan reconocer como razonables los argumentos aportados por otros mediante sus propias capacidades cognitivas. Esta es la condición más extendida entre los liberales. Por ejemplo, Rawls al hablar de la razón pública dice que los razonamientos deben guiarse por los procedimientos cognitivos del sentido común; es decir, las razones deben asentarse sobre unas premisas que todos puedan compartir dadas las características cognitivas del conjunto de ciudadanos. Del mismo modo, Gutmann y Thompson también insisten en que la deliberación se rija por métodos compartidos de razonamiento. Por ese motivo, cuando alguien basa sus argumentos en consideraciones metafísicas hace a aquéllos inaccesibles, pues apela a unos estándares que no son compartidos por el resto de ciudadanos desde sus propios esquemas cognitivos.

Pero es sin duda Greenawalt quien de una forma más vehemente insiste en la idea de la accesibilidad, como prueba el hecho de que distinga entre razones accesibles e inaccesibles, o mejor dicho, entre razones con bases accesibles o inaccesibles. Como vimos anteriormente, para los autores liberales, el paradigma de bases inaccesibles son las religiosas, y así lo será también para Greenawalt. Estas son sus palabras:

“Cuando hablo de la moral religiosa como yendo más allá de las premisas compartidas y las razones públicamente accesibles, me refiero a elementos que deben su fuerza aparente a la perspectiva religiosa, elementos que podrían tener ninguna fuerza si uno se limitara a razonar en ausencia del impulso religioso”.<sup>689</sup>

---

<sup>689</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, p.70.



Al igual que los liberales, entiende Greenawalt que el modo compartido de razonar en la sociedad liberal se asienta sobre el sentido común y la ciencia.<sup>690</sup> De este modo, el deber de basarse en estos métodos compartidos de razonamiento, y por ello de no acudir a las razones religiosas para basar los razonamientos en los asuntos públicos, va en esta misma dirección, en suponer a las razones religiosas como situadas más allá de lo que es accesible a nuestra razón.

Ahora bien, ¿qué debemos entender exactamente por “accesibilidad”? Greenawalt ofrece un sentido de este término que resulta muy revelador: para él, una razón es accesible si quien la expone posee las bases necesarias para mostrar al resto de personas su verdad.<sup>691</sup> Siguiendo la definición de Greenawalt, las convicciones religiosas no son accesibles porque surgen de experiencias cuya evidencia es imposible de mostrar a los demás. Pero no son inaccesibles porque sean ininteligibles, sino porque su verdad no puede ser mostrada. Con ello, y esta es la clave, se está ligando la accesibilidad a la verdad. Es accesible aquello que se puede mostrar que es verdad. O dicho de otro modo, es accesible aquello que los demás pueden comprobar que es verdad.

A la base de este argumento se encuentra el supuesto ilustrado de la dicotomía entre dos ámbitos bien delimitados: el de la razón teórica y el de la fe revelada. Como Kant, Greenawalt es plenamente consciente de que conocimiento y fe son inconmensurables. Así, del mismo modo que Kant tuvo que hacer la razón a un lado para dejar un hueco a la fe, Greenawalt sólo permite incluir las convicciones religiosas en la esfera pública cuando las razones compartidas no son suficientes para resolver los casos, como sucede con el aborto.<sup>692</sup> Pero en las demás ocasiones, la fe queda expulsada del foro público, al surgir de un ámbito apartado de la razón, el de unas experiencias particulares inaccesibles a ésta.<sup>693</sup>

Este planteamiento parte de la idea de contrastabilidad: las bases de las creencias religiosas no son accesibles porque, en el fondo, no son contrastables. Las creencias religiosas son de un tipo diferente al resto, ya que parten de unas bases que son por sí mismas inaccesibles a la razón, al no poder superar un escrutinio público. La distinción de Bird entre bases transparentes y opacas de las creencias va en esta misma dirección. Las accesibles son las que pueden recibir un escrutinio público, y las opacas las que no superan dicho escrutinio. Así, las transparentes son por antonomasia las

---

<sup>690</sup> *Ibid.*, p.206.

<sup>691</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, p.39.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p.125-6.

<sup>693</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice: some further thoughts*, p.1.031.

bases de la ciencia y las opacas, las religiosas.<sup>694</sup> De este modo, las razones religiosas son por sí mismas opacas, ya que se asientan en experiencias que no pueden ser contrastadas por la razón. Son así inaccesibles a la misma.<sup>695</sup>

Sin embargo, el argumento de la accesibilidad no es aceptable. Afirma Eberle que no se puede decir que una experiencia es inaccesible sin tener antes una concepción de accesibilidad pública. Algo puede ser accesible en principio aunque no lo sea de hecho. Por ejemplo, alguien puede tener una escasa capacidad intelectual y no graduarse en la educación media, de tal forma que nunca haya podido comprender una teoría matemática como la de la probabilidad. De este modo, la teoría de la probabilidad es inaccesible para esa persona actualmente. Sin embargo, esa teoría es accesible para él en principio, ya que de haberse producido las condiciones adecuadas, ese individuo podría haber tenido acceso a la misma. Sobre esta distinción, Eberle se pregunta en qué sentido podemos decir que las razones religiosas no son accesibles, si como una accesibilidad actual o en principio. Los liberales (y también, como vemos, Greenawalt) se decantan por ésta segunda posibilidad, la accesibilidad en principio, dando a entender que las razones religiosas serían inaccesibles para los no creyentes incluso aunque estos hubieran desarrollado sus capacidades cognitivas de un modo diferente al que ahora tienen. Esto es así ya que las razones religiosas se asientan en experiencias no accesibles u opacas a la razón en tanto que no son contrastables por todos aquellos que no las presenciaron.

Frente a los liberales, Eberle se decanta por la accesibilidad actual. Los creyentes pueden reconocer que otros no hayan percibido a Dios, pero creen que podrían hacerlo si las circunstancias fueran diferentes. Creen que si las capacidades cognitivas de todos los hombres funcionaran correctamente, podrían conocer a Dios. Por ello, aunque actualmente las creencias religiosas puedan no ser accesibles a algunas personas, no lo son en principio, ya que si las circunstancias fueran diferentes, podrían ser accesibles a todos. Por ese motivo, no se puede concluir que las razones religiosas sean en sí mismas inaccesibles.

---

<sup>694</sup> BIRD, C. "Mutual respect and neutral justification", pp.171-2.

<sup>695</sup> Hemos de recordar que el argumento de la accesibilidad no es nuevo, sino que se remonta al mismo Hobbes. Él en su *Leviatán* (Madrid: Editorial Nacional, 1983, Cap.32, pp.442-3) argumenta que si alguien recibiera una revelación de Dios, no existiría ninguna razón para que otras personas le creyeran, pues no habría ningún modo de verificar que realmente sucedió esa revelación y no lo que uenta no es fruto de un sueño o una burda invención. Esta idea está en la línea de la crítica humeana a los milagros, cuando dice que éstos siempre suceden en lugares remotos y tiempos pretéritos, de tal forma que nunca pueden ser contrastados por quienes los escuchan, razón por la cual el filósofo ilustrado debe mantener siempre una actitud escéptica hacia los mismos. No obstante, el propósito real de Hobbes era negar fuentes alternativas de autoridad a la del soberano. Si la gente se mostraba insegura sobre la revelación o la escritura, no confiaría en ellas para justificar la oposición al soberano.

Otros autores han criticado también la idea de accesibilidad. Así Larry Alexander entiende que el hecho de que las bases de nuestras creencias no sean accesibles a otros no es razón suficiente para su exclusión de la esfera pública. Si las creencias religiosas pueden ser rechazadas por inaccesibles a los no creyentes, del mismo modo, una tribu de aborígenes que nunca hayan visto una televisión o un avión podrían verse legitimados a rechazar nuestras creencias sobre esos inventos, ya que tampoco les serían accesibles. Incluso podríamos ir más allá y pensar que un esclavista podría rechazar la igualdad de todos los hombres debido a que a él no le sería accesible la creencia en la igualdad, pues él cree en la superioridad de unas razas sobre otras.<sup>696</sup>

Pero es más, aquellos que rechazan las razones religiosas sobre la base de que no se asientan en ninguna evidencia, poseen un punto de vista bastante miope. En realidad no sólo no hay una evidencia de las razones religiosas, sino que tampoco la hay de cualquier argumento moral de tipo secular. Cuando decimos que el hombre es digno, o que todos los hombres son iguales, o que son libres... ¿qué evidencia tenemos de eso? Durante siglos la humanidad ha creído que los seres humanos eran profundamente desiguales, justificando así la esclavitud, la discriminación o la persecución por todo tipo de causas (étnicas, religiosas, políticas...). Pero incluso hoy, ¿existe alguna evidencia de los derechos humanos? ¿Pueden decirnos los científicos dónde radica la libertad?, ¿dónde la igualdad? Evidentemente que no. Se trata en todo caso de creencias que la humanidad ha ido desarrollando e implantando a lo largo del tiempo. Incluso hay quien afirma hoy que los derechos humanos no son más que ficciones, como las brujas y los unicornios.<sup>697</sup> Lástima que no poseamos ninguna evidencia de los mismos para convencerle de lo contrario. De esta manera, la falta de una evidencia no sólo afecta a las razones religiosas, sino al conjunto de razones morales, como reconoce Amy Gutmann en el ámbito de la democracia deliberativa.<sup>698</sup> Pero es más, han sido precisamente ciertas religiones las primeras en inculcar en occidente valores que luego hará suyos el pensamiento secular, como la igualdad o la dignidad, a partir de creencias como la santidad de la vida humana o la igualdad de todos los hombres como hijos de Dios. Sería por ello un ejercicio de arbitrariedad promover la exclusión de las primeras de la esfera pública a la vez que se permite la presencia de las segundas.<sup>699</sup>

---

<sup>696</sup> ALEXANDER, Larry. "Liberalism, religion and the unity of the epistemology", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, p.780.

<sup>697</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1996, pp.95-7.

<sup>698</sup> GUTMANN, A. *Identity in democracy*, p.157.

<sup>699</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, 280-7.

c) Corroboración:

La noción de accesibilidad está conectada con otro nuevo requisito epistémico, el de corroboración. Podemos decir, siguiendo aquí a Greenawalt, que una justificación R es pública si pudiera ser corroborada. ¿Y cuándo una razón es corroborable? Pues, según este autor lo sería si otras personas, en circunstancias similares a la nuestra, se adhirieran a ella.<sup>700</sup> De esta manera, si puede ser corroborada por el resto de personas, les sería accesible también, ya que en similares circunstancias responderían de la misma manera a los hechos producidos. No obstante, en realidad son dos criterios diferentes: la accesibilidad hace referencia a que las razones religiosas no son corroborables en el momento (por cuanto que nosotros no estuvimos con el creyente para atestiguar si lo que dice es verdad o es una invención suya), mientras que el de corroboración hace referencia a una situación hipotética, la de que si estando situados en las mismas circunstancias que el creyente, habríamos tenido o no sus mismas experiencias. Para Greenawalt, las razones religiosas son en sí mismas incorroborables, y por tanto, inaccesibles, mientras que las experiencias sensoriales son el máximo ejemplo de las experiencias corroborables. Así, pone el ejemplo de San Pablo. Según Greenawalt, San Pablo tendría que reconocer que su experiencia de conversión camino de Damasco no podría ser corroborada, y por ello compartida, por otro, pues en esas circunstancias otra persona no tendría esa misma experiencia, ya que no podría ver a Cristo como lo vio él. En cambio, si otra persona pasa por el mismo lugar sí que podría ver los mismos árboles y las mismas piedras, es decir, los objetos de experiencia sensible, que sí son corroborables. Podría comprobar si había o no la misma clase de árboles que describiera el santo, pero no si había estado allí Jesucristo.

Sin embargo, esta idea de corroboración está completamente sesgada, ya que se trata de un prejuicio injustificado. ¿Por qué los no creyentes no podrían contar con la capacidad cognitiva de percibir la experiencia religiosa? Es decir, ¿por qué otros viandantes camino de Damasco no iban a poder percibir a Jesucristo? La situación es así parecida a la de la accesibilidad: en circunstancias similares nada nos puede hacer pensar que otras personas no pudieran tener la misma experiencia que los creyentes, a no ser que partamos ya desde el principio de la idea de que la experiencia religiosa no puede ser corroborada, como hace Greenawalt al distinguir entre la experiencia sensorial y la religiosa. Sin embargo, esto es algo del todo injustificado.

---

<sup>700</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, p.38.

#### d) Falibilismo:

Un cuarto elemento epistémico de la justificación pública es la actitud falibilista que debe mantener el ciudadano en la deliberación. Así podríamos decir que una justificación R cuenta como una justificación pública si no se considera ajena a la crítica. Este es claramente otro criterio *ad hoc* construido para excluir las razones religiosas del foro público, pues establece el deber de todo ciudadano de abstenerse de hacer cualquier razonamiento considerado fruto de una fuente de información irrefutable; y todos sabemos que las creencias religiosas suelen asentarse, por definición, en fuentes de verdad infalibles, como textos sagrados. Es decir, en la deliberación las personas deben mantener una actitud falibilista que les haga concientes del error en que podría encontrarse su planteamiento. Este era un elemento clave de la idea de persona razonable, el estar abierto a la posibilidad de error en su planteamiento. Pero como las personas religiosas asientan sus creencias en fuentes de verdad infalibles, por sí mismas faltarían a ese criterio de falibilidad, ya que no podrían reconocer el error en su planteamiento. Esto es, si alguien interpreta en su lectura de la Biblia que la homosexualidad es abominable a los ojos de Dios, defenderá esa idea sin reconocer un posible error, ya que la Biblia no podrá contener falsedades. Pero si esto es así, las razones religiosas deberán ser expulsadas del foro público por exigir una defensa de las mismas irrazonable.

Los defensores de la religión han respondido a este argumento negando precisamente la premisa mayor: las personas religiosas no están obligadas a mantener una postura irrazonable al reconocer la infalibilidad de la base de sus creencias. Aquí son dos los autores que más han incidido sobre este asunto, Perry y Eberle, siendo el primero el más radical. Perry en *Love and power* señala precisamente que el falibilismo es una actitud requerida a todos los ciudadanos en el marco de la deliberación pública. Él es plenamente consciente de los problemas que ello podría arrojar para las personas creyentes y de ahí lo arriesgado de su propuesta. Define el falibilismo como la “actitud reflexiva y autocrítica sobre nuestras prácticas” en la línea del concepto rawlsiano de razonabilidad. Y lejos de oponer las creencias religiosas a la actitud falibilista, las conecta estrechamente. Por ese motivo, define la religión no como un conjunto de creencias o dogmas a las que el creyente deba asentir, sino como una apertura radical a la realidad. En consecuencia la religión no debe pretender absolutizarse a sí misma, sino que debe recordar que los principios más básicos están

sujetos a revisión conforme crece en el entendimiento humano.<sup>701</sup> Este hecho arrojará unas consecuencias trascendentales para la deliberación. Para él las creencias religiosas son simples manifestaciones particulares, limitadas y mudables de la fe, de ahí que las personas religiosas deban estar abiertas a que sus creencias puedan cambiar incluso en el marco de la deliberación pública. Así, las creencias religiosas deben someterse al cambio en el debate, como cualquier otro tipo de creencias, a la luz de los argumentos políticos expuestos. No deben por ello ser vistas como incuestionables o inmutables, sino que pueden ser cambiadas por otras diferentes en la deliberación.

Por su parte, Eberle entiende que la infalibilidad de la Biblia es compatible con la actitud falibilista del creyente. Para empezar, puede ser que una persona no interprete adecuadamente el mensaje de un texto que dice verdades irrefutables. Una cosa es lo que diga el texto, y otra distinta lo que la persona, desde sus limitaciones cognitivas, interprete. Es más, incluso esto es algo que puede creer la misma persona religiosa. Es decir, el creyente puede pensar que su visión de la Biblia puede estar distorsionada, que su capacidad cognitiva esté afectada por el pecado y esto, dice Eberle, es un acto de humildad.<sup>702</sup>

Ambos planteamientos caminan en la buena dirección de reconocer la actitud falibilista propia de la persona razonable liberal, y son por ello acertados. Su acierto radica en un punto que no debe ser malinterpretado: la actitud falibilista no puede confundirse con mantener un enfoque escéptico sobre las propias convicciones. Por supuesto que quien tiene unas creencias religiosas cree que son *las* verdaderas; quien interpreta la Biblia de un modo concreto cree que esa interpretación es la correcta y quien defiende unos posicionamientos políticos sobre un tema a raíz de sus creencias religiosas cree que ese comportamiento es el correcto al contar con el mandato divino. Pero, como persona razonable, no sólo no pretende imponer esa verdad al resto de ciudadanos, sino que incluso se abre a la posibilidad de reconocer otras interpretaciones de la Biblia u otros comportamientos como más ajustados a la voluntad divina.

Las personas pueden cambiar de creencias, y de hecho, que esto suceda es lo más normal. Por ello, no hemos de asombrarnos que ese cambio de creencias suceda, y mucho menos que se produzca en el marco de la deliberación pública, mediante el intercambio de información e ideas. Si esto no fuera así, no existirían las experiencias de conversión ni tampoco se habría producido el proceso de secularización. Como

---

<sup>701</sup> PERRY, M. *Love and power*, p.101-

<sup>702</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, pp.266-7.

vimos en el capítulo octavo, las creencias religiosas no son hoy todo lo firmes que muchos se piensan, sino, al contrario, son más bien imprecisas, de ahí que su cambio sea siempre posible y en algunas ocasiones deseable. Por ello, la actitud falibilista no es escéptica, sino al contrario, responsable y auténtica. Implica mantener una actitud de apertura a todos los enfoques que puedan suponer un enriquecimiento moral para nuestra conciencia, y ello puede pasar por el cambio de nuestras creencias religiosas. La diferencia con la perspectiva escéptica está en que el falibilismo no exige a la persona que piense en todo momento que tal vez está interpretando mal la Biblia, pues, al contrario, quien defiende una postura es porque cree que es la verdadera. Más bien se trata de que, en el momento en que escucha en la deliberación una interpretación más atractiva que la suya, pueda manifestar la apertura de mente para cambiar sus creencias por esas otras diferentes.

Por todo ello, defender posturas en la deliberación a la luz de nuestras creencias religiosas no debe entenderse como un seguimiento ciego de unos dogmas, como parecen entender los liberales. Las creencias religiosas pueden influir en los posicionamientos de los creyentes sobre ciertos temas morales, pero, como vimos anteriormente, rara vez serán un elemento decisivo y casi nunca el único motor. De ahí que las creencias religiosas no sean tan firmes ni la defensa de los planteamientos tan ciega como piensan los liberales.

e) Crítica externa:

Existe otro criterio para determinar según los liberales cuándo una razón puede ser pública: la crítica externa. Según este criterio, una justificación R será pública si las bases de las que proviene pueden someterse a un proceso de crítica externa. Es decir, ya vimos anteriormente que alguien podía estar racionalmente justificado para creer algo sin que por ello pudiera racionalmente justificarlo ante los demás. En este sentido, y a la luz de lo dicho sobre la accesibilidad, los liberales entienden que una justificación será pública no sólo si es racional desde el punto de vista de las creencias del sujeto, sino si además puede someterse a un proceso de crítica racional compartida por todos. Pero si esto es así, las razones religiosas no superan ese test, ya que resultan inmunes a todo proceso de crítica externa, al partir de unas bases inaccesibles a la razón. Por ello, concluyen, deberán quedar excluidas del foro público.<sup>703</sup>

---

<sup>703</sup> NAGEL, T. "Moral conflict and political legitimacy", pp.215-48.

Los supuestos ilustrados de este planteamiento son más que evidentes, y están a un doble nivel. Por un lado, por la crítica: todas las razones aportadas deben poder someterse al escrutinio de todos los miembros del público. Por otro lado, reaparece la idea ilustrada del respeto a los ciudadanos: el objetivo del escrutinio público no es sino evaluar el valor moral de las razones aportadas para que todas cumplan con el mínimo exigible de respeto a todos los ciudadanos.

No obstante, entiende Eberle que este criterio falla en su visión de las razones religiosas. No es cierto que estas sean inmunes a la crítica racional. Al contrario, existe una forma de evaluar críticamente las creencias religiosas desde un estándar racional común a todos los ciudadanos más allá de las bases de esas razones religiosas: por ejemplo, si alguien dice que Dios le manda matar a otro, esa es una idea de Dios que choca, no sólo con la concepción que se tiene usualmente de la divinidad, sino con la que tiene el mismo creyente. No tiene sentido creer en un Dios benevolente y providente que, a la vez, nos ordena asesinar a otras personas. Por ese motivo, no podría ser admitida dicha razón religiosa en la esfera pública. Así, aunque la evaluación de una creencia debe hacerse desde su estándar interno, incluso los que no comparten esas creencias religiosas pueden juzgar si una persona las sigue adecuadamente o no. Es decir, todos pueden reconocer si alguien es coherente en sus propuestas o argumentos con la concepción que tiene de su Dios. Esto es así porque es posible comprender una creencia sin comprometerse con ella. Por esa razón no se puede decir que una experiencia o creencia religiosa no puede ser evaluada exteriormente. Las razones religiosas son por completo inteligibles para todos los ciudadanos. Por ello, también pueden ser juzgadas por ellos; y si alguien no lo hace no es por incapacidad, sino porque no tiene voluntad para hacerlo.<sup>704</sup>

Ahora bien, si, como vemos, las creencias pueden ser evaluadas desde fuera, no tiene sentido el excluirlas del foro público. Más bien al contrario, esa posibilidad de corrección debería ser un acicate para permitir al creyente expresar sus convicciones en público y que pudieran ser evaluadas por el resto para su crítica.

#### 9.6. Conclusión:

Las condiciones epistémicas impuestas a las razones públicas tenían como objetivo diferenciar entre una epistemología compartida, propia de la razón pública liberal y un tipo de epistemología religiosa, de inferior nivel, incapaz de formar parte de la esfera

---

<sup>704</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, pp.269-72.



pública. Todos los intentos iban dirigidos en esa dirección: se pretendía distinguir entre unas razones públicamente inteligibles y otras que no lo eran; unas razones accesibles frente a las inaccesibles; las corroborables de las no corroborables, las susceptibles de crítica externa de las que no lo eran, etc... con el único fin de mostrar que las razones religiosas no podían superar dichas condiciones. Sin embargo, los argumentos señalados demuestran que ese intento ha sido en vano. Una y otra vez nos hemos encontrado con que, o bien las razones religiosas superan la criba presentada, o bien, cuando no sucede así, tampoco la pasan las razones seculares, por lo que no sería coherente exigir un principio de abstención sólo para las razones religiosas. Incluso sería menos plausible y menos inteligible un argumento que pretendiera hacer a un tipo de creencias religiosas, las ateístas o agnósticas, objeto de asentimiento racional y a la vez no considerase de igual modo las razones religiosas de tipo teísta. Ese sí sería un propósito absurdo.

Así pues, las razones aportadas en la esfera pública no resultan más o menos accesibles por ser religiosas o seculares. Por todo ello, hemos de concluir que las razones religiosas (teístas) no están recubiertas de ningún tipo de áurea especial que las haga diferentes las razones de tipo secular. Puede haber creencias religiosas que resulten accesibles y otras seculares que no lo sean, como el principio de igualdad para un esclavista.

Pero entonces, si no es posible articular una concepción de la justificación pública capaz de excluir a las razones religiosas, ¿qué razón habría para no incluirlas en el debate público? Esta es justamente la pregunta que debemos abordar en el último capítulo, relativo a la idea de razón pública.

## CAPÍTULO X

### UN MODELO ALTERNATIVO DE RAZÓN PÚBLICA.

#### 10.1. A vueltas con Rawls:

Una vez examinados los principales argumentos liberales para excluir las razones religiosas de la esfera pública y cómo los defensores de la religión han hecho frente a ellos de una forma exitosa, podemos dar un paso más en la investigación y analizar cuáles han sido las propuestas de éste segundo grupo de autores sobre la idea de la razón pública. Este es sin duda un elemento fundamental para el objeto de este estudio, por cuanto sus propuestas constituyen un referente ineludible a todo proyecto articulador de la relación entre la razón pública y las razones no públicas en el marco de nuestras sociedades democráticas y pluralistas. Por ese motivo, como el objetivo de la presente tesis doctoral es precisamente la relación entre razón pública y razones no públicas en una democracia deliberativa desde la perspectiva rawlsiana, debemos atender a las propuestas de los defensores de la religión para determinar en qué medida podrían ser útiles para nuestro proyecto.

La concepción de razón pública que desarrollan autores como Kent Greenawalt, Nicholas Wolterstorff, Michael Perry o Paul Weithman, entre otros, resulta de un gran valor para nuestra investigación: por un lado, por cuanto que sus enfoques están marcados por los planteamientos rawlsianos sobre esta materia. De hecho, las obras de estos autores son en buena medida una respuesta a la idea rawlsiana de razón pública y su recepción por otros autores como Robert Audi. Por otro lado, sus obras pueden resultar de gran utilidad por cuanto sus réplicas a la razón pública rawlsiana dan cuerpo a propuestas innovadoras sobre los conceptos de ciudadanía y de deliberación pública muy útiles para toda investigación sobre la democracia deliberativa. Finalmente, estos autores enfatizan aspectos que los autores liberales parecían dejar de lado o trataban sólo de pasada, como es el papel de las comunidades religiosas en la sociedad civil.

Quizá precisamente porque sus teorías parten de sus críticas a los liberales, todos ellos parecen haber interiorizado el modelo de razón pública liberal, y en concreto el modelo rawlsiano. La influencia rawlsiana en el planteamiento de estos autores se observa en diversos aspectos: Por un lado, por la misma concepción de la esfera pública. Cuando estos autores hablen de la esfera pública se estarán refiriendo también a la esfera de la acción coactiva del Estado. Esto nos explica que la máxima preocupación de estos

autores sea el papel que puedan desempeñar las convicciones religiosas de los ciudadanos en su toma de decisiones políticas, y no por ejemplo, la relevancia que puedan tener las iglesias o comunidades religiosas en el marco de la sociedad civil.<sup>705</sup> Por decirlo en la jerga rawlsiana, lo que importa a todos estos autores es el papel que puedan desempeñar las convicciones religiosas en la cultura política, para superar de este modo la separación que hace Rawls entre la cultura política y la cultura social.

Por otro lado, mantienen una distinción entre dos ámbitos diferentes incluidos en la razón pública que ya fueron señalados por Rawls: la decisión de la toma de postura de los sujetos y la defensa pública de esa postura. Así, analizarán si una persona puede basarse en sus convicciones religiosas para posicionarse sobre los asuntos públicos y por otro lado, si puede ofrecer argumentos religiosos en la deliberación pública, siendo para ellos más importante el primer caso que el segundo. Finalmente, también diferencian tres ámbitos de aplicación de la razón pública, que serán los ya establecidos por Rawls: los políticos, los jueces y los ciudadanos.<sup>706</sup> De este modo, los defensores de la religión analizarán en que medida cada uno de estos grupos puede recurrir a sus convicciones y razones religiosas en la esfera pública así definida.

Aunque Rawls llegará a afirmar que no es su propósito el privatizar la religión,<sup>707</sup> los autores a los que he hecho alusión a lo largo de esta parte de la tesis han acusado precisamente a Rawls de privatizar las convicciones religiosas en la esfera pública. En las siguientes páginas, analizaré cuáles han sido las principales críticas que han hecho los defensores de la religión de la teoría rawlsiana, centrándome en aquellos aspectos relativos a la idea de razón pública y el papel que puedan desempeñare en ella las convicciones religiosas. De esta manera, podremos comprender mejor el proyecto de razón pública inclusiva articulado por estos autores en sus distintas propuestas.

La crítica principal y compartida de una forma casi unánime por los defensores de la religión se dirige contra la idea rawlsiana de la cultura política. Frente a Greenawalt, quien reconocía el deber de expresar razones públicas o accesibles, otros defensores de la religión verán en esa cultura política un elemento excluyente de las doctrinas comprensivas, y en concreto de las religiosas. Para ellos, el deber de apelar a la cultura política se traduce en la obligación de reprimir las razones comprensivas en la deliberación pública.

---

<sup>705</sup>A este respecto, el título de la obra de Greenawalt *Religious convictions and political choice*, o *Religion and the obligations of citizenship* de Weithman, resultan clarificadores en esta cuestión.

<sup>706</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.250.

<sup>707</sup> RAWLS, J. *El derecho de gentes*, en su *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós, 2001, p.150.

Wolterstorff es quizá el autor más explícito en este punto. Distingue entre el “ideal liberal” y lo que llama la “posición liberal”. El primero consiste en un ideal tipo relativo al sistema de gobierno que caracteriza en mayor o menor medida a las democracias liberales. Según este ideal, la democracia liberal es el sistema que garantiza una igual protección, unos iguales derechos y la neutralidad del Estado respecto de las doctrinas comprehensivas. Por el contrario, la posición liberal consiste en una forma de articular la razón pública en las sociedades democráticas, según la cual ciudadanos y políticos no deben basar sus decisiones sobre asuntos políticos en sus convicciones religiosas. Deben hacerlo, por el contrario, en alguna fuente independiente compartida con los miembros de la sociedad. La posición liberal es en realidad una familia de posiciones que guardan cierta similitud a la vez que diferencias. Así unos encuentran esa fuente independiente en las razones públicamente aceptables,<sup>708</sup> otros en las razones seculares,<sup>709</sup> y otros en las razones derivadas de la cultura política de las sociedades democráticas.<sup>710</sup>

Centrándose en Rawls, Wolterstorff señala que su exigencia de apelar únicamente a los valores de la cultura política se enfrenta a diversos problemas en referencia a la exclusión de las doctrinas comprehensivas de la razón pública. Algunos ya los señalé en el capítulo anterior, como el respeto mutuo o el ejercicio de la libertad religiosa; ahora trataré brevemente los siguientes. Por un lado, entiende que el deber de civilidad no exige tanto que se deban ofrecer razones políticas, sino que “se pueda explicar mediante razones públicas cómo las políticas por las que se aboga se apoyan en principios y valores políticos.” Esto significa que alguien estaría violando el deber de civilidad, y con ello la igual libertad del resto de ciudadanos, si pudiendo ofrecer razones compartidas por todos, sólo expresa las particulares de su doctrina. Pero con ello, en realidad nos encontramos con que lo que importa son las razones que se ofrecen, no las que se podrían haber dado. Así, cuando se ofrecen razones comprehensivas, ese comportamiento será reprobado por el resto de ciudadanos, sin entrar a considerar si esa persona estaba o no en posesión de razones políticas. Este hecho arroja una consecuencia fundamental: si una persona no encuentra una base para justificar su posición desde la cultura política, los demás sólo podrán verla como irrazonable.

Pero es más, puede haber ocasiones en las que el *consensus populi* o cultura política de una sociedad democrática no alcance a atisbar principios o derechos que son

---

<sup>708</sup> SOLUM, L. “Faith and justice”, pp.1089-92.

<sup>709</sup> AUDI, R. “The place of religious argument in a free and democratic society”, pp.691-2.

<sup>710</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.258.

reconocidos desde ciertas tradiciones comprensivas, como las religiosas. Wolterstorff pone el ejemplo de los derechos de los pobres. Si una cultura política no reconoce esos derechos y en cambio una religión sí que los propugna, el deber de civilidad contribuiría a atrofiar esa sociedad, al impedir a los creyentes exponer sus razones religiosas para defender esos derechos de los pobres sobre una base no reconocida por el resto de ciudadanos. Es decir, según el deber de civilidad, se deben expresar sólo razones políticas, pero si ese tipo de razones resultan injustas en algunos aspectos, las personas religiosas no estarían legitimadas para introducir sus razones comprensivas. Pero si no las introducen, estarían condenando a un segmento de la población a unas condiciones de injusticia que sólo ha sido advertida desde las tradiciones religiosas, y que la cultura política no ha podido (o querido) afrontar. Desde la cultura política no existe tal situación de injusticia, por lo que en ella no habrá ninguna base para articular razones políticas dirigidas a la denuncia de esa situación. Pero como el recurso a las razones religiosas está vetado, esa situación de injusticia será irremediamente.<sup>711</sup>

Ciertamente, Wolterstorff no está muy acertado con esta crítica, ya que el mismo Rawls distingue entre los puntos de vista “incluyente” y “excluyente” de la razón pública. En éste último, la introducción de las razones comprensivas estaría permitido en aquellos casos en que no existiera un consenso sobre los valores políticos, de tal forma que sea posible rehabilitar el consenso, algo a lo que Wolterstorff no atiende. Siguiendo a Rawls podríamos decir que en la época de Martin Luther King era compartido en la cultura política que los negros eran una raza inferior a la blanca y no la idea de que todos los hombres son iguales. De ahí que tuviera que intervenir King con sus apelaciones a las Escrituras para llevar al plano político un valor que ya era compartido en la tradición judeocristiana, la igualdad, al estar recogido en la Biblia.<sup>712</sup> El logro de King fue trasladar al plano político lo que ya era compartido por todos los ciudadanos en la esfera de la cultura social. Esto es, si en la iglesia se predica que todos los hombres son iguales al ser imagen de Dios, esa creencia debe traducirse en un reconocimiento de iguales derechos y deberes para todos los ciudadanos con independencia de su raza o clase social. No tiene sentido creer que todos los hombres son hijos de Dios a la vez que se mantiene una discriminación hacia un sector de la población.

---

<sup>711</sup> WOLTERSTORFF, N. “Why we should reject what Liberalism tells us about speaking and action in public for religious reasons”, p.174.

<sup>712</sup> Gál. 3:28.

De este modo, podemos advertir que para Rawls la razón pública no es monolítica, sino al contrario, dinámica e inclusiva, de tal forma que pueda ser transformada a la luz de la evolución histórica. Los valores políticos no están fijados de una forma imperdurable en una razón pública ahistórica. Al contrario, la razón pública se va nutriendo paso a paso de las contribuciones hechas a la misma desde las tradiciones comprehensivas, como muestra el caso del reconocimiento de la igualdad de razas propugnado por King.<sup>713</sup>

Ahora bien, si podemos decir, con Rawls, que la razón pública es dinámica, los defensores de la religión no verán justificada la apelación de los liberales a una base compartida como elemento necesario para asentar la deliberación pública. Este miedo a la pluralidad de lenguajes denota algo que ya fue señalado en el capítulo dedicado a la razón pública: los liberales sienten un verdadero pavor a lo que supondría un pluralismo epistémico en el foro público y por ello se aferran al supuesto de la razón humana común para justificar de las decisiones políticas, una vez que las legitimaciones metafísicas han sido dejadas atrás.

Frente a esta posición, los defensores de la religión responden, en primer lugar, que en nuestras sociedades el debate político seguiría siendo multilingüe incluso si no se permitiera la entrada de las doctrinas religiosas. Liberales, marxistas, ecologistas, conservadores... todos ellos hablan en diferentes lenguajes, y el hecho de que todos sean seculares no hace que puedan llegar a un mejor entendimiento que el esperable con personas religiosas. Si la política ha podido acomodar una variedad de lenguajes seculares, nada debe hacer pensar que no pueda hacer lo propio con los lenguajes religiosos. La concepción liberal del debate político monista es por ese motivo irrealista.<sup>714</sup>

Mención especial requiere el proviso, expuesto en el artículo “Revisión de una idea de razón pública”. Hemos de decir que este artículo recibirá una buena acogida por ciertos defensores de la religión, hasta el punto de llegar algunos de ellos a defenderlo.<sup>715</sup> Celebrarán que Rawls abrace una visión más inclusiva y reniegue de toda pretensión de silenciar la religión en el foro público, permitiendo la entrada de las razones religiosas al tiempo que se presenten otras de tipo político.

---

<sup>713</sup> No obstante, como vimos en el Capítulo IV, este planteamiento de Rawls sobre el uso inclusivo de la razón pública será contestado también por los defensores de la religión.

<sup>714</sup> PAREKH, Bhikhu. “The voice of religion in political discourse”, en Leroy S. Rouner (ed.) *Religion, politics and peace*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, pp.74-5.

<sup>715</sup> INSOLE, Christopher L. *The politics of human fairly*. London: SCM Press, 2004, pp.40-53; QUINN, Philip L. “Religious citizens within the limits of public reason”, en su *Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2006, pp.187-206.

Sin embargo, otros autores, aunque reconocen que este nuevo trabajo constituye un avance respecto a su obra anterior, lo considerarán insuficiente.<sup>716</sup> Para Weithman, el proviso se enfrenta a las mismas críticas que el principio de razonamiento secular de Audi; y es que, si nos damos cuenta, ambos elementos (el proviso rawlsiano y el principio de motivación secular), coinciden en un aspecto clave: aunque permiten la expresión de las razones religiosas en la esfera pública, imponen la exigencia de ofrecer también razones de tipo secular (Audi) o político (Rawls). Weithman denuncia que ambos recursos, por un lado hacen redundantes a las razones religiosas y por otro, someten a los creyentes a una carga epistémica con la que no cuentan las personas seculares, de tal forma que se produciría una discriminación entre ambos grupos de ciudadanos.

Comencemos por la primera de las críticas: Para Weithman, frente a lo afirmado por Insole o Quinn, con “Una revisión de la idea de razón pública” no se produce en realidad una verdadera apertura de Rawls a las razones religiosas en la deliberación pública. Entiende Weithman que el proviso no representa un reconocimiento del papel de la religión en la esfera pública, sino, más bien al contrario, consagra su infravaloración, tal y como ya venía sucediendo en toda su obra anterior. Ello es así, para empezar, porque el modo como se permite la entrada de las doctrinas comprensivas en la deliberación es condicional: “Esta exigencia nos permite incorporar nuestra doctrina global, religiosa o no religiosa, al debate político en cualquier momento, a condición de que se ofrezcan las razones políticas apropiadas para sustentar lo que ellas proponen.”<sup>717</sup> Esto es, si una persona presenta *sólo* razones religiosas no estaría cumpliendo con la estipulación, o lo que es lo mismo, no estaría cumpliendo con el deber de civilidad. Por ese motivo, el único modo de ofrecer razones religiosas legítimamente es que se ofrezcan también otras de carácter público.

Es más, Rawls incluso llega a caracterizar a las razones públicas no ya sólo como las válidas, sino como “las dirigidas a otros”. Esto nos puede hacer pensar que son estas razones a las únicas que los ciudadanos verdaderamente atienden, y es aquí donde quería llegar. Para Weithman las razones religiosas son meramente redundantes en la deliberación en el sentido de que en el planteamiento de Rawls las personas sólo atiende a las razones públicas. Son éstas las que en verdad importan, frente a las religiosas o comprensivas, las cuales quedan como simple repetición de las anteriores, sin

---

<sup>716</sup> JACKSON, Timothy P. “The return of the prodigal? Liberal theory and religious pluralism”, en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, p.215.

<sup>717</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, p.177.

ninguna relevancia para el debate. ¿Cómo si no se explica el proviso? No cabe otra explicación más que esta. Las razones religiosas quedan así como meros acólitos de las políticas, tal y como sucede en el planteamiento de Audi.<sup>718</sup>

La clave sigue estando aquí en la accesibilidad. Al igual que para Audi o Greenawalt, Rawls mantiene el supuesto de que las razones religiosas no son accesibles al resto de ciudadanos. De ahí su insistencia de que se deben dar razones públicas para “explicar la forma en que sus respectivas creencias sustentan aquellos valores políticos básicos”.<sup>719</sup> De esta manera, si las razones religiosas se conciben como inaccesibles, parece lógica tanto la exigencia del proviso como el considerar dichas razones como de segunda clase frente a las públicas, ya que son éstas las únicas que parecen entender los ciudadanos.

El segundo problema es el de la carga epistémica. Este es un argumento presentado primeramente por Stephen Carter y Michael Perry y que Weithman y Habermas rescatarán en la actualidad. No obstante, este es, en mi opinión, menos claro. Como señalan Carter y Perry, limitar la deliberación pública al ámbito de la razón compartida por todos, pretende privilegiar una forma de razonamiento materialista frente a otros modos de pensamiento, como son las cosmovisiones religiosas. Son esas premisas materialistas, y en esencia liberales, las que se imponen como modelo de razón pública frente al resto de concepciones. De esta manera, los argumentos considerados aceptables será un conjunto de creencias más accesibles a los liberales que para muchos creyentes, ya que éstos tendrán entre sus creencias fundamentales muchas que no son compartidas por otras personas. Por ello, los liberales podrán apelar con mayor facilidad a sus creencias más relevantes que los religiosos en la deliberación pública, mientras éstos tendrán que hacer el esfuerzo cognitivo de buscar otras razones que puedan aceptar el resto de ciudadanos. Esta situación, según Carter y Perry, coloca a los creyentes en una situación de desventaja, pues no podrían apelar en el debate a sus creencias más relevantes.<sup>720</sup>

En un sentido similar se expresan Weithman y Habermas. Para ellos, mediante la exigencia de aportar razones públicas en la deliberación, se está creando a las personas religiosas una carga epistémica que no poseen las seculares. Efectivamente, en la deliberación pública, los creyentes deberán realizar un arduo esfuerzo cognitivo para idear razones públicas convincentes para los demás. Ello les colocará en situación de

---

<sup>718</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, pp.158-9.

<sup>719</sup> RAWLS, J. “Una revisión de la idea de razón pública”, p.179; cfr.168, 177. Ver también su *Liberalismo político*, p.284.

<sup>720</sup> CARTER, S. “The religious devout judge”, en *Notre Dame Law Review*, vol. 64, 1989, pp.398-9; PERRY, M. *Love and power*, p.10.



inferioridad frente a las personas seculares, quienes pueden expresar libremente aquellas razones en las que creen sin necesidad de idear otras diferentes para expresar sus pensamientos. Esta carga cognitiva genera así una situación de desigualdad inadmisibles en una sociedad liberal que propugna la igualdad de todos los ciudadanos.

Ahora bien, estos dos argumentos contra el proviso no los considero acertados. Por un lado, la clave estaría en determinar en qué medida ambos tienen en cuenta la distinción entre dos aspectos de la teoría de la deliberación: la diferencia entre dar razones para convencer y dar razones para justificar. Este es un punto al que haré referencia a continuación, pero que, siquiera brevemente, señalaré en este momento. Las funciones de la deliberación son varias, aunque las dos principales serán la de dar razones para convencer al contrario y la de dar razones para justificar nuestra propia postura sobre un asunto. En el primer caso, se trata de dar razones que puedan servir para conseguir que el otro se sume a nuestra posición, por lo que lo importante aquí será la retórica, con las connotaciones de todo tipo que se le quieran poner. En el segundo caso se trata de explicar ante los demás por qué apoyamos una medida o una posición en el debate. No tratamos con ello de convencer, sino de exponer las razones que nos llevan a apoyar algo o a alguien.

Dicho esto, nos encontramos con que esta distinción no está clara en ambos argumentos de los defensores de la religión contra Rawls, de tal forma que sólo serán aceptables si nos encontráramos en el caso de la justificación, pero no en el del convencimiento. Respecto del argumento de la infravaloración de las razones religiosas al deber expresar otras políticas, sólo valdría si Rawls quisiera decir que las personas sólo pueden justificar su posición si ofrecen razones públicas, mientras que las razones religiosas no tendrían ninguna relevancia. De este modo, Rawls estaría concediendo a las razones religiosas un valor inferior respecto a las públicas, pues no serían consideradas por el resto de ciudadanos ni aunque fueran las razones que verdaderamente mueven a esa persona a obrar y se le estaría exigiendo que aporte otras públicas que ni siquiera posee. Esta sería una exigencia improcedente, pues si queremos conocer las razones que mueven a alguien a obrar, sólo lo podremos hacer atendiendo a sus verdaderas razones, sean seculares o religiosas y no exigirle otras de un tipo diferente. Si, por el contrario, le exigimos a una persona religiosa que aporte razones seculares, estaríamos despreciando el sentido y el valor mismo de su actuación. Si alguien lucha contra la esclavitud porque cree que todos somos hijos de Dios no tiene sentido exigirle que nos diga algo parecido en una terminología secular, como que cree

que todos somos iguales en dignidad, porque entonces se perdería la esencia religiosa de su obrar.

Pero en el caso de que Rawls estuviera diciendo que se deben dar razones públicas para convencer, entonces el argumento de Weithman no sería aceptable, pues quien participa en la deliberación debe siempre ofrecer razones que puedan convencer a otras personas. Las razones religiosas no estarían siendo tratadas como unas de inferior categoría cuando no son capaces de convencer a los otros y resulta necesario ofrecer otras que sí lo puedan hacer. Quien desea convencer a otros tendrá que ofrecer razones convincentes, y no por eso va a considerar las propias como de menor valor por el mero hecho de que no resulten convincentes. Incluso el mismo Weithman, como vimos anteriormente, llega a defender que se puedan dar razones en las que no se cree para convencer a otros, siempre que dichas razones sean morales.

Respecto al de la carga epistémica, en principio, sucede exactamente igual: si se exige dar razones públicas para justificar la propia posición, se estaría imponiendo una carga epistémica indebida sobre los creyentes, cuando las razones que les mueven sean las religiosas. Pero si de lo que se trata es de convencer a los demás, la carga cognitiva está más que justificada en el momento en que las razones religiosas no sean suficientes para convencer a los otros. Cosa distinta sería que las razones religiosas fuesen suficientes para convencer y además se exigiese dar otras de tipo público. En ese caso, la carga cognitiva sería injusta.

No obstante, deberíamos ir más allá y preguntarnos si en realidad existe tal carga cognitiva, esto es, si las personas religiosas tienen que realizar un esfuerzo cognitivo tal que les lleva a situarse en un plano de inferioridad con las personas seculares en la deliberación pública, como parecen suponer estos autores. En mi opinión no sucede así. En nuestras sociedades liberales las personas desarrollan su sentido de la justicia mediante la socialización de una forma tal que pueden cambiar perfectamente de registros, del propio de la iglesia al del grupo de amigos, de éste al del trabajo y de éste al del foro público, y no parece que sufran ningún desgaste cognitivo tan acusado como suponen los defensores de la religión. No es cierto que los creyentes tengan que estar encerrados en sus casas pensando los argumentos que van a exponer en una carta al director o por los cuales van a apoyar una medida, y no pensemos ya en los políticos y sus debates en el hemiciclo parlamentario. Las personas saben identificar sin problemas qué toca decir y cómo toca hablar en cada momento, más aún si desean ser persuasivas

sobre el resto, y no por tener una u otra doctrina se van a ver impedidas para participar en plenitud de facultades en uno u otro ámbito.

En mi opinión, se puede defender una concepción más inclusiva de la razón pública, al modo como proponen los defensores de la religión, sin necesidad de articular argumentos de este tipo, que no favorecen en nada la fundamentación de su propuesta. Tales argumentos responden más bien a una concepción algo prejuiciosa de la razón pública, por la cual ésta se concibe en pugna continua con las doctrinas religiosas. Así se explica por qué autores como Wolterstorff veían la cultura política o *consensus populi* como opuesta a las razones religiosas, hasta el punto de hablar de una “fuente independiente”.<sup>721</sup> En realidad esta se trata de una visión un tanto interesada, dirigida a victimizar a las convicciones religiosas en la esfera pública, ya que esa “fuente independiente” señalada por Wolterstorff no consiste en nada alejado de lo que las personas de cualquier doctrina comprensiva comparten habitualmente, incluso desde esas mismas doctrinas.

Exigir razones públicas no debe entenderse como un intento de los liberales de provocar una desestabilización cognitiva en el creyente que le impida defender sus intereses en igualdad de condiciones con el secular, como si entre las razones pública y religiosas existiera un muro insalvable. De hecho, no tendría sentido defender que los valores políticos y los comprensivos son compatibles para después afirmar que existe una valla insalvable entre ambos que impide a las personas religiosas deliberar en igualdad de condiciones con las seculares. Dicho de otra manera: no es coherente decir que los valores religiosos y políticos son similares y que, por tanto, se debe permitir la entrada de las razones religiosas en la razón pública, para luego decir que la razón pública se ha construido a imagen y semejanza de la teoría liberal y que por ello se está imponiendo a las convicciones religiosas con una carga epistémica que deja a los creyentes en un lugar inferior en el debate. Si se quiere defender la inclusión de las razones religiosas, será más útil emplear el argumento de la similitud de valores políticos y comprensivos, más que apelar a una carga cognitiva que contradice tal argumento. Esto último, como digo, constituye más bien una visión interesada que no se corresponde con la realidad. Los creyentes pueden dar razones públicas en la esfera pública con la misma facilidad que los seculares (e incluso deben hacerlo si quieren ser persuasivos), del mismo modo que un creyente puede emplear una misma jerga con sus compañeros en el trabajo y no existe ninguna barrera especial entre ellos por su religión.

---

<sup>721</sup> WOLTERSTORFF, N. “Why we should reject what Liberalism tells us about speaking and acting in public”, p.166

Si se quiere defender una concepción inclusiva de la razón pública, este no es el camino adecuado para hacerlo. Afortunadamente, los defensores de la religión han sabido tejer otros argumentos más consistentes capaces de articular una propuesta inclusiva de razón pública que pueda dar cabida a las convicciones religiosas en el foro público, siendo este el tema que paso a desarrollar a continuación.

#### 10.2. Identidad, ciudadanía y religión:

El primer paso para comprender cómo los defensores de la religión articulan una concepción inclusiva de la razón pública debe ser el examen de la manera como estos autores entienden que pueden influir las convicciones religiosas en las posiciones políticas de los creyentes. Para un análisis adecuado de este tema, resulta útil acudir previamente al planteamiento de los autores liberales, ya que el concepto de ciudadanía de los defensores de la religión estará en pugna con este.

La ciudadanía liberal concibe al individuo como comprometido con los valores políticos liberales a la luz de su sola razón. Posiblemente su lealtad a los mismos surgiera por su participación en una comunidad religiosa cuyos valores comprensivos eran coherentes con los políticos, pero cuando creció, generó una lealtad directa a la concepción política a través de su propia reflexión, dejando a un lado su comunión con la doctrina comprensiva. Esto es, los individuos conocen sus deberes como ciudadanos y los cumplen con independencia de su concepción del bien, ya que son capaces de reconocerlos por su propia razón, la razón humana común compartida por todos. Esta es así una concepción homogénea de la ciudadanía que desatiende las identidades particulares de las personas.

Este hecho producirá un distanciamiento del sujeto con su doctrina comprensiva en lo que hace a su comportamiento cívico, y en esto consiste la ética liberal que reivindicarán otros autores liberales con Audi a la cabeza, con su defensa de la separación de Iglesia y Estado: el ciudadano debe proceder en el foro público sobre razones y motivos seculares, con independencia de las motivaciones religiosas que pueda albergar. La base ilustrada de este planteamiento queda así patente: lo que en un principio nos enseñaban las iglesias (los principios morales), ahora, en la edad adulta, puede ser reconocido por los ciudadanos a la luz de su sola razón. Las religiones quedan así como una simple propedéutica para el desarrollo en las personas de una ciudadanía autónoma de las doctrinas comprensivas.

Por su parte, los defensores de la religión, a excepción de Greenawalt, no aceptarán el planteamiento liberal, ya que relativiza el papel desempeñado por las convicciones religiosas en la vida de los sujetos. En paralelo a los autores comunitaristas, Weithman considera que el modelo de ciudadanía liberal peca de abstracción. No resulta acertado concebir a los ciudadanos *a priori* como personas autónomas, libres e iguales, y capaces de tomar por igual un papel activo en el proceso de toma de decisiones, ya que esta concepción no se corresponde con la realidad.<sup>722</sup> Así, Weithman entiende que el ser considerado meramente como sujetos de derechos no proporciona a todos los ciudadanos las capacidades y recursos necesarios para participar en igualdad de condiciones en la sociedad. En concreto, hay personas que, por sus circunstancias personales de carácter físico, psicológico o legal, carecen de una manera temporal o permanente de tales capacidades. Serían colectivos como inmigrantes, refugiados o discapacitados, entre otros. La integración de todos estos grupos en la sociedad liberal como ciudadanos plenos, esto es, como personas que pueden de una manera efectiva ejercer sus derechos como ciudadanos y cooperar en la sociedad, será posible a menudo por su participación en comunidades que forman parte de la sociedad civil. Entre ellas, Weithman pone el acento en las iglesias y otras comunidades religiosas. Es decir, las comunidades religiosas proporcionan a estas personas los recursos necesarios para poder ejercer su ciudadanía plena, por ejemplo fomentando en esas personas el interés por los asuntos públicos, informándoles sobre los mismos, así como los asuntos relativos al modo de organización política de su sociedad, los valores de la cultura política o sobre cómo ejercer sus derechos de ciudadanía. Pero sobre todo, las iglesias realizan una importante contribución al fomentar la identificación de las personas con la ciudadanía y los valores democráticos, así como la lealtad al sistema político liberal. También ayudan a articular y dar voz a las demandas de justicia de ciertos grupos marginales, como los inmigrantes ilegales.<sup>723</sup> En síntesis, las iglesias realizan importantes contribuciones al modo como los individuos se sienten a sí mismos como ciudadanos.

Esta ha sido una idea recalcada también en nuestro país por Adela Cortina. Ella, en referencia a las iglesias cristianas, señala que una de sus funciones principales consiste

---

<sup>722</sup> Recordemos cómo Rawls se limitaba a considerar a los ciudadanos como poseedores en un grado mínimo de unas capacidades básicas para la participación cooperativa en la sociedad.

<sup>723</sup> Sirva de ejemplo la reivindicación llevada a cabo entre 2006 y 2007 en los EE.UU. por millones de inmigrantes a favor de una ley migratoria más flexible que permitiese legalizar a millones de personas en situación irregular. Esta campaña fue apoyada en buena medida tanto por la Iglesia Católica como por otras comunidades protestantes.

en proporcionar a los hombres las oportunidades necesarias para realizar sus vidas. De este modo será posible realizar la opción evangélica de las Bienaventuranzas. El “bienaventurados los pobres” no debe entenderse como una invitación a mantener las condiciones de pobreza en que viven millones de personas en el mundo, como si el ser pobre fuera una condición para la felicidad. La felicidad, la bienaventuranza, no se mide por la cantidad de renta, sino por la voluntad de lucha y acción para permitir que mejoren las condiciones de vida de nuestros semejantes. La opción evangélica consiste, así, en la ayuda al necesitado y la lucha por la paz y la justicia. Forma, por ello, parte de las convicciones de muchas personas la ayuda al prójimo para que pueda desarrollar su vida en condiciones adecuadas.<sup>724</sup>

Pero si esto es así, el propósito de Weithman y de otros defensores de la religión será subrayar las conexiones que se producen en la persona religiosa entre su concepción de ciudadanía y sus valores comprensivos, o dicho de otro modo, entre los posicionamientos políticos y sus convicciones religiosas, de tal forma que aquéllos se correspondan en cierto modo con las posiciones adoptadas por sus iglesias, o incluso podrían considerar el voto un deber religioso. Del mismo modo, también pueden albergar argumentos religiosos en defensa de sus posiciones políticas, siendo incluso quizá los únicos que les mueven a participar en política. Por todo ello, la exigencia liberal de que las personas deben abstenerse de participar en política si sólo tienen argumentos religiosos, supondría expulsar del foro público a algunos grupos sociales, justamente los más desfavorecidos, impidiéndoles así realizar su ciudadanía. Así también, decir que las iglesias no pueden participar en política supondría que muchos ciudadanos no podrían alcanzar nunca las capacidades y recursos necesarios para hacerlo por sí mismos.<sup>725</sup>

Ahora bien, la defensa que se hace por parte de estos autores de que los creyentes puedan participar en la esfera pública desde sus convicciones religiosas, no significa que entiendan esa participación de una manera ciega o irreflexiva, sin atender los valores y principios democráticos, sino sólo la práctica de una fe. Para estos autores, los creyentes pueden adoptar una perspectiva autorreflexiva sobre sus propias convicciones de tal forma que pueda evaluar su congruencia con los valores liberales. Sin embargo, lo

---

<sup>724</sup> CORTINA, Adela. “El Evangelio y las clases medias”, en *Sal Terrae*, vol.9, 2003, pp.547-58. Podemos citar como ejemplo la ayuda que Cáritas Diocesana proporciona en nuestro país a miles de familias, pobres e inmigrantes, que viven en condiciones de penuria, para que puedan salir adelante. Esta acción de caridad es llevada a cabo no por un interés egoísta, sino, al contrario, porque la ayuda a los necesitados forma parte de las convicciones religiosas de esa comunidad.

<sup>725</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, pp.29-35; 62-6.

que casi todos parecen rechazar es que ese distanciamiento suponga la adhesión al modelo de ciudadanía liberal señalado antes.<sup>726</sup>

Para comprender mejor la postura de estos autores en este tema considero útil realizar una distinción conceptual. Propongo distinguir entre “autorreflexión” y “distanciamiento”. Autorreflexión sería lo defendido por la corriente comunitarista, y el distanciamiento podría asimilarse a la propuesta rawlsiana de la identidad política independiente de la identidad comprehensiva. La autorreflexión consistiría en la capacidad del sujeto de mantener una perspectiva crítica o dubitativa respecto de su propia doctrina comprehensiva. Así por ejemplo Lutero, que fue formado en la exégesis católica de las Escrituras, al leer la Epístola de San Pablo a los Romanos pensó que la interpretación católica referente a que la salvación se obtenía por la fe además de por las obras era errónea, y para ello no tuvo que hacer *epojé* de su formación recibida, sino que, al contrario, desde ella misma pudo concluir esa tesis, a raíz de su lectura de San Agustín.<sup>727</sup>

Frente a la autorreflexión encontramos el distanciamiento. Éste consiste en tomar unas decisiones con independencia de las convicciones religiosas que se poseen. Hay un distanciamiento cuando las creencias religiosas, por su carácter difuso, no abarcan todas las esferas de la vida del creyente, al perder su realidad objetiva anterior. Es decir, las creencias religiosas han perdido influencia en distintos ámbitos de la vida del creyente. Pensemos en el Darwinismo. En la Europa del s. XIX era una creencia religiosa objetiva que el hombre fue creado por Dios como relata el Génesis. Sin embargo, con el desarrollo del Darwinismo esa creencia perdió objetividad y así muchos creyentes dejaron de creer en el Creacionismo para hacerlo en el Evolucionismo. En este sentido se produjo un distanciamiento respecto de esa creencia religiosa, y no una mera autorreflexión, porque al pensar en su origen como especie sobre la tierra podían hacerlo *con independencia* de sus creencias religiosas.

Pues bien, esto mismo sucedería en el ámbito político según la teoría de Rawls. Para él las personas adquieren su lealtad a los valores políticos desde una doctrina comprehensiva razonable, pero cuando son adultos pueden desarrollar un sentido de la justicia que les hace pensar en los asuntos públicos con independencia de sus doctrinas comprehensivas, y así cuando éstas contradicen en algún aspecto a aquéllos, no dudarán en cambiar los aspectos discordantes de su doctrina con de los valores políticos. Por ese

---

<sup>726</sup> AUDI, R. “Wolterstorff on religion and politics”, pp.139-40.

<sup>727</sup> Sobre la exégesis de Lutero de la Carta a los Romanos puede consultarse su escrito “La libertad del cristiano”.

motivo también la persona puede llegar a reconocer su identidad política como ciudadano libre e igual con independencia de su doctrina.

Este distanciamiento sucederá en política cuando las creencias religiosas no tengan el peso suficiente para influir en las decisiones de las personas sobre los asuntos públicos. Para los liberales ese distanciamiento será un hecho, e incluso un deber, en nuestras sociedades pluralistas. En cambio, los defensores de la religión se mostrarán críticos con ese diagnóstico y mantendrán que el alcance de las creencias religiosas es superior al supuesto por Rawls, y abarcaría también a la participación política.<sup>728</sup> En este sentido, podemos concluir que estos autores optarán por el modelo de la reflexión, que aúna la capacidad reflexiva de los sujetos con la influencia de sus convicciones religiosas también en la vida política.<sup>729</sup> En este sentido, estos autores se empeñan en diferenciar al devoto del fundamentalista. Éste último, como vimos anteriormente, sería aquel que rechaza la reflexión sobre sus creencias, a diferencia del creyente genuino, que sí puede mantenerla.<sup>730</sup> El devoto quiere desarrollar su vida de acuerdo a sus convicciones, pero a la vez mantiene unas actitudes como las descritas por Perry, el falibilismo y el pluralismo.

Para estos autores, existen diferencias de grado respecto de la autorreflexión de los creyentes sobre sus convicciones religiosas, y esta autorreflexión afecta también al reconocimiento de la autoridad de otras fuentes de verdad, como la ciencia o la filosofía. Según Daniel Conkle, sería posible establecer una triple distinción entre los creyentes, atendiendo a este y otros factores relacionados: Respecto a la autorreflexión, encontraríamos en primer lugar a los fundamentalistas. Estos cierran su mente a otras fuentes de verdad, como la filosofía o la ciencia y sólo creen literalmente lo que dicen sus textos sagrados, como la Biblia o el Corán. Esos textos constituyen para ellos una fuente de verdad absoluta, inmutable y más allá de toda crítica o debate. Para ellos, efectivamente, las creencias religiosas siguen fielmente los dictados de su religión y poseen una realidad objetiva.<sup>731</sup>

---

<sup>728</sup> Sirvan como ejemplo: PERRY, M. *Love and power*, p.10; WOLTERSTORFF, N. "The role of religion in decision and discussion of political issues", p.113; WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, pp.152-3.

<sup>729</sup> En todo caso, no hemos de olvidar que la psicologización de las creencias empieza por la autorreflexión: es cuando el sujeto adopta una actitud crítica hacia el contenido de las creencias, cuando éste se vuelve difuso y pierde influencia en la vida de los sujetos. Así pues, la autorreflexión sería el primer paso hacia el distanciamiento.

<sup>730</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, pp.264-6.

<sup>731</sup> Sobre las implicaciones políticas de la fe para los fundamentalistas puede consultarse la obra de Richard John Neuhaus (ed.) *The Bible, politics and democracy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.



Otra clase de creyentes son los modernistas. Ellos consideran sus textos religiosos como fuente de verdad, pero no es absoluta ni inmutable. Por el contrario, consideran la razón y el racionalismo como las fuentes de verdad dominante. También aceptan la filosofía y ciencia e interpretan de una forma liberal sus textos religiosos, atendiendo a los cambios sociales. Por ejemplo, ante una liberalización sexual de la mujer pasarían a aceptar el sacerdocio femenino. Para Conkle, un ejemplo de pensamiento modernista es la Iglesia Presbiteriana. Estos serían los creyentes más próximos al modelo del distanciamiento, ya que sus creencias religiosas se dejan llevar en gran medida por los cambios sociales.

Finalmente encontramos a los conciliadores. A diferencia de los fundamentalistas, no ven sus textos sagrados como absolutas fuentes de verdad inmutables, pero los toman de una forma más seria que los modernistas. Constituyen fuentes significativas de verdad que podrían chocar con otras de tipo secular. De este modo, entran ambas fuentes en una relación dialéctica. Quieren reconciliarlas, aunque ponen énfasis en la tradición. Católicos y judíos son un ejemplo claro de este grupo.<sup>732</sup>

La tipología de creyentes es debida, en buena medida a la actitud que sus religiones manifiestan hacia el mundo. Como señalé anteriormente, hay religiones con una orientación exclusiva a la otra vida, mientras que la mayoría de religiones presentan también una orientación mundana o incluso exclusivamente mundana. Según sea esta orientación será como los creyentes articulen su relación con la Modernidad, la sociedad y la política. Por un lado, los fundamentalistas rechazan la modernidad y los modernistas la abrazan. Los conciliadores se mantienen de nuevo en una posición cautelosa intermedia, velando por mantener la tradición. El rechazo de los fundamentalistas a la modernidad no sólo les lleva a rechazar la ciencia o los logros sociales, sino la misma sociedad, y la participación política en ella, como muestra el caso de los amish.

Frente a los fundamentalistas, los modernistas y conciliadores optan por la aceptación en mayor o menor medida de los logros sociales y por una participación activa, incluso profética, en la sociedad. No obstante, el abrazo modernista a la sociedad tampoco resulta conveniente, ya que no todo lo moderno es aceptable, como sucede con el individualismo. Podemos señalar aquí, como paradigma de posición conciliarista católica por oposición a la modernista, las continuas condenas del actual pontífice de los

---

<sup>732</sup> CONKLE, Daniel O. "Different religions, different politics: evaluating the role of different religious traditions in American politics", pp.16-22.

males de nuestra sociedad opulenta y sus perniciosas consecuencias sobre los jóvenes y desposeídos.<sup>733</sup>

Centrándonos en el caso de las religiones orientadas al mundo, los defensores de la religión desarrollarán tres enfoques distintos relativos a cómo los ciudadanos pueden concebir su papel de ciudadanía a la luz de sus convicciones religiosas y el papel que juega el proceso autorreflexivo: uno se ejemplifica en la obra de Perry, quien acentúa el aspecto moral, relativo a las actitudes que son requeridas a las personas en la esfera pública.<sup>734</sup> Frente a él está el enfoque de Weithman, compartido también por el primer Greenawalt, que apela a unos principios de autorreflexión que deben cumplir los sujetos desde sus doctrinas comprensivas. Por su parte, Nicholas Wolterstorff quedará ajeno al tema de la autorreflexión, quizá motivado por su rechazo a la ética ciudadana liberal. Como mostraré a lo largo de este punto, considero más acertada la propuesta de Perry para articular un modelo de razón pública inclusiva, mientras que el de Weithman presenta una serie de carencias, más debidas a sus errores de planteamiento que a sus propósitos reales.

Perry apuesta por una concepción inclusiva de la razón pública en la que cada cual pueda participar desde su doctrina comprensiva. Esta es la que denomina la “política ecuménica”. Ésta requiere de unas condiciones para poder llevarse a término. En primer lugar, se requieren unas condiciones de tipo material, como son educación, libertad religiosa o seguridad ciudadana. Por otro, y esto es lo que nos interesa especialmente, se requieren unas virtudes y capacidades en los ciudadanos, así como una competencia cognitiva: ésta consiste esencialmente en procurar estar informado, respetar al otro interlocutor, tener empatía (comprender las dimensiones afectiva y cognitiva de la otra posición), sinceridad, respetar y escuchar lo que el otro dice y tener la apertura de mente para cambiar de opinión si la evidencia lo sugiere.<sup>735</sup>

Perry funda la capacidad de autorreflexión de los sujetos en una serie de virtudes que, según él, deben poseer las personas, religiosas o seculares. Por un lado estarían el falibilismo y el pluralismo. La primera consiste en abrazar un ideal de racionalidad autocrítica. Por su parte, el pluralismo hace referencia al reconocimiento de que un contexto de pluralismo puede constituir una fuente más fértil de desarrollo moral que un

---

<sup>733</sup> RATZINGER, Joseph. “¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?” y “Europa: una herencia que obliga a los cristianos”, en su obra *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: B.A.C., 2005, pp.223-58.

<sup>734</sup> En consonancia con los planteamientos de Perry se mostrará Eberle, como vimos al tratar el argumento de la justificación pública, por lo que no haré referencia a este autor aquí de nuevo.

<sup>735</sup> La coincidencia de estas virtudes con las defendidas por los proponentes de la democracia deliberativa, como Gutmann y Thompson, por ejemplo, son más que evidentes y creo que no necesitan mayor comentario.

contexto de monismo moral. Es decir, el contacto con otras formas de vida puede poner a prueba nuestras creencias sobre qué constituye una buena forma de vida y puede ayudar a mejorar la nuestra propia.

Unidas a ambas virtudes se encuentran otras dos: por un lado está la “virtud de accesibilidad pública”, la cual consiste en el hábito de intentar defender nuestra posición de una manera ni sectaria ni autoritaria; y por otro lado señala la virtud de la inteligibilidad pública, consistente en la costumbre de presentar las propias creencias de una forma inteligible. Son estas virtudes las que en verdad interesan a Perry, y no las del falibilismo y pluralismo, como él mismo reconocerá.<sup>736</sup> Ambas ponen a prueba las creencias de las distintas personas, ya sean religiosas o seculares, y serán determinantes para la admisión de las convicciones en la esfera pública. Cumple con estas virtudes quien puede defender sus posiciones en la deliberación pública de una manera que las demás personas puedan aceptar. Es decir, que para defender sus convicciones pueda ir más allá de las premisas religiosas propias de su comunidad y hacerlas compatibles con los valores democráticos.

Ahora bien, esto no significa que tenga que dar argumentos seculares para defender sus tesis, sino que, llegado el momento, pueda ofrecer argumentos que vayan más allá de sus convicciones para justificar su posición en concordancia con los valores democráticos. Así, toda convicción compatible con los principios constitucionales podrá ser presentada en el foro público.<sup>737</sup> Por el contrario, una posición que no pasaría el test de la accesibilidad pública es la del fundamentalista, quien defiende una postura simplemente porque le ha sido inspirada por la divinidad. Esto es así porque el fundamentalista reivindica un estatus epistémico privilegiado que no puede ser compartido por el resto de personas. Según Perry, esos argumentos no podrán ser admitidos en la esfera pública, al no pasar el test de la accesibilidad pública. No obstante, a diferencia de lo mantenido por Greenawalt, la clave no está, así, en el carácter de la razón aportada, si es religiosa o secular, sino en su contenido mismo, si puede ser o no defendido de una manera aceptable para el conjunto de ciudadanos.

Pero será en un artículo posterior, “Religious argument in public political debate”, donde de una manera más clara aborde el tema del distanciamiento del sujeto de sus doctrinas comprensivas. Según él, es un error pensar que los creyentes no puedan llevar a cabo una reflexión crítica respecto de sus creencias, que él considera esencial para un “debate deliberativo”. Reconoce que hay creyentes que no son capaces de

---

<sup>736</sup> PERRY, M. *Love and power*, p.140.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p.111.

hacerlo. Sin embargo, dice que no debe entenderse al creyente como aquel que sigue de una manera ciega sus convicciones religiosas. La reflexión crítica de la persona sobre su fe debe ser considerada como lo normal y no ser ocultada para generalizar el caso de los fundamentalistas, que sería la excepción. La autorreflexión sobre la fe es natural, del mismo modo que la confianza en alguien no es ajena a la crítica o las sospechas.<sup>738</sup>

Otros defensores de la religión han supuesto también cierta capacidad autorreflexiva en los creyentes sobre sus doctrinas comprensivas, para poder así comprobar su conformidad con los principios liberales y su aceptabilidad por el resto de ciudadanos. La idea central está en que los ciudadanos deben ser libres para expresar sus convicciones en el foro público siempre que sean congruentes con los principios liberales. Para estos autores, las personas creyentes deben ser capaces de discernir en qué medida sus convicciones son compatibles con los principios liberales, y para ello creen necesaria cierta autorreflexión. La diferencia en el planteamiento de los distintos autores será de grado. Así, en un extremo encontraríamos a Greenawalt y a Hollenbach, aunque por motivos diferentes. Estos son los autores que más acentúan ese proceso reflexivo sobre las convicciones. Por un lado estaría Greenawalt, para quien podemos decir que lo que existe es en realidad un distanciamiento en lugar de una mera autorreflexión. Él hace una distinción tajante entre las razones religiosas y las seculares, e incluso en *Religious convictions and political choice* dice que las personas religiosas deben apoyar sus decisiones en las razones accesibles a todos siempre que sea posible. Sólo cuando las razones seculares no sean concluyentes en los asuntos, se podrá recurrir a las convicciones religiosas para tomar una decisión al respecto. Pero de esta manera, Greenawalt impone una valla de separación entre ambos tipos de razones y obliga al creyente a ir acudiendo a las razones de un tipo u otro según los casos. El distanciamiento del ciudadano con sus convicciones religiosas se hace así total, en el sentido de que debe adoptar un principio de abstención sobre las mismas en la mayoría de casos y actuar por unas razones, las seculares, que incluso pueden chocar con aquéllas.<sup>739</sup>

Será más adelante, en *Private consciences and public reasons* donde afirme su distanciamiento respecto de los críticos de Rawls en torno a la capacidad reflexiva de

---

<sup>738</sup> PERRY, M. "Religious argument in public political debate", en *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol.29, 1996, pp.1421-58.

<sup>739</sup> En todo caso, no se trata de que las razones seculares sean imperativas siempre, ya que hemos de olvidar que Greenawalt es un firme defensor de la objeción de conciencia por razones religiosas. Véase a este respecto su artículo "Conscientious objection and the Liberal State", en James E. Word (ed) *Religion and the State*. Waco: Baylor university Press, 1985, pp.247-75.

los sujetos. Dice que para muchas personas los compromisos políticos están ligados a sus doctrinas comprensivas. En este sentido entiende que para muchas personas su concepción de los valores políticos estará coloreada por sus convicciones. Sin embargo, defiende que todas las personas tienen la capacidad de presentarse principios políticos con independencia de sus convicciones, y que eso suceda es del todo común. De este modo, entiende que podría albergarse un equilibrio reflexivo entre sus convicciones religiosas y los principios políticos para establecer una medida de éstos frente a aquéllas.<sup>740</sup> Así pues, Greenawalt marcará una posición cercana a Rawls y los liberales en este aspecto, de tal forma que según él pueda darse un distanciamiento real del sujeto respecto de sus doctrinas y no meramente una autorreflexión desde las mismas.

Por lo que respecta a Hollenbach, reconoce que puede haber creyentes que tomen sus decisiones sobre asuntos públicos, desde apoyar la causa pacifista hasta las oraciones en las escuelas públicas, movidos por sus convicciones religiosas, por ejemplo, a raíz de su lectura de la Biblia. Sin embargo, él, como jesuita, se adhiere más bien a la visión católica sobre el asunto, según la cual las convicciones religiosas deben ser complementadas por la razón y la ciencia en la toma de decisiones políticas. Es decir, las convicciones arraigadas en la Biblia deben ser correlacionadas críticamente con el entendimiento basado en la experiencia. Dicho de otro modo: fe y razón son complementarias. Evidentemente, esta concepción de la razón no es compartida por otras tradiciones cristianas, como la luterana, para la cual la razón está corrompida por la caída y es incapaz de guiar la moral y la religión.<sup>741</sup> En todo caso, aquí Hollenbach está siguiendo fielmente los dictados de su tradición religiosa, para la que no sólo es posible, sino incluso necesario, un cierto distanciamiento del sujeto de sus convicciones, para la toma de decisiones políticas. Pero a diferencia de Rawls, este distanciamiento no debe traducirse en una cierta relajación en la práctica de sus creencias; más bien se trata de una complementación entre fe y razón.<sup>742</sup>

En el extremo opuesto se encuentra Wolterstorff. Recordemos cómo en su debate con Audi señalaba una serie de constricciones que cabe imponer a las personas a la hora de basar sus decisiones políticas en sus convicciones religiosas, y que ya expusimos anteriormente. Eran la civilidad, el marco legal y que el fin de los debates debe ser la justicia política. Audi, de una forma muy inteligente celebra que con esas restricciones

---

<sup>740</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, pp.121-5.

<sup>741</sup> Sobre la desconfianza de Lutero hacia la razón resulta revelador su Sermón del 17 de enero de 1546, contenido en sus *Obras*. vol. 9. Buenos Aires: Paidós, 1967, pp.235-45. En este texto llega a identificar a la razón con una prostituta y subraya que el creyente debe combatir las artimañas de la razón contra la fe.

<sup>742</sup> HOLLENBACH, D. "Contexts of the political role of religion: civil society and culture", pp.897-8.

de las razones aceptables Wolterstorff esté reconociendo implícitamente un modelo de ciudadanía liberal que los creyentes aceptan con independencia de sus convicciones religiosas.<sup>743</sup> Sin embargo, en su respuesta, Wolterstorff se manifiesta algo contrariado con esta interpretación de sus palabras. Dice que él no defiende que los creyentes posean unas bases epistemológicamente adecuadas y motivacionalmente suficientes para tomar decisiones políticas independientemente de sus convicciones religiosas. Más bien lo que él propone es que dichas restricciones de civilidad, marco legal y bien general son externas al ciudadano y de lo que se trata es de que se permita expresar sus argumentos a las personas creyentes mientras sean compatibles y no violen los principios de la sociedad liberal.<sup>744</sup> Consisten, por ello, en restricciones externas a los sujetos, no unas que éstos hayan interiorizado y por las que hayan de regirse con independencia de sus convicciones. De hecho, en su primera intervención en ese debate con Audi, Wolterstorff defiende la que denomina la “Posición Consocial”, consistente en el rechazo a la obligación de apelar en la deliberación pública a una fuente independiente, como pudiera ser la cultura política y en una defensa de la libertad de los ciudadanos a apelar a sus convicciones religiosas mientras se haga de una manera consistente con los principios liberales.<sup>745</sup> Ello parece indicar que para Wolterstorff el proceso autorreflexivo característico de los ciudadanos religiosos sería mucho más restringido que el concebido por Hollenbach o incluso por Perry.

Finalmente, el autor al que quería aludir es Paul Weithman. Él, aunque mantiene un planteamiento similar al de Perry, se diferencia de él en un punto clave: mientras Perry pone el acento en los aspectos morales relativos a la participación en la esfera pública, como es el respeto a la dignidad de las personas y rechazará establecer una criba cognitiva previa a la participación en el debate, Weithman optará por imponer a los ciudadanos unos principios cognitivos para la participación y deliberación política que, siquiera levemente, recuerdan al proviso rawlsiano. Es este enfoque que acentúa los aspectos cognitivos el que considero erróneo, como paso a mostrar a continuación. Entiendo que resulta más acertado un planteamiento dirigido a las actitudes necesarias para la participación, más que imponer unos principios de autorreflexión, por las consecuencias que ello tendrá. Los principios que Weithman señala son estos:

1.- “Los ciudadanos de una democracia liberal podrían basar sus votos en sus concepciones morales comprensivas, incluyendo sus visiones religiosas, sin tener otras razones suficientes

<sup>743</sup> AUDI, R. “Wolterstorff on religion and politics”, pp.139-40.

<sup>744</sup> WOLTERSTORFF, N. “Audi on religion and politics”, p.147.

<sup>745</sup> WOLTERSTORFF, N. “The role of religion in decision and discussion of political issues”, pp.115-16.

para tomar la decisión, siempre que ellos sinceramente crean que su gobierno estaría justificado para adoptar las medidas por las que ellos votan.”

2.- “Los ciudadanos de una democracia liberal podrían ofrecer argumentos en un debate público dependientes de sus concepciones morales comprensivas, incluyendo sus visiones religiosas, sin hacer a estos buenos por la apelación a otros argumentos, siempre que ellos sinceramente crean que su gobierno estaría justificado para adoptar las medidas por las que ellos apuestan, y están preparados para indicar lo que ellos creen que justificaría la adopción de las medidas.”<sup>746</sup>

Estos principios constituyen para Weithman una ética ciudadana aceptable en el marco de una sociedad democrática que podría hacer un hueco a la participación de las doctrinas comprensivas en el foro público, frente a la propuesta de los liberales. Estos principios pretenden recoger la idea de que los ciudadanos deben participar de una forma responsable en la esfera pública, sin que ello implique la restricción de sus convicciones religiosas. Según estos principios, una persona que tenga sólo razones religiosas para votar a favor de una medida política o para defenderla públicamente, podrá basarse en ellas siempre que considere que el gobierno estaría legitimado a adoptar las medidas que defiende o por las que vota. Es decir, no se trata meramente de actuar en política según lo que Dios le ordena, sino además teniendo en cuenta lo que su gobierno podría legítimamente llevar a cabo, algo que también podría venir influido por su concepción del bien, siendo esto considerado inaceptable por los liberales.<sup>747</sup> De este modo, estos principios constituyen un ideal de ciudadanía responsable que debería ser adoptado por los distintos ciudadanos sea cual sea su concepción del bien. De este modo, la diferencia con el proviso rawlsiano y con el principio de razonamiento secular de Audi es fundamental: Frente Rawls y Audi, entiende Weithman que votar o deliberar de una forma responsable no significa tener u ofrecer razones seculares o políticas, sino hacerlo desde lo que cada uno considera que son buenas razones para ello.<sup>748</sup>

La diferencia entre el enfoque liberal y el de Weithman radica en que para los liberales la razón pública se rige por una idea de accesibilidad mutuamente compartida. Es decir, todos los ciudadanos, con independencia de su doctrina comprensiva saben qué razones son y cuáles no son accesibles al resto de ciudadanos. Por ese motivo,

---

<sup>746</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, p.93.

<sup>747</sup> De este modo, se observa que el planteamiento de Weithman es más cercano al de Perry o Wolterstorff que al de otros defensores de la religión, como Greenawalt o Hollenbach.

<sup>748</sup> Con ello se lograría que las razones religiosas desempeñaran su justo papel en virtud del argumento de la sinceridad: si una persona tiene razones religiosas para apoyar una medida, sólo podrá ser sincero con el resto de ciudadanos si ejerce su voto de acuerdo a esas razones, y sólo podrá ser sincero en la deliberación si *al justificar* su postura las expresa y no ofrece otras de tipo secular que no posee en principio. Por esta razón, los dos principios señalados eximen al ciudadano religioso de la obligación de ofrecer (o albergar) razones accesibles de tipo secular o político.

tienen el deber cívico de expresar (sólo) dichas razones accesibles a todos en el apoyo a las medidas relativas, bien a las esencias constitucionales, o sobre el conjunto de medidas restrictivas de la libertad. Sin embargo, frente a este planteamiento, para Weithman, dadas las condiciones de pluralismo moral, no existe en la sociedad un acuerdo tal sobre qué razones son accesibles o justificadoras o sobre el mismo concepto de ciudadanía que los individuos deberían adoptar.<sup>749</sup>

La situación de desacuerdo no debe ser óbice, según Weithman, para que los sujetos puedan llevar a cabo un proceso de autorreflexión tendente a la universalización de las propuestas que defienden. Se trataría de que el sujeto reflexione desde sus mismas convicciones sobre si aquello que propone podría ser aceptado por el resto de ciudadanos (en tanto que el Estado sólo puede regirse por un interés general). Es por ello un proceso interno a sus propias convicciones. Cumplido este requerimiento, serían aceptables las razones ofrecidas y por las que se vote en el ámbito público.

Ahora bien, en mi opinión el enfoque de Weithman se enfrenta a dos dificultades que podrían haberse evitado perfectamente si hubiera mantenido un planteamiento más próximo al de Perry, más centrado en el aspecto actitudinal que en los requerimientos cognitivos. El primer problema hace referencia al carácter mismo de esos principios de la ética de ciudadanía liberal; el segundo, afecta a su concepción de la deliberación pública. Comencemos por el primero de ellos. Si nos damos cuenta, la autorreflexión que pretende imprimir Weithman en los ciudadanos liberales consiste en un deber adoptado por los ciudadanos con independencia de sus doctrinas comprensivas, a pesar de que el autor reitera que la autorreflexión es interna a las convicciones. Son así unos “principios que especifican unos deberes de ciudadanía democrática”<sup>750</sup> que deben ser asumidos por todos.

La cuestión es que, mientras el deber de adoptarlos es en sí mismo ajeno a la propia doctrina comprensiva, el modo de hacerlo es desde la doctrina. Viene a decir que los ciudadanos reconozcan el deber de reflexionar desde su doctrina comprensiva si aquello que defienden por razones religiosas, o por lo que votan, podría ser adoptado legítimamente por el gobierno. Pero de esta manera, Weithman parece estar nadando entre dos aguas. Por un lado dice que la concepción de ciudadanía que poseen las personas deriva de sus doctrinas comprensivas, de ahí que algunos puedan tener sólo razones religiosas para participar en política. Pero por otro lado quiere imponer esos dos principios para la participación política a todos los individuos, sin considerar qué

---

<sup>749</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, p.132.

<sup>750</sup> WEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*, p.124.



pasaría si alguna doctrina se negara a aceptarlos. Es decir, Weithman introduce un cierto distanciamiento entre el individuo y su doctrina, pues no contempla la posibilidad de que alguien, por razones religiosas, rehusara cumplir con ambos principios. Esos principios deberían ser cumplidos incluso en ese caso.

Esto explica que Weithman tenga que recurrir al concepto de persona razonable. Dice que las personas coinciden en unos fines generales del gobierno democrático como la defensa de derechos básicos o el interés general que debe guiar las decisiones políticas. Y como son razonables, no ve ningún problema en que puedan apelar a sus doctrinas comprensivas. Porque para Weithman, al igual que para Rawls, son las personas razonables las que hacen razonables también a las doctrinas.<sup>751</sup> Pero esto contradice su tesis mantenida a lo largo de todo su libro *Religion and the obligations of citizenship* de que muchas personas realizan sus capacidades de ciudadanía en el seno de las iglesias, ya que entonces sería su participación en las doctrinas comprensivas la que haría a esas personas reconocer los principios políticos fundamentales.

Este hecho revela un punto clave: si las personas desde su doctrina comprensiva reconocen sus obligaciones de ciudadanía, es porque ya las doctrinas son razonables. Esto es algo que puede apoyarse perfectamente en su libro, pues en él muestra extensamente cómo las iglesias han contribuido a forjar los valores democráticos liberales, así como la lealtad a los mismos en sus fieles, siendo esta una de las tesis fuertes de la obra. Pero si ya las doctrinas comprensivas son razonables, esos principios de ciudadanía democrática que Weithman propone serían redundantes, al ser reconocidos por los ciudadanos desde sus doctrinas. Es decir, no tendría sentido que el sujeto se autoimpusiera unos principios de responsabilidad liberal sobre su doctrina comprensiva razonable, cuando ha sido su participación en la misma la que le ha llevado a aceptar los principios liberales que le caracterizan como persona razonable. Si todas las iglesias, a pesar de sus diferencias sobre lo que sean razones accesibles, confluyen en que deben respetarse unas libertades básicas y que el gobierno debe respetar la voluntad de la mayoría y gobernar por el bien general, es porque las doctrinas ya son razonables, y si esto es así, los principios propuestos por Weithman estarán de más.<sup>752</sup>

Pasemos a la segunda dificultad del planteamiento de Weithman. Afecta al principio referente a la deliberación, que en mi opinión, está marcado por la ambigüedad. Según este principio, las personas religiosas deben estar preparadas para ofrecer las razones

---

<sup>751</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>752</sup> *Ibid.*, pp.36-66.

por las que apoyan una medida y que legitimarían al gobierno a adoptarla. Este requerimiento marca, según este autor, una diferencia entre los dos principios, pues el referente al voto no exige ofrecer razones públicas. Esto se explica en que en nuestra sociedad el voto se considera secreto. Por ello, cuando alguien ha votado algo se supone que son razones buenas para él. En cambio, dar razones públicamente implica que deben ser buenas para quien las oye, no para quien las dice, porque en la deliberación se trata de persuadir y de convencer al otro.<sup>753</sup> Esto se deduce también de la defensa hecha por Weithman frente a Audi en esta obra del derecho de las personas religiosas a expresar razones seculares en las que no creen ya que su finalidad es la de convencer.

Pero si esto es así, entonces el principio relativo a la deliberación debería exigir estar preparado para ofrecer razones que convencan a los otros, no a uno mismo. El principio dice “estén preparados para ofrecer razones que ellos creen que justificarían la adopción de esa medida”. Pero sucede que lo que ellos creen que justificaría que se adoptara esa medida, puede en realidad que no sea así, ya que no serían unas razones que el gobierno aceptara. Esto no es un problema para Weithman en tanto que él sólo pide que el ciudadano crea sinceramente que sus razones justificarían la medida, aunque luego no sea así. Además, se parapeta en el hecho del pluralismo, según el cual no existe un consenso sobre las razones aceptables para todos. Sin embargo, en mi opinión este es un enfoque erróneo: si en la deliberación las razones ofrecidas deben convencer, en el caso de que ofrezca razones no convincentes no estará cumpliendo su objetivo, luego el segundo principio de Weithman será papel mojado porque lo que vendría a decir es que la persona religiosa puede ofrecer las razones que considere oportunas, sean o no convincentes. ¿Qué sentido tendría entonces la deliberación si cada cual puede decir lo que quiera? Si la deliberación está dirigida a convencer, y, como bien señalaba Eberle, el criterio de validez es el de las otras personas y no el nuestro propio,<sup>754</sup> el principio debería decir “el ciudadano debe estar preparado para dar razones convincentes” (sean del tipo que sean). Evidentemente, Weithman no está dispuesto a dar ese paso, ya que supondría imponer un principio de abstención sobre la persona con razones no convincentes que le privaría de apoyar aquellas medidas que defiende.

La solución estaría, a mi entender, en volver a Perry y su clasificación de los modos en que puede entenderse la deliberación. Es a partir de este enfoque como podemos articular una propuesta viable de razón pública inclusiva, que paso a desarrollar a continuación. Teniendo en cuenta los distintos ámbitos de aplicación de la razón

---

<sup>753</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>754</sup> EBERLE, C. *Religious conviction in liberal politics*, p.198.

pública, primeramente me referiré al papel desempeñado por las convicciones religiosas en la razón pública por lo que hace a los ciudadanos, para, posteriormente, aludir a los políticos y jueces.

### 10.3. Una propuesta inclusiva de razón pública:

#### 10.3.1. Los ciudadanos:

Con todo lo dicho hasta ahora creo que sería posible articular un modelo de razón pública capaz de incluir las contribuciones que desde las distintas perspectivas comprensivas pudieran realizarse. Para ello, debemos atender a algunas de las propuestas realizadas por algunos de los defensores de la religión y saber complementarlas del modo apropiado. Hemos de reconocer, sin embargo, que las contribuciones de todos los autores no están al mismo nivel, por lo que tampoco tendrán un mismo valor en la articulación de la razón pública. Unos, como Richard Neuhaus y Stephen Carter, parecen haberse quedado en la denuncia y no dan una respuesta del todo articulada al problema, más allá de la reivindicación ante la supuesta injusticia. Por otro lado, habríamos de descartar al Greenawalt de *Religious convictions and political choice*, pues su posición está demasiado pegada a los supuestos liberales del monismo epistémico y no contempla una verdadera inclusión de las doctrinas religiosas en el debate público. Del mismo modo, en este punto considero poco acertada la propuesta de Eberle, por cuanto que, al no distinguir del todo entre dar razones para justificar y dar razones para convencer, relega a las razones religiosas a un plano secundario en la deliberación. En mi exposición pondré el acento en las obras de dos autores, Michael Perry y Paul Weithman, aunque por razones distintas. Por lo que hace a Perry, entiendo que su enfoque recoge las líneas fundamentales que debe tener una propuesta razonable de razón pública inclusiva. En cuanto al segundo, lo expongo más bien como lo contrario, el modo como el intento de hacer un hueco a las razones religiosas puede verse dificultado por el error en el planteamiento adoptado. Como veremos finalmente, la solución más indicada para este proyecto de un modelo inclusivo de razón pública como el defendido por todos estos autores beberá fundamentalmente de las obras de Perry, Wolterstorff, Conkle y Waldron, aunque también resultan valiosas algunas contribuciones de otros autores entre los que destacan Weithman, Eberle, Nigel Biggar y el Greenawalt de *Private consciences and public reasons*.

Dadas las dos partes en que se divide la razón pública, esto es, la toma de decisiones para votar sobre asuntos políticos y la participación en el debate público sobre

cuestiones políticas, dividiré también nuestra exposición en este punto en dos partes referentes a cada una de las dos esferas. En lo que respecta a la toma de decisiones, los defensores de la religión defienden la posibilidad de que los creyentes puedan basar sus decisiones sobre las cuestiones políticas en sus convicciones a la luz de una serie de argumentos expuestos en los capítulos anteriores. Son argumentos relativos a la comunión entre los valores políticos y los comprensivos, o que tomar decisiones políticas sobre las convicciones religiosas constituye en sí mismo un ejercicio de la libertad religiosa. Éste último argumento ya fue expuesto al hablar del respeto mutuo. Ahora querría centrarme en el relativo a la identidad de valores políticos y comprensivos. Este argumento será tratado por Greenawalt en *Private consciences and public reasons*, así como por Weithman o Wolterstorff. Pero antes que ellos lo hará Michael Perry con su propuesta de la política ecuménica. Son los elementos característicos de esta política desde los que en mi opinión sería posible construir una razón pública inclusiva.

Un elemento que destaca desde el principio es que la política ecuménica se trata de una propuesta liberal, aunque difiere de las teorías liberales al uso. Así, en lugar de exigir que se participe en la esfera pública desde unas razones compartidas, realiza una propuesta más inclusiva de razón pública, según la cual puedan incluirse todas las doctrinas, religiosas o seculares, que respeten los valores liberales. El fin es una esfera pública cívica en la cual los ciudadanos de todas las religiones o concepciones seculares se comprometan en el discurso democrático para la solución de los problemas.<sup>755</sup> Es una política ecuménica en tanto que pretende fomentar el diálogo entre las distintas doctrinas, aunque siempre dentro de unos límites. Este es el denominador común de la propuesta de razón pública de los defensores de la religión, como Wolterstorff, Weithman, Greenawalt, Conkle o Waldron. Todos ellos comparten esa defensa de la apertura de la razón pública a las distintas doctrinas, aunque reconocerán la necesidad de fijar unos límites concretos, ya sean de carácter moral (el respeto mutuo, por ejemplo), como epistémico (capacidad reflexiva del sujeto), que fueron señalados en la sección anterior.

Según Perry, y coincidiendo en este punto con los proponentes de la democracia deliberativa, la deliberación trata de alcanzar una base común que trascienda las diferencias locales de cada grupo. No obstante, reconoce que no siempre se llega al acuerdo. Es más, para él, el acuerdo no debe ser el test por el que valorar el proceso

---

<sup>755</sup> PERRY, M. *Love and power*, p.45.

deliberativo en la razón pública. Pero la clave está en que, a pesar de las diferencias entre las distintas comunidades religiosas y seculares, para Perry el diálogo es posible porque existe una base previa de acuerdo, la cual consiste en un marco normativo, al que denomina “lenguaje moral” y que se compone por un conjunto de valores. Ello significa que los ciudadanos comparten una serie de creencias más allá de los puntos de vista que les separan. Este sustrato común sirve para unir a quienes discrepan sobre los distintos asuntos. Es decir, para este autor, más allá de las diferencias que separan a los sujetos existe una base de juicio común que permite el diálogo. Y es a través del diálogo como puede reforzarse la comprensión mutua y pueden las distintas culturas o doctrinas transformar sus actitudes y prácticas hacia los otros. El elemento principal es aquí, como puede apreciarse, el diálogo como elemento de interacción entre las culturas, de ahí el carácter ecuménico de su propuesta. A través del diálogo se logra un mejor conocimiento del otro e incluso de uno mismo, pues Perry entiende, con los comunitaristas, que nuestra propia naturaleza es dialógica, no monológica.

Según Perry, los elementos constitutivos de ese lenguaje moral compartido entre los ciudadanos de nuestras sociedades democráticas (él se centra en la sociedad americana) derivan de la tradición constitucional, como los derechos de los ciudadanos, sus libertades políticas, derechos civiles, la igualdad... Esos estándares, aunque son compartidos, no son estáticos, sino que están sometidos a revisión. De la misma forma, si en algún momento hubiera algún grupo que afirmara no compartirlos, no implicaría que dejaran de ser autoritativos para el conjunto de la sociedad en la moral política.

Una idea central en este autor en *Love and power*, y que justifica su propósito de apertura de la razón pública a las doctrinas religiosas, es que los estándares de moralidad política señalados (los principios constitucionales de libertad, igualdad, etc...) derivan en buena medida de la tradición judeocristiana. Efectivamente, la cosmovisión judeocristiana ha generado históricamente en occidente un sustrato moral y una cultura política compartida que ha hecho suya la tradición liberal, o en la jerga de Perry, la tradición constitucional.<sup>756</sup> Recordemos, por ejemplo, los pasajes bíblicos en los que se reivindica la primacía de dignidad humana;<sup>757</sup> la igualdad;<sup>758</sup> la libertad;<sup>759</sup>

---

<sup>756</sup> La influencia del Cristianismo en la gestación de los valores modernos ha sido puesta de relieve, entre otros muchos autores, por Louis Dumont en su obra *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, 1972.

<sup>757</sup> Gén.1: 30. Cfr. Mt. 12: 1-8.

<sup>758</sup> Gén. 1: 27. Cfr. Jn. 8: 1-11.

<sup>759</sup> Dt.30: 15-20. Cfr. Mt. 7: 13-14. Para el pensamiento judeocristiano el hombre fue creado como un ser libre, para que así pudiera elegir entre seguir a Dios o transgredir sus mandamientos. Si la libertad no se considerase dentro de las distintas religiones, no habría posibilidad de considerar al hombre responsable de sus actos, con lo cual tampoco cabría hablar de pecado ni de culpa.

o la privacidad (la relación con Dios debe ser en la intimidad).<sup>760</sup> Todos estos han sido valores propios de la tradición judeocristiana que articularon la convivencia en occidente durante siglos y que dieron cuerpo a su cultura política. Posteriormente, el pensamiento liberal, tras la Reforma, los elevará al rango de valores políticos. De hecho, hoy en día, al oír los principios que acabo de citar automáticamente nos viene a la mente el liberalismo, pero no curiosamente el substrato judeocristiano del que surgieron.

En este sentido, nos encontramos con que, como señala Perry, se produce una confluencia entre las tradiciones constitucional y religiosa en nuestra sociedad, las cuales constituyen las bases intersubjetivas de racionalidad moral-política. Es esta base la que permite articular la posibilidad misma del desacuerdo en los distintos asuntos. No obstante, esta base posee un carácter indeterminado, lo cual permite precisamente que se produzca un debate entre las distintas interpretaciones de esos términos. Es este debate el que permite que pueda llevarse a cabo una continua reelaboración de los valores. Como dice, “mientras hay, en la sociedad americana, consenso en las premisas generales, hay a menudo disenso en las interpretaciones particulares de tales premisas”.<sup>761</sup> Esta es la misma idea que Greenawalt defenderá años después en *Private consciences and public reasons*:

“Nosotros podemos, así, imaginar acuerdo sobre las esencias constitucionales en las democracias liberales, pero tal acuerdo es probablemente limitado a abstracciones y a qué constituye violaciones flagrantes. Hay importantes desacuerdos sobre aplicaciones debatidas.”<sup>762</sup>

Como podemos apreciar, esta será una idea común en estos autores: en la sociedad hay unos valores compartidos por todos los ciudadanos desde sus doctrinas comprensivas, religiosas o seculares. Este es un acuerdo de fondo. El desacuerdo surge a la hora de interpretar el alcance y aplicación de dichos valores y principios. Con ello, al desacuerdo moral subyace un acuerdo más básico, aunque tenue, que permite el debate entre las partes. No se daría para estos autores, por tanto, un desacuerdo radical entre las diferentes posiciones que impidiera el debate, como sugiere MacIntyre.<sup>763</sup>

Ahora bien, si nos damos cuenta, esta tesis posee una importancia capital: si todos los ciudadanos comparten un acuerdo sobre los valores básicos, entre otros motivos porque

<sup>760</sup> Mt. 6: 5-6. En el Antiguo Testamento, la relación íntima con la divinidad queda plasmada en buena parte de los Salmos.

<sup>761</sup> PERRY, M. *Love and power*, p.96.

<sup>762</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, pp.114-15.

<sup>763</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona. Crítica, 1987, pp.17-27.

dichos valores emanan de las tradiciones religiosas, ya no sería razonable restringir el debate a un conjunto de razones políticas, sino que cada cual podría participar legítimamente desde sus doctrinas particulares con sus interpretaciones de esos valores compartidos. El creyente no estaría faltando el respeto al resto de ciudadanos desde el momento en que sus convicciones son compatibles con los valores liberales y todos, como veremos más adelante, pueden reconocer esa identidad. Como señala Veit Bader, la prioridad liberal de la democracia sobre la metafísica, propugnada por Rorty, no debe pasar por excluir del debate público la apelación a los distintos fundamentos filosóficos o religiosos de los valores liberales, sino, justamente al contrario, por la inclusión de todos ellos, pues lo que debe importar es que tales fundamentos sean compatibles con los principios liberales, no que sean de un tipo religioso o secular.<sup>764</sup>

Podemos citar también un tercer argumento para admitir que las personas creyentes puedan basar sus decisiones referentes a los asuntos públicos sobre sus convicciones religiosas. Este es un argumento expuesto por Daniel Conkle:

En primer lugar, hemos de partir de tres premisas básicas: que las convicciones religiosas no son más divisivas o menos accesibles que las de tipo secular; la separación de Iglesia y Estado y que el acento debe ponerse en el contenido de las propuestas y no en la motivación de las personas que las presentan en el debate. El primer punto ya ha sido justificado de una forma reiterada anteriormente, por lo que me referiré a los otros dos: por lo que respecta al segundo, todos los defensores de la religión comparten con los liberales la idea de que el poder político no puede perseguir la consecución de fines religiosos. Esto es, los políticos no pueden gobernar sobre la base de que una religión determinada es la verdadera, de tal forma que se dedicara a promocionarla o incluso a perseguir a las contrarias. Es obvio que esto violaría las libertades básicas del resto de ciudadanos, por lo que no sería admisible. Sobre el tercer punto, como señala también Wolterstorff, sería más conveniente atender a aquello que se propone o se pretende que aquellas razones que mueven a las personas a hacerlo. Esta es una consecuencia del primer punto, pues si no cabe hacer una distinción cualitativa respecto a la bondad de las razones religiosas o seculares, qué tipo de motivos haya detrás de las propuestas no debe viciar el objeto de la propuesta.

En este sentido, Conkle distingue inteligentemente entre dos tipos de fines que no se corresponden con los entendidos por la mayoría de autores como religiosos y seculares. Frente a ello, Conkle habla de fines terrenales y espirituales.<sup>765</sup> Entiende que las

---

<sup>764</sup> BADER, Veit. "Religious pluralism. Secularism or priority for Democracy", p.612.

<sup>765</sup> CONKLE, D. "Different religions, different politics", pp.11-12.

religiones orientadas al mundo pueden tener fines de ambos tipos: fines espirituales serían hacer que todas las personas abracen la propia religión; fines terrenales pueden ser la lucha por la justicia social o contra el aborto. Yo, en adelante, sin embargo, hablaré más bien de fines ideológicos (por similitud a los espirituales) o fácticos (en relación a los terrenales). Una persona puede defender fines fácticos debido a sus convicciones religiosas. Un creyente puede considerar buenas o malas unas actitudes o políticas en virtud de sus convicciones y en consecuencia ver legítimo su apoyo. Puede apoyar políticas favorables a la defensa de la naturaleza, o contrarias al aborto porque así lo cree adecuado desde sus convicciones religiosas. Así por ejemplo, podrá apoyar fines fácticos como una ley de protección del medio ambiente. La cuestión está en si al apoyar esos fines fácticos, está pretendiendo imponer sus convicciones al resto de ciudadanos. Para liberales como Audi la respuesta es un sí. En cambio, para los defensores de la religión, es un no, y la distinción entre estos tipos de fines nos puede dar la clave.

Pongamos un caso, como es el de la experimentación con embriones, para desgranar este planteamiento. Puede haber personas que por sus convicciones religiosas la consideren moralmente reprobable, de tal forma que apoyen fines fácticos como son leyes contrarias a la misma. ¿Estarían imponiendo sus doctrinas sobre el resto de ciudadanos? Estos autores entienden que no, por lo siguiente: los creyentes impondrían sus doctrinas sobre el resto de ciudadanos si apoyaran fines ideológicos como serían medidas dirigidas a obligar a todos los ciudadanos a comulgar con esa religión, por ejemplo, que las leyes reconozcan la verdad de una religión frente a las otras y que asumieran todos sus postulados.<sup>766</sup> Pero evidentemente eso violaría la separación de Iglesia y Estado, por lo que no sería admisible. En cambio, cuando alguien apoya una medida fáctica en contra de la experimentación con embriones, simplemente quiere que se prohíba algo que considera inadecuado, como también puede considerarlo así otra persona por otro tipo de razones de tipo secular, como las científicas.

En este sentido, sólo se impone la religión cuando lo que se persiguen son fines ideológicos, no fácticos. Para ver esto más claramente volvamos al ejemplo de la práctica cinegética. Supongamos que en una sociedad un grupo ecologista defiende la protección de los ciervos y que por tanto pide que se prohíba su caza. Puede haber allí un pequeño grupo religioso que considere a los ciervos sagrados y que lleve años exigiendo esa misma medida, aunque sin éxito. Dada la mayor relevancia pública que

---

<sup>766</sup> WEITHMAN, P. "The separation of Church and State: some questions for Professor Audi", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, núm. 1, 1991, p.59.



tienen los grupos ecologistas, al final se logra que se someta a referéndum esa medida. Aquí nos encontramos ante un fin fáctico (prohibir la caza de ciervos), y unas personas votarán a favor y otras en contra. Entre quienes voten a favor, unos lo harán por razones religiosas (los miembros de ese grupo religioso) y otros por razones seculares (los ecologistas). ¿Alguno de esos grupos estaría imponiendo su visión del mundo sobre el resto? Tal vez en un sentido indirecto se podría decir que sí, pero en verdad esto es no decir nada. En realidad hay una mayoría que apoya una medida con la que la minoría no está de acuerdo, y es esa medida que no le gusta a la minoría la que se le impone. Pero no se le está imponiendo la visión de nadie, porque el Estado no está concediendo la oficialidad de ninguna. Además, en este caso de la caza ¿cuál se estaría imponiendo, la religiosa o la secular? ¿acaso las dos? Esto no tendría sentido. Y no tendría sentido porque lo que se impone es la medida fáctica, mientras que las razones por las que se vota a favor de la misma pueden ser variadas, por lo que sería absurdo decir cuál de ellas se impone. Como bien señaló Eberle, lo que irritaría a los cazadores es que no les dejaran practicar algo que les gusta, no que se les imponga una prohibición por unas razones de un tipo u otro.

A esto se podría decir que admitir tal planteamiento supondría dar carta blanca al apoyo de cualquier medida fáctica arbitraria apoyada por la mayoría. Así, una mayoría de ciudadanos pondría prohibir la caza de ciervos aun cuando quizá el número de esos animales fuera enorme, hasta el punto de arrasar las cosechas o provocar continuos accidentes de tráfico en las carreteras rurales. Por ello, esa mayoría estaría imponiendo su visión de una manera indirecta. No obstante, contra lo que pudiera parecer, este argumento sirve aún más para refrendar las tesis de los defensores de la religión. La razón de ello está en la misma idea de persona que venimos defendiendo a lo largo de la tesis: la persona razonable. Las convicciones de las personas pueden llevar a éstas a apoyar ciertas medidas fácticas. Pero ello no significa, como dijimos anteriormente, que lo haga de una manera irrazonable o irresponsable. Más bien lo hará siempre desde la razonabilidad. Dado que las doctrinas comprensivas son razonables, reconocen la prioridad de lo justo respecto al bien. Del mismo modo, se reconoce una cierta autorreflexión en los creyentes respecto de sus convicciones, lo que les hace mantener un posicionamiento equilibrado respecto de las mismas teniendo en cuenta los principios y valores políticos, que en buena medida coinciden con sus mismos valores comprensivos. Una persona razonable es capaz de reconocer cuándo es adecuado defender una postura o apoyar una medida, aunque en muchas ocasiones puedan

albergarse discrepancias entre los sujetos. Seguramente que prohibir la caza de ciervos en las condiciones señaladas sería irresponsable, como prohibir el aborto en casos en que peligra la vida de la madre también lo sea, y esto es algo que cualquier persona razonable entiende. Pero justamente porque existe un sentido de razonabilidad, las personas entienden cuándo es aceptable apoyar una medida incluso desde sus posiciones comprensivas. Esto no significa que desaparezcan los temas polémicos. Como dicen tanto Rawls como Gutmann y Thompson, el desacuerdo entre las personas razonables es inevitable. Pero ello no significa que sea menos razonable cuando intervienen doctrinas comprensivas que cuando no.

Siguiendo a Rorty, la clave estaría en poder diferenciar entre un uso apropiado y otro inapropiado de las convicciones religiosas en la esfera pública, para discriminar cuándo el recurso a las mismas es aceptable y cuándo se trata de una mera excusa para expresar ideas no aceptables en un sistema liberal. Todos reconocemos que apelar al Salmo 72 para justificar la distribución de recursos es apropiado, pero que hacerlo a Levítico 18:22 para defender la prohibición de las relaciones homosexuales no lo es. Rorty admite su incapacidad para encontrar un criterio válido para realizar esa distinción.<sup>767</sup> Una posible solución podría venir de la mano de Gutmann y Thompson y su idea del desacuerdo deliberativo, a la que aludimos en su momento. Según este principio, sería aceptable apelar a la Biblia para defender la distribución de recursos, al cumplir con el deber de reciprocidad. En cambio, quien lo hace para justificar el no reconocimiento de las relaciones homosexuales, no otorga a los gays un reconocimiento igual que a los heterosexuales, por lo que no sería admisible.

No obstante, el principio de reciprocidad de Gutmann y Thompson sigue preso de los supuestos liberales e ilustrados, como el carácter universal de la razón que permite establecer una epistemología compartida por todos los ciudadanos con independencia de su concepción del bien. Rorty se ha mostrado recientemente escéptico con la posibilidad de esa epistemología compartida, debido a las diferencias cognitivas presentes en nuestra sociedad, frente a lo mantenido por él en “Religion as conversation stopper.”<sup>768</sup>

Efectivamente, impedir que las personas separen sus convicciones religiosas de sus compromisos políticos es una misión imposible, por la ligazón existente entre ambas esferas (siempre que nos movamos en los esquemas de la autorreflexión y no del distanciamiento). Reconocer por parte de todos un cierto sentido de razonabilidad será

---

<sup>767</sup> RORTY, R. “Religion in the public square: a reconsideration”, pp.146-7.

<sup>768</sup> RORTY, R. “Religion as conversation stopper”, p.172; cfr. su “Religion in the public square: a reconsideration”, p.144.

sin duda un primer paso para encontrar un lugar adecuado para las convicciones religiosas en la esfera pública de una sociedad pluralista. En una sociedad bien ordenada todas las personas razonables saben reconocer un grado de moralidad en las razones que mueven a las personas a actuar en política, estén o no de acuerdo con esas convicciones; es más, con independencia de cuáles sean esas convicciones.

No obstante, existen cuestiones en las que resulta complicado acomodar ciertas doctrinas religiosas. Así sucede con las relaciones homosexuales. Hay personas que, por sus convicciones religiosas, rechazan el reconocimiento de este tipo de uniones por considerarlas abominables a los ojos de Dios. Sin embargo, en este caso, estas creencias chocan con un valor fundamental, como es el del igual reconocimiento de las personas sin discriminación por razón de sexo. Este choque se debe, en mi opinión a que mientras en muchas ocasiones anteriores los logros sociales han venido de la mano de los grupos religiosos (abolicionistas, pacifistas, movimientos de derechos civiles...), en la actualidad sucede más bien que la sociedad avanza más rápido que los dogmas religiosos y son otros los grupos que han tomado el relevo como abanderados de los cambios sociales, como las feministas. No en vano, el movimiento de derechos civiles sirvió de inspiración a estos otros movimientos como los feministas, los gays o los ecologistas. Todos ellos hacen sus reclamaciones también sobre el valor de la igualdad, la libertad y el reconocimiento de la diferencia. Querían romper la subordinación de la mujer ante el hombre o de los gays frente a los heterosexuales, como antes se hizo de los negros respecto a los blancos.<sup>769</sup>

Una prueba para admitir la aceptabilidad de unas convicciones en el foro público podría venir de la mano de esa virtud de accesibilidad pública señalada por Perry y asumible por todas las personas razonables. Como las personas no siguen sus doctrinas religiosas de una forma ciega, sino a través de un proceso reflexivo respecto de las mismas, deben ser capaces de reconocer en qué medida esas convicciones que les llevan a apoyar medidas fácticas serían defendibles ante el conjunto de ciudadanos de una forma razonable; es decir, las personas deben saber reconocer la comunión de sus doctrinas con los valores políticos; y también deben saber conceder la importancia adecuada a los avances sociales producidos en nuestra sociedad.<sup>770</sup> Pero mientras se produzca una identificación de las convicciones religiosas y los valores políticos, entienden los defensores de la religión que nada debe impedir a las personas religiosas

<sup>769</sup> GALSTON, W. "Public morality and religion in the liberal State", en *PS*, vol.19, núm. 4, 1986, p.813.

<sup>770</sup> En este sentido no considero acertado el planteamiento de Wolterstorff, para quien toda restricción a las convicciones religiosas en la esfera pública debe ser externa al creyente. Este supuesto es inaceptable en una sociedad liberal compuestas por personas razonables.

(y al conjunto de individuos) basar sus decisiones políticas en sus convicciones comprensivas, más aún cuando, como el mismo Rawls reconoce, en nuestras sociedades pluralistas el apoyo a los valores políticos se genera desde la propia doctrina comprensiva.

Pasemos ahora a lo que hace a la deliberación pública. Este es el punto que más nos interesa, por cuanto que nos servirá para evaluar en qué medida las propuestas de estos autores pueden servir para articular un modelo de razón pública inclusiva en el marco de una democracia deliberativa. Son dos los argumentos fundamentales que podrían llevar a la inclusión de las doctrinas comprensivas en la deliberación pública. Por un lado estaría el argumento de que entre personas razonables no debe existir ningún temor a que cualquiera introduzca en el debate las razones que considere oportunas. Por otro, tendríamos el argumento de que permitir la entrada de las convicciones religiosas contribuiría a enriquecer la esfera pública. Comencemos por el primero.

Como muestran estos autores, el acento no debe ser puesto en el tipo de razón expresada, en la forma, sino en su contenido. Es el contenido el que puede ser moral o no. Apoyar una medida porque favorece a nuestro grupo es inmoral, tanto si se trata de un grupo religioso, como si es secular. Apoyar una medida de justicia económica porque se cree en la solidaridad con los pobres es moral, tanto si se hace por caridad cristiana, como si es por un espíritu filantrópico. Más allá de esto, un argumento compartido por el conjunto de los defensores de la religión es que si la sociedad liberal se rige por unos principios de igualdad, libertad, respeto mutuo, etc..., no tiene sentido excluir de la esfera pública ningún tipo de razones que respeten dichos principios. El principio de libertad o el respeto a la dignidad humana no es sólo un valor político, sino que posee también un reconocimiento desde muchas doctrinas comprensivas, entre otros motivos porque, como es de sobra conocido, el reconocimiento secular de esos valores se apoya en el concedido previamente desde las doctrinas religiosas. Por ello, un creyente que reconoce tales valores desde sus convicciones no estaría faltando el respeto al conjunto de ciudadanos al expresar sus razones religiosas. Dicho de otra manera: como vimos anteriormente en referencia a Rawls, si el pluralismo que existe en nuestra sociedad es entre doctrinas comprensivas razonables, es precisamente porque las doctrinas son por sí mismas razonables; y lo son porque admiten la prioridad de lo justo. Pero entonces, si ya por sí mismas son razonables, ¿qué dificultad habría en que introdujeran sus convicciones en la esfera pública? Además, la expresión de las razones religiosas es claramente un ejercicio de la libertad religiosa, en tanto que expresión

pública de las propias convicciones, un derecho amparado por las constituciones democráticas.

En segundo lugar, para los defensores de la religión el rechazo a presentar razones religiosas en la esfera pública deriva de otro prejuicio ilustrado reconocido tanto por Habermas (como vimos en el capítulo de la razón pública) como por Rorty. Me refiero al de la epistemología compartida por todos los hombres gracias a la unidad de la razón. Los defensores de la religión adoptarán una perspectiva más atractiva que permitirá superar ese prejuicio ilustrado de la unidad de la razón como requisito indispensable para el debate público. Por ello resulta tan importante para el objeto de esta tesis atender a las obras de estos autores.

Su respuesta a este prejuicio ilustrado se erige sobre un presupuesto básico: su apuesta por una concepción más dinámica de las capacidades cognitivas de los sujetos, siendo en este punto Jeremy Waldron el autor más acertado. Para él los liberales minusvaloran las capacidades de los sujetos de comprender los argumentos religiosos. Frente al esquema liberal, que ciñe a los sujetos a un mismo marco cognitivo para poder llevar a cabo un diálogo fructífero más allá del conflicto generado por la presencia de las razones religiosas en el debate, Waldron reivindica la capacidad de individuo de abrirse a lo no familiar, a esquemas epistémicos y a razones diferentes.<sup>771</sup> Entiende Waldron que incluso aunque la deliberación sea entre concepciones hostiles, los ciudadanos comparan sus visiones con las otras y hacen los ajustes necesarios para acomodar lo que pueda haber de verdad en ellas. Las distintas ideas influyen unas en otras y es de esperar que algo mejor surja de su contacto.<sup>772</sup>

Este no es sino el elemento definitorio de la concepción epistémica de la deliberación, defendida por los proponentes de la democracia deliberativa y como vemos, también por los defensores de la religión en la esfera pública. Pero de este modo, la concepción epistémica de la deliberación no hace sino demostrar el acierto de los defensores de la religión en este punto: si es posible reconocer el acierto en el planteamiento de los otros, es porque tenemos una capacidad de apertura a la comprensión de los planteamientos distintos del nuestro. Sería un error limitarnos a admitir argumentos concordes con un marco predeterminado; es más bien la apertura a los enfoques diferentes la que hace progresar nuestro sentido moral y la cultura política de nuestras sociedades pluralistas. Esta capacidad existe en nosotros, ahora sólo falta la voluntad de ponerla en práctica en los procesos de deliberación pública. Para ello, será condición necesaria el

---

<sup>771</sup> WALDRON, J. "Religious contributions in public deliberation", p.839

<sup>772</sup> *Ibid.*, pp.837-41.

reconocimiento de la plena legitimidad de las razones religiosas en igualdad de trato que a las seculares.

Frente a los postulados liberales, la inteligibilidad no se reduce a lo secular o a lo político, sino que, como también señala Nigel Biggar, la comprensión mutua entre esquemas cognitivos diferentes es posible.<sup>773</sup> Esto es obvio en el sentido de la inteligibilidad: todo el mundo entiende lo que dice alguien cuando expresa “las prácticas discriminatorias son pecado”. Pero esa comprensión llega también al plano moral. Cuando alguien expresa razones religiosas en la razón pública no lo hace para imponer su visión a los demás. Tampoco, frente a lo supuesto por Rawls, lo hace para rehabilitar la razón pública, sino más bien para apoyar o condenar una práctica o hecho que considera, por razones religiosas, condenable o aceptable. Así, Luther King decía que el segregacionismo era pecado e iba contra la voluntad de Dios. Sin embargo, las personas seculares, desde marcos cognitivos diferentes, fueron capaces de abrir su mente a tales razonamientos de tal forma que lo que King interpretaba como pecado, las personas seculares comenzaron a verlo como execrable, cuando, anteriormente, lo aceptaban sin más. Dicho de otro modo, que alguien diga que algo es pecado, o que algo es no aceptable porque lo condena la Biblia, no significa que pretenda imponer su religión sobre el resto de la sociedad. Las personas seculares, lejos de adoptar una posición reacia a admitir esos argumentos, por temor a una imposición ideológica, deben ir más allá de esta posición prejuiciosa liberal y descubrir que pueden reconocer el valor moral que hay en lo que dice el creyente, y coincidir o no con esa crítica.

El error de los liberales consiste en asumir no sólo un monismo epistémico que no existe, sino también una visión nada favorable de los grupos de la sociedad civil. Así entienden que cuando alguien defiende unas razones comprensivas en el foro público es porque quiere imponer su doctrina a los demás, y justamente por eso, no pueden ser admitidas las razones comprensivas en la esfera pública, con independencia de su contenido.<sup>774</sup> Pero si partimos de una idea de persona razonable como aquella que respeta la prioridad de lo justo y si admitimos que nuestras capacidades de comprensión son más amplias de lo que creen los liberales, podremos aceptar un modelo de razón pública inclusiva como el propuesto por los defensores de la religión. Del mismo modo que todos compartimos un sentido de razonabilidad que nos puede llevar a admitir unos

---

<sup>773</sup> BIGGAR, Nigel: “God in public reason”, pp.9-19.

<sup>774</sup> Esto nos explica que Rawls interprete erróneamente, que el propósito de los abolicionistas era reforzar la razón pública, porque de lo contrario, en el planteamiento rawlsiano su intervención en la esfera pública habría debido de ser vetada.

argumentos y no otros en el debate público, también podemos reconocer en un sentido positivo el valor moral de argumentos que provienen de otras tradiciones de sentido.

Ahora bien, esta idea arroja cuatro implicaciones fundamentales para la idea de razón pública: en primer lugar, el reconocimiento de del valor moral de las razones de los otros sólo será posible si se produce un giro en el planteamiento dado a la idea de respeto. Para los liberales es el hablante quien debe someterse a unos criterios de respeto a la hora de expresar sus razones en público, puesto que respetar al otro implica ofrecer razones que este pueda aceptar. En cambio, los defensores de la religión, como Douglas Smith, e incluso algún autor próximo al liberalismo como Lawrence Solum, pondrán el acento en la ética del que escucha, para que intente reconocer lo que pueda haber de provechoso para el bien común en los razonamientos que hacen las distintas personas desde sus convicciones comprensivas. Este es sin duda un requisito previo a todo proceso deliberativo para poder ser inclusivo, en palabras de Habermas, que todos los ciudadanos “no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones (las religiosas).”<sup>775</sup> Y este reconocimiento sólo será posible si aceptamos la posibilidad de la comprensión mutua desde esquemas cognitivos diferentes.

Dicho esto, si todos poseemos una abierta disposición a reconocer un cierto valor moral en las perspectivas diferentes a la nuestra (al no presuponerles una intención perversa), un argumento para aceptar la inclusión de las razones religiosas en la esfera pública es que éstas contribuyen a enriquecer el debate y la misma razón pública. No es que las personas al intervenir pretendan reforzar la razón pública, sino que la refuerzan al introducir sus argumentos. Ello es así ya que permitir un número mayor de contribuciones supone, para estos autores, enriquecer el debate público con nuevas perspectivas que arrojen luz sobre los asuntos tratados. Puede ser que haya soluciones a los problemas que pasen desapercibidas al conjunto de ciudadanos y que sea algún grupo concreto, desde su enfoque particular, quien pueda aportar esa alternativa que contribuya a su resolución.

Si, como muestra Greenawalt, las razones compartidas no pueden resolver ciertos asuntos, tal vez la escucha de otros enfoques comprensivos, como los religiosos, sirva para encontrar nuevas soluciones a los problemas, más allá del tipo de fundamentación que tengan detrás. Este es el carácter deliberativo que tiene el enfoque de Waldron frente al del primer Greenawalt y que ilustra de una forma magistral la relevancia que puede tener para la razón pública la exposición de las razones religiosas. Para el

---

<sup>775</sup> HABERMAS, J. “La religión en la esfera pública”, p.147.

Greenawalt de *Religious convictions and political choice* las razones religiosas no son aceptables en la esfera pública al provenir de un ámbito no accesible a la investigación racional. Incluso posteriormente, en *Private consciences and public reasons* dirá que, aunque las razones religiosas pueden resultar inteligibles, carecen de toda fuerza de convicción al no ser compartidas las bases de las que proceden.<sup>776</sup> Prima así en Greenawalt el monismo epistémico: cuando las razones seculares no son concluyentes, cada cual tendrá vía libre para actuar según sus doctrinas religiosas. Sin embargo, este enfoque está completamente desnortado, pues, justamente al revés, siguiendo a Waldron, conviene adoptar una perspectiva deliberativa y decir que cuando las razones compartidas no sean concluyentes para resolver los casos, es precisamente cuando más necesario se hace continuar el debate mediante la introducción de otras de tipo comprensivo para comprobar en qué medida podrían contribuir a la solución de los problemas, ya que su inteligibilidad está demostrada. Una razón pública en la que pueden participar todas las personas razonables desde sus propios posicionamientos resulta sin duda una razón pública más rica y fructífera en la resolución de asuntos que aquella que desde el principio restringe la entrada de ciertos argumentos sin ni siquiera tener en cuenta su razonabilidad.<sup>777</sup>

En tercer lugar, hemos de tener en cuenta que ese enriquecimiento de la razón pública sólo será posible si el centro de atención lo constituye el contenido de las propuestas y no las razones que apoyan a las mismas. Lo que debe importar, como bien señalan Wolterstorff o Smith, es el contenido de la propuesta y no sus presupuestos comprensivos. En este sentido dice Smith que desde premisas diferentes se puede llegar a una misma conclusión.<sup>778</sup> Sólo será posible el acuerdo en la razón pública si se atiende a los contenidos. Por el contrario, si se van a rechazar éstos por el mero hecho de no admitir sus fundamentos, por ser de tipo religioso o secular, el acuerdo será imposible. Es más, ese rechazo de las premisas no tendría sentido, pues cuando alguien defiende una postura en el debate, de lo que se trata es de estar de acuerdo o en contra de lo que propone, no de por qué lo propone. Alguien puede estar en contra del aborto porque va contra los mandatos de su religión y otro tal vez porque crea problemas en el índice de natalidad. Pero si el primero defiende una medida contraria al aborto, el segundo estará de acuerdo, aunque sea de una religión diferente o incluso enfrentada a la del primero. Por ese motivo, como señala también Charles Taylor, no debería

---

<sup>776</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, p.145.

<sup>777</sup> HOLLENBACH, D. "Religion and political life".p.103; WOLTERSTORFF, N. "The role of religion in decision and discussion of political issues", pp.110-11.

<sup>778</sup> SMITH, Douglas. "The illiberalism of liberalism: Religious discourse in the Public Square", pp.1611-2.



restringirse la expresión de los fundamentos diferentes que permiten llegar a una misma conclusión.<sup>779</sup>

Con esto podríamos volver incluso al capítulo séptimo y entroncar con lo afirmado por los filósofos ilustrados en lo concerniente al pluralismo moral. Recordemos cómo Lessing en *Natán el sabio* extraía la lección de que las personas deben atender a aquello que les une y dejar a un lado las cuestiones que pudieran crear división o enfrentamiento entre ellas. Pues algo parecido es lo que vienen a decirnos los defensores de la religión: que las personas sean capaces de atender a las propuestas en sí mismas y dejar a un lado otros aspectos que pudieran resultar más divisivos, pero que son en cualquier caso secundarios. El mismo espíritu ilustrado de esta propuesta debería hacer recapacitar a aquellos que, desde posicionamientos pretendidamente ilustrados, quieren hacer desaparecer las razones religiosas de la esfera pública.<sup>780</sup>

En cuarto lugar, la revitalización de la razón pública no debe entenderse como un propósito de los ciudadanos, sino como un resultado de la deliberación. La escucha atenta de los argumentos de las otras personas no sólo puede generar convencimiento sobre la conveniencia de adoptar ciertas políticas, sino una misma transformación de la razón pública: razones que en un principio tenían un carácter religioso, mediante el diálogo y el mutuo entendimiento, pueden pasar a formar parte del conjunto de razones compartidas y que muchos aceptarán también desde sus convicciones religiosas. En este sentido, al expresar esas nuevas razones públicas, estarán dando voz también a sus convicciones religiosas. La razón pública es dinámica, no estática. Pero ese dinamismo puede correr serio riesgo si se restringe arbitrariamente el número de argumentos que pueden ser expresados en la deliberación pública. Dada la razonabilidad de las personas, la inteligibilidad de las distintas razones y la actitud tolerante hacia los argumentos de las distintas cosmovisiones, podrá alcanzarse una razón pública más vigorosa capaz de aunar voluntades distintas y de encontrar mejores soluciones a los problemas tratados.

Una vez analizados los argumentos a favor de la presencia de las razones religiosas en la razón pública, podemos analizar cuál podría ser su papel dentro de la misma. Para ello hemos de analizar las finalidades que posee la participación de los ciudadanos en el ámbito de la razón pública. Estas finalidades, son recogidas por Perry en *Love and*

---

<sup>779</sup> TAYLOR, Charles. "Modes of secularism", en Rajeev Bhargava (ed.) *Secularism and its critics*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.51-2.

<sup>780</sup> El ejemplo más relevante lo constituye aquí Rorty, quien, en su artículo "Religion as conversation stopper", se reclama heredero del proyecto secularizador ilustrado en su propuesta de excluir las convicciones religiosa de la esfera pública.

*power*. Serían fundamentalmente las de declarar, justificar, persuadir y deliberar.<sup>781</sup> Esta es una tipología algo difusa, y yo preferiría quedarme con sólo dos de esos tipos: justificar y persuadir, pues al fin y a la postre, quien delibera busca persuadir, y quien declara algo pretende justificarse ante los demás. Así pues, digamos que las funciones de la participación en la razón pública son la justificación y la persuasión. Partiendo de esto, podemos preguntarnos qué papel podrían desempeñar las razones religiosas en la esfera pública. ¿Estarían destinadas a justificar la propia postura o más bien a convencer a los otros para que apoyen nuestros planteamientos? Bien mirado, podemos decir que para ambas cosas, aunque en sentidos diferentes. Evidentemente, que se destinen a un motivo u otro dependerá de cada situación. En unos contextos se introducirán para intentar convencer y en otros para intentar justificar nuestra postura. Pero esa no es la cuestión que deseo subrayar. Más bien me refiero a si las razones religiosas son válidas para cumplir las funciones de la deliberación. Es decir, ¿son las razones religiosas de una persona suficientes para justificar su postura? ¿serían suficientes para convencer al resto de ciudadanos? Es aquí donde encontramos una diferencia sustancial entre ambas situaciones. Si las razones religiosas son suficientes para convencer a otros dependerá del contexto. Sin embargo, el fin principal de las razones religiosas será el de justificar la propia posición.

En el caso de que a alguien se le pida que justifique su postura, de acuerdo al principio de sinceridad, deberá expresar las razones que en verdad le mueven a obrar de una determinada manera. Por ese motivo, si le mueven sus convicciones religiosas, deberá expresarlas, pues son esas razones religiosas las que justifican su acción. No tendría sentido obligarle a expresar razones seculares si no son la que en realidad le mueven, pues entonces dejaría de ser sincero y además se perdería el sentido real de su actuación. Ahora bien, cosa distinta es si esas razones religiosas pueden convencer al resto de ciudadanos de la moralidad de su acción. Por ejemplo, alguien puede cometer un delito porque, dice, le ha sido ordenado por Dios. Pero evidentemente, esas razones no son convincentes en el sentido de que no justifican moralmente su actuación, aunque sean las que en verdad la justificaran. Esto es, explicar una acción (ser su motor) no implica justificarla moralmente (hacerla aceptable para el resto de personas). Sin embargo, contra los postulados liberales, para los defensores de la religión, que una razón religiosa no resulte aceptable moralmente no se debe a su carácter religioso, sino a su contenido. Si alguien dice que ha cometido un delito porque se lo ha ordenado el líder

---

<sup>781</sup> PERRY, M. *Love and power*, pp.45-6.

de su partido político, estaría dando una razón secular, que tampoco sería admisible. En cambio, si alguien comete un crimen en legítima defensa, sí sería una razón aceptable. Nuevamente, no es por ello el carácter, sino el contenido el que hace moralmente aceptable una razón a los ojos de la moral compartida en una sociedad, tanto por personas religiosas como seculares.<sup>782</sup>

Según Perry, también se podría dar el caso de que alguien, expresando sus razones religiosas para justificar su postura, no resultara convincente, pero no en un sentido de moral compartida, sino de inteligibilidad. Es en ese caso, sin duda extremo y nada común, cuando se le podría exigir dar razones seculares. Este constituiría un tercer fin de la participación en la esfera pública, la explicación o aclaración de la propia posición. No obstante, lo podríamos considerar subsidiario de los otros dos, ya que en una esfera irrestricta en la que las personas mantienen una actitud receptiva a las razones comprensivas del otro, en un principio todos harán el esfuerzo de comprenderlas. Sólo cuando, por, como diría Rawls, las cargas del juicio, no fuera posible la intelección de unas razones, sería necesario el recurso a otras de tipo diferente. Pero antes de ello, los ciudadanos deberían hacer el esfuerzo de comprender sus razones mediante una actitud tolerante y abierta a reconocer la razonabilidad en la otra persona. Por ello, volviendo a Perry, no se debería mostrar ningún tipo de reservas para que personas con doctrinas comprensivas razonables puedan exponer cualquier tipo de razones compatibles con los valores democráticos para explicar su postura.

Pasemos ahora al propósito de convencer: este es el campo de la retórica más que el de la justificación moral. Cuando alguien pretende convencer a otras personas, debe tener en cuenta lo que resulta persuasivo para las mismas, más que lo que a ella le ha motivado a obrar de la forma en que lo ha hecho. Si aquí expresa sus razones religiosas es porque cree que serán convincentes, no porque pretenda ser sincero. Para lograr este objetivo, los defensores de la religión entienden que la persona podrá emplear otras razones que considere morales, aunque no sean las que en realidad le mueven a ella. Luther King pudo ser convincente con sus apelaciones a la Biblia, pero tal vez, otras personas religiosas con una menor capacidad oratoria se verían obligadas a recurrir a

---

<sup>782</sup> No obstante, como veremos en el apartado de las conclusiones, esta concepción de la moralidad de las razones no es correcta, ni en la versión liberal que distingue entre razones seculares y religiosas, ni en la versión de los defensores de la religión (y compartida por Amy Gutmann en sus escritos de comienzos de siglo), que atiende al contenido de las razones, más allá de su carácter religioso o secular. Yo apostaré, frente a ambas, por atender al contenido mismo de las propuestas, con independencia de las razones en que se apoyen.

otras razones de tipo secular que puedan resultar convincentes, y esto no supondría para ellas ser manipuladoras, contra lo defendido por los liberales.<sup>783</sup>

No obstante, sería posible convencer mediante las razones religiosas. De hecho, el convencimiento mediante las razones religiosas no debe resultar algo azaroso o casual, sino más bien al contrario, algo normal en una esfera pública de una sociedad pluralista. Como vimos anteriormente al hablar de Waldron, lo que para un creyente es pecaminoso, para un ciudadano secular puede ser reprobable. Así, el ciudadano secular podrá reconocer el valor moral de la argumentación religiosa, dejando a un lado toda actitud prejuiciosa relativa a su fundamento, de tal forma que pueda ser convencido por los argumentos religiosos.

En este sentido, la introducción de las razones religiosas no sólo transformaría la razón pública, sino que también ampliaría las perspectivas de los individuos. Esto es posible porque introducir razones diferentes en el debate genera una mayor información disponible para el resto de personas que les puede hacer cambiar su percepción de los asuntos. Y si partimos de una concepción epistémica del debate, en el que las personas saben sopesar los argumentos del otro y reconocer en ellos contribuciones valiosas para la solución de los problemas más allá de las premisas que les separan, es normal que su escucha permita mejorar también el resultado del debate.

Esto nos pone en contacto directo con la pregunta realizada al comienzo de esta parte de la tesis: en qué medida es posible en una democracia deliberativa la transformación de las creencias religiosas en el curso del debate público. Ya señalamos cómo los proponentes de la democracia deliberativa pasaban por alto esta cuestión, por lo que será acudiendo a los autores que abordan el tema de la religión en la esfera pública como podremos abordar este tema. Con todo lo dicho hasta ahora, podemos concluir que una idea de razón pública como la defendida por los defensores de la religión que pueda incluir las razones religiosas, tendrá unas implicaciones claras en este asunto. Para empezar, porque estos autores (excepto Greenawalt) rechazan que las razones religiosas sean una mera expresión de preferencias subjetivas sin nada que aportar al debate público. Pero también porque toda razón incluida en el debate queda sometida al escrutinio público y libre del resto de ciudadanos. Por ello, las razones religiosas, de ser incluidas, se someterán también a la crítica, con todas sus consecuencias, aunque, obviamente, siempre desde el respeto.

---

<sup>783</sup> AUDI, R. "Religious commitment and secular reason: a response to Professor Weithman", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, núm. 1, 1991, pp.66-76.

La cuestión será determinar en qué medida es posible la transformación de las creencias religiosas en el marco de una deliberación sobre asuntos públicos en la que intervienen razones religiosas. Hemos de decir que los defensores de la religión no se ponen de acuerdo sobre ello. Unos, como Greenawalt o Hollenbach se muestran reacios a admitir esta posibilidad, aunque por razones diferentes. Greenawalt, porque, como vimos anteriormente, para él las convicciones religiosas se sitúan al mismo nivel que las preferencias personales, y por ello no entran en juego en el debate público. En el debate sólo pueden aparecer razones seculares, que son las únicas accesibles y por ello capaces de convencer a los demás. Sólo cuando éstas no son concluyentes en los casos tratados, los individuos echan mano de sus convicciones religiosas como si se tratara de gustos personales, sin ninguna obligación de justificar su postura ante el resto de ciudadanos. Y no la justifican por la sencilla razón de que no existe un marco intersubjetivo desde el que se pueda juzgar el valor de esas convicciones, pues, como dice, se basan en experiencias particulares ajenas a la razón, siguiendo así los supuestos ilustrados. Por ello también entiende que resulta más difícil transformar las razones religiosas que las seculares. Incluso llega a decir: “soy particularmente escéptico sobre la promesa de las perspectivas religiosas de ser transformadas en el debate político.”<sup>784</sup>

Por su parte, Hollenbach tampoco ve razonable el cambio de convicciones religiosas en el debate público relativo a la toma de decisiones. La clave de ello estará en que él, frente al resto de autores, sitúa la esfera pública en la sociedad civil y no en el ámbito político. De esta manera, entiende que las disputas que afectan a cuestiones doctrinales deben abordarse en el ámbito de la sociedad civil, que está abierto a todos, y no en la toma de decisiones políticas o judiciales. En este sentido afirma que dos jueces, uno católico y otro protestante, que divergen sobre sus interpretaciones sobre un asunto, no se pondrán a disputar sobre las bases religiosas de sus creencias al respecto. Las bases sobre las que deben deliberar los jueces son propiamente los consensos alcanzados ya en la cultura política y que dirigen la legislación al respecto sobre los diversos temas.<sup>785</sup> Para Hollenbach esa transformación será posible más bien en el ámbito de la sociedad civil, mediante la confrontación de diversas concepciones sobre el bien común. En ese contexto, las distintas personas pueden reconocer la superioridad de otros planteamientos frente a los propios, y pueden transformar sus concepciones sobre el mismo.<sup>786</sup>

---

<sup>784</sup> GREENAWALT, K. “Religious convictions and political choice: some further thoughts”, p.1.034.

<sup>785</sup> HOLLENBACH, D. “Contexts of the political role of religion: civil society and culture”, p.900.

<sup>786</sup> HOLLENBACH, D. “Religion and political life”, p.103.

Frente a estos planteamientos, es Perry el autor que de una manera más clara se muestra a favor de la transformación de las creencias religiosas en la deliberación pública. Para él las personas no sólo deben mantener la virtud del falibilismo en la deliberación, sino que, como afirma explícitamente en *Love and power*, además deben estar preparadas a que puedan cambiar sus creencias religiosas en el curso del debate.<sup>787</sup> Esto se deriva, por un lado, del hecho de que las creencias religiosas son meras manifestaciones de la fe y, por tanto, mudables. Esa apertura radical a la realidad que caracteriza a la fe puede plasmarse en diferentes contenidos a lo largo de la vida de las personas. Sólo así cobra sentido que los individuos puedan abandonar las creencias en que se formaron y adoptar otras nuevas. Si, en cambio, las creencias religiosas quieren presentarse como inmutables, al modo como las conciben los fundamentalistas, no tendrán nada que aportar al debate público, pues no servirán para encontrar entre todos una solución mejor a los problemas planteados. Así también, la actitud falibilista resulta clave: sólo si estamos dispuestos a considerar que nuestras convicciones pudieran estar equivocadas, podremos dejar la puerta abierta a otro tipo de creencias diferentes.

Ante la divergencia de planteamientos entre estos autores, entendemos que resulta más acertada la posición de Perry. Ahora bien, este tema no debe ser malinterpretado. Reconocer que las creencias religiosas pueden ser transformadas en el curso de la deliberación sobre los asuntos públicos no supone decir que quien introduce las razones religiosas en la razón pública pretenda hacer proselitismo. Nada más alejado de la realidad. Quien apela a razones religiosas lo puede hacer, o para justificar su postura o para intentar convencer a otros de que apoyen también aquello que ella defiende. Pero sus propósitos se limitan a los asuntos públicos. Quien dice que el segregacionismo es una blasfemia o que el aborto es pecado, no pretende que ateos y otros creyentes se conviertan a su religión, ni siquiera que reconozcan la autoridad divina para juzgar los asuntos públicos. Lo que hace es expresar que tales actos son reprobables porque son contrarios a la voluntad divina. Por ello, como dije, lo que desde la perspectiva de un ateo se extrae de esa intervención es que el segregacionismo y el aborto son reprobables, algo con lo que ellos pueden estar plenamente de acuerdo, aunque no lo estén con las premisas de su planteamiento.

Sin embargo, también puede suceder que alguien al oír planteamientos diferentes a los suyos no sólo pueda convencerse de la corrección de las posiciones contrarias (dado el

---

<sup>787</sup> PERRY, M. *Love and power*, pp.104-5.

valor epistémico del debate), sino incluso advertir un contenido de verdad no sólo en la conclusión sino incluso en las mismas premisas de los argumentos aun sin ser éstas el objeto del debate. En un debate público sobre cuestiones políticas en el que se introducen razones religiosas o de otro tipo, las razones expuestas pueden hacer reflexionar al resto de personas no sólo sobre los temas en cuestión, como piensa Hollenbach, sino sobre otras materias. Del mis modo, quien introduce razones religiosas se expone a que alguien rebata sus argumentos con otras razones de tipo religioso o secular que le hagan replantearse las mismas premisas de sus argumentos y pueda llegar a cambiar sus creencias religiosas. Prebisiblemente, este cambio de creencias quedaría limitado a aspectos no esenciales de su doctrina comprensiva. Siguiendo a Hollenbach, diremos que quienes deliberan sobre los derechos de los homosexuales introduciendo razones religiosas no dejarán de creer en Dios o cambiarán de religión. Pero sí al menos pueden cambiar su idea del amor de Dios a los hombres y creer que Dios puede amar también a los homosexuales. En cualquier caso, esto sólo sería una consecuencia derivada del debate sobre los asuntos públicos y no su elemento fundamental. Las creencias religiosas pueden cambiar en el debate, aunque sea de una manera indirecta, por el mero hecho de que ninguna creencia es inmutable y que al someternos a un debate público con valor epistémico nuestra reconsideración de las aportaciones de los otros es algo que escapa a nuestro alcance; e igual que podemos cambiar nuestra opinión sobre la conveniencia de una medida política, también podemos hacerlo sobre otros asuntos a la luz de las razones aportadas. Por muy remota que pueda parecer, es esta una consecuencia lógica de todo debate público abierto a las razones religiosas y un elemento que toda persona debe tener en cuenta a la hora de participar en él.

#### 10.3.2. Políticos y jueces:

Finalmente, pasemos a considerar la aplicación de la razón pública a los políticos y los funcionarios públicos, como los jueces. No existe acuerdo entre los defensores de la religión sobre si este colectivo debe poseer unas mayores restricciones que el resto de ciudadanos por lo que hace a la inclusión de sus convicciones religiosas en la esfera pública, tanto en la toma de decisiones como a la deliberación. Para unos, como Greenawalt o Wolterstorff habría una diferencia de grado en relación a los ciudadanos. Para otros, como Perry o Waldron, en cambio, no tiene sentido realizar tal distinción, y si los ciudadanos pueden introducir sus convicciones religiosas en la razón pública,

deberán poder hacerlo también los políticos y jueces (en adelante los identificaré como funcionarios, excepto cuando haga un análisis separado entre ambos).

Ahora bien, todos comparten la idea de la separación de Iglesia y Estado, de tal forma que los funcionarios nunca podrán legítimamente emplear el poder público para alcanzar fines particulares de ninguna religión. En el sentido señalado por Conkle, los funcionarios no podrán promover un fin espiritual alguno. Dicho de otro modo, el funcionario es un representante del conjunto de la sociedad, por lo que deberá tener en mente siempre el bien común y no los intereses particulares de su iglesia. El problema surgirá para estos autores a la hora de abordar las medidas fácticas que poseen una fuerte carga ideológica, como el aborto. Consideraré en primer lugar a los autores que realizan una distinción entre funcionarios y ciudadanos.

Greenawalt establece una doble distinción: por un lado, la ya señalada entre la toma de decisiones y la argumentación. Por otro lado, una distinción de grado entre el recurso a las convicciones religiosas de los ciudadanos y el de los funcionarios. Consideraré primeramente el caso de la toma de decisiones. Aquí establece la distinción entre ciudadanos y políticos por dos motivos que se encuentran entrelazados: por un lado, por el mayor peso que éstos tienen en la toma de decisiones y en la gestión de los asuntos públicos respecto de los ciudadanos. Por otro lado, porque para Greenawalt, siguiendo a los liberales, las razones religiosas son especialmente divisivas en el marco de nuestras sociedades pluralistas, y ello se agravará mucho más si quien las emplea es un representante político.<sup>788</sup> Para Greenawalt, las razones religiosas son más divisivas en boca de los funcionarios que en la de los ciudadanos, por cuanto que éstos tienen un papel más limitado en la toma de decisiones políticas. Por ello, entenderá que los funcionarios deben mostrarse más sensibles al ejercicio del principio de abstención en la toma de decisiones políticas de lo que puedan estarlo los ciudadanos. Esta será la postura que mantenga a lo largo de su obra, sin variaciones significativas.<sup>789</sup> Así, por lo que hace a la toma de decisiones, defenderá imponer una mayor restricción a los funcionarios para que el recurso a sus convicciones se produzca en muy excepcionales ocasiones.

---

<sup>788</sup> SCHAUER, Frederick. "May officials think religiously?", en *William and Mary Law Review*, vol. 27, 1986, pp.1.076-86.

<sup>789</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, pp.235; cfr. "Religious convictions and political choice: some further thoughts", pp.1.035-6; *Private consciences and public reasons*, p.162; cfr. su "Religious expression in the public square- the building blocks for an intermediate position", en *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol.29, 1996, p.1417.



Establece también una distinción entre políticos y jueces. Respecto de los políticos, justifica esa restricción sobre la base de que ellos, antes que a sus propias convicciones religiosas, se deben a sus electores. Los políticos deben gobernar por el bien común, por lo que deberán basar sus decisiones en las razones accesibles a todos. Es más, deberían atender antes a las convicciones religiosas de sus electores que a las propias. En aquellos casos en que no exista consenso sobre un asunto, estará legitimado a tomar una decisión de acuerdo a las convicciones de la mayoría que le eligió, siempre, evidentemente, que tales convicciones sean coincidentes con los valores políticos.<sup>790</sup> Esto sucedería en casos en los que la cuestión versa sobre la corrección o incorrección de una medida, no en lo relativo a balance entre intereses distintos. Pero, aunque los políticos deben evitar el basarse en sus convicciones en la toma de decisiones, puesto que se deben al bien común, o cuando menos, a la voluntad mayoritaria, llegado el caso entiende Greenawalt que no se les podría impedir razonablemente el hacerlo, por cuanto que como personas, tienen un derecho inalienable a su integridad y por tanto a seguir su conducta de acuerdo a sus convicciones. A pesar de ello, repito, el primer deber del político es cumplir con la voluntad mayoritaria y su primera obligación debe ser no contradecirla (dentro de los límites constitucionales, lógicamente). De este modo, basarse en sus convicciones religiosas sería especialmente problemático si tales creencias se enfrentan a la voluntad de la mayoría.

Por lo que hace al discurso de los políticos, aquí si encontramos un leve giro en su planteamiento. En su primera obra entiende que los políticos deben emplear siempre un lenguaje no religioso, aunque dirá que expresiones religiosas serían aceptables, pero sólo con un uso meramente retórico.<sup>791</sup> En cambio, posteriormente mantendrá una posición más restrictiva: los políticos cuando hablan en público están haciéndolo en representación del conjunto de los ciudadanos. Por ello deberán reprimirse de expresar razones religiosas en la esfera pública. Es decir, si los políticos emplean razones religiosas generarán sentimientos de agravio en los ciudadanos que no comparten esas creencias, ya que sentirán que les está siendo impuesta esa doctrina que no es la suya por aquellos que en teoría deben ser sus representantes. De este modo, se les estaría faltando el respeto y se les trataría como a unos ciudadanos de segunda clase. La política es el ámbito del conflicto, por ello, introducir razones religiosas contribuye a generar discordia entre el resto de personas. Además, frente al resto de defensores de la

---

<sup>790</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, pp.235-8; cfr. su *Private consciences and public reasons*, p.161.

<sup>791</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, pp.238-9.

religión, sigue manteniendo que las razones religiosas pueden resultar inaccesibles para muchas personas, por lo que no tendría mucha utilidad introducirlas en el debate político.<sup>792</sup> Por ese motivo, podemos observar un giro en su planteamiento hacia una mayor restricción en lo que respecta a la argumentación en los políticos, hasta el punto de conceder mayor importancia a la abstención en la argumentación que en la toma de decisiones.<sup>793</sup>

Respecto a los jueces, también mantiene una posición coherente, aunque con leves variaciones en su segunda obra. En su primera obra entiende que, en principio, el recurso a las propias convicciones religiosas en su toma de decisiones no debe estar permitido: las leyes son las mismas para todos los jueces y en su aplicación no pueden considerarse diferencias respecto a las doctrinas comprensivas de nadie, ya que no son relevantes en la aplicación de la ley. Que un juez considere pecaminosa alguna acción no puede llevarle a condenar a alguien, porque lo que debe aplicar es la ley, no su religión. No obstante, Greenawalt afirma que en ocasiones la legislación deja lagunas sin cubrir, y es en esos casos cuando no le queda más remedio que acudir a sus propias convicciones para tomar una decisión, en un sentido análogo al político.<sup>794</sup>

En su segunda obra Greenawalt, por analogía con los ciudadanos, entenderá que las convicciones de los jueces influirán en su visión de los distintos asuntos. Pero que no se puedan evitar estas influencias no implica que el juez no haga lo que debe hacer, minimizarlas. Los jueces reconocen la obligación de basarse en razones públicas. Las razones aportadas, así como las bases de sus juicios personales, deben ser las derivadas de contenidos legales o de valores de la cultura política. Si, por el contrario, apelara y decidiera sobre sus convicciones religiosas, estaría apoyándose sobre unas bases no compartidas por muchos ciudadanos. En consecuencia, estaría también proporcionando argumentos que no les resultan convincentes. De ahí que deban tener una prioridad absoluta las razones públicas sobre el recurso a las razones religiosas en las decisiones judiciales. Sólo cuando las razones públicas no son conclusivas, según Greenawalt, los jueces podrían apelar a bases personales. Por ello, el confiar en sus convicciones religiosas debe ser en muy contadas ocasiones.<sup>795</sup> En concreto, cita tres casos: a) cuando el recurso a su juicio personal es indicado por las circunstancias especiales del caso; b) cuando los elementos presentes son del todo inconclusivos pero debe tomarse una

---

<sup>792</sup> *Ibid.*, pp.156-62.

<sup>793</sup> GREENAWALT, K. "Religious expression in the public square- the building blocks for an intermediate position", p.1417.

<sup>794</sup> GREENAWALT, K. *Religious convictions and political choice*, pp.239-41.

<sup>795</sup> GREENAWALT, K. *Private consciences and public reasons*, pp.141-50.

decisión a favor de una de las partes; c) cuando encuentra que la ley a aplicar es abominable y ve un deber moral el subvertirla de alguna manera, como sucedería, por ejemplo, con el caso de la esclavitud. Más allá de estos casos, el juez tiene siempre la obligación de basa sus decisiones y argumentos en razones públicas

El otro autor que separa ente ciudadanos y funcionarios en la aplicación de la razón pública es Wolterstorff, aunque su planteamiento sobre el tema es más bien difuso. En un sentido similar al del segundo Greenawalt entiende que los jueces actúan en el nombre de la comunidad, implementando la voluntad de la misma, pero no aprueban las leyes ni se les pregunta en el ejercicio de su función por su opinión sobre la ley. Sin embargo, juzgar requiere hacer interpretaciones y es evidente que las doctrinas comprensivas desempeñan un papel en el modo como las personas actúan en esos casos. ¿Cómo restringir la acción de los jueces en esos casos? Para Wolterstorff no es posible, y sólo nos queda la alternativa de que los jueces interpreten como crean mejor, y la sociedad ya dará respuesta a su interpretación, quitándoles o dejándoles en el cargo mediante elecciones o protestas u otros medios legítimos a su alcance.<sup>796</sup>

La cuestión de los políticos es diferente: no son ciudadanos privados, sino representantes suyos. Cómo deben actuar es una cuestión no resuelta. Si, como entiende Greenawalt, deben respetar la voluntad de la mayoría, no podrán emplear su doctrina. Si, por el contrario, deben actuar como consideren mejor, podrán apoyarse en sus doctrinas, y al igual que los jueces, serán juzgados por los ciudadanos con su voto en las urnas. Pero ese riesgo lo tienen todos los políticos.<sup>797</sup>

En el lado opuesto a Greenawalt y Wolterstorff encontramos a Waldron y a Perry. Para ellos no cabe establecer una distinción cualitativa entre ciudadanos y políticos por lo que respecta a la razón pública. Waldron entiende que es un error diferenciar entre ciudadanos y políticos, porque la legitimidad de las decisiones políticas depende en última instancia de los deseos y voluntades de los ciudadanos. Los ciudadanos, como los políticos, también tienen en su mano el ejercicio de un poder político. Que sea menos directo, no debe hacernos pensar, como le sucede a Greenawalt, que puedan existir diferencias en su empleo respecto de los ciudadanos. Como dice, “todos somos funcionarios en una democracia”.<sup>798</sup> Ello es así pues el modo como los ciudadanos decidan emplear su poder político del voto determina el sentido de las políticas que tomarán los Estados. En este sentido, no se puede decir que los políticos posean una

---

<sup>796</sup> WOLTERSTORFF, N. “The role of religion in decision and discussion of political issues”, pp.117-8.

<sup>797</sup> *Ibid.*, pp.118.

<sup>798</sup> WALDRON, Jeremy. “Religious contributions in public deliberation”, p.829.

mayor responsabilidad que los ciudadanos en el proceso político. Y si se defiende que los políticos no usen el poder estatal según sus convicciones religiosas, eso mismo puede hacerse con los ciudadanos al ser éstos los que determinan la elección de los políticos. Así tendría sentido la exigencia de Audi de que la separación de Iglesia y Estado se lleve del nivel institucional por analogía al de los mismos ciudadanos, porque la responsabilidad en la toma de decisiones recae en todos por partes iguales.

Ahora bien, que todos deban participar políticamente de una forma responsable no significa que no se pueda hacer desde las convicciones particulares de cada cual. Como hemos mostrado en el epígrafe anterior, parece razonable que los ciudadanos puedan participar en la razón pública desde sus convicciones, siempre que éstas respeten los principios y valores liberales. Pero si esto es así, lo mismo podría decirse de los políticos. Éstos son representantes de los ciudadanos. Por lo tanto, deben representar las visiones de los que les eligieron y ser sensibles a lo que le dicen. Pero un político no podrá hacer eso adecuadamente si no comparte la visión de esa mayoría que le ha elegido. Como dice Waldron, un político no puede representar adecuadamente a los socialistas si no piensa y habla como ellos. Por ello, a la hora de tomar las decisiones, deberá hacerlo también desde sus convicciones, que serán las mismas que las de la mayoría que le eligió.

No obstante, el caso del juez es diferente al del político: aquél sólo se limita a aplicar la ley que aprobó éste. Por ese motivo sólo puede regir su actuación por el contenido de las leyes, no por sus convicciones personales. No obstante, hay ocasiones en que los jueces tienen que hacer juicios morales, al tener que elegir entre diferentes interpretaciones de una ley según se acerquen más o menos al punto de vista compartido. Pero si se permite a los jueces recurrir a su juicio personal en esos casos, también deberá serles permitido a los ciudadanos.<sup>799</sup>

Por su parte, Michael Perry afirma compartir esta argumentación de Waldron. Dirá que, si bien en un principio no resulta razonable que los funcionarios, y en especial los jueces, se basen en sus convicciones morales para tomar decisiones, existen casos en los que esto ocurre irremediabilmente. Pero en estas ocasiones, si se admite que los jueces puedan basarse en creencias morales controvertidas de tipo secular, deberá admitirse también que puedan hacerlo en otras de tipo religioso, ya que, como defenderá, las de tipo religioso no son más controvertidas que las seculares.<sup>800</sup> La idea es que

---

<sup>799</sup> WALDRON, J. "Religious contributions in public deliberation", p.830-3

<sup>800</sup> PERRY, M. "Religious morality and political choice: further thoughts –and second thoughts- to *Love and power*", pp.724-6

normalmente no debe ocurrir que los funcionarios se basen en sus doctrinas comprensivas, pero, llegado el caso, ante una cierta indecisión sobre un asunto, podría ser necesario que ello ocurriera. Pero si esto es así, las razones religiosas deben ser tan legítimas en su uso como las seculares, porque no son más controvertidas.

Respecto a la posibilidad de que los políticos puedan expresar razones religiosas, Perry rebatiendo las tesis de Greenawalt se muestra completamente a favor de ello, por cuanto que entiende que se trata de un ejercicio del derecho de libertad religiosa, protegido por la Constitución.<sup>801</sup>

#### 10.4. Conclusión:

El estudio de los planteamientos de los defensores de la religión llevado a cabo en este capítulo ha servido, en primer lugar, para sacar a la luz los errores del planteamiento rawlsiano en referencia al papel de las razones no públicas en el ámbito público, tanto por lo que hace al *Liberalismo político* como a su nuevo enfoque expuesto en “Una revisión de la idea de razón pública. No obstante, aunque compartimos algunas de las críticas señaladas, considero que los defensores de la religión se muestran errados en algunos de sus planteamientos, como sucede con el argumento del esfuerzo cognitivo, ya que, en mi opinión, no existe tal diferencia de grado en la posición de los creyentes y seculares al entrar en la deliberación pública.

Por otro lado, el estudio de estos autores ha sido útil para derrumbar algunas de las preconcepciones erróneas que abundan en el pensamiento liberal por lo que hace a la participación política de los creyentes, como sucede, por ejemplo, con el cuestionamiento de su capacidad de autorreflexión. Como ya quedó establecido en el Capítulo VIII, constituye un error pensar que los creyentes actúen en política con la intención de imponer unas convicciones personales sobre el conjunto de la sociedad. Siguiendo el argumento de Conkle relativo a la distinción entre las medidas terrenales y espirituales, aquello que se impone en el debate político son las medidas en sí mismas, que cada cual puede apoyar por las razones que considere pertinentes. Pero nunca se imponen las convicciones de nadie, a no ser, lógicamente, que lo que se aprueben sean medidas espirituales, que, en todo caso violarían el principio democrático de la separación de Iglesia y Estado. Del mismo modo, resulta un prejuicio extemporáneo defender que los creyentes poseen una escasa capacidad de autorreflexión. Como ha

---

<sup>801</sup> PERRY, M. “Religious argument in public political debate”, en *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol.29, 1996, p.1424; cfr. su “Religion, politics, and the Constitution”, en *Journal of Contemporary Legal Issues*, vol.7, 1996, pp.412-14

quedado probado en este capítulo, los creyentes, a excepción, eso sí, de los fundamentalistas, mantienen un cierto distanciamiento de los mandatos de sus religiones, por lo que pueden tener siempre en consideración los planteamientos del resto de ciudadanos.

Finalmente, se ha articulado una propuesta inclusiva de razón pública alternativa a la ofrecida desde el modelo liberal. Este nuevo modelo resulta acertado por varios motivos: en primer lugar, porque, frente al liberal, es capaz de reconocer y potenciar la capacidad del hombre para abrirse a discursos y formas de comunicación distintos a los propios. Por otro lado, por cuanto que rehabilita de una forma plena en la esfera pública las convicciones religiosas, algo del todo necesario en nuestras sociedades pluralistas. Finalmente, porque gracias a esta concepción de una razón pública inclusiva puede reforzarse plenamente la razón pública y lograr mejores soluciones a los problemas.

El último paso será determinar en qué medida es posible dar cabida a este modelo inclusivo de razón pública en el marco de la democracia deliberativa, siendo esta la cuestión que abordaremos en el último tramo de las conclusiones.

## CONCLUSIONES

### *La Democracia Deliberativa: más allá de Rawls.*

Han sido cinco los principales objetivos de esta tesis doctoral. Por un lado, analizar el estado de la cuestión de la democracia deliberativa. En segundo lugar, determinar el grado de influencia que ha tenido la obra de Rawls sobre la misma. Sobre esta base, articulé una panorámica sobre el conjunto de los temas, corrientes y autores más destacados de esta teoría de la democracia que nos ilustrara los puntos fundamentales de dicha influencia. Estos primeros objetivos nos ha llevado a otro, el de esclarecer los principales supuestos liberales que subyacen a la democracia deliberativa. Para ello ha resultado de gran utilidad acudir a la crítica que algunos autores han realizado a la teoría liberal, y en concreto a la idea rawlsiana de razón pública. El estudio de estos autores críticos con el liberalismo nos ha permitido alcanzar el cuarto objetivo, articular un modelo de razón pública inclusiva que pueda dar cabida a las razones comprensivas. El último paso será determinar en qué medida esa razón pública inclusiva propuesta por los críticos del liberalismo puede ser adoptada en el marco de una democracia deliberativa dentro de nuestras sociedades pluralistas.

La primera conclusión que podemos señalar relativa a la primera parte de la investigación es la gran heterogeneidad que caracteriza a la democracia deliberativa, tanto por lo que hace a los problemas que aborda, como por los autores que la tratan. Del estudio de las diversas propuestas se puede deducir la existencia de tres grandes corrientes dentro de la democracia deliberativa, a las que se unirá un gran abanico de planteamientos de diverso tipo. Más allá de los precedentes históricos con que cuenta esta teoría de la democracia, ya sea en la Grecia antigua o, más recientemente, en el proyecto de reforma constitucional de los EE.UU., quien primeramente empleó el término de “democracia deliberativa” fue Joseph M. Bessette en su artículo “Deliberative democracy: the majority principle in republican government” de 1980. no obstante, podemos decir que la influencia de éste autor en esta teoría de la democracia ha sido más bien escasa, por no decir nula, y que han sido otros autores los que han dado cuerpo y proyección a esta teoría en el ámbito de la teoría política. Prueba de ello es que este autor no será citado como referente por la gran mayoría de autores en el desarrollo de sus propuestas. Por ello, más que de influencia de este autor en la democracia deliberativa, podríamos hablar más bien de correspondencia de planteamientos con los mentores de esta teoría de la democracia.

Deberemos remitirnos a Benjamín Barber como el primer gran filón de la democracia deliberativa, a pesar de que, curiosamente, él no hablará de democracia deliberativa en su primera gran obra, *Democracia fuerte*. Esta obra posee una importancia fundamental para la democracia deliberativa, pues marcará las coordenadas sobre las que esta se desarrollará en las décadas posteriores, tanto respecto a los temas, como por lo que hace a su impacto en el ámbito teórico. Barber desarrolla una teoría de claro carácter republicano, de herencia roussoniana, en la que apuesta por la participación directa y responsable, la deliberación y la oposición a la teoría liberal. Estas son las categorías articularán la visión que de la democracia deliberativa ha llegado hasta nosotros, aunque, realmente, esta caracterización no será válida para abarcar todos los proyectos desarrollados bajo ese nombre, como se deduce de la escasa acogida que la propuesta de la participación directa tendrá entre los defensores de la democracia deliberativa. De este modo, podemos decir que la influencia de Barber será más notable por lo que hace a la presentación de esta teoría de la democracia en el panorama teórico que por lo que hace a la influencia real en el resto de autores posteriores.

Los verdaderos referentes dentro de la democracia deliberativa serán otros dos autores: Por un lado estaría Habermas, con su propuesta de la política deliberativa. A lo largo del trabajo ha quedado demostrada la conexión existente entre los planteamientos habermasianos y los de otros autores, como Bohman, Benhabib o Dryzek, aunque también es cierto que éstos buscaban distanciarse en algunos aspectos de aquél, como hacía Dryzek en lo referente a la concepción de la sociedad civil o Bohman sobre el valor epistémico de la deliberación. En cualquier caso, podemos decir que esas diferencias no pueden ocultar la enorme influencia de Habermas sobre ellos.

Mención especial requiere hacer al otro gran impulsor de la democracia deliberativa: Rawls. Por lo que hace a la influencia de Rawls en la democracia deliberativa, este es un aspecto suficientemente reiterado y probado a lo largo de la primera parte de la tesis. Allí expuse cómo la obra de Rawls constituye un proyecto de democracia deliberativa, sobre todo por lo que hace a su idea de razón pública y su propuesta de la votación pública sobre las cuestiones relativas a las esencias constitucionales desarrollada en el *Liberalismo político*, a pesar de que no será hasta el final de su obra cuando identifique su propuesta como una democracia deliberativa.<sup>802</sup> Son también varios los autores que beben del liberalismo político rawlsiano a la hora de realizar sus propuestas de

---

<sup>802</sup> RAWLS, J. "Una revisión de la idea de razón pública", p.162.



democracia deliberativa. Los casos de Gutmann y Thompson, Richardson, Christiano y Crocker son los más evidentes a este respecto.

Así pues, como vimos al comienzo, podemos decir que en la democracia deliberativa existen tres líneas de fuerza: una republicana, y representada por Barber; otra liberal, cuyo principal exponente es Rawls; y otra representada por la ética dialógica encabezada por Habermas. Sin embargo, muchos han convertido a Rawls, junto a Habermas, en las líneas de fuerza dentro de esta teoría de la democracia, cometiendo un asombroso silenciamiento de la obra de Barber.<sup>803</sup> Ciertamente, como ha quedado demostrado a lo largo de la primera parte del trabajo, la postura de Barber en el tratamiento de diversos temas, como la participación política o el consenso, pone de manifiesto que su planteamiento es bastante singular. Pero en cualquier caso, entiendo que es necesario el reconocimiento de Barber no sólo como uno de los fundadores de la democracia deliberativa, sino también como quien fijará desde el principio las preocupaciones y objetivos a seguir por los autores posteriores, aunque luego éstos aporten soluciones discrepantes por las señaladas por Barber. Como señala Adela Cortina, es necesario reconocer el carácter republicano que posee la democracia deliberativa,<sup>804</sup> siendo Barber el referente más destacado a este respecto. Junto a estos tres autores hemos citado a otros muchos, como Mansbridge, Fishkin, Manin, Goodin, Fung, los cuales realizan propuestas de democracia deliberativa difíciles de encuadrar dentro de los tres modelos precedentes.

La existencia de esta diversidad de propuestas y corrientes pone de manifiesto la característica definitoria de la democracia deliberativa: la heterogeneidad. Lejos de ser una teoría monolítica de oposición frontal al liberalismo, que es como nació con Barber, la democracia deliberativa ha abarcado en su seno una pluralidad de perspectivas y enfoques sobre diversos temas que hacen difícil la tarea de articular un común denominador que dé sentido de esta propuesta frente a otras como la liberal, ya que, incluso, hay autores de la democracia deliberativa liberales. Como ha quedado mostrado a lo largo de la primera parte de la tesis, aunque los autores de esta teoría de la democracia abordan en sus propuestas un conjunto determinado de temas, como la participación política, la desigualdad de recursos, la idea de persona, la razón pública o la apuesta decidida por el valor epistémico de la deliberación, en realidad existen entre

---

<sup>803</sup> BOHMAN, J. *Public deliberation*, pp.3-4; GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?* pp.9-10; DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, pp.9-15.

<sup>804</sup> CORTINA, Adela. *Alianza y contrato*, p.77.

los diversos autores profundas discrepancias en el modo como desarrollan sus visiones sobre los mismos.

Pero es más. La pluralidad de planteamientos no sólo denota que la democracia deliberativa se caracteriza por la heterogeneidad. Yo iría incluso más allá y hablaría de la existencia en esta teoría de la democracia de una relación dialéctica entre los diversos planteamientos referentes a cada uno de los temas tratados. Así, como desgranamos a lo largo de la primera parte del trabajo, podemos encontrar la existencia de posiciones enfrentadas sobre diversos temas que focalizaban cada uno de los capítulos. De este modo, podemos encontrar unos defensores de la participación directa frente a unos defensores de la representación; una concepción de la persona opuesta al ciudadano liberal frente a otra que se inserta dentro de la ciudadanía liberal; una concepción descriptiva frente a otra normativa de la sociedad civil; o una defensa de la distribución de recursos frente a la apuesta por el desarrollo de las capacidades.

En este sentido, los distintos desarrollos de la democracia deliberativa han construido una teoría que ha interiorizado en sí misma la lógica de la oposición antagónica que autores como Barber achacarán a la teoría liberal. Es decir: vimos cómo Barber denunciaba que la teoría liberal se asentaba sobre la oposición de intereses, y que frente a ella él proponía una nueva teoría que apostara por el acuerdo y el consenso. Sin embargo, la misma teoría de Barber caía en esa misma lógica de oposición y antagonismo, al construir una propuesta en las antípodas del modelo liberal. Pues bien, podemos decir que la democracia deliberativa, en sus desarrollos posteriores a Barber, ha reproducido en sí misma la dialéctica presente en el planteamiento de Barber. Esto es, la democracia deliberativa ha interiorizado la lógica de oposición que desde esta teoría se achacaba a la teoría liberal. De hecho, es sólo mediante la referencia al enfrentamiento de posiciones en los diversos temas como podemos comprender el modo en que en la democracia deliberativa se abordan cada uno de ellos.

Clara prueba de ello es, por ejemplo, el análisis llevado a cabo en el primer capítulo en referencia al posicionamiento de los distintos autores respecto a la participación política y el valor epistémico de la deliberación. Allí pudimos comprobar cómo existen posiciones antagónicas entre los autores de esta teoría de la democracia. Así, mientras Barber o Fung apostaban decididamente por la participación directa de los ciudadanos, el resto de autores, en mayor o menor medida, reconocían como necesario (Nino) o preferible (Habermas, Gutmann, Cohen) el recurso a la representación. Resulta llamativo que en temas tan centrales en la filosofía política, como es la concepción de la

participación política, los autores de una misma corriente mantengan posiciones tan diversas.

La clave de esta llamativa discrepancia vimos que se encontraba en otro asunto que era la misma esencia de la democracia deliberativa: la apuesta por el valor epistémico de la deliberación. Si bien todos comparten que el recurso a la deliberación es un elemento clave en el proceso político (como lo era también la idea de persona razonable), en realidad los distintos autores se encontraban profundamente divididos en el modo de entender ese valor epistémico de la deliberación. Para unos ese valor residía en la participación, mientras para otros se encontraba en la deliberación. Es esta dialéctica la que otorga un verdadero sentido al desarrollo de la democracia deliberativa en este y otros temas señalados.

La razón de ser de la existencia de esta dialéctica dentro de la democracia deliberativa reside en que, si bien en un principio esta teoría de la democracia surgió por oposición a la teoría liberal, sus desarrollos posteriores han ido en la dirección contraria a la inicial, hacia una mayor aproximación al liberalismo, siendo aquí el máximo exponente, como resulta lógico, la influencia ejercida por Rawls dentro de la democracia deliberativa. Por ello, para comprender en su verdadero sentido a esta teoría de la democracia se hacía necesario evaluar cuál ha sido el grado real de influencia de Rawls en ella. Esto nos permitió evaluar también la relación existente entre la democracia deliberativa y el liberalismo. En concreto, señalé ciertos temas de la teoría rawlsiana no sólo como las ideas más influyentes sobre ciertos autores como Gutmann y Thompson o Richardson, sino como los elementos básicos que articularán la misma democracia deliberativa, siendo dichos conceptos, entre otros, aquellos en los que he preferido centrarme en el análisis de esta teoría de la democracia: eran la idea de persona razonable, el valor epistémico de la deliberación, la desigualdad de recursos y su influencia en la deliberación, la sociedad civil y finalmente la idea de razón pública. Como establecí al comienzo, en mi opinión, el reto de la democracia deliberativa era no sólo reconocer la impronta que la teoría rawlsiana ha aportado en estos principales asuntos, sino, además, superar el enfoque rawlsiano en cada uno de ellos, a excepción del relativo al valor epistémico de la deliberación, en el cual la propuesta rawlsiana resultaba aceptable.

Como pudimos observar, este objetivo será logrado sólo en parte por los autores de la democracia deliberativa. Así por ejemplo, en referencia la sociedad civil y la distribución de recursos el avance será notable. Comenzando por la sociedad civil, ciertamente Rawls y sus epígonos dentro de la democracia deliberativa mantendrán un

enfoque meramente descriptivo, que concibe a la sociedad civil separada de la esfera pública, la cual engloba al sistema institucional como ámbito de la toma de decisiones políticas. Frente a ellos, los habermasianos, con su enfoque dualista que distingue entre la esfera de la opinión pública y sociedad civil por un lado, y el ámbito institucional de toma de decisiones, por otro, convierten a la esfera pública en una entidad dinámica que otorga a la sociedad civil una dimensión normativa en su relación con el ámbito institucional. Adquiere así la sociedad civil un papel activo en el marco de la esfera pública en la denuncia de las injusticias y los problemas que requieren de atención por parte de los políticos para lograr su solución.

Respecto a la desigualdad de recursos, fue precisamente un crítico de Rawls, Amartya Sen, quien suministró a la democracia deliberativa los medios para la superación del planteamiento rawlsiano en este tema. Así, mientras Rawls y algunos de sus más fieles seguidores, como Gutmann y Thompson o Thomas Christiano, se mantenían en la órbita de la distribución de bienes primarios o de recursos (según los autores) para controlar la influencia de éstos en la deliberación, fueron otros autores ilustrados por Sen, como Bohman o Richardson, quienes superaron el planteamiento distributivo, apostando por el enfoque de las capacidades como alternativa viable para abordar la influencia de la desigualdad de recursos materiales en la deliberación.<sup>805</sup>

Sin embargo, por lo que hace a las ideas de persona razonable, el valor cognitivo de la deliberación y, sobretodo, de la razón pública, los autores de la democracia deliberativa se han mantenido estancados dentro de los parámetros rawlsianos (a excepción, por supuesto, de Barber y Mansbridge, que mantendrán una posición antagónica al respecto). Esta es sin duda una circunstancia que arrojará importantes consecuencias para la democracia deliberativa en referencia al propósito de esta tesis: articular una razón pública inclusiva en el marco de una democracia deliberativa. Por lo que hace al valor cognitivo de la deliberación, este ha sido un aspecto desarrollado ampliamente por los distintos autores, como pudimos observar en el primer capítulo. Aquí la influencia de Rawls se extiende a dos aspectos: por un lado la propuesta de un criterio de justicia independiente de las preferencias e intereses de las partes, y por otro, la distinción entre legitimidad y corrección. El primer elemento se deriva de su idea de la posición original

---

<sup>805</sup> No deja de resultar significativo que esta superación del enfoque rawlsiano en los temas señalados no hace sino ahondar en la dialéctica a la que antes hacía referencia. Habría por ello una doble dialéctica: por un lado, la debida a la oposición mantenida por Barber y otros autores en temas referentes al consenso, el valor epistémico de la deliberación, la concepción del liberalismo o la participación directa; y por otro, la mantenida entre los planteamientos rawlsianos y otros diferentes, como los habermasianos en referencia a la sociedad civil y los senianos por lo que hace a la distribución de recursos. Se convierte así la dialéctica en un elemento definitorio del desarrollo de esta teoría de la democracia.

y el segundo de su idea del deber natural de justicia. Rawls defiende la existencia del deber natural de justicia que exige la obediencia a ciertas leyes aun a sabiendas de que son injustas. Sólo tras pasados ciertos límites sería recomendable el recurso a la desobediencia civil. Dicho de otro modo: en la toma de decisiones se doblega la voluntad, no el juicio. Debemos obedecer una norma aun considerándola errónea.<sup>806</sup> Sólo de este modo podrá acomodarse en el proceso político la opinión de la minoría sin obligarles a reconocer un error en el juicio que no estaría dispuesta a admitir en el actual contexto de pluralismo moral. Este será así un elemento esencial para lograr también el consentimiento de la minoría a una decisión con la que no están de acuerdo, algo que no sucedería si se les obligase a doblegar su juicio, como pretendía Rousseau.

Por lo que hace a los dos últimos conceptos, el de la persona razonable y el de la razón pública, en primer lugar, hemos de tener en cuenta que van de la mano. La democracia deliberativa, como vimos, se dirigía exclusivamente a las personas razonables, siendo éstas caracterizadas por su disposición a justificar, mediante argumentos aceptables para todos, su posicionamiento en los diversos asuntos. Está además abierta a reconocer el error en sus planteamientos y los aciertos en los contrarios, y a cambiar sus planteamientos en la deliberación a la luz de los argumentos expuestos en el debate; busca llegar a la opción que mejor promueva el bien común, más allá de sus intereses personales. De este modo, la persona razonable era caracterizada según el modo como debía comportarse en el marco de la deliberación pública.<sup>807</sup> Cosa distinta es que para unos autores la razonabilidad sea compatible con el sistema liberal y para otros no sea el caso, siendo ahí donde reside la diferencia entre los autores en este asunto.

Respecto a la razón pública, el elemento vertebrador de esta teoría de la democracia, en sus diversas corrientes, es que las decisiones políticas deben ser tomadas tras un proceso deliberativo en el que se aporten razones aceptables para todos los ciudadanos. Dicho de otro modo: en democracia las decisiones políticas para contar con legitimidad deberán contar con el consentimiento de todos los afectados. Por ello, será un requisito indispensable dentro del marco político el recurso a un proceso de deliberación como método de legitimación de las decisiones políticas. Es mediante la exposición de razones aceptables para todos como puede recabarse el consentimiento de los ciudadanos.

---

<sup>806</sup> RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, pp.322-3.

<sup>807</sup> Así en la democracia deliberativa se reproduce en cierta medida el círculo vicioso detectado en Rawls: la persona razonable es la que ofrece razones aceptables para todos, y a su vez una razón aceptable es la dirigida a las personas razonables.

Así también, en la democracia deliberativa los ciudadanos deben tratar de convencer al resto de la moralidad de los motivos que le llevan a apoyar una medida, y para ello deben aportar razones que todos puedan aceptar. Como vimos, no tendría sentido que alguien dijera que una medida es buena porque es la que le conviene a él o a su grupo de interés, ya que esa no sería una razón aceptada por el resto. Debe, por el contrario, centrarse en consideraciones relativas al bien común, y no en los intereses particulares que pueda tener. Por supuesto, frente a lo afirmado por autores como Fearon, cuando alguien no ofrece razones autointeresadas no es debido a comportamiento estratégico con el que pretenda ocultar unos verdaderos motivos egoístas.<sup>808</sup> Al contrario, se supone en todo momento que la persona es razonable y pretende realmente el logro del bien común. De ahí que sea tan importante la unión entre razonabilidad y deliberación, ya que de lo contrario, ésta sería imposible si todos se guiasen por un comportamiento hipócrita, pues desaparecería la confianza entre las personas.

No obstante, esta exigencia de dar razones que puedan convencer a todos, que articula el proceso deliberativo, saca a la luz la existencia de una estrecha conexión entre la democracia deliberativa y la teoría liberal, gracias a la influencia ejercida por Rawls en el desarrollo de esta innovadora teoría de la democracia. Este es otro elemento clave al que querría hacer referencia, ya que de este modo, deberemos concluir que estas no son del todo dos teorías antagónicas, como las presentaba Barber, sino que, más bien al contrario, entre ellas existen vasos comunicantes que determinarán en buena medida los planteamientos de muchos autores de la democracia deliberativa.

Ciertamente, la democracia deliberativa sigue presa de una serie de supuestos liberales como los expuestos en la segunda parte de la investigación, y a los que querría aludir como muestra, siquiera brevemente. En primer, la idea de razón pública a la que acabamos de referirnos tiene como claro preferente el supuesto liberal de la justificación racional. Vimos cómo los liberales entendían el ejercicio del poder político sobre la base de la justificación pública de las decisiones. Así, para éstos, los gobernantes obtenían su legitimidad en la actualidad mediante el consentimiento de los ciudadanos, de ahí que se requiriera el establecimiento de formas de gobierno democráticas, alejadas de los regímenes dictatoriales u oligárquicos que caracterizaban las épocas anteriores. Ese consentimiento se obtenía mediante la justificación pública de las decisiones tomadas. El político debe dar razones de sus políticas a desarrollar, y deben ser razones válidas para todos los ciudadanos. No tendría sentido que alguien basara sus decisiones,

---

<sup>808</sup> FEARON, J. “La deliberación como discusión”, en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1998, p.77.

por ejemplo, en los mandatos divinos, ya que en una sociedad pluralista no existe un acuerdo unánime sobre cuáles eran tales mandatos. Por ese motivo, las razones aportadas en la esfera pública no podían ser religiosas, ya que basar el poder político en una religión conllevaba la imposición sobre el resto.

Pues bien, esta idea netamente liberal de la justificación pública será la adoptada por Rawls en su elaboración de la idea de razón pública, sólo que con una salvedad. Ahora son ya los mismos ciudadanos y no sólo los políticos los que tenían en su mano el ejercicio del poder político, al menos por lo que hacía a la votación sobre las esencias constitucionales. Con ello, de la misma manera que los políticos debían dar razones públicas para legitimar sus actuaciones, también deberán hacerlo los ciudadanos en su ejercicio del poder político en esas materias esenciales. Y esta idea de la razón pública rawlsiana será la que articule también la concepción de razón pública defendida en la democracia deliberativa, como vimos en el Capítulo IV. De esta manera, se hace patente, no sólo la influencia rawlsiana en este punto en la democracia deliberativa, sino que, en el fondo, la idea de razón pública en el marco de la democracia deliberativa bebe claramente de la teoría liberal.

Hay otro elemento en la democracia deliberativa que nos conecta claramente no sólo con Rawls, sino también con la misma teoría liberal. Lo constituye el concepto de respeto mutuo. Este proviene de una idea netamente ilustrada: el ciudadano como ser autónomo es un sujeto digno de respeto. También para otros autores como Locke la persona es digna de respeto al ser la fuente de la legitimidad política. Y es justamente porque los ciudadanos son por sí mismos merecedores de respeto por lo que se les deben ofrecer razones que puedan aceptar para justificar las decisiones y propuestas políticas que les afectan, como recoge la idea de razón pública. En cambio, quien toma decisiones de espaldas a los ciudadanos, considerándoles como unos disminuidos, no les respeta como seres autónomos.

Esta será una idea adoptada, no sólo por Rawls, sino, a través de él, también por el conjunto de los autores de la democracia deliberativa, en especial, obviamente, los más próximos a aquél.<sup>809</sup> Tanto es así que, no lo olvidemos, Gutmann y Thompson, siguiendo a Rawls, hacen del respeto mutuo una de las virtudes que deben poseer los ciudadanos en la deliberación. Así, los autores de la democracia deliberativa entenderán que un modo de respetar al resto de personas es precisamente el ofrecer razones de nuestras propuestas, unas razones que, como hemos dicho, deben ser aceptables para

---

<sup>809</sup> MACEDO, Stephen. "In defense of Liberal public reason: are slavery and abortion hard cases?", en *American Journal of Jurisprudence*, vol. 42, 1997, p.3.

ellas. Esta exigencia es la que nos explica en buena medida que no se admitan las razones religiosas en la esfera pública. Como sucedía también entre los liberales, en un contexto de pluralismo, es obvio que las razones religiosas no serán admitidas por todos, sino sólo por quienes las comparten. De ahí que su introducción sea interpretada como un intento de imposición de las propias convicciones sobre el conjunto de la sociedad y así deban ser sustituidas por otras aceptables para todos los ciudadanos de modo que sea posible obtener su consentimiento.

Sin embargo la exigencia propia de la razón pública de ofrecer razones que el resto de personas pueda aceptar se enfrentaba a un problema: las diferencias cognitivas. Como vimos, en realidad no hay unas razones que puedan convencer a todas las personas, por lo que la visión ideal de una razón humana común que pueda articular el debate público quedará desvanecida.<sup>810</sup> Este hecho arrojará importantes consecuencias no sólo sobre la idea de razón pública, sino también sobre el concepto de persona razonable. Comencemos por la razón pública:

Que no se puedan determinar unas razones compartidas por todos previas al proceso deliberativo a las que todos sepan que deben aludir para justificar sus propuestas llevó a algunos autores, como Barber, Richardson o Dryzek, a optar por una perspectiva más dinámica de la razón pública, entendiendo que aquello que sea aceptable para todos sería lo que resultara del proceso deliberativo y no una condición previa al mismo. Sin embargo, esta nueva perspectiva, que pretende alejarse de las coordenadas rawlsianas, no conducirá hacia un modelo de razón pública inclusiva como el expuesto en el capítulo anterior. Ello se debe a que, en mi opinión, los autores de la democracia deliberativa no afrontan con verdadera decisión la idea de una razón pública inclusiva, sino que siguen presos todavía del esquema liberal de la justificación pública.

Este hecho se observa claramente en la idea de razón pública plural de Bohman. Esta parece a todas luces una propuesta enfrentada al planteamiento liberal. Así este autor rechaza expresamente la posibilidad de articular una única razón pública compartida por todos los ciudadanos en el sentido expuesto por Rawls, dadas las diferencias cognitivas que les separan. Sin embargo, el proceso deliberativo se rige también para Bohman por la expresión de razones públicas desde cada una de las perspectivas. Es decir, cada persona en la deliberación debe evitar quedarse dentro de su esquema cognitivo e intentar ir más allá y ofrecer razones que considere públicas desde su punto de vista. Con ello, cada cual debe esforzarse por ofrecer razones que considere que podrán ser

---

<sup>810</sup> PELLIZZONI, L. "The myth of the best argument", pp.69-73.



aceptables para el resto, dejando a un lado las razones que en verdad le mueven. Es de este modo como se consigue llegar al acuerdo en la deliberación y un acercamiento entre las diversas posiciones, pero en cualquier caso, ello se consigue sobre la abstracción de las posiciones originarias de las personas. De esta manera, Bohman pierde una oportunidad magnífica para hacer un hueco a las convicciones religiosas en la esfera pública. No basta meramente con decir que no existe un marco compartido de deliberación si a la vez se rechaza la posibilidad de expresar las razones religiosas y se exige buscar otras públicas.

Esto se debe a que en realidad Bohman comparte con el resto de autores una concepción epistémica de la democracia y un modelo de persona razonable como el señalado. Para todos ellos, la participación política se asienta no sobre intereses o preferencias fijas, sino sobre creencias sobre el bien común que pueden ser transformadas en el curso del debate. Sin embargo, los autores de la democracia deliberativa parecen compartir con los liberales la idea de que las convicciones religiosas son difíciles de cambiar en el curso del debate público. Como acertadamente señala Michael Rabinder James, los autores de la democracia deliberativa defienden que el proceso deliberativo puede contribuir a la transformación de preferencias e intereses de las personas, pero no tienen en cuenta en qué medida es posible la transformación de sus doctrinas comprensivas.<sup>811</sup> Tal vez la excepción en este punto sea Bohman con su idea de la razón pública plural. Para él sí se produce un ajuste entre las concepciones mismas, por lo que se daría una transformación interna en ellas. Sin embargo, el resto de autores parecen asumir que las convicciones religiosas tienen un valor demasiado elevado en la vida del creyente como para que el debate pueda contribuir a su transformación, como sí que sucedería con creencias de tipo secular.

Esto nos explica por qué dentro de esta teoría de la democracia a lo largo de los años ochenta y noventa no se alude a las creencias religiosas, y las pocas veces en que se hace es en referencia a los fundamentalistas como ejemplo de un comportamiento que viola el principio de reciprocidad en la deliberación, como vimos que hacían tanto Gutmann y Thompson como Richardson. Parece como si sólo los fundamentalistas apelaran a sus convicciones religiosas en la deliberación pública y además, el hecho de hacerlo es digno de crítica para estos autores. En cambio, las personas razonables no introducen sus convicciones en el debate, sino que tratan de articular unas razones públicas aceptables para todos. Este silenciamiento de las convicciones religiosas en la

---

<sup>811</sup> JAMES, M. R. *Deliberative democracy and the plural polity*, pp.51-58.

democracia deliberativa se muestra también en otros hechos, como que, por ejemplo, Dryzek excluya a los grupos religiosos de la esfera pública,<sup>812</sup> o que Christiano entienda que los grupos religiosos sólo persiguen intereses particulares, aunque, eso sí, ambos planteamientos chocan con la idea de sociedad civil defendida por Habermas.

#### *Hacia una Democracia Deliberativa Ecuménica:*

Sin embargo, este planteamiento de la democracia deliberativa sobre la idea de razón pública, heredado de los liberales, constituye un prejuicio extemporáneo, como se deduce de los argumentos desarrollados por los defensores de la religión en la segunda parte de la tesis. Efectivamente, en la segunda parte del trabajo se expuso cómo desde la teoría liberal se desarrolló ya desde el siglo XVII una concepción peyorativa de la religión, que degenerará en un intento reiterado de excluir, o al menos de relegar, el papel de las convicciones religiosas en la deliberación pública. Los distintos argumentos evaluados en el capítulo IX son los más conocidos a este respecto. Frente a este proyecto, una serie de autores como Perry, Weithman, Wolterstoff o Waldron han llevado a cabo una reivindicación de la presencia de las convicciones religiosas en el foro público, rebatiendo los planteamientos liberales. Tras el análisis realizado del debate entre liberales y defensores de la religión, creemos que resulta razonable concluir como más acertada la posición de los defensores de la religión.

De los argumentos expuestos por los autores defensores de la religión son sobre todo cuatro los que, en mi opinión, pueden servir para refutar las tesis liberales: En primer lugar, la escisión entre respeto y justificación pública; en segundo lugar, la inteligibilidad y razonabilidad común de las personas en una sociedad democrática. Tercero: la valoración de los hechos en sí y no a partir de las fuentes religiosas o seculares en que se apoyen. Y finalmente: la distinción entre dar razones para justificar y para convencer. Estos argumentos pueden además ser útiles para articular un nuevo modelo de razón pública inclusiva que, a mi parecer, podría ser implantado en una democracia deliberativa. En las siguientes páginas querría exponer por qué considero acertadas estas tesis de los defensores de la religión frente a los argumentos liberales y cómo podrían ser útiles para articular un nuevo modelo de democracia deliberativa, a la que propongo llamar Democracia Deliberativa Ecuménica.<sup>813</sup> El resultado de esta

---

<sup>812</sup> DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond*, p.23.

<sup>813</sup> Desearía matizar el empleo que haré aquí del adjetivo “ecuménica” para distinguirlo, en parte, del sentido dado usualmente a este término en el ámbito de la teología. Teólogos como Joseph Ratzinger o Hans Küng han desarrollado una concepción del ecumenismo entendido como el diálogo entre las diversas confesiones religiosas en busca de una pretendida unidad, ya sea en el campo de la dogmática o

adaptación de las tesis de los críticos al liberalismo en el marco de la democracia deliberativa será, como veremos más adelante, la transformación del modelo de razón pública y de la democracia deliberativa misma. Este será el cambio que necesita esta teoría de la democracia para superar buena parte de los complejos arrostrados de la teoría liberal referentes a la religión y poder afrontar con libertad de miras los nuevos retos que presentan las sociedades multiculturales.

Coincidiendo con lo dicho por Wolterstoff, el primer pilar sobre el que puede asentarse una razón pública inclusiva en una democracia deliberativa es el hecho, señalado en el último capítulo, de que en el debate llevado a cabo en una sociedad democrática y pluralista, en la que participan personas razonables de diferentes credos e ideologías, como es la nuestra, aquello a lo que debe atenderse es a la propuesta en sí misma y no a las razones en que se apoye. Esto a primera vista podría parecer atrevido o incluso provocador, pero estas sensaciones responden más bien a un prejuicio heredado de la Ilustración que a una respuesta sosegada ante los hechos reales. Cuando se realiza una propuesta en el debate, unas personas estarán a favor y otras estarán en contra de la misma, y todas ellas por razones diferentes. Lo que importa es estar a favor o en contra de esa medida, no las razones por las que se esté. Lo que no tiene sentido es que se pueda estar a favor de una medida por unas razones y no por otras, por ejemplo cuando se dice es que se puede estar a favor de la subvención a las escuelas religiosas por razones seculares y no sólo por razones religiosas.

---

en la ética. Hay, no obstante, diferencias entre ambos pensadores. Así, el que es el actual pontífice romano se centra fundamentalmente en el diálogo entre confesiones cristianas, por ejemplo en su obra *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid: B.A.C., 2005, pp.75-160). Por su parte, Küng, en su obra *Proyecto de una ética mundial* (Madrid: Trotta, 1990), desarrolla una propuesta de diálogo no entre las confesiones cristianas, como lo entiende Ratzinger en sus escritos citados, sino entre diversas religiones: tanto entre los tres principales monoteísmos, como también con las religiones orientales y con ateos y agnósticos. Todo ello en pos de la consecución de una ética planetaria compartida por todos sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana (p.116-19).

Frente a este planteamiento meramente teológico, el empleo del adjetivo “ecuménica” que haré en las siguientes páginas se circunscribe al ámbito de la Filosofía política en referencia a la democracia deliberativa y va más allá del diálogo interreligioso, aunque rescata un elemento presente en la obra de Küng: la capacidad de comprensión y acuerdo entre los diferentes sistemas cognitivos. La Democracia Deliberativa Ecuménica entiende que es posible y necesario el diálogo entre las diversas confesiones, pero no sólo entre religiones ni en referencia a las cuestiones de fe, sino, y esto es lo importante, en el debate sobre los asuntos públicos. El diálogo y el acuerdo sobre los asuntos políticos son posibles a pesar de las diferencias cognitivas que separan a los diversos creyentes y a éstos con los ciudadanos seculares. La unidad en la esfera pública es posible a pesar de las diferencias cognitivas. Tales diferencias deben ser trascendidas en el debate, en lugar de pretender su eliminación, como se desprende del planteamiento de Ratzinger, el cual no hace sino llevar al plano teológico el modelo político liberal, expuesto en el capítulo X de la presente investigación. El acuerdo no deviene por la eliminación de las diferencias, sino, afortunadamente, con independencia de las mismas. La misión que tiene encomendado el ecumenismo aplicado a la esfera pública será hacer esto visible, siendo este el objetivo principal de las Conclusiones de esta tesis doctoral.

El rechazo a diferenciar entre los hechos y las razones por las que se apoya responde, en mi opinión, a un prejuicio liberal basado en una doble consideración: por un lado se entiende que los creyentes desarrollan ciegamente en su actuación en la esfera pública la ética predicada por sus religiones sin atender otros elementos como los intereses de otros ciudadanos. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, se cree que todos los que promueven un determinado acto, lo hacen motivados por una consideración religiosa irreflexiva. El caso más claro es el del aborto. En los debates sobre esta materia siempre se tiende a creer que las personas religiosas, por ejemplo los católicos, defienden su prohibición. Así también, se piensa que quien defiende la prohibición del aborto es siempre un creyente que quiere imponer su religión sobre el conjunto de la sociedad. Sin embargo, ambos supuestos chocan claramente con la realidad. El primero, porque pasa por alto el estatus que las creencias religiosas poseen en la actualidad. Como analizamos en el Capítulo VIII, la psicologización de la religión ha hecho que las convicciones religiosas hayan quedado privatizadas y que la ética de los creyentes pueda regirse por criterios ajenos a los mandatos de su religión. Es más, entre los mismos creyentes no existía un consenso en la interpretación de los mandatos de su religión e incluso hay casos en que la misma religión no da respuesta cierta a determinados temas éticos. El segundo es falso por cuanto que en contra del aborto se puede estar tanto por razones religiosas como seculares. De este modo, no tendría sentido decir que cuando una mayoría defiende una medida como la prohibición del aborto se impone de hecho una religión concreta sobre el conjunto de la sociedad, pues, por un lado, no todos los creyentes la apoyarían, y además habría personas que defendieran esa medida por otras razones que no fueran religiosas. Por ello, carece de fundamento la pretensión liberal de atender a los contenidos de las propuestas a la luz de las razones en que se apoyan, pues mientras los contenidos son compartidos, las razones son diversas, por lo que no tendría sentido prejuzgar la moralidad de las mismas.

A esto se podría responder diciendo que tal vez alguien apoye una medida porque pretende imponer una religión. Pero entonces volveríamos a la crítica hecha a Rawls. En una sociedad en que existe un pluralismo razonable, se supone que las personas, así como sus doctrinas, son razonables, por lo que no tendría sentido pretender que alguien buscara imponer su concepción del bien sobre el resto de ciudadanos. Es decir, si vivimos en una sociedad que comparte un sentido de la civilidad, nadie buscará imponer su religión, por lo que ese recelo sobre las razones sobre las que se apoyan las medidas

parece injustificado. Dicho de otra manera, si las doctrinas comprensivas son razonables, debería resultar indiferente su carácter religioso o secular y no deberían existir recelos sobre el fundamentar en ellas el apoyo a una medida. De ahí el supuesto señalado antes de la mutua razonabilidad. Es más, si un supuesto de la democracia deliberativa, como señalamos al hablar de la concepción de persona, es que los ciudadanos son razonables, no hay lugar en esta teoría de la democracia para mantener esos recelos sobre el tipo de razones empleadas en el debate para justificar las propuestas. Una persona razonable, creyente o laica, por definición, nunca buscará imponer su concepción del mundo sobre el resto de personas, porque esto es propio de personas irrazonables. Por ese motivo, hay que tener en cuenta las propuestas y no las razones en que se apoye, siendo todas ellas, en tanto que razonables, legítimas.

Centrémonos ahora en las propuestas. Aquí hay que tener en cuenta la distinción tomada de Daniel Conkle entre los hechos que llamamos fácticos y los ideológicos. Quien propone que el Estado sea confesional de un tipo determinado, sí que busca imponer su religión, ya que eso sólo lo apoyarán los miembros de su confesión. Por el contrario, quien propone la abolición de la esclavitud, propone algo que puede ser apoyado por miembros de diferentes ideologías o credos, y no podemos por ello concluir que pretenda imponer una religión concreta. Ello es así porque, aunque hay medidas fácticas que responden claramente al contenido ético de una religión, el apoyo a las mismas puede responder a una diversidad de razones aportadas desde diferentes esquemas comprensivos. Por ese motivo, en respuesta a Habermas y a Audi, podemos decir que si una mayoría de personas apoyan una medida fáctica por razones religiosas no estarían haciendo uso de los poderes públicos para imponer su religión sobre el conjunto de la sociedad. Lo que se impone es esa medida fáctica que siempre puede ser defendida por una diversidad de razones. No debe importar que de hecho una mayoría la apoye por unas razones u otras; la clave está en que es una medida determinada la que se aprueba y las razones por las que se hace estarán siempre abiertas, y son por ello algo secundario.

Como consecuencia, la tesis mantenida por los liberales de que una mayoría impone su visión a los demás no resulta acertada. Siempre que en una cuestión no existe unanimidad, hay un grupo que gana y otro que pierde, por lo que siempre habrá uno que imponga su parecer sobre el resto en esa cuestión, ya sea en lo referente al aborto o al mantenimiento de las centrales nucleares, por ejemplo. Pero lo que se impone de hecho no es una doctrina comprensiva (a nadie se le obliga a comulgar con una religión o

ideología concreta) sino una alternativa determinada sobre un asunto preferida por la mayoría. De ahí que la minoría no pueda decir que se le impone una doctrina que no comparte, sino sólo una medida con la que no está de acuerdo.

Es más, si se dice, como hace Habermas, que cuando una mayoría defiende una medida por razones religiosas se impone esa religión sobre la minoría secular, lo mismo habría que decir de la situación inversa: cuando una mayoría apoya una medida por razones seculares, también estaría imponiendo su ideología secular sobre los creyentes. A esto dirían Habermas o Gutmann y Thompson, con Robert Audi, que lo secular no es sectario, sino que es compartido por creyentes y seculares, a diferencia de la religión. De esta forma una mayoría secular no impondría ninguna doctrina sobre los creyentes, a diferencia del caso contrario. Pero de este modo, si decimos que sólo se impone una posición cuando la mayoría es religiosa pero no cuando es secular, se estaría adoptando una posición claramente prejuiciosa sobre las convicciones religiosas, algo más propio de épocas pasadas que de las sociedades postseculares.

A este respecto, no tiene sentido el rechazo de Habermas a que se obligue a un creyente a dar razones seculares en la esfera pública informal cuando afirma que en la formal el lenguaje secular es compartido y debe por ello el creyente ofrecer razones seculares para basar su ejercicio del poder político.<sup>814</sup> ¿No sería también entonces el lenguaje secular compartido en la esfera informal? El lenguaje secular podrá o no ser compartido por todos, pero si lo es, lo será en todos los ámbitos. De lo contrario, nos encontraríamos ante el mismo problema de Greenawalt cuando distinguía entre los casos en que las razones seculares eran conclusivas y los que no. Pero si, como reconoce Habermas, la traducción de las razones religiosas a las seculares le genera al creyente un esfuerzo cognitivo que no está presente en los seculares, será porque lo secular no es tan compartido como Habermas afirma, pues de lo contrario no existiría tal esfuerzo cognitivo.<sup>815</sup> Pero entonces, si lo secular no es compartido, la exigencia de ofrecer razones seculares sería injustificada. En cualquier caso, nosotros ya expresamos nuestro rechazo a la existencia de ese esfuerzo cognitivo en las personas religiosas.

Por todo ello, creo que lo que debe importar es el hecho en sí; es él el que debe ser objeto del debate, y no que se apoye por razones de un tipo o de otro. Lógicamente, esta idea arroja unas consecuencias fundamentales sobre la razón pública: lo que se apoye sobre unas razones seculares, ¿por qué no se iba a poder apoyar sobre razones

---

<sup>814</sup> HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*, p.139.

<sup>815</sup> Esta es la misma crítica que en el último capítulo realizamos a los defensores de la religión. Como dijimos entonces, a nuestro entender no existe realmente esa carga cognitiva sobre los creyentes.

religiosas? Si no se admitieran, se llegaría a una situación absurda, y es que un hecho se podría apoyar por unas razones y no por otras. O lo que es lo mismo, se estaría adoptando una posición maniquea inaceptable en una democracia deliberativa formada por personas razonables.

Y si esto parece tan fácil sobre el papel, ¿por qué no lo advierten los autores de la democracia deliberativa y se mantienen recalcitrantes en su exigencia de una razón pública compartida? ¿Por qué su exigencia de dar razones que todos puedan aceptar? En realidad habríamos de decir que la respuesta a estas preguntas ya está dada, al menos en parte. Para empezar, los autores de la democracia deliberativa siguen presos de ciertos presupuestos liberales, como son que en el debate se deben ofrecer razones que el resto de personas puedan aceptar, ya que este es el único modo de mostrarles respeto, como señalamos anteriormente. Este supuesto, clave en la democracia deliberativa, nos conduce a otro, que las razones religiosas no son aceptables para el resto de personas (pues supondría un intento de imposición por parte del hablante), de ahí que su uso no sea apropiado en el marco de la deliberación pública, ya que se les faltaría el respeto. Dicho de otro modo: los autores de la democracia deliberativa se mueven dentro del paradigma de las razones y no de los hechos. Así el apoyo a unas medidas sólo será válido si se hace sobre unas razones aceptables, pero no si se hace sobre razones religiosas.

Ciertamente esta caracterización de la democracia deliberativa como deudora de los prejuicios liberales sería más propia de la teoría desarrollada a lo largo de los años ochenta y noventa. Sin embargo, como vimos en el Capítulo IV, a este planteamiento habría una clara excepción: los trabajos de Amy Gutmann a partir de 1999, en los que defiende abiertamente la presencia de las razones religiosas en el debate público. A la luz de lo expuesto en la segunda parte de la tesis, podemos concluir que en esos textos Gutmann está asumiendo (o coincidiendo con) dos de los supuestos principales de los defensores de la religión: Por un lado, coincide con la tesis de Weithman de que las diferentes convicciones pueden tener un valor moral con independencia de su carácter religioso o secular. Por otro, coincide con el conjunto de defensores de la religión en la tesis de que es posible la comprensión mutua entre los diferentes esquemas cognitivos sin necesidad de recurrir a la traducción expresa. Esto representa, sin duda todo un avance en el marco de la democracia deliberativa por lo que hace al reconocimiento de la religión en la esfera pública.

No obstante, aun reconociendo el claro giro del planteamiento de Gutmann en este tema, no lo considero suficiente para articular una democracia deliberativa capaz de hacer frente a las dificultades que presentan nuestras sociedades multiculturales. En realidad el planteamiento de Gutmann adolece de las mismas dificultades que el de Weithman, además de una propia. Comenzando por esta última, como vimos en el capítulo dedicado a la razón pública, es un error considerar al principio de reciprocidad como una especie de *a priori* en la deliberación. Se trata más bien de un principio al que se ha llegado históricamente e igual que hace medio siglo se admitía la discriminación racial, ello podría suceder así de nuevo. Por otro lado, es un error centrarse en la fuerza moral de los argumentos, como hace Weithman, ya que, como he señalado antes, lo que debe ser objeto de debate es el contenido de la propuesta y no en los argumentos en que se apoya. Lo moral o inmoral es la propuesta y no los argumentos mismos. Dice Gutmann: “Los argumentos religiosos de Martin Luther King y los obispos católicos son valiosos porque son argumentos a favor de la justicia social, no porque son religiosos”.<sup>816</sup> Pero si esto es así, en realidad lo que tiene valor moral realmente no es el argumento que hay detrás de la propuesta, sino la propuesta misma, siendo esto lo que Gutmann no acierta a ver. Es decir, un argumento religioso en contra de la esclavitud tiene valor moral porque rechazamos la esclavitud, y un argumento religioso a favor de la discriminación racial carece de ese valor porque condenamos la discriminación. Es la propuesta la que debe ser el foco de atención y la que puede tener o no valor moral, no el argumento que haya detrás, siempre, claro está, dentro de los límites de la razonabilidad. Por ese motivo entiendo que una democracia deliberativa aceptable debe dar el paso que Gutmann no llega a dar: la distinción plena entre hechos (o propuestas) y razones, como volveré a señalar más adelante.

Para desmontar los supuestos liberales que subyacen a la democracia deliberativa podríamos preguntarnos lo siguiente: si el respeto mutuo se asienta sobre la exigencia de ofrecer razones que la otra persona pueda aceptar, ¿acaso quien ofrece razones que el otro no acepta no está respetando a los demás? En un principio parecería que no. Sin embargo, el proyecto de democracia deliberativa ecuménica responde a esto de la siguiente manera: la expresión de las razones religiosas en la deliberación pública será compatible con el respeto al resto de ciudadanos si logramos ir más allá del planteamiento de los autores de la democracia deliberativa y apostamos por escindir el respeto de la justificación pública, siguiendo en este punto las sugerencias hechas a esta

---

<sup>816</sup> GUTMANN, A. *Identity in democracy*, p.168



tesis por Adela Cortina. Si hemos dicho que en la deliberación debe importar el contenido de las propuestas y no las razones en que ese apoyo se base, no tiene sentido decir que se respeta a alguien cuando las razones son de un tipo y no se la respeta cuando son de otro. Más bien el respeto se daría en el marco de la deliberación al mantener una actitud ética hacia la otra persona, por ejemplo, al dejarle hablar o al no pretender engañarla ni manipularla. Es así como se la respeta verdaderamente. Pero expresando las razones religiosas o seculares que en realidad mueven al hablante, por el hecho de que no sean compartidas por el resto de ciudadanos, no está cometiendo una falta de respeto. Él simplemente expresa sus verdaderas razones, siendo así incluso sincero con los demás, y cada persona tendrá las suyas propias, que podrán coincidir o no con las del resto. Pero esa divergencia en las razones no supone de por sí una falta de respeto.

Es más, la idea de dar razones que el otro pueda aceptar como clave de la justificación pública en la democracia deliberativa es en sí misma problemática, pues viene a instaurar una mentalidad de la sospecha similar a la que rodea el planteamiento de Audi. Transmite la impresión de que debemos idear razones que aparenten que obramos moralmente, al modo de un intento deliberado de ocultar las razones que nos mueven en realidad, como si éstas fueran en sí mismas perversas. Este es otro prejuicio. Como ha quedado claro en la segunda parte de la tesis, no pasa nada por esgrimir las propias razones en el contexto de un pluralismo razonable, sean de tipo religioso o secular, pues lo que debe ser objeto de crítica son las propuestas mismas, no las razones en que se apoyen. En el marco de un pluralismo razonable no hay razones más aceptables que otras, sino los hechos mismos. No tiene sentido que una democracia deliberativa adulta ande envuelta en tales apañes más propios de contextos como el de la Reforma, en el que imperaba el conflicto religioso. Por ello, en una sociedad como la actual, en la que se supone la razonabilidad de las personas, no debemos temer que en el debate público aparezcan razones de tipo religioso, y mucho menos es necesario que éstas se parapeten tras otras de una moralidad pretendidamente superior.

Para entender la adecuada relación entre el respeto y la justificación pública en la democracia deliberativa resultaría útil analizar qué sentido tiene la exposición de razones en la deliberación. Siguiendo a los defensores de la religión, conviene distinguir entre dar razones para convencer y para justificar, siendo precisamente esta distinción la que los autores de la democracia deliberativa pasan por alto. Para ellos ambos sentidos van unidos. Quien da razones, lo hace para justificar su posición, y además pretende que

tal justificación sea aceptable para el resto de personas. Es por esa razón por la que estos autores priman la necesidad de asentar la deliberación sobre un marco cognitivo compartido que haga a las razones aportadas accesibles a todos los ciudadanos. Las razones que uno da para justificar su posición tienen que ser aceptables para el resto de personas, y sólo si son aceptables serán convincentes. Esto nos explica que la presencia de las razones religiosas a lo sumo pueda ser un apéndice de las razones seculares o políticas, que éstas son las que verdaderamente importan al formar parte de ese marco cognitivo compartido. Aquí el proviso rawlsiano, continuado por Richardson, es el ejemplo más característico. Las razones aceptables y convincentes son las públicas, mientras que las religiosas, al escapar de ese marco compartido, no desempeñan ningún papel real en la deliberación. Por ese motivo, quien sólo aporta razones religiosas, no sólo no logra justificar su posición (al no ofrecer razones que otros acepten en una sociedad pluralista), sino que tampoco logra convencer al resto de personas.

Frente a esta posición, la pregunta que hemos de hacernos es si la deliberación implica necesariamente apelar a un marco cognitivo común, o si tal vez no sería más realista concebir la posibilidad de una esfera pública ecuménica en el que las personas razonables sean capaces de reconocer la moralidad de las razones aportadas por los demás. La idea central es aquí que aunque quien busca justificar, pretende que su justificación sea moralmente convincente, eso no debe pasar por dar razones diferentes de las que se tienen. Por un lado, porque, como vimos en la segunda parte de la tesis, las razones religiosas son tan inteligibles como las seculares, y su contenido moral es reconocible por todos. Pero fundamentalmente, porque es el mismo contenido de las propuestas el que debe ser evaluado, en lugar de juzgar prejuiciosamente su fundamento. Por ese motivo, resulta de especial trascendencia la distinción entre dar razones para justificar y dar razones para convencer en una propuesta de democracia deliberativa, siendo esta una tesis central en nuestra discusión.

En primer lugar, debemos preguntarnos qué sentido tiene dar razones para justificar en el marco de una democracia deliberativa de una sociedad con pluralismo razonable. En una sociedad de personas razonables persistirá el desacuerdo, pero siempre las razones aportadas serán aceptables, y por tanto válidas para justificar su posición. Si, por ejemplo, alguien dijera, “hay que encarcelar a los presbiterianos porque Dios lo quiere”, lo irrazonable no es apelar a razones religiosas, sino pretender violar los derechos de los miembros de esa comunidad religiosa. Y en una sociedad de personas razonables está claro que nadie pretenderá eso. No tendría sentido que encarcelar a los

presbiterianos por razones religiosas sea vejatorio para ese colectivo y hacerlo por otras de tipo secular, como que las religiones son todas erróneas, fuera aceptable. Lo que está en juego en este caso no son las razones por las que se apoya la medida, sino la medida misma, la restricción de derechos a un grupo concreto. De ahí que sea ésta y no las razones la que deba ser atendida.

Dicho de otra manera, lo que son aceptables o no, son los hechos en sí y no las razones por las que se apoyen. No obstante a esto se podría decir: “ayudar a los pobres por caridad cristiana o por un ideal filantrópico es bueno, pero hacerlo para manipularles es malo”. Esto sería mantenido por los defensores de la religión, como Perry, Weithman o Wolterstorff, quienes acentuaban el carácter moral de las razones religiosas (como también recientemente hace Gutmann). Sin embargo, este planteamiento recae en los errores de acentuar las razones y no los hechos. Quien ayuda a los pobres por caridad cristiana o por un ideal filantrópico en realidad está ayudando a los pobres. Pero el que les ayuda para manipularles, no les está ayudando, les está manipulando. Lo inmoral no es la razón por la que les ayuda, y mucho menos si ésta es religiosa o secular, sino que realmente no les está ayudando. Hemos de reconocer que no son las razones realmente las que hacen aceptables a los hechos, sino que más bien nos encontramos ante *hechos* distintos. No hay razones morales o inmorales dentro de la razonabilidad, sino hechos aceptables o inaceptables. Ayudar a los pobres es aceptable, y manipularnos no, se haga por las razones que se haga, religiosas o seculares. Y esto nos lleva al punto fundamental en esta exposición: siguiendo a Adela Cortina, entiendo que *el desacuerdo moral básico está en los hechos, no en las razones*.

Pero si nos encontramos ante la percepción de dos hechos distintos, no debe importarnos tanto el hecho de que se deban dar razones para justificar nuestra posición, como el dar razones para convencer. Efectivamente, la deliberación consistirá netamente en una pretensión de convencer a los demás de la conveniencia de las propuestas que apoyamos, más que en un acto de justificación de tales propuestas. Ahora bien, ese proceso deliberativo quedará determinado por el hecho señalado de que la discrepancia no es sobre razones, sino sobre visiones diferentes de los hechos. Así, al encontrarnos con hechos distintos, el dar razones para convencer se convierte en realidad en una pretensión de hacer cambiar la percepción que la otra persona tiene de la realidad para que se sume a la nuestra. El lenguaje es, de este modo, el articulador de nuestra ontología, como afirma Wittgenstein. Así, por ejemplo, el fin de la deliberación sería para un proabortista que el antiabortista vea un ser no humano donde antes veía

una persona o que al menos vea moralmente aceptable la eliminación de una vida humana en esas circunstancias.

Es decir, cuando se quiere convencer a alguien de algo se pretende que vea la realidad de otra manera, que su percepción de los hechos sea diferente. Aquí entraría en juego el potencial de la retórica como arte de convencer a los demás. De este modo, aquellos que dominen mejor el arte de la retórica, tendrán en sus manos el modo de concebir la realidad que tengan el resto de ciudadanos. Pero, como ya vimos en el capítulo dedicado a la razón pública, la retórica debe ser concebida siempre como un apoyo del argumento racional y nunca como un instrumento de manipulación, pues siempre se parte del supuesto de que las personas son razonables y se guían por una visión del bien común y no por comportamientos estratégicos dirigidos a imponer los propios intereses. Este hecho, consecuencia de la concepción cognitiva de la deliberación, hace que pueda rechazarse toda posibilidad de manipulación en el debate público.

De este modo, no tiene sentido la discusión sobre si se pueden dar razones en las que no se cree. Esta puede resultar una tesis algo polémica. A primera vista no parece serio que alguien aporte en el debate razones en las que no cree. Esto es algo compartido tanto por liberales como por miembros de la democracia deliberativa y por sus estudiosos.<sup>817</sup> Sin embargo, a mi entender, este planteamiento no es del todo correcto, al no advertir la distinción establecida entre el dar razones para justificar y el darlas para convencer. Que alguien aporte razones en las que no cree resulta reprobable y constituye una muestra de insinceridad cuando nos encontramos en el primer caso, pero no en el segundo.

Pensemos en una sociedad democrática masivamente religiosa, como pueda ser la norteamericana o la mexicana. Allí en un momento dado se podría someter a referéndum una medida legalizadora de la eutanasia. Podría haber un político ateo que estuviera en contra de la misma. La pregunta que podemos hacernos es si podría apelar a las convicciones de otras personas para convencerlas de que rechacen esa medida, a pesar de que él no comparte dichas convicciones. Es decir, si ese político dijera públicamente que hay que votar en contra porque lo dice la Biblia, ¿estaría siendo insincero? En mi opinión no lo estaría siendo, pues lo que pretende es convencer a los demás empleando los argumentos necesarios para lograrlo. Que él crea o no esos argumentos, no importa aquí. Si él puede exponer sólo los argumentos que son válidos para él, los seculares, su capacidad de convicción sería mínima, y se encontraría en clara

---

<sup>817</sup> RAWLS, J. *Liberalismo político*, p.250; GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p.81; SCHWARTZMAN, M. J. *Towards a defence of public reason*, pp.106-7.

desventaja respecto de sus adversarios religiosos, que sí podrían hacer uso de los argumentos religiosos para convencer a una población mayoritariamente creyente en el debate sobre cualquier tema político. Por ese motivo, necesariamente se verá obligado a exponer otros diferentes de los que cree, pues de lo contrario no logrará su objetivo en igualdad de condiciones que sus adversarios. Aquí no cabe la insinceridad porque en el proceso de convencimiento no se trata de ofrecer las razones que le valen al hablante, sino las que le valen al público.

La insinceridad se da más bien en el caso de dar razones para justificar. Si alguien le pregunta al político ateo del ejemplo: “¿usted por qué está en contra de la eutanasia?” y él responde “porque creo que la vida es un don de Dios y el hombre no tiene disposición sobre ella”, entonces sí que estaría siendo insincero, porque estaría justificando su posición en una razón que no es la que le mueve. Es entonces, cuando se pregunta a alguien por los motivos que realmente le mueven a hacer algo, cuando no tiene sentido dar unas razones diferentes a las que se tienen. Aquí sí que se produciría un caso real de insinceridad que nunca sería aceptable. La insinceridad se produce aquí porque ese político estaría mintiendo. Pero en el proceso de convencimiento no hay insinceridad porque allí no expresa las razones que a él le mueven, sino que apela a las que él cree que moverán a otros a apoyar su postura. Por ese motivo también resulta tan importante la distinción entre dar razones para justificar y dar razones para convencer, distinción a la que no atienden los autores de la democracia deliberativa, y de ahí su errónea comprensión de la sinceridad en la deliberación.

Esto arroja consecuencias sobre el papel de las razones religiosas en los procesos de convencimiento. Como dije anteriormente, el presentar aquí las razones religiosas debe hacerse siempre que se considere que tales argumentos serán eficaces para lograr el objetivo de que la otra persona cambie su percepción de la realidad. Pero si no se cree que puedan ser eficaces, no tendría ningún sentido presentarlas. De ahí que sea tan necesaria la distinción entre dar razones para justificar y dar razones para convencer. Es a este doble nivel como debe evaluarse la presencia de las razones religiosas en la deliberación pública y no en un sentido absoluto.

No obstante, que las razones religiosas puedan resultar convincentes es una posibilidad que no puede rechazarse. Para empezar, porque, como señalamos en el último capítulo, dichas razones son plenamente inteligibles para los seculares. Resultaría algo impropio de una democracia deliberativa defender la ininteligibilidad *a priori* de alguna doctrina por su mero carácter religioso, como pretenden los liberales.

Más bien al contrario, todo proceso deliberativo sólo puede desarrollarse adecuadamente desde la asunción común de que la otra perspectiva es, en principio, comprensible; y la comprensión no puede desarrollarse sin entrar en diálogo con los otros, escuchando lo que ellos dicen y llegando a un acuerdo de mínimos sobre los términos empleados. Sólo en el proceso deliberativo puede cimentarse la comprensión mutua, por lo que toda forma de exclusión del mismo resulta contraproducente, a excepción, lógicamente, del ejercido contra las personas irrazonables. Además, afirmar la ininteligibilidad de las razones religiosas supone excluir de una manera injustificada de la esfera pública a las convicciones de una gran parte de la población. Por ello, entiendo que en la perspectiva de la persona razonable, propia de la democracia deliberativa, debe primar una actitud de apertura a la comprensión del otro, algo que pasa por dejarle expresarse en la arena pública, escucharle y hacer el esfuerzo por comprender sus argumentos.<sup>818</sup>

En este sentido, no sería aceptable la exigencia unilateral habermasiana de la traducción de las razones religiosas a las seculares en el ámbito político institucional. Por un lado, porque supone, de entrada, subordinar el lenguaje religioso al secular, y segundo, porque subestima la capacidad de comprensión mutua de las personas. Siguiendo a Waldron, las personas seculares pueden entender perfectamente que cuando un creyente dice “el aborto es pecado”, está queriendo decir que esa práctica es rechazable. Esta traducción es siempre automática para el ciudadano secular en su mente y no resulta por ello necesario que el creyente deba realizarla de una forma pública. Es más, pueden ser ciertas intuiciones religiosas las que cambien el sentido moral de una sociedad, al resultar convincentes para todos los ciudadanos.

Finalmente, podemos decir que se muestra acertado Bohman cuando afirma que la democracia deliberativa surgió por oposición al sistema antagonista basado en el voto y la agregación de intereses que sus primeros autores, como Barber, identificarán con el liberalismo, aunque posteriormente devino en un sistema parecido a él, al renunciar, por ejemplo, a postulados como la participación directa. Según Bohman, mediante esta aproximación al sistema liberal, la democracia deliberativa ha podido alcanzar su mayoría de edad.<sup>819</sup> Sin embargo, yo discrepo de ésta última consideración y entiendo que aún le queda trecho que recorrer a esta joven teoría de la democracia para lograr la

---

<sup>818</sup> Con Smith, entiendo que en una sociedad con pluralismo razonable debe ponerse el acento en la ética de la escucha más que en la del hablante.

<sup>819</sup> BOHMAN, J. “Survey article: The coming of age of deliberative democracy”, pp.422-3.

madurez. Para que su evolución sea plena, tiene como reto principal, precisamente, emanciparse de los supuestos liberales que subyacen a sus planteamientos en temas clave como la idea de razón pública. Como he pretendido mostrar, tales supuestos le impiden aprovechar todo el potencial ético que poseen las tradiciones religiosas.

Según algunos críticos de Habermas, sería una incoherencia pretender un Estado secular para una sociedad postsecular.<sup>820</sup> En este sentido es en el que propongo un modelo de Democracia Deliberativa Ecuménica en la cual puedan admitirse las contribuciones realizadas desde los diferentes grupos, religiosos o seculares, en el marco de la deliberación pública. Sólo así será posible erigir un Estado postsecular en el que las distintas tradiciones puedan iluminar con sus propuestas el logro del bien común en el marco de nuestras sociedades multiculturales. Alcanzar este propósito es la misión que tiene hoy por delante la teoría política, y en mi opinión el primer paso será establecer una razón pública ecuménica en la que las razones religiosas y seculares puedan situarse a un mismo nivel en el foro público.

---

<sup>820</sup> COOKE, Maeve. “A secular State for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion”, en *Constellations*, vol.14, núm. 2, 2007, pp.224-38; NICOLETTI, Michele. “Religione e sfera pubblica”, en Gian Enrico Rusconi (ed.) *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*. Bologna: Il Mulino, 2009, pp.113-28.

## BIBLIOGRAFÍA.

ACKERMAN, Bruce y FISHKIN, James. "Deliberation Day", en *The Journal of Political Philosophy*, vol.10, núm. 2, 2002, pp.129-52.

ALEXANDER, Larry. "Liberalism, religion and the unity of the epistemology", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.763-97.

AQUAVIVA, Sabino. "The psychology of dechristianization in the dynamics of the industrial society", en *Social Compass*, vol. 7, 1960, pp.209-25.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. Vol. II. Madrid: BAC, 1968.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2000.

----- *Política*. Madrid: Gredos, 2000.

AUDI, Robert. "The separation of Church and State and the obligations of citizenship", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.18, núm. 3, 1989, pp.259-96

----- "Religion and the Ethics of Political Participation", en *Ethics*, vol. 100, núm. 2, 1990, pp.386-97

----- "Religious commitment and secular reason: a response to Professor Weithman", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, núm. 1, 1991, pp.66-76.

----- "The place of religious argument in a free and democratic society", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.677-702

----- "Liberal democracy and the place of religion in politics", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff. *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*. London: Rowman & Littlefield, 1997, pp.1-66

----- "Wolterstorff on religion, politics and the liberal State" en Audi y Wolterstoff (1997), pp.121-44

----- "Religion, politics and democracy: closing comments and remaining issues" en Audi y Wolterstoff (1997), pp.167-74.

BADER, Veit. "Religious pluralism. Secularism or priority for Democracy", en *Political Theory*, vol. 27, núm. 5, 1999, pp.597-633.

----- "Taking religious pluralism seriously. Taking for an institutional turn", en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol.6, 2003, pp.3-22.

BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almazara, 2004.

----- *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós, 2000.



BENHABIB, Seyla. "Deliberative rationality and models of democratic legitimacy", en *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, pp.26-52.

----- "Toward a deliberative model of democratic legitimacy", en Seyla Benhabib (ed) *Democracy and difference*. Princenton: Princenton University Press, 1996, 67-94.

BERCKLEY, Halan R. "A Christian affirmation of Rawls's idea of Justice as Fairness: Part I" en *The Journal of Religious Ethics*, vol. 13, núm. 2, pp.210-42.

----- "A Christian affirmation of Rawls's idea of Justice as Fairness: Part II" en *The Journal of Religious Ethics*, vol. 14, núm. 2, pp.229-46

BERELSON, Bernard. *Voting: a study of opinion formation in a presidential campaign*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

BERGER, Petrer. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, London: Doubly. 1990

----- (ed.). *The desecularization of the World. Resurgent religion and world politics*. Washintong D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1991

----- "Secularization and de-secularization", en Linda Woodhead (ed.) *Religions in the modern world*. London: Routledge, 2002, pp.291-7.

BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1998.

BESSETTE, Joseph M. "Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government", en Robert A. Golwin y William A. Schambre (eds) *How democratic is the Constitution?* Washintong: American Enterprise Institute, 1980, pp.102-16.

----- *The mild voice of reason: Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

BIGGAR, Nigel. "God in public reason", en *Studies in Christian Ethics*, vol. 19, núm. 1, 2006, pp.9-19.

BIRD, Colin. "Mutual respect and neutral justification", en *Ethics*, vol. 197, núm. 1, 1996, pp.61-95

BOETTCHER, James W. "Strong inclusionist accounts of the role of religion in political decisión-making", en *Journal of Social Philosophy*, vol. 36, núm. 4, 2005, pp.497-516.

BOHMAN, James. "Public reason and cultural pluralism: Political Liberalism and the problem of moral conflict", en *Political Theory*, vol. 23, núm. 2, 1995, pp.253-79

----- *Public deliberation*. Massachusetts: The MIT Press, 1996.

----- "Deliberative democracy and reflective social freedom: capabilities, resources and opportunities", en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.321-48

----- “Survey article: The coming of age of deliberative democracy”, en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, pp.400-25

----- y REHG, William (eds.). *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Pres, 1997.

BROWER, Bruce W. “The limits of public reason”, en *The Journal of Philosophy*, vol.91, núm. 1, 1994, pp.5-26.

BRUCE, Steve. *Religion in modern World. From cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press, 2000

----- *God is dead. Secularization in the West*. London: Blackwell, 2002.

CABEDO MANUEL, Salvador. “Lèsser humà i el pensament religiós”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 23-24, 1994, pp. 41-48.

----- “De la tolerància a la democràcia”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 30-31, 2002, pp. 47-59 .

----- “Religión y autonomía: la importancia del respeto”, en *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, núm. 4, 2004, pp. 29-46

CARTER, Stephen L. “The religiously devout judge”, en *Notre Dame Law Review*, vol. 64, 1989, pp.932-44.

----- *The culture of disbelief. How American Law and politics trivialize religious devotion*. New York: Anchor Books, 1993.

CHAMBERS, Simone. “How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistent value of religion”, en *Constellations*, vol.14, núm. 2, 2007, pp.210-23.

----- y KOPSTEIN, Jeffrey. “Bad civil society”, en *Political Theory*, vol.29, núm. 6, 2001, pp.837-75.

CHAVES, Mark. “Secularization as declinig of religious authority”, en *Social Forces*, vol. 72, núm. 3, 1994, pp.749-74.

CHRISTIANO, Thomas. *The rule of the many*. Colorado: Westview Press, 1996.

----- “The significance of public deliberation”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.243-78.

COCHRAN, Clarke E. *Religion in public and private life*. New York: Routledge, 1990.

COHEN, Joshua. “An epistemic conception of democracy”, en *Ethics*, vol.97, núm. 1, 1986, pp.26-38.

----- “The economic basis of deliberative democracy”, en *Social Philosophy and Policy*, vol.6, núm. 2, 1989, pp.25-50

----- “Deliberation and democratic legitimacy”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.67-92.

----- “Procedure and substance in deliberative democracy” en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.407-38.

----- “Democracia y libertad”, en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp.235-87

----- y ROGERS, Joel. *On Democracy*. Middlesex: Peugin Books, 1983.

----- y ROGERS, Joel. “Asociaciones secundarias y gobierno democrático”, en *Zona abierta*, núm. 84/85, 1998, pp.3-122

----- y ROGERS, Joel. “Solidaridad, democracia, asociación”, en *Zona abierta*, núm. 84/85, 1998, pp. 177-218.

CONILL SANCHO, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: anthropos, 1998.

----- “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, en *Estudios Filosóficos*, núm. 128, 1996, pp.55-73.

----- “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana”, en *Pensamiento*, vol. 63, núm. 238, pp.571-81

CONKLE, Daniel O. “Different religions, different politics: evaluating the role of different religious traditions in American politics”, en *Journal of Law and Religion*, vol.10, núm. 1, 1994, pp.1-32.

CONSTANT, Benjamín. *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

COOKE, Maeve. “Five arguments for Deliberative Democracy” en *Political Studies*, vol. 48, 2000, p.947-69.

----- “A secular State for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion”, en *Constellations*, vol.14, núm. 2, 2007, pp.224-38.

CORTINA, Adela. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1981.

----- *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1990.

----- *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta, 1994.

----- *Ética mínima*. Madrid: Técnos, 1996.

- (ed.) *Diez palabras clave en filosofía política*. Estella: Verbo divino, 1998.
- *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Técnos, 2001.
- *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001
- *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 2003.
- *Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*. Madrid: Trotta, 2003
- “El Evangelio y las clases medias”, en *Sal Terrae*, vol.91, 2003, pp.547-58.
- “La democracia deliberativa”, en *Contrastes. Suplemento*, núm. 12, 2007, pp.143-61.
- COX, Harvey. *The secular city*. London: SCM Press, 1967
- CROCKER, David A. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- D’AGOSTINO, Fred. “The idea and the ideal of public justification”, en *Social Theory and Practice*, vol. 18, núm. 2, 1992, pp.143-64.
- DAHL, Robert. “On Deliberative Democracy”, en *Dissent*, núm. 44, pp.54-58.
- DAVIE, Grace. “Europe: The exception that proves the rule?”, en Peter Berger (ed.). *The desecularization of the World. Resurgent religion and world politics*, pp.65-83.
- DESCARTES, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa, 1999.
- DEVEAUX, Monique. “A deliberative approach to conflicts of culture”, en *Political Theory*, vol. 31, núm. 6, 2003.
- DOMBROWSKY, Daniel A. *Rawls and religion. The case for Political Liberalism*. New York: State University of New York Press, 2001.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín. *Responsabilidad bajo palabra*. Valencia: Edim, 1995.
- “La religión en la política liberal: nacionalismo y cristianismo”, en *XX Siglos*, vol. 10, núm. 40, 1999, pp. 10-17.
- *Ética, ciudadanía y desarrollo*. Valencia: Universidad de Valencia, 2008.
- DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, 1972.
- DRYZEK, James. *Discursive Democracy. Politics, Policy and Political Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- *Deliberative democracy and beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

----- “Legitimacy and economy in deliberative democracy”, en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, 2001, pp.651-69.

DUPRÉ, Louis. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1999

DURANGO ÁLVAREZ, Gerardo Antonio. *El principio discursivo y los derechos fundamentales. Mecanismos de construcción de una democracia constitucional deliberativa. Una aproximación desde la teoría habermasiana*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Carlos III, 2005.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal, 1982.

EBERLE, Christopher J. *Religious conviction in liberal politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1992.

ELSTAIN, Jean Bethke. “How do we talk? God talk and American political life.”, en Robert E. Calvert (ed.) *To restore American democracy. Political education and the modern University*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006.

ESTLUND, David. “Who is afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/Deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence”, en *Texas Law Review*, núm. 71, 1993, pp.1437- 77.

----- “Making the truth safe for democracy”, en David Copp (ed.) *The idea of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.71-100.

----- “Beyond fairness and deliberation: The epistemic dimension of democratic authority”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.173-204.

FARRELLY, Colin. “Making Deliberative Democracy a more practical ideal”, en *European Journal of Political Theory*, vol.4, núm. 2, 2004, pp.200-208.

FEARON, James D. “La deliberación como discusión”, en Jon Elster (ed.). *La democracia deliberativa*. Baelona: Gedisa, 1998, pp.65-94.

FEREJOHN, John. “Instituting deliberative democracy”, en Ian Shapiro y Sthepen Macedo (eds) *Designing democratic institutions*. New York: New York university Press, 2000. pp.75-104.

FICHTE, Johan Gottlieb. *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

FISH, Stanley. “Mutual respect as a device of exclusion”, en Spethen Macedo (ed.) *Deliberative politics. Essays on Democracy and disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.88-102.

- FISHKIN, James. *The voice of people*. London: Yale University Press, 1995.
- *Democracia y deliberación*. Barcelona: Ariel, 1997.
- *et alt.* “Deliberative polling and public consultation”, en *Parlamentary Affairs*, núm. 53, 2000, pp.657-666.
- FLORES D’ARCAIS, Paolo. “Once tesis contra Habermas”, en *Claves de razón práctica*, vol.179, 2008, pp.56-60.
- FORRESTER, Duncan. *Christian justice and public policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- FRAJÓ NIETO, Manuel. *El cristianismo: una aproximación*. Madrid: Trotta, 1997.
- *A vueltas con la religión*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- FRANKEL, Marvin E. “Religion in public life- reasons for minimal access”, en *George Washington Law Review*, vol. 60, núm. 3, 1992, pp.633-44.
- FRAZER, James. *La rama dorada. Magia y religión*. México: F.C.E., 1965.
- FREEMAN, Samuel. “Deliberative democracy. A sympathetic comment”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, núm. 4, 2000 pp.371-418.
- FROHOCK, Fred M. *Bounded divinities. Sacred discourses in pluralist democracies*. New York: Palgrave, 2006.
- FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós, 1980.
- FUNG, Archon. “Deliberation before the revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an unjust world”, en *Political Theory*, vol.33, núm. 2, 2005, pp.379-419.
- y WRIGHT, Erik O. (eds.). *Deepening democracy*. New York: Verso, 2003.
- GALEOTTI, Anna Elizabetta: “Citizenship and equality: the place for tolerance”, en *Political Theory*, vol. 21, núm. 4, 1993.
- GALSTON, William. “Public morality and religion in the liberal State”, en *PS*, vol.19, núm. 4, 1986, pp.807-24.
- *Liberal purposes. Goods, virtues and diversity in the liberal State*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- GAMWELL, Franklin I. *The meaning of religious freedom*. New York: State University of New York Press, 1995.
- GARCÍA GÓMEZ HERAS, José María. “Religión e Ilustración: el proceso de la teología a la filosofía de la religión durante la era del Iluminismo”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 5, 1978, pags. 5-40.

GARCÍA MARZÀ, Vicente Domingo. “Democracia participativa: entre utopia i realitat”, en *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, núm. 1-2, 1990, pp.51-62.

----- *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1995.

----- “Política deliberativa y sociedad civil: el valor actual de la participación”, en Jesús Conill y David Crocker (eds.) *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Comares, 2003, pp.111-32.

----- *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta, 2004.

----- “Democracia y sociedad civil en Europa”, en Sonia Reverter Bañón (ed.) *Valores básicos de la identidad europea*. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2004, pp.65-87.

----- “Sociedad civil: una concepción radical”, en *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, núm. 8, 2008, pp.27-46.

GAUS, Gerald F. “Public justification and democratic adjudication”, en *Constitutional Political Economy*, vol. 2, núm. 3, 1991, pp.251-81.

----- “Reason, justification and consensus, why democracy can’t have it all”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.205-42.

GEDICKS, Frederick Mark. “Some political implications of religious belief”, en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol.4, 1990, pp.419-49.

GIL MARTÍN, Francisco Javier. *El uso público de la razón. Un estudio de la teoría habermasiana de la esfera pública*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002.

GOLDFINGER, Johnny. *Deliberative democracy, preference change and social governance*. Tesis Doctoral. Durham: Duke University, 2003.

GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos. “Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral”, en *Revista internacioonal de filosofía política*, nº 3, 1994, pags. 167-175.

----- “La utopía entre la ética y la política: una reconsideración”, en *Revista internacioonal de filosofía política*, nº 29, 2007, pags. 39-64.

GONZÁLEZ CARVAJAL, Luís. *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*. Santander: Sal Terrae, 1989.

----- *Evangelizar en un mundo postcristiano*. Santander: Sal Terrae, 1993.

GOODIN, Robert E. *Reflective democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

----- y NIEMEYER, Simon J. “When Does Deliberation Begin? Internal Reflection versus Public Discussion in Deliberative Democracy”, en *Political Studies*, vol. 51, 2003, pp. 627-649.

GRAVES, Robert y PATAI, Raphael. *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza, 2000.

GREENAWALT, Kent. "Conscientious objection and the Liberal State", en James E. Word (ed) *Religion and the State*. Waco: Baylor university Press, 1985, pp.247-75.

----- *Religious convictions and political choice*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

----- "Religious convictions and political choice: some further thoughts", en *DePaul Law Review*, vol. 39, 1990, pp.1019-46.

----- "Grounds for political judgement: The status of personal experience and the autonomy and generality of principles of restraint", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.647-75.

----- "On public reason", en *Chicago-Kent Law Review*, vol.69, 1994, pp.669-89

----- *Private consciences and public reasons*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

----- "Religious expression in the public square- the building blocks for an intermediate position", en *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol.29, 1996, pp.1411-20.

GUTMANN, Amy. *La educación democrática*. Barcelona: Paidós, 2001.

----- "Religious freedom and civil responsibility", en *Washington and Lee Law Review*, vol. 56, 1999, pp.907-22.

----- "Religion and state in the United States: a defense of two way protection", en Nancy Rosenblum (ed.) *Obligations of citizenship and demands of faith*. Princenton: Princenton University Press, 2000, pp.127-64.

----- *Identity in democracy*. Princenton: Princenton University Press, 2003.

----- y THOMPSON, Dennis. *Democracy and disagreement*. Harvard: Harvard University Press. 1996.

----- y THOMPSON, Dennis. *Why deliberative democracy?* Princenton: Princenton University Press, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

----- *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Edicions 62, 1985.

----- *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.



----- *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.

----- *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: G. Gili, 1994

----- *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.

----- “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, pp.41-74

----- ““Razonable” versus “verdadero””, o la moralidad de las concepciones del mundo”, en Jürgen Habermas y John Rawls (1998), pp.147-181.

----- *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999

----- *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.

----- *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002.

----- *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

----- “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, en *Claves de razón práctica*, vol.129, 2003, pp.4-12

----- “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, en *Claves de razón práctica*, vol.180, 2008, pp.4-7.

HAMILTON Alexander., MADISON, James. y JAY, James. *El Federalista*. México: F.C.E., 1994.

HAMPTON, Jean. “The common faith of Liberalism”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, 1994, pp.186-216.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E., 2000.

----- *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa, 1999.

HERBERT, David. *Religion and civil society. Rethinking public religion in the contemporary world*. London: Ashgate, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional, 1983.

HOLLENBACH, David. “Religion and political life”, en *Theological Studies*, vol. 52, núm. 1, 1991.

----- “Contexts of the political role of religion: civil society and culture”, en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.877-901.

----- “Public reason /private religion? A response to Paul J. Weithman”, en *Journal of Religious Ethics*, vol. 22, núm. 1, 1994.

----- *The global face of public faith. Politics, human rights and Christian ethics*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2003.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2003.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Técnos, 1988.

IGNATIEV, Michael. *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid: Taurus, 1999.

INSOLE, Christopher L. *The politics of human fairly*. London: SCM Press, 2004.

JACKSON, Timothy P. “The return of the prodigal? Liberal theory and religious pluralism”, en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 182-217.

JAMES, Michael Rabinder. *Deliberative Democracy and the plural polity*. Lawrence: University of Kansas Press, 2004.

JONSON, James. “Argumentos a favor de la deliberación. Algunas consideraciones escépticas”, en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp.207-33.

JORBA GALDÓS, Laia. *Democracia deliberativa: la transformación de preferencias en el proceso deliberativo*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2008.

JOUVENEL, Bertrand de, “Seminar Exercise: the Chairman Problem”, en *The American Political Science Review*, vol.55, núm. 2, 1961, pp.368-72.

KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Real Sociedad Económica Madricense de Amigos del País, 1992.

----- *La paz perpetua*. Madrid: Alianza, 1995.

----- *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1999.

----- *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 2001.

KENDALL, Willmoore. “The two majorities”, en *Midwest Journal of Political Science*, vol.4 núm. 4, 1960, pp.317-45.

KNIGHT, Jack y JOHNSON, James. “Agregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy”, en *Political Theory*, vol. 22, núm. 2, 1994, pp.277-96.

----- “What sort of equality does deliberative democracy require?”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.279-320.

KÜNG, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1990.

KYMLICKA, Wiil. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 2002.

LAFONT, Cristina. “Is the ideal of deliberative democracy coherent?”, en Samanta Besson y José Luís Martí (eds.) *Deliberative democracy and its discontents*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp.3-25.

----- “Religión in the public sphere: remarks on Habermas’s conception of public deliberation in postsecular societies”, en *Constellations*, vol. 14, núm. 2, 2007, pp.239-59.

----- “Religion in the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?” Inédito.

LARMORE, Charles. “Public reason”, en Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.368-93.

LEIB, Ethan J. “Can direct democracy be made deliberative?”, en *Buffalo Law Review*, vol. 54, 2007, pp.903-25.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Natán el sabio*. Madrid: Espasa, 1985.

----- *Escritos filosóficos y teológicos*. Barcelona: Anthropos, 1990.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, s.l., s.d.

----- *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: F.C.E., 2006.

----- *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1999.

LOVIN, Robin: “Perry, naturalism and religion in public”, en *Tulane Law Reiew*, vol. 63, 1989, pp.1517-39.

LUTERO, Martín. *Obras*. 10 vol. Buenos Aires: Paidós, 1967.

MACEDO, Stephen “The politics of justification”, en *Political Theory*, vol. 18, núm. 2, 1990, pp.280-304.

----- *Liberal virtues*. Oxford. Clarendon Press, 1990.

----- “In defence of Liberal public reason: are slavery and abortion hard cases?”, en *American Journal of Jurisprudence*, vol. 42, 1997, pp.1-29.

----- (ed.) *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1996.

MANIN, Bernard. "On legitimacy and political deliberation" en *Political Theory*, vol.15, núm. 3, 1987, pp.338-368.

MANSBRIDGE, Jane J. *Beyond adversary democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

----- "A deliberative theory of interest representation", en Mark P. Petracca (ed) *The politics of interest*. Oxford: Westview Press, 1992, pp.32-57.

----- "Rethinking Representation", en *American Political Science Review*, vol.95, núm. 4, pp.515-28.

----- "Practice-Thought-Practice", en Archon Fung y Erik Olin Wright (eds) *Deepening democracy: Institutional innovations in Empowered Participatory Governance*. New York: Verso, 2003, pp.175-99.

MARKOVITS, Elizabeth. "The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm", en *The Journal of Political Philosophy*, vol.14, núm. 3, 2006, pp.249-69.

MARTÍ, José Luís. *Autogobierno deliberativo: una defensa de la democracia deliberativa participativa*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2004.

----- "The epistemic conception of deliberative democracy defended. Reasons, rightness and equality political autonomy", en Samanta Besson y José Luís Martí (eds.) *Deliberative democracy and its discontents*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp.27-56.

MCBRIDE, Cillian. "Deliberative democracy and the politics of recognition", en *Political Studies*, vol.53, 2005, pp.497-515.

MCCONNELL, Michael W. "Neutrality under religion clauses", en *Newwestern University Law Review*, vol. 81, núm. 1,1987, pp.146-67.

MCKENON, Michael. *The value of religious commitments in a pluralist society*. Tesis Doctoral. Syracuse: Syracuse University, 2007.

MARTIN, David. *Does Christianity cause war?* Oxford: Clarendon Press, 1997.

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Solidaridad liberal*. Granada: Comares, 1999.

----- "Cristianismo y ética: el reto de la complicidad con el desarrollo humano", en Ildefonso Murillo (ed.) *Religión y persona*. Salamanca: Ediciones Diálogo Filosófico, 2006, pp.667-81.

MARXSEN, Willi. *La resurrección de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Herder, 1974.

MICHELMAN, Frank I. "How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy", en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.145-72.

MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de hoy, 1996.

NAGEL, Thomas. "Moral conflict and political legitimacy", en *Philosophy and Public Affairs*, vol.16, núm. 3, 1987, pp.215-48.

NEUHAUS, Richard John. *The naked public square. Religion and democracy in America*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.

----- (ed.) *The Bible, politics and democracy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

NICOLETTI, Michele. "Religione e sfera pubblica", en Gian Enrico Rusconi (ed.) *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*. Bologna: Il Mulino, 2009, pp.113-28.

NINO, Carlos Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1997.

O'NEIL, Onora. (1997) "Political liberalism and Public Reason: a Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*." en *The Philosophical Review*, vol. 106, núm. 3, pp.411-29.

O'NEILL, William R. "Modernity and its religious discontents: Catholic social teaching and public reason", en *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol. 20, núm. 1, 2006, pp.295-312.

ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente, 1995.

PATEMAN, Carole. *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

PAREKH, Bhikhu. "The voice of religion in political discourse", en Leroy S. Rouner (ed.) *Religion, politics and peace*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

PARKINSON, John. "Legitimacy problems in Deliberative Democracy", en *Political Studies*, vol.51, 2003, pp.180-96.

PASCUALE, Frank. *Deliberative democracy: Defining, applying and measuring the implementation of a model of democracy*. Tesis Doctoral. Oxford: University of Oxford, 1998.

PELLIZZONI, Luigi. "The myth of the best argument: power, deliberation and reason", en *British Journal of Sociology*, vol. 52, núm. 1, 2001, pp.59-86.

PERRY, Michael., *Love and power. The role of religion and morality in American politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

----- “Toward and ecumenical politics”, en *Capitol University Law Review*, vol.20, núm. 1, 1991, pp.599-619.

----- “Religious morality and political choice: further thoughts –and second thoughts- on Love and power”, en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.703-27.

----- “Religious argument in public political debate”, en *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol.29, 1996, pp.1421-58.

----- “Giannella Lecture: What is morality anyway”, en *Villanova Law Review*, vol. 45, núm. 1, 2000, pp.69-106.

----- “Religion, politics, and the Constitution”, en *Journal of Contemporary Legal Issues*, vol.7, 1996, pp.407-46.

PHILIPS, Anne. *The politics of presence*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

PLANTIGA, Alvin. “Is belief in God properly basic?”, en *Noûs*, vol. 15, núm. 1, 1981, pp.41-51.

POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Barcelona: Laia, 1986.

PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Técnos, 2001.

QUINN, Philip. “Political Liberalisms and their exclusions of religious”, en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.138-61.

----- *Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

QUONG, Jonathan. *Deliberation and diversity: one essay on public reason and identity politics*. Tesis Doctoral. Oxford: University of Oxford, 2003.

----- “The scope of public reason”, en *Political Studies*, vol. 52, 2004, pp.233-50.

RACE, Alan (ed.) *Religions in dialogue. From theocracy to democracy*. London: Ashgate, 2002.

RATZINGER, Joseph. (ed.). *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC, 2005.

RAWLS, John. “Kantian constructivism in moral theory” en *The Journal of Philosophy*, vol.77, núm. 9, 1980, pp.515-73.

----- “Justice as fairness: political, not metaphysical” en *Philosophy and public affairs*, vol.14, núm. 3, 1985, pp.223-51.

----- “The idea of an overlapping consensus” en *Oxford journal of legal studies*, vol. 7, núm. 1, 1987, pp.1-25.

----- “The domain of the political and overlapping consensus” en *New York university law review*, vol. 64, núm. 2, 1989, pp.233-55.

----- *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

----- “Réplica a Habermas”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, pp.75-146.

----- *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona: Paidós, 2001.

----- *La justicia como imparcialidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002.

----- *Teoría de la justicia*. México et alt: F. C. E, 2002.

REED, Ralph. *Active faith. How Christians are changing the soul of American politics*. New York: The Free Press, 1996.

REMER, Gary. “Two models of deliberation: oratory and conversation in ratifying the Constitution”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol.8, núm. 1, 2000, pp.68-90

RICHARDSON, Henry S. “Democratic intentions”, en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 349-82.

----- *Democratic autonomy. Public reasoning about the ends of policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

RIKER, William. *Liberalism against populism. A confrontation between the theory of social choice and democracy*. San Francisco: William Freeman Co., 1982.

RORTY, Richard. “Religion as conversation stopper”, en su *Philosophy and social hope*. New York. Penguin Books, 1999.

----- “Religion in the public square. A reconsideration”, en *Journal of Religious Ethics*, vol.31, núm. 1, 2003, pp.141-9.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 2000.

RUBIO CARRACEDO, José. *Ciudadanos sin democracia: nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia*. Granada: Comares, 2005.

----- “El nuevo pluralismo y la ciudadanía compleja”, en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 126, 1995, pp. 53-62.

SANCHO, Carmen. “New ways of deepening democracy: the deliberative democracy. An approach to the models of Joshua Cohen and Jürgen Habermas”, *6th ESA Conference*, 2003.

SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.

SANDERS, Lynn. "Against deliberation", en *Political Theory*, vol. 25, núm. 3, 1997, pp.347-76.

SARTORI, Giovanni. *Democratic theory*. New York: Praeger, 1965.

SCANLON, T. M., "Constructivism and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 103-28.

SCHAUER, Frederik. "May officials think religiously?", en *William and Mary Law Review*, vol. 27, 1986, pp.1.076-86.

----- "Talking as a decision procedure", en Stephen Macedo (ed) *Deliberative politics. Essays on Democracy and disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.17-27.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Folio, 1984.

SCHWARTZMAN, Micah Jacob. *Towards a defence of public reason*. Tesis Doctoral. Oxford: University of Oxford, 2003.

SEN, Amartya Kumar. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.

SHAH, Timothy Samuel. "Making the Christian World safe for Liberalism: From Grotius to Rawls", en *The Political Quarterly*, vol. 71, 2000, pp.121-39

SIBLEY, W. M. "The rational versus the reasonable" en *Philosophical Review*, núm. 67, 1953, pp.554-60.

SMITH, Douglas G. "The iliberalism of liberalism: Religious discourse in the Public Square", en *San Diego Law Review*, vol. 34, 1997, pp.1571-1642.

SOLUM, Lawrence. "Faith and Justice", en *DePaul Law Review*, vol.39, 1989, pp.1083-1106.

----- "Constructing and ideal of public reason", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.729-62.

----- "Inclusive public reason", en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.75, 1994, pp. 217-31.

SPINNER-HALEV, Jeff. *The boundaries of Citizenship*. London: John Hopkins University Press: 1994.

----- *Surviving diversity. Religion and democratic citizenship*. London: The Johns Hopkins University Press, 2000.

STOUT, Jeffrey. *Ethics after Babel. The language of morals and their discontents*. Cambridge: James Clarke & Co., 1990.



- *Democracy and tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- STROUD, Barry. *The quest for reality*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SUNSTEIN, Cass R. "Democracy and shifting preferences", en David Copp (ed) *The idea of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp.196-230.
- *The partial Constitution*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- "The law of group polarization", en *The Journal of Political Philosophy*, vol.10, núm. 2, 2002, pp.175-95.
- SUTTER, Katheryn. *Evaluating Deliberative Democracy: Comparing Habermas' discourse Ethic and evaluations of consensus process in residential cooperatives*. Portland: Portland State University, 2006.
- SWAINE, Lucas. *The liberal conscience*. New York: Columbia University Press, 2006.
- TALISSE, Robert B. "Deliberative democracy defended: a response to Posner's political realism", en *Res Publica*, vol.11, 2005, pp.185-99.
- TAMAYO ACOSTA, Juan José. *Dios y Jesús. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 2000.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México et alt: F. C. E, 1993.
- La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- "Modes of secularism", en Rajeev Bhargava (ed.) *Secularism and its critics*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.31-53.
- *A secular age*. Cambridge et alt.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. 2 vol. Madrid: Alianza, 1998.
- TRAINOR, Nicholas Paul. *The religious person and the public sphere*. Tesis doctoral. Oxford: University of Oxford, 1997.
- "Religion and politics in modern democratic societies: an assessment of the Rawlsian political conception of justice", en *The Linacre Journal*, núm. 1, 1999, pp.29-45.
- TRIGG, Roger. *Religion in public life. Must faith be privatized?* Oxford: Oxford University Press, 2007.

VALADIER, Paul. *Elogio de la conciencia*. Madrid: PPC, 1995.

VALLESPÍN, Fernando. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza, 1985.

----- “El neocontractualismo: John Rawls”, en Victoria Camps, *Historia de la ética*. Vol. 3. Barcelona: Crítica, 1989, pp. 577- 600.

VARGAS-MACHUCA ORTEGA, Ramón. “Ideas de democracia y práctica de partido: el futuro incierto de la representación política”, en *Revista internacional de filosofía política*, vol. 9, 1997, pp.92-105.

----- “En defensa de la democracia representativa”, *Claves de razón práctica*, núm. 179, 2008, pags. 12-21.

WALDRON, Jeremy. “Theoretical foundations of Liberalism”, en *Philosophical Quarterly*, vol. 37, 1987, pp.127-50.

----- “Religious contributions in public deliberation”, en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.816-48.

WALZER, Michael. “La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social”, en *Debats*, núm. 19, 1992, pp.31-7.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo, 1998

----- *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997.

WEITHMAN, Paul. “The separation of Church and State: some questions for Professor Audi”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, núm. 1, 1991, pp.52-65.

----- “Taking rites seriously”, en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.75, 1994, pp. 272-94.

----- “Deliberative character”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol.13, núm. 3, 2005, pp.263-83.

----- “Rawlsian liberalism and the privatization of religion. Three theological objections”, en *Journal of Religious Ethics*, vol.22, núm. 1, 2001, pp.3-28.

----- (ed.) *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

----- “Religion and the Liberalism of reasoned respect”, en Paul Weithman (ed.) *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, pp.1-37.

WERTHEIMER, Alan. “Internal disagreement. Deliberation and abortion”, en Stephen Macedo (ed.) *Deliberative politics. Essays on democracy and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, pp.170-83.

WILCKENS, Ulrich. *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*. Salamanca: Sígueme, 1981.

WILSON, Bryan. "Religious toleration, pluralism and privatization", en Pol Repstad (ed.) *Religion and Modernity*. Oslo et alt: Scandinavian University Press, 1996, pp.11-33.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.

----- *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Técnos, 2003.

WOLTERSTORFF, Nicholas. "The role of religion in debate and discussion of political issues", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff. (1997), pp.67-120.

----- "Audi on religion and politics", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff (1997), pp.145-66.

----- "Reformed epistemology", en Daniel Z. Philipps y Timothy Tessin (eds.) *Philosophy of religion in the twenty-first century*. Basingstoke: Palgrave, 2001, pp.39-63.

----- "Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting in public for religious reasons", en (ed.) Paul Weithman (ed.) *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.162-81.

----- "An engagement with Rorty", en *Journal of Religious Ethics*, vol.31, núm. 1, 2003, pp.129-39.

YOUNG, Iris Marion. "Communication and the other: beyond deliberative democracy", en Seyla Benhabib (ed) *Democracy and difference*. Princenton: Princenton University Press, 1996, pp.120-36.

----- "Difference as a resource for democratic communication", en James Bohman y William Rehg (eds), *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: The MIT Press, 1997, pp.383-406.

----- "Activist Challenges to Deliberative Democracy", en *Political Theory*, vol.29, núm. 5, 2001, pp.670-90.