

El lugar de las convicciones religiosas en la democracia deliberativa

Pedro Jesús Pérez Zafrilla*

Resumen

La Democracia Deliberativa surgió allá por los años ochenta del siglo pasado con Benjamin Barber y Jane Mansbridge como una teoría opuesta al sistema liberal. Sin embargo, los desarrollos posteriores de esta teoría de la democracia reflejan una estrecha conexión con el liberalismo. El propósito de este artículo es, por un lado, mostrar cómo el tratamiento que los autores de la democracia deliberativa llevan a cabo del papel de las convicciones religiosas en la esfera pública es debido a los liberales. Por otro, exponer un modelo alternativo de democracia deliberativa que deje atrás los prejuicios liberales relativos a la presencia de la religión en la esfera pública

Abstract

Deliberative Democracy arose in the eighties of the past century with Barber and Mansbridge as a theory opposed to the Liberal system. However, the subsequent developments of this theory of democracy show one link with Liberalism. On the one hand, the aim of this paper is to argue that the way how deliberative democrats treat the presence of religious convictions in the public sphere is owed to the liberals. On the other hand, I develop an alternative model of deliberative democracy that overcomes the liberal prejudices concerning the presence of religion in the public sphere

Palabras clave: Democracia Deliberativa, liberalismo, convicciones religiosas, respeto mutuo, inclusión.

Key words: Deliberative Democracy, liberalism, religious convictions, mutual respect, inclusion.

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación *Euroethos Research Project*, (<http://euroethos.lett.unitn.it>) financiado por el VI Programa Marco de la Comisión Europea.

1. Introducción

En nuestras sociedades democráticas y pluralistas es común el desacuerdo sobre los asuntos públicos. En el marco de lo que se ha denominado una «democracia antagonista»¹ o «democracia blanda»,² se entiende que cada ciudadano apoya o rechaza las medidas políticas en virtud de sus preferencias egoístas, las cuales quedarán ocultas en la toma de decisiones mediante el recurso a un voto secreto. Sin embargo, este modelo de acción política, identificado por muchos con el liberalismo, será rechazado por los defensores de una nueva teoría de democracia, la Democracia Deliberativa.

El término «democracia deliberativa» fue acuñado por Joseph M. Bessette en un artículo de 1980, en referencia al sistema representativo impulsado por los federalistas americanos durante la reforma constitucional de 1777.³ Sin embargo, será sólo unos pocos años después cuando autores como Benjamin Barber, Jane Mansbridge o Bernard Manin desarrollen los parámetros fundamentales de lo que hoy conocemos por esta nueva teoría de la democracia. Entre los elementos característicos de esa teoría destaca sobre todo su crítica al sistema liberal imperante hasta la fecha. Incluso podría decirse que la democracia deliberativa surgió **por** contraposición a los métodos empleados por el modelo liberal.⁴ Así, frente a la agregación de preferencias fijas, se apostará por la transformación de las mismas;⁵ frente al sistema representativo, se propondrá –en cierta medida– una participación más directa de los ciudadanos en el foro público;⁶ frente al sujeto apático liberal, se aspirará a uno razonable y comprometido con la sociedad.⁷ Pero, fundamentalmente, frente a la

¹ MANSBRIDGE, Jane: *Beyond adversary democracy*. University of Chicago Press, Chicago, 1983.

² BARBER, Benjamin: *Democracia fuerte*. Almazara, Córdoba, 2004.

³ BESSETTE, Joseph M.: «Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government», en GOLWIN, Robert A. y SCHAMBRE, William A. (eds.): *How democratic is the Constitution?* American Enterprise Institute, Washington, 1980, pp. 102-16.

⁴ BOHMAN, James: «Survey article: The coming of age of deliberative democracy», *Journal of Political Philosophy* 6 (1998), pp. 400-425.

⁵ MANSBRIDGE, Jane: «A deliberative theory of interest representation», en PETRACCA, M.P. (ed.): *The politics of interest*. Westview Press, Oxford, 1992, p. 37; LEIB, Ethan J.: «Can direct democracy be made deliberative?», *Buffalo Law Review* 54 (2007), pp. 912-915.

⁶ BARBER, Benjamin: *Democracia fuerte*, p. 330.

⁷ BENHABIB, Seyla: «Toward a deliberative model of democratic legitimacy», en BENHABIB, Seyla (ed): *Democracy and difference*. Princeton University Press,

participación basada en el voto secreto, los autores de la democracia deliberativa articularán otro modelo fundado en la deliberación moral entre los individuos comprometidos con el bien común, que lleve a la justificación pública de las diversas propuestas en el proceso político.⁸

Ahora bien, si la democracia deliberativa basa el proceso político en la justificación pública, por oposición al sistema que se asienta sobre el voto secreto, la pregunta que surge es la siguiente: ¿qué tipo de razones serían aceptables en dicho proceso? En un principio parece lógico pensar que no serían válidas aquellas razones asentadas en el autointerés. Nadie aceptaría que alguien dijera «debe aprobarse esta medida porque me beneficia a mí». Pero, ¿y si las razones que mueven a alguien a apoyar una medida política son de tipo comprensivo, como las religiosas? ¿Serían aceptables en el debate público o deberían sustituirse por otras de tipo secular?

En referencia a la presencia de las razones religiosas en la deliberación pública, su tratamiento por parte de los autores de la democracia deliberativa posee una gran relevancia. No sólo porque afecta a un tema cardinal en esta teoría de la democracia, como es la idea de la razón pública, sino además porque pone de manifiesto precisamente que esa oposición entre la democracia deliberativa y el liberalismo es más aparente que real. Como pretendo mostrar a lo largo de este trabajo, el modo en que los autores de la democracia deliberativa abordan el tema de las convicciones religiosas en la esfera pública revela una conexión estrecha entre esta teoría de la democracia y el liberalismo. Esto es así por dos razones: por un lado, porque el enfoque de los autores de la democracia deliberativa en esta cuestión es debido a los mismos liberales; y por otro, porque la única forma de articular una democracia deliberativa capaz de resolver los grandes problemas de nuestras sociedades pluralistas pasa por superar las asunciones liberales que subyacen a la base de esta teoría de la democracia.

Por todo ello, dividiré este artículo en tres partes: en primer lugar expondré los principales supuestos liberales sobre la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública; después analizaré cómo

Princeton, 1996, p. 71; MANIN, Bernard: «On legitimacy and political deliberation», *Political Theory* 15 (1987), pp. 349-350.

⁸ GAUS, Gerard: «Reason, justification and consensus: why democracy can't have it all», en BOHMAN, James y REHG, William (eds.): *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. The MIT Press, Cambridge, 1997, p. 209; cf. RICHARDSON, Henry: *Democratic autonomy Public reasoning about the ends of policy*. Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 149.

mo los defensores de la democracia deliberativa asumen esas tesis en sus propuestas. Finalmente, propondré una nueva manera de enfocar el lugar que corresponde a la religión en la esfera pública de una democracia deliberativa.

2. *La religión en el pensamiento liberal*

El pensamiento liberal surgió como marco conceptual con el que fundamentar la respuesta dada desde el sistema político a las cruentas guerras que asolaron Europa en los siglos XVI y XVII con el fin de poder articular la coexistencia entre ciudadanos con religiones tan enfrentadas. Así, podemos observar cómo en buena medida fue la religión, o mejor, el carácter conflictivo de ésta, el espíritu que animó el desarrollo del liberalismo. No en vano es la concepción peyorativa que los teóricos liberales poseen de la naturaleza de la religión la que explica el posicionamiento de estos autores sobre la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública.

Ciertamente, en el pensamiento liberal la religión ha sido siempre percibida como un fenómeno conflictivo. Los liberales entienden que cuando la religión entra en política siempre genera violencia, persecución y guerras, existiendo diversos ejemplos de ello a lo largo de la historia, como las Cruzadas, la Inquisición o las mismas guerras de religión.⁹ Dicho de otra manera, la interferencia de la religión en la política ha conllevado siempre un peligro para la estabilidad social.¹⁰ Por ello, la historia nos enseña la conveniencia de 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.

Lógicamente, de esto se sigue que dado que las religiones generen división entre las personas, el Estado debe tener un carácter secular. Este supuesto aparece claramente en Locke. En su *Carta sobre la tolerancia* señala que Iglesia y Estado son dominios separados y

⁹ FRANKEL, Marvin E.: «Religion in public life - reasons for minimal access», *George Washington Law Review* 60/3 (1992), pp. 633-644; DOMBROWSKY, Daniel A.: *Rawls and religion. The case for Political Liberalism*. State University of New York Press, New York, 2001, p. 115.

¹⁰ AUDI, Robert: «Liberal democracy and the place of religion in politics», en AUDI, R. y WOLTERSTORFF, N. (eds.): *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*. London: Rowman & Littlefield, London, 1997, p. 34.

ni el Estado debe legislar sobre asuntos religiosos –como los cultos o las doctrinas– ni las iglesias deberían influir en los asuntos políticos. Es por ello por lo que el Estado debe ser secular, pues su carácter religioso –su obediencia a alguna Iglesia concreta– generaría inevitablemente conflictos entre los ciudadanos.

Esto nos conduce a la segunda asunción liberal sobre la naturaleza de la religión: dado que la religión es conflictiva, su presencia en la esfera pública es percibida por todos como un intento de imposición de la propia verdad. Así como cinco siglos atrás las iglesias trataban de imponerse unas sobre otras a través de la violencia, actualmente los liberales piensan que cuando alguien participa en la esfera pública desde sus convicciones religiosas es porque pretende imponer éstas sobre el resto de la sociedad.¹¹ Una clara muestra de este planteamiento la encontramos en Robert Audi. Según él, quien actúa en la esfera pública para conseguir un objetivo motivado por sus razones religiosas «pretende que los demás vivamos de acuerdo a sus convicciones».¹² Según este autor, de la misma forma que el Estado no puede actuar por motivaciones religiosas, los sujetos tampoco pueden hacerlo, pues de lo contrario, estarían 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.

Esto nos conduce al tercer supuesto liberal: la legitimidad de las decisiones políticas descansa en el consentimiento de los ciudadanos, no en la lealtad a una religión concreta. Las decisiones políticas, para ser legítimas, deben ser justificadas ante el conjunto de ciudadanos mediante razones que todos puedan aceptar, para obtener así su consentimiento.

De este modo nos encontramos con que en el liberalismo existe una conexión entre el respeto y la justificación pública, y esta conexión se basa en la idea de consentimiento. Los políticos deben justificar sus decisiones ante los ciudadanos para que puedan alcanzar legitimidad gracias al consentimiento de éstos. Así también, los ciudadanos deben proceder de igual modo cuando ellos apoyan medidas políticas. Pero ese consentimiento sólo será posible mediante un proceso de justificación en el que se presenten razones acepta-

¹¹ RAWLS, John: *Liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996, p. 254

¹² AUDI, Robert: «The separation of church and state and the obligations of citizenship», *Philosophy and Public Affairs* 18/3 (1989), p. 202.

bles para todos. Sólo de este modo pueden ser respetados los ciudadanos.¹³

Ahora bien, si el respeto sólo se muestra mediante una justificación aceptable para todos, en un contexto de pluralismo las razones religiosas no serán aceptadas en la esfera pública, al no ser compartidas por todos. Todos los ciudadanos pare en compartir que apelar a las razones religiosas en la deliberación pública será percibido como una negativa a respetar al resto de ciudadanos, ya que supondría introducir razones que todos saben que no serán aceptadas por el resto, dadas las condiciones de pluralismo y desacuerdo moral existentes. Y con ello se estaría violando el principio liberal de legitimidad, que exige el consentimiento de todos los ciudadanos.

Para evitar esta situación, es preferible reprimirse de apoyar una medida política sólo por razones religiosas y acudir a otro tipo de razones que todos puedan aceptar. Estas serán las razones seculares. Así los liberales comparten un último supuesto: mientras lo religioso genera división, lo secular es compartido y aceptable para todos, creyentes y seculares. Volviendo a Robert Audi, él establece el «principio de razonamiento secular», según el cual se deben presentar razones seculares para justificar el apoyo a las medidas políticas restrictivas de la libertad, ya que son las únicas capaces de recabar la aceptación de todos los ciudadanos. También podrían presentarse razones de tipo religioso, aunque éstas se tratarían siempre de un complemento de las anteriores.¹⁴

Tanto liberales como ilustrados comparten la idea de que todos los hombres comparten una misma facultad de la razón. Pero este supuesto va más allá de lo puramente epistemológico y llega también a la moral y la política. La idea principal es que lo racional y lo

¹³ WALDRON, Jeremy: «Theoretical foundations of Liberalism», *Philosophical Quarterly* 37 (1987), pp. 127-150; GAUS, Gerald: «Public justification and democratic adjudication», *Constitutional Political Economy* 2/3, 1991, pp. 251-81; MACEDO, Stephen: «The politics of justification», *Political Theory* 18/2 (1990), pp. 280-304, y su «In defence of Liberal public reason: are lavery and abortion hard cases?», *American Journal of Jurisprudence* 42 (1997), pp. 1-29; HAMPTON, Jean: «The common faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994), pp. 193-195.

¹⁴ AUDI, Robert: *Religious commitment and secular reason*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 86-96. Como consecuencia de ello nos encontramos con que en los planteamientos de estos autores las razones religiosas quedan devaluadas en el debate público frente a las de tipo secular (o político). Tanto Rawls como Audi, hacen redundantes las razones religiosas, ya que las personas sólo atenderán a las razones seculares o políticas.

inteligible son asimilados a lo secular, frente a la religión, que será por tanto, irracional e ininteligible. Dicho de otro modo, lo secular –como el ateísmo o las filosofías– será accesible o inteligible para cualquiera, incluso para los creyentes,¹⁵ pero no sucede igual a la inversa: lo religioso es opaco a la razón y no puede ser entendido por el resto de personas.

A la base de este argumento se encuentra el supuesto ilustrado de la distinción entre dos ámbitos bien delimitados: el de la razón teórica y el de la fe revelada. El primero es el de lo mutuamente accesible, al ser común a todos los ciudadanos racionales. Frente a este ámbito de lo accesible estaría para los ilustrados, así como para autores contemporáneos como Kent Greenawalt, justamente la religión revelada como aquella esfera que es inaccesible, por cuanto que parte de unas experiencias como las teofanías o las experiencias de conversión, ajenas a la razón común. Estas son experiencias sólo accesibles a quienes las presencia en el sentido de que su verdad no puede ser mostrada al resto de personas por su mero relato.¹⁶

La idea clave es aquí que la razón teórica y la fe constituyen en realidad dos ámbitos mutuamente excluyentes. Como Kant, Greenawalt es plenamente consciente de que conocimiento científico 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,¹⁷ Greenawalt sólo permite incluir las convicciones religiosas en la es-

¹⁵ AUDI, Robert: «Liberal democracy and the place of religion in politics», en AUDI, Robert y WOLTERSTORF, Nicholas: *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*. Rowman & Littlefield, London, 1997, p. 17.

¹⁶ GREENAWALT, Kent: «Religious convictions and political choice: some further thoughts», *DePaul Law Review* 39 (1990), p. 1031. Este argumento de la accesibilidad se remonta a Hobbes. Él en su *Leviatán* 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 eso fue una revelación y no un sueño o el resultado de su imaginación. 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 de Hobbes era negar fuentes alternativas de autoridad al soberano. Si la gente se mostraba insegura sobre la revelación o la escritura, no confiaría en ellas para justificar la oposición al soberano. Este escepticismo hacia las experiencias religiosas, y hacia la religión en general, ha crecido exponencialmente a través del proceso secularizador moderno.

¹⁷ KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1999, B XXIV-XXVI.

fera pública cuando las razones seculares compartidas, sometidas a los métodos de conocimiento científico, no son capaces de resolver los casos, como sucede con el aborto.¹⁸ Sólo entonces pueden los creyentes tomar decisiones políticas de acuerdo a sus convicciones. Pero en el resto de ocasiones deberán someterse al razonamiento secular, compartido por todos. De este modo, para Greenawalt fe y pensamiento secular se vuelven incompatibles.

3. Los prejuicios liberales de la Democracia Deliberativa

Llegados a este punto, resumamos los cuatro supuestos del liberalismo sobre el tema de la religión en la esfera pública: el primero es que la religión es un fenómeno que genera conflicto al entrar en la esfera pública; el segundo es que la presencia de las convicciones religiosas en el ámbito político es percibido como un intento de imposición sobre otras personas; el tercero es que respetar a otros requiere ofrecer públicamente razones que ellos puedan aceptar; y por último, las razones aceptables tendrán un carácter secular. La tesis que deseo defender a continuación es que todos estos puntos son compartidos por los autores de la democracia deliberativa en sus propuestas.

Empezaré con el concepto de respeto y su conexión con la idea de justificación pública. La idea central de la democracia deliberativa es que las decisiones políticas deben justificarse mediante razones que todos los ciudadanos puedan aceptar. Esta es la esencia de la concepción rawlsiana de la razón pública, que los autores de la democracia deliberativa extenderán al conjunto de asuntos públicos. Dado que los ciudadanos no basan sus decisiones políticas en preferencias egoístas sino en juicios reflexivos sobre el bien común, deben tener en cuenta los intereses y necesidades del resto de ciudadanos. Esto requiere de la escucha y evaluación de las diferentes posiciones. Pero para poder llevar esto a cabo, se necesita iniciar un proceso de deliberación en el cual cada persona justifique su posición públicamente mediante razones aceptables para todos y atienda los argumentos de otros en defensa de otras posiciones. El propósito del debate es el de obtener la aceptación de nuestra propuesta por parte de las otras personas (o al menos de una mayoría), para poder ser adoptada legítimamente.

¹⁸ GREENAWALT, Kent: *Religious convictions and political choice*. Oxford University Press, Oxford, 1988, pp. 125-126.

Evidentemente, si rechazamos mantener un proceso deliberativo en condiciones de simetría con el resto de personas para justificar nuestras posiciones o si no atendemos a los intereses y necesidades de otros, no les estamos respetando. Les tratamos más bien como personas que no poseen voz en la arena pública. Sin embargo, esta no es una concepción de la ciudadanía aceptable en el marco de una democracia, ya que en ésta el conjunto de ciudadanos representan la fuente última de legitimidad, por lo que su opinión debe ser atendida. En consecuencia, la deliberación es requerida como el medio necesario para respetar a los otros como ciudadanos libres e iguales en una democracia, pues las decisiones políticas deben tomar en consideración los intereses y necesidades de todos los ciudadanos.

De este modo, nos encontramos con que aquí también el respeto queda ligado a la justificación pública. Las razones ofrecidas deberían ser unas que tengan en cuenta la situación del resto de personas (para mostrarles con ello respeto), y no sólo los intereses de un grupo concreto. Este es el motivo por el que las razones religiosas no son aceptadas en la deliberación pública dentro de la democracia deliberativa. En una sociedad pluralista, las razones religiosas no pueden convencer más que a los miembros de ese mismo grupo de fe, a la vez que generarán un gran rechazo entre otras personas, seculares y de otras confesiones. Así, cuando alguien defiende una medida por razones religiosas, él es consciente de que la está apoyando por razones que otros ciudadanos podrían razonablemente rechazar. En consecuencia, esa persona está violando el deber de respeto mutuo afirmado por autores de la democracia deliberativa como Gutmann y Thompson o Richardson, pues, como hemos visto, el respeto hacia otros lleva consigo el ofrecer razones que ellos puedan aceptar.¹⁹

La idea latente entre autores como Gutmann y Thompson, David Crocker o incluso el mismo Habermas, es que los creyentes no piensan en el resto de ciudadanos, sino sólo en sus deberes religiosos, cuando toman decisiones políticas sobre la base de sus convicciones religiosas. Además, dado que diversas personas poseen una concepción diferente de la naturaleza de esos mandatos divinos, no serán aceptadas las convicciones de otros como base legítima para la toma de decisiones políticas, dado el profundo desacuerdo que divide a los creyentes de los seculares, así como a los creyentes entre sí.

¹⁹ RICHARDSON, Henry: *Democratic autonomy. Public reasoning about the ends of policy*. Oxford University Press, Oxford, 2002. p. 81; Cfr. GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis: *Why deliberative democracy?* Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 133-138.

Por otro lado, como en las sociedades pluralistas no existe un acuerdo en torno a qué religión sea la verdadera, las convicciones religiosas son consideradas un hecho privado. Esto hace que nadie esté legitimado para imponer las suyas sobre otros. Es decir, las convicciones religiosas son asimiladas a las preferencias personales, quedando lejos de las razones públicas genuinas aceptables para todos en una democracia deliberativa para fundar el ejercicio de la acción estatal. En este sentido, Thomas Christiano defiende en su *The rule of the many* que los grupos religiosos no procuran intereses universalizables sino sólo particulares. En paralelo, John Dryzek excluye a los grupos religiosos de la esfera pública por esa misma razón.²⁰

Esto último nos conduce al segundo supuesto liberal dentro de la democracia deliberativa. Si en una sociedad pluralista las personas saben que las razones religiosas no son válidas para convencer a otros, entonces quien apoya una medida política por razones religiosas pretende imponer sus convicciones sobre otros. Esta es una idea compartida por otros autores de la democracia deliberativa, como Habermas, en su reciente libro *Entre naturalismo y religión*. En él defiende la presencia de las razones religiosas en la esfera pública informal, la sociedad civil, pero no en la formal, referente al aparato institucional. Efectivamente, para Habermas la sociedad civil constituye una esfera polifónica donde pueden ser escuchadas sin restricción ni discriminación diversas voces, tanto de grupos religiosos como seculares. Sin embargo, el ámbito institucional constituye el dominio de las decisiones políticas que afectan a todos. Por ello, siguiendo el principio liberal de legitimidad, se requerirá el consentimiento de todos los afectados. De ahí que las justificaciones que se ofrezcan de las decisiones políticas deban ser aceptables para todos. En consecuencia, 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.²¹

Habermas, coincidiendo aquí con Audi, defenderá que en la esfera pública política deban presentarse sólo razones seculares, para obtener el consentimiento de todos los ciudadanos y evitar la impo-

²⁰ DRYZEK, John: *Deliberative democracy and beyond*. Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 23, 100.

²¹ HABERMAS, Jürgen: «La religión en la esfera pública», en *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona, 2006, pp. 141-2; cfr. HABERMAS, Jürgen: «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», *Claves de razón práctica*, 180 (2008), p. 7.

sición de las convicciones religiosas sobre el conjunto de la sociedad. Pero de este modo, Habermas está asumiendo otro de los supuestos liberales: que lo secular es compartido por todos, mientras que lo religioso es sectario y divisivo, y debe ser por ello la política asentarse sobre el primero y restringir la presencia de las razones religiosas en la arena pública institucional.

Amy Gutmann apoya también esta distinción. En su libro *La educación democrática* rechaza la pretensión de los fundamentalistas de que se permita a sus hijos estudiar el Creacionismo en lugar del Evolucionismo ya que éste último contradice su fe. Frente a esta exigencia, Gutmann argumenta que si la aceptáramos estaríamos equiparando el saber científico y una creencia religiosa fanática. Además, en una sociedad pluralista moderna, los modos de razonamiento deben ser compartidos por todos los ciudadanos, y sucede que el único razonamiento compartido disponible es el de tipo secular. Por el contrario, el Evolucionismo no puede ser aceptado por muchos ciudadanos debido a su naturaleza sectaria y a que se basa en unas creencias religiosas particulares.²² Por consiguiente, nos encontramos con que para Gutmann el pensamiento secular es compartido, mientras que la religión es percibida como particular e incluso sectaria en el marco de una democracia deliberativa.

No obstante, es cierto que no todos los autores de esta teoría de la democracia defienden que la deliberación pública deba basarse en el pensamiento secular. James Bohman 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. 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 considera que podrán ser aceptables para el resto, dejando a un lado las que en verdad le mueven.²³ 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 forma, Bohman deja escapar una oportunidad magnífica para hacer un hueco a las convicciones religiosas

²² GUTMANN, Amy: *La educación democrática*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 133-136.

²³ BOHMAN, James: *Public deliberation*. The MIT Press, Massachusetts, 1996, pp. 75-85.

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 consideradas públicas.

4. *Hacia un paradigma inclusivo en la Democracia Deliberativa*

Como podemos ver, la democracia deliberativa ha asumido las principales premisas del enfoque liberal en lo referente a la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública. Sin embargo, entiendo que este enfoque está errado ya que los cuatro supuestos sobre la religión desarrollados anteriormente recogen una serie de prejuicios heredados del siglo XVII que hoy en día resultan a todas luces irrealistas. Por ello, en mi opinión, la democracia deliberativa debería abandonarlo y adoptar otro bien distinto. En esta última sección expondré cómo podríamos superar esos prejuicios y construir una democracia deliberativa más inclusiva.

Por lo que respecta a la primera premisa, la tesis de que la religión es un fenómeno conflictivo, comparto con autores como Michael Perry, Nicholas Wolterstorff o Paul Weithman la idea de que en la actualidad la religión ya no constituye por sí misma un factor de persecución o violencia.²⁴ 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. Sin embargo, resulta

²⁴ PERRY, Michael: *Love and power. The role of religion and morality in American politics*. Oxford University Press, Oxford, 1991 pp. 106-107; CARTER, Stephen; *The culture of disbelief. How American law and politics trivialize religious devotion*. Anchor Books, New York, 1993, pp. 84-85; GREENAWALT, Kent: *Private consciences and public reasons*. Oxford University Press, Oxford, 1995 p. 130; WOLTERSTORFF, Nicholas: «The role of religion in debate and discussion of political issues», en AUDI, Robert y WOLTERSTORFF, Nicholas: *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*, p. 80; QUINN, Philip: «Political Liberalisms and their exclusions of religious», en Paul WEITHMAN (ed.): *Religion and contemporary Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 143-144; WEITHMAN, Paul: *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 38-54; EBERLE, Cristopher: *Religious conviction in Liberal politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 152-185.

problemático pretender extrapolar esa situación concreta a cualquier época y lugar. De hecho, el proceso secularizador descrito por sociólogos como Weber, Acquaviva o Casanova pone de manifiesto la pérdida de influencia de la religión en la sociedad actual.

Los filósofos americanos antes citados, como Wolterstorff o Weithman, 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: abolicionistas, movimientos de los derechos civiles, opositores al fascismo... En consecuencia, 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 factor de enfrentamiento.²⁵

Por otro lado, constituye un error decir que lo secular es compartido y lo religioso es divisivo. Esta asunción está basada en un prejuicio consistente en pensar que más allá de los elementos que dividen a las personas (las religiones), comparten otro capaz de unirlos en una convivencia pacífica (lo secular). Si, como vemos, la religión no es por sí misma conflictiva, no podemos aceptar la tesis liberal. En una democracia pluralista existen diversos marcos cognitivos y ninguno de ellos será compartido, por lo que resulta conveniente desistir de la búsqueda de un ámbito común que articule la deliberación pública. Es más, frente a la actitud recelosa de los liberales hacia los esquemas cognitivos diferentes, la democracia deliberativa haría bien en fomentar una actitud receptiva ante la diferencia, viendo en la diversidad de enfoques una oportunidad para el logro de una mejor decisión. Sólo así será posible vencer el prejuicio liberal que lleva a pensar que cualquier choque con el diferente engendrará conflicto.

Del mismo modo, la tesis de que lo secular resulta más inteligible que lo religioso para el conjunto de los ciudadanos es también falsa. Por ejemplo, cuando alguien dice «yo estoy en contra del aborto

²⁵ CORTINA ORTS, Adela: *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Trotta, Madrid, 2001, p. 175.

porque creo en la autoridad bíblica de al.137:4», todos los ciudadanos pueden comprender el sentido de lo que dice, aunque muchos de ellos no conozcan el contenido de ese versículo o incluso ni siquiera hayan leído la Biblia. Sin embargo, si un filósofo citara un párrafo de los *Principios de filosofía del derecho* para apoyar una posición moral, probablemente muchos legos en la materia no la comprenderían.

Pero si la religión no es un fenómeno conflictivo, tampoco deberíamos pensar que quien introduce razones religiosas en la deliberación pública pretende imponer sus convicciones. Este es el prejuicio fundamental que debe ser erradicado de toda propuesta de democracia deliberativa. En primer lugar, porque, debido a la carga del juicio señaladas por Rawls, en una sociedad pluralista las personas pueden defender diferentes convicciones y diversas razones para apoyar u oponerse a las decisiones políticas. Quizá algunos ciudadanos pueden razonar religiosas para oponerse al aborto, pero sin duda existen otros creyentes que lo apoyan, al menos en determinados supuestos como la malformación del feto. Igualmente habrá personas no creyentes que se opondrán al aborto por razones de tipo secular, como por ejemplo, que el feto es un fin en sí mismo al ser una persona en potencia.

De ello se deduce que constituye un error pretender ligar una posición moral determinada (el rechazo al aborto) con una ideología o religión concreta, y pensar que todos y sólo los que pertenecen a esa religión defienden esa práctica. Las distintas prácticas se pueden defender desde diversos marcos cognitivos. Así mismo, no todos los miembros de una religión comparten los dictados de sus jerarquías, sino que su ética particular viene mediada por otros factores, como las influencias sociales o los cambios culturales. Esto explica que puedan existir creyentes de una misma religión con planteamientos dispares sobre un mismo tema moral.

En este sentido, constituye un error pensar, por ejemplo, que cuando alguien se opone al aborto es siempre un creyente que intenta imponer sus convicciones. Como acabamos de ver, se puede estar a favor o en contra del aborto por razones religiosas o seculares, y cuando es adoptada una política concreta, lo que se impone es ciertamente la política misma y no una ideología o una religión. Por ejemplo, si se acepta en el debate público que se legalice el aborto, no se está imponiendo una ideología concreta sobre el conjunto de la sociedad (a nadie se le está exigiendo que se haga cristiano o laicista), sino sólo una medida con la que la mayoría está de

acuerdo por una diversidad de razones, sean del tipo que sean, religioso o secular.²⁶

Por otro lado, la pretensión de relacionar la introducción de las razones comprensivas con la intención de imponer las propias convicciones choca frontalmente con la idea de persona razonable en el sentido dado por Rawls a este concepto: ésta, por definición, reconoce la prioridad de la justicia y no trata de imponer sus convicciones sobre otros.²⁷ Incluso, no hemos de olvidar que esta concepción de la persona razonable es esencial dentro de la democracia deliberativa, sobre todo por lo que hace a los autores más próximos a Rawls, como Gutmann y Thompson o Richardson. La persona razonable dentro de esta teoría de la democracia es aquella que se muestra receptiva a debatir con los otros y a reconocer que los argumentos y posiciones de otros pueden ser mejores que los propios. Por último, en contra de lo afirmado por Fearon,²⁸ los ciudadanos no son unos hipócritas que presentan unas propuestas para el bien común con la única intención de ocultar sus intereses egoístas. Son, por el contrario, individuos que se preocupan por el bien común, aunque ello en ocasiones no redunde en su beneficio personal.

Pero si las personas son razonables y como tales no tratan de imponer sus convicciones sino que, por el contrario, se preocupan por el bien común, ello nos lleva a extraer una ulterior conclusión que resulta clave para la democracia deliberativa: en el debate público sobre un tema moral, *el acento debe ponerse en el contenido de las propuestas y no tanto sobre las razones que apoyan las distintas posturas*, dado que todas ellas, en principio serán razonables. Es decir, en una sociedad con pluralismo razonable, en el que todas las personas reconocen la prioridad de la justicia sobre el bien, todas mantendrán posturas razonables, y por lo tanto, todas sus razones ofrecidas para defender sus posiciones deberán ser merecedoras de respeto por parte de todos los ciudadanos. Las personas razonables otorgan un valor moral a los argumentos expuestos por el resto de personas razonables al considerar a éstas comprometidas con el bien común. Dicho de otro modo, el reconocimiento del otro como un ser moral debe pasar también por el reconocimiento del valor moral de sus razones en el debate público.

²⁶ CONKLE, Daniel O.: «Different religions, different politics: evaluating the role of different religious traditions in American politics», *Journal of Law and Religion* 10/1 (1994), pp. 951-952.

²⁷ RAWLS, John: *Liberalismo político*, p. 125.

²⁸ FEARON, James: «La deliberación como discusión», en ELSTER, John (ed.): *La democracia deliberativa*. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 77.

Por ese motivo entiendo que en el debate público aquello que debe ser objeto de atención debe ser el contenido de las propuestas y no tanto las razones en que cada ciudadano se apoye. Pero no porque las razones no sean importantes en el debate, sino, justo al revés, porque todas las razones expresadas por personas razonables deben ser, en principio, dignas de respeto. Poner el acento en las propuestas no implica despreciar o relativizar las razones morales, lo que nos conduciría a una especie de emotivismo. Al contrario, centrar el debate en las propuestas significa otorgar un reconocimiento moral a las razones expresadas por cada ciudadano para defender su postura. Sólo si mostramos una actitud ética de reconocimiento de las razones de los otros, seremos capaces de atender a sus argumentos y permitir que éstos puedan iluminar el debate público. Si, por el contrario, se pretende –como hacen los liberales y los autores de la democracia deliberativa– desviar la atención hacia las razones, ello no supone sino un cuestionamiento *a priori* de algunos posicionamientos, estigmatizando un tipo de razones comprensivas frente a otras, negándoles desde el principio ese reconocimiento moral que esta nueva propuesta aquí esbozada quiere rehabilitar. Del mismo modo, negando el valor moral a algunas posiciones por el mero hecho de expresar razones no compartidas se dificultará también la posibilidad de encontrar las mejores soluciones a los problemas planteados.

Para ilustrar mejor mi propuesta pondré un ejemplo. Si alguien presenta razones religiosas para restringir la caza de ciervos porque considera sagrado a ese animal, habrá ciudadanos que estén a favor de esa medida, como los ecologistas, y otros estarán en contra, como los cazadores o los agricultores. Pero estos grupos apoyan o se oponen a dicha propuesta porque apoyan o se oponen a la caza de ciervos, no porque estén o no de acuerdo con el tipo de razones aportadas por sus adversarios. Lo que realmente importa es el contenido mismo de la propuesta, por su influencia en la vida de las personas. Por ejemplo, los agricultores se opondrán a la restricción de la caza de ciervos por los daños que esos animales causan en sus cosechas, pero no porque no compartan la religión de los que ofrecían las razones religiosas. En realidad nadie cuestiona el valor moral de las razones que posee cada persona. Simplemente sucede que las razones ofrecidas por los distintos grupos no resultan convincentes para los demás dadas las diferencias cognitivas que separan a las personas. Es por ello que las razones religiosas de esa minoría de creyentes no logran que los cazadores cambien sus planteamientos.

Así pues, el desacuerdo se centra realmente en los hechos, esto es, en el contenido de las propuestas, y no en las razones que hay detrás de cada postura. Cada cual presupone que la otra persona es razonable y por ello no rechaza su planteamiento por el hecho de que ofrezca razones que él no comparte, sino porque la otra persona defiende una postura que él no cree adecuada. Como consecuencia de esto, podemos decir que mantener, con los liberales, que ofrecer razones religiosas supone violar el deber de respeto mutuo, lleva a perder de vista el asunto central, que debe ser el contenido de las propuestas y no su fundamento, el cual, dentro de una sociedad con pluralismo razonable, debe ser siempre digno de respeto.²⁹

Pero si esto es así, la tesis principal de la democracia deliberativa, de que el respeto hacia otros cuando apoyamos las medidas políticas en la esfera pública requiere ofrecer razones que ellos puedan aceptar, parece equivocado. Si hemos dicho que en la deliberación debe tenerse en cuenta el contenido de las propuestas y no tanto las razones en que ese apoyo se base (al otorgar a éstas un valor moral intrínseco), no parece aceptable decir que se respeta a alguien cuando esas razones son de un tipo y no se la respeta cuando son de otro. En otras palabras, constituye un error centrarse en las razones ofrecidas, estigmatizando algún tipo de esas razones como incompatibles con el valor del respeto mutuo, y por tanto, declarándolas inaceptables en la democracia deliberativa.

Frente a las tesis de los autores de la democracia deliberativa entiendo que el respeto debería hacer referencia a la actitud mostrada en el debate, en lugar de al tipo de razones que las personas pueden presentar en el mismo. 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 cuando alguien expresa las razones religiosas o seculares que en realidad le mueven, 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

²⁹ Esta idea se apreciará más claramente si en lugar de abordar el desacuerdo moral nos centramos en el acuerdo. Si estamos de acuerdo con alguien que defiende algo por razones que nosotros no compartimos, carece de sentido decir que nos está faltando el respeto cuando nosotros mismos estamos de acuerdo con ella.

implica por sí misma una falta de respeto. En otras palabras, donde exista una actitud respetuosa entre personas razonables, todos deberían ser libres de exponer las razones que deseen en el foro público para defender sus posiciones, ya sean religiosas o seculares. Por ese motivo, el deber de respeto mutuo, señalado por autores como Gutmann y Thompson, no debería fijar un tipo de razones aceptables, ya que, como hemos visto con los casos de Rawls y Audi, ello condenaría a otro tipo de razones al ostracismo en la esfera pública.

Finalmente, entiendo que la democracia deliberativa no debería centrarse en el deber de ofrecer razones que otros puedan aceptar. En la deliberación deberíamos poner el acento en el contenido de las propuestas y no en las razones, porque, repito, el desacuerdo real descansa en el contenido de las propuestas –estar a favor o en contra del aborto, por ejemplo–, y no en su fundamento –si alguien basa su posición en razones religiosas o seculares–, pues todas las razones comprensivas que puedan expresarse son merecedoras de reconocimiento moral en un contexto de pluralismo razonable. En este sentido, la democracia deliberativa debería cambiar su paradigma referente al respeto y a la presencia de las razones religiosas en la deliberación pública. Si quien expone razones religiosas es razonable y mantiene una actitud comedida, nos está respetando. Por ello no deberíamos tampoco sospechar de su apoyo a medidas políticas, creyendo ver en el fondo de ese apoyo motivaciones espurias.

Como se deduce de todos estos argumentos, la democracia deliberativa necesita adoptar un nuevo modelo inclusivo que supere los prejuicios adoptados del liberalismo referentes a la presencia de la religión en la esfera pública. Esta nueva democracia deliberativa debe ser receptiva a las propuestas ofrecidas en la deliberación pública desde los diferentes puntos de vista sin sospechar de la moralidad de su fundamento. Sólo de este modo esta teoría de la democracia podrá alcanzar su mayoría de edad proclamada por Bohman³⁰ y ser capaz así de resolver los problemas surgidos en nuestras sociedades pluralistas.

³⁰ BOHMAN, James: «Survey article: The coming of age of deliberative democracy», pp. 422-423.