

Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren

Citizenship democratic: ethics, politics and religion. XIX Aranguren Lectures

ADELA CORTINA

Universidad de Valencia

RESUMEN. Este trabajo consta de dos partes, ligadas entre sí por el concepto de *ciudadanía democrática*. La primera intenta diseñar los trazos de un modelo de *democracia deliberativa* como el más apropiado para encarnar la sustancia misma de la democracia. De ahí que presente el sentido de la democracia deliberativa, sus rasgos, sus ventajas frente a otros modelos, las condiciones de su puesta en marcha, sus límites y el tipo concreto de democracia deliberativa que sería más adecuado y que recibe el nombre de «comunicativa»; todo ello en diálogo con sus principales representantes. La segunda parte aborda la cuestión concreta del *lugar de la religión* en las sociedades que se autocomprenden como democracias deliberativas, sociedades que cabe entender como seculares, postseculares, o mejor, pluralistas. Entrando en el debate entre los defensores de un espacio público-político y los de una esfera pública polifónica, entre los partidarios de una razón pública secular o pública sin más adjetivos, el trabajo propone un modelo de espacio público-social como lugar de descubrimiento, en que la diversidad de las voces garantiza el respeto a la ciudadanía compleja y posibilita juegos de suma positiva.

Palabras clave: Ciudadanía, democracia, deliberación, modelos de democracia, democracia deliberativa, democracia comunicativa, esfera pública, razón pública, religión, secularización, sociedades postseculares, sociedades pluralistas, ética, filosofía política.

ABSTRACT. This article is comprised of two parts, bound together by the concept of *democratic citizenship*. The first part attempts to design the lines of *deliberative democracy* as the most appropriate model to embody the actual substance of democracy. That is why it presents the sense of deliberative democracy, its traits, its advantages compared with other models, the conditions for its start-up, its limits and the specific type of deliberative democracy that would be more adequate, and which receives the name of «communicative democracy»; all of this by way of dialogues with its main representatives. The second part addresses the specific questions of the *place of religion* in societies that understand themselves as deliberative democracies; societies that can be understood as secular, post-secular, or better still, *pluralist*. Entering into the debate between the defenders of a public-political space and those of a polyphonic public sphere, between the partisans of a secular public reason or simply a public reason, this article proposes a public-social space model as a discovery place, where the diversity of voices guarantees respect for complex citizenship and facilitates positive-sum games.

Key words: Citizenship, democracy, deliberation, models of democracy, deliberative democracy, communicative democracy, public sphere, public reason, religion, secularization, postsecular societies, pluralist societies, ethics, political philosophy.

1. *Tres dimensiones de la filosofía práctica*

Como bien recordaba Javier Muguerza en un artículo publicado en esta misma revista, fruto de las *XVI Conferencias Aranguren de Filosofía*, Enrique Bonete, excelente intérprete de la obra de Aranguren, publicó un libro sobre su obra que llevaba por título *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, rótulo del cual Javier Muguerza extraía jugosas consecuencias y que yo tomaré como punto de partida de este artículo en el siguiente sentido (Muguerza, 2009; Bonete, 1989)¹. Entiendo que, en efecto, la obra de José Luis Aranguren se situó siempre en el marco de esas tres dimensiones de la filosofía práctica y no porque fuera evolucionando paulatinamente del interés por la religión hasta la preocupación por la política, siendo la ética el quicio entre ambas, sino porque siempre le importaron las tres. De ellas se ocupó su filosofía pensada y su filosofía vivida.

Por mi parte, quisiera centrar las reflexiones que siguen en esos tres modos de ser persona, desde una noción que ha vuelto por su fuero al menos desde fines del siglo XX y que articula ética, política y religión: me refiero a la noción de ciudadanía y, concretamente, de ciudadanía democrática. Precisamente, el hecho de que desde los noventa del siglo XX el concepto de ciudadanía se haya convertido de nuevo en uno de los grandes temas de la filosofía práctica nos lleva a descubrir que existe una gran cantidad de tradiciones empuñadas en configurarlo y que la componen un buen conjunto de dimensiones. Reflexionar sobre cada una de ellas ha producido y produce una bien nutrida bibliografía, pero en el presente texto nos ceñiremos únicamente a dos aspectos, estrechamente vinculados entre sí. El primero de ellos es nuclear: si la ciudadanía hoy deseable es la que se inserta en una buena democracia, ¿sería la democracia deseable esa democracia deliberativa, de la que tanto se viene tratando desde los noventa del siglo pasado? El segundo aspecto se refiere a uno de los asuntos más debatidos en la bibliografía sobre democracia deliberativa, el del lugar que podría ocupar la religión en la esfera pública de esas sociedades a las que se ha denominado seculares, postseculares y yo creo más adecuado llamar sencillamente pluralistas.

Una reflexión sobre estos dos asuntos nucleares puede llevar a reconocer, entre otras cosas, que estaba muy acertado José Luis Aranguren cuando hablaba de una democracia como moral y cuando vinculaba a la religión con ciertos cabos sueltos de las grandes preguntas éticas.

¹ Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C2-01/FISO y FFI2010-21639-C02-01, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación con Fondos FEDER de la Unión Europea y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

1. *Democracia deliberativa: una apuesta de presente y futuro*

2. *El sentido de la democracia deliberativa*

En los años noventa del siglo XX se produce lo que algunos autores han dado en llamar el «giro deliberativo de la democracia». De este giro resultaría un nuevo modelo de democracia, la democracia deliberativa, que vendría a sumarse al amplio elenco de modelos que ha ido ofertando la tradición occidental. Aunque algunos autores consideran que más que de un nuevo modelo se trata de una forma de entender los procesos de democratización (Dryzek, 2000, 29), lo cierto es que la democracia deliberativa presenta rasgos que la hacen merecedora de un rótulo propio, junto a la democracia entendida como protección y como desarrollo, junto a la democracia elitista y a la participativa, pero también junto al modelo clásico y al pluralista (García-Marzá, 1993; Held, 2008).

Autores como Joseph M. Bessette (1980 y 1994), Bernard Manin (1987) o Joshua Cohen (1989) serían los primeros impulsores de este giro deliberativo y en breve tiempo el número de partidarios y detractores aumentó considerablemente. Son ya clásicos los nombres de Gutmann, Thompson, Elster, Nino, Bohman, Rehg, Dryzek, Richardson, Crocker, o, en los últimos tiempos, incluso Amartya Sen. Pero los dos grandes referentes, en torno a los que giran las demás posiciones, son Habermas y Rawls, el primero esbozando la democracia deliberativa como una «democracia radical» (Habermas, 1991; 1998), el segundo, desde la democracia constitucional exigida por su liberalismo político (Rawls, 1996; 1999; 2002).

Como es obvio, la democracia deliberativa tiene antecedentes y el más antiguo se encontraría en la Atenas de Pericles. Sería Aristóteles quien recogería la clave en el Libro I de la *Política*: «la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto (...) y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (I, 2. 1253 a 14-18). La comunidad política se construye desde el uso de la palabra, que lleva a deliberar sobre lo justo y lo injusto. Más tarde, autores como Burke o John S. Mill constituirán mojones en la construcción de este camino, pero la figura más relevante será John Dewey, cuya propuesta cada vez más se reconoce como «democracia deliberativa» (Kosnoski, 2005, 654).

En el momento actual no es fácil caracterizar esta propuesta de democracia porque sus defensores han ofrecido una buena cantidad de posibilidades. Por presentar dos ejemplos desde un comienzo, entiende Cohen que «en términos generales, es una asociación cuyos asuntos se gobiernan mediante la deliberación pública de sus miembros» (1997, 67) y, por su parte, Gutmann y Thompson la tienen por «aquella concepción de política democrática en la cual las decisiones y políticas se justifican en un proceso de discusión entre ciudadanos libres e iguales o entre sus representantes responsables» (2004, 161). ¿Por qué cobra un nuevo vigor esta forma de democracia a finales del

siglo xx? Espigar las razones de este renacimiento es de sumo interés, porque es la mejor forma de comprender su sentido para el presente y el futuro. Algunas de esas razones serían al menos las siguientes.

- 1) La necesidad de dar un contenido a la expresión «gobierno del pueblo» en comunidades democráticas que ya han aceptado el sistema representativo y, sin embargo, son conscientes de que no basta con la elección de representantes para hablar de democracia.

En su ya clásica *Teoría de la democracia* apuntaba Sartori la imposibilidad de que el régimen de alguna comunidad política consistiera en el gobierno *del* pueblo. En ningún lugar gobierna el pueblo, más bien la democracia es el gobierno *querido por* el pueblo, que da su consentimiento a los representantes elegidos por él. Ciertamente, la expresión de Sartori puede parecer todavía optimista, porque lo cierto es que el gobierno es más bien *votado* por el pueblo, o por una *parte del pueblo*, es decir, por la mayoría, o incluso por una *minoría* cuando el gobierno elegido no cuenta con la mayoría absoluta. Por eso la democracia representativa ha suscitado siempre abundantes críticas por parte de los participacionistas, de uno u otro signo, que no ven justificado el nombre «democracia» en semejante forma de gobierno, a lo sumo, podría denominarse «poliarquía», siguiendo a Dahl ².

Pero como la participación directa en la toma de decisiones no es factible, entienden los deliberacionistas que la deliberación es la forma de participación que puede dar protagonismo al pueblo en una democracia representativa. De ahí que la tarea de la democracia deliberativa empiece en la idea de que la democracia es el gobierno del pueblo y después subraye la discusión pública e inclusiva como una forma de gobierno (Crocker, 2008, 310). De esta forma se opone a cualquier forma de exclusión y también a la democracia agregativa.

En efecto, si es cierto, como afirman Habermas o Bohman, que en una sociedad democrática los ciudadanos deben ser a la vez destinatarios y autores de las leyes, la única forma de hacer esto posible en una democracia representativa es que el legislador ofrezca razones públicas a favor de la legislación y los ciudadanos deliberen públi-

² Según Dahl, dado que el ideal democrático no se encarna en ningún lugar, cabe considerar como países democráticos aquellos en que el gobierno constituye una poliarquía, es decir, un gobierno en que las instituciones indispensables para el funcionamiento del proceso democrático existen en un nivel que supera cierto umbral. Es una «democracia imperfecta», dotada de siete instituciones: funcionarios electos, elecciones libres e imparciales, sufragio inclusivo, derecho a ocupar cargos públicos, libertad de expresión, variedad de fuentes de información y autonomía asociativa (Dahl, 1992, 214, 266 y 267). Ver también Dahl, 1989. De ahí que proponga el tránsito hacia la «tercera transformación democrática».

camente sobre su legitimidad³. Si en una democracia participativa la deliberación debe tener un gran peso, en la representativa es esencial, porque los ciudadanos deben poder aceptar racionalmente las leyes que elaboran sus representantes.

- 2) La democracia deliberativa se presenta como el modelo adecuado para expresar la *autonomía igual* de los ciudadanos en la esfera política, defendida por las tradiciones kantianas, pero también para promover la *agencia*, indispensable para el desarrollo de las capacidades básicas, en la línea del enfoque de las capacidades de Sen. De hecho, Sen entenderá cada vez más la deliberación como necesaria para promover la agencia e incluso para decidir en cada contexto cuáles son las capacidades básicas. «La deliberación es un bien en sí, porque promueve la agencia —dirá Crocker—, aunque puede haber momentos en que se ejerza mejor por otros caminos, cuando hay grupos poderosos que pueden manipular la deliberación» (2008, 315). De hecho, Gutmann y Thompson critican a Habermas por entender que el ejercicio del diálogo es esencial para alcanzar un consenso, cuando el ejercicio de la autonomía es valioso por sí mismo (Gutmann y Thompson, 1996, 17).
- 3) Por otra parte, es la mejor forma de conjugar la autonomía individual y la soberanía popular, conjunción que puede entenderse de modos diversos. Richardson, por su parte, acepta la afirmación rawlsiana de que los ciudadanos individuales son fuentes originales de exigencias y propone la deliberación como un intento de llegar a una intención conjunta, haciendo compromisos razonables entre las cosas que proponen los individuos. Propone una deliberación conjunta, no sobre las opiniones ni tampoco sobre las preferencias, sino sobre los fines (Richardson, 1997). Con ello se sitúa entre dos extremos: el de Habermas, que en su teoría de la acción comunicativa excluye la posibilidad de un razonamiento individual, monológico, sobre los fines y entiende que debe ser dialógico en cuestiones de justicia; y el de Sunstein, que defiende la dependencia del razonamiento de acuerdos éticos anteriores que descansan en lo que Anderson llamó «racionalidad expresiva» (Sunstein, 1991 y 1994). Ambos, a juicio de Richardson, han caído en la trampa del escepticismo humeano acerca de la posibilidad de deliberar conjuntamente sobre los fines, sobre lo bueno. Él, por el contrario, considera que podemos deliberar racionalmente sobre metas de forma monológica y que el diálogo racional depende en parte de lo que puede hacer el

³ Habermas, 1998. En la misma línea afirmará James Bohman: «Si el núcleo de una democracia igualitaria es que las leyes legítimas son autoría de los ciudadanos sujetos a ellas, la democracia deliberativa es necesaria en sociedades complejas» (Bohman, 1996, 4 y 5).

razonamiento monológico. La contribución de cada persona es entonces intrínsecamente importante en una democracia (Richardson, 1997, 359-362).

- 4) Dando un paso más, los defensores de la democracia deliberativa entienden que es la forma más adecuada de responder a las críticas dirigidas contra la regla de la mayoría como mecanismo para la toma de decisiones en las sociedades democráticas, en perjuicio de las minorías y con el riesgo de degenerar en tiranía de las mayorías. Ciertamente, la unanimidad como mecanismo para la toma de decisiones es reaccionaria (Buchanan, 1980) y la tiranía de las minorías es ilegítima, pero la regla de las mayorías tiene graves limitaciones que pueden superarse si se forman del modo adecuado: la cuestión es entonces cómo se forman las mayorías. De ello trataremos en el próximo apartado.
- 5) Esta forma de democracia se presenta también como la mejor para superar las insuficiencias de lo que se ha llamado una «democracia débil», que aunque siempre es superior a una dictadura, sin embargo, deja a los ciudadanos ayunos de valores cívicos, anémicos de ilusiones políticas, inermes frente a cualquier propuesta fuerte con capacidad de entusiasmar, como fue el caso de la República de Weimar (Barber, 2004).
- 6) La urgencia de encontrar mecanismos para la toma de decisiones colectivas, que permitan superar paradojas como las de Condorcet o Arrow (la paradoja de no poder satisfacer las preferencias ordenadas de los ciudadanos si no es en un régimen dictatorial) (Condorcet, 1785; Arrow, 1974), sugiere apelar para lograrlo a procedimientos que no sean meramente agregacionistas. Generar una voluntad común o llegar a un acuerdo acerca de la justicia de las normas o sobre cómo actuar en casos concretos es la forma racional de proceder, que sólo puede desplegarse en un proceso deliberativo.
- 7) La experiencia de prácticas populares de deliberación ha sido con frecuencia positiva, en la medida en que han llevado a aumentar el protagonismo de los ciudadanos, a reducir las desigualdades sociales y a encontrar nuevas soluciones, en casos como el de Porto Alegre o en una gran cantidad de ayuntamientos que optan por el presupuesto participativo. Precisamente, algunos de los autores que trabajan en ética del desarrollo optan por el modelo deliberativo en distintas instancias porque es la forma de llegar a mejores soluciones.
- 8) En efecto, la deliberación tiene virtualidades epistémicas, porque ayuda a tomar mejores decisiones, aunque en este punto se plantea la discusión sobre si es preferible aumentar el número de participantes o bien mejorar la selección de los mismos, y tiene enormes vir-

tualidades educativas. Habitúa a las personas a asumir el punto de vista de la imparcialidad, para que sus propuestas puedan ser aceptadas por los demás afectados, y a tener en cuenta los intereses de otros.

- 9) Las experiencias de deliberación son transculturales, no pertenecen sólo a la cultura occidental, sino que están presentes en diferentes culturas y distintos momentos de la historia, como es el caso de los consejos budistas, que Sen recuerda (Sen, 2010).
- 10) El modelo deliberativo no sólo es heredero del modelo clásico de la Atenas de Pericles, sino también de la tradición del republicanismo cívico kantiano, que no tiene por legítimas sino las leyes que el pueblo hubiera podido querer y que pueden ser publicadas, sometiéndolas al uso público de la razón. Como recuerda Bohman, la tarea central de una democracia deliberativa consiste en mostrar cómo la norma de publicidad proporciona la base para aquellos acuerdos que pasan el test del que habla Kant en la *Crítica de la razón pura*: «Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto» (Kant, 1978a, 590). En este sentido es esencial el ejercicio del uso público de la razón (Bohman, 1996, 35).

Éstas son, pues, algunas de las razones que abonan el renacimiento de esa forma de democracia, nacida en la Grecia clásica y que hoy se presenta de nuevo como sumamente fecunda. En lo que sigue trataremos de ir perfilando la propuesta, para ofrecer la nuestra en el último apartado, tomando como hilo conductor una de las preguntas que hemos dejado abiertas, la pregunta ¿cómo se forman las mayorías?

3. ¿Cómo deben formarse las mayorías?

El punto de partida de la reflexión en las teorías deliberativas de la democracia es el hecho de que en las sociedades democráticas existan *desacuerdos* entre los ciudadanos y que, sin embargo, sea necesario tomar decisiones comunes. Sin duda la existencia de desacuerdos es normal en una sociedad pluralista, pero resulta gravosa cuando es preciso tomar decisiones conjuntas. Para resolver los problemas no cabe sino optar por la imposición, inadmisibles en una sociedad democrática; por el recurso a una concepción compartida de vida buena, como querrían ciertos comunitarismos, cosa imposible en sociedades pluralistas; apostando por una comunidad de consenso, como es el caso de los defensores de una «democracia participativa unitaria», que identifica a los individuos y sus intereses con una comunidad simbólica y sus intereses,

opción igualmente inviable por iliberal (Barber, 2004, 218-220; Cortina, 1993, 103 y 104); manipulando las emociones de los ciudadanos desde un poder político y mediático con capacidad para lograrlo, cosa habitual, pero deplorable, porque entonces contamos con masa y no con pueblo; y, por último, o bien por la agregación de preferencias o intereses o bien por la deliberación. Con anterioridad al giro deliberativo —dicen los defensores de la deliberación— el ideal democrático se expresaba sobre todo en términos de agregación de preferencias e intereses, a través de mecanismos como el voto o la representación. Pero estos procesos, siempre preferibles a los otros tres, son insuficientes, sin embargo, para un funcionamiento verdaderamente democrático.

En efecto, el «deliberacionista» reconoce que la política no puede liberarse del conflicto de preferencias e intereses ni del conflicto moral, pero si el pueblo ha de ser quien gobierne, entonces es esencial atender al proceso por el que se llega a los acuerdos o por el que se reducen los desacuerdos. Como bien decía Dewey, la regla de la mayoría puede ser absurda, pero lo importante es dilucidar cómo deben formarse las mayorías e institucionalizar el procedimiento en la vida política.

«El hombre que lleva el zapato —dirá en un texto bien conocido— es el que sabe que aprieta y dónde aprieta, aunque el experto zapatero sea el mejor juez para juzgar cómo puede remediarse la molestia (...). La regla de la mayoría, como regla de la mayoría, es tan estúpida como sus críticos le acusan de serlo. Pero nunca es *sólo* el gobierno de la mayoría. Como un político práctico, Samuel L. Tilden, dijo hace tiempo: “El medio por el que una mayoría llega a serlo es lo más importante”: debates antecedentes, modificación de perspectivas para tener en cuenta las opiniones de las minorías, la relativa satisfacción que se les da a las últimas por tener la oportunidad de tener éxito en convertirse en mayoría en la siguiente oportunidad (...). La necesidad esencial es, en otras palabras, la mejora de los métodos y condiciones del debate, la discusión y la persuasión» (1927, 207-208).

Importa, pues, el proceso por el que se llega a tomar las decisiones, si es la mera agregación o la deliberación y, en el segundo caso, si existe un estrecho vínculo entre la deliberación y la decisión a la que se llega, sea cual fuere el procedimiento que se emplee para tomarla, incluida la votación.

En cuanto al agregacionismo, resulta ineludible intentar superarlo porque adolece de una buena cantidad de insuficiencias, como las siguientes:

- 1) Da por sentado que el contenido de las decisiones tienen que ser preferencias, pero entonces la voluntad popular sólo puede entenderse desde un mapa de las preferencias individuales, al modo de Arrow, mapa que no representa en modo alguno la voluntad popular (Richardson, 1997, 357).
- 2) Considera que preferencias e intereses se forman en privado, que hay que partir de ellos como de un hecho dado y por eso la única posibili-

dad es agregarlos, cuando lo bien cierto es que se forman socialmente, por eso la deliberación es un método racional para transformar públicamente las diferencias, más que para agregarlas.

- 3) Liga la racionalidad al autointerés, lo cual le impide superar las paradojas de Condorcet y Arrow. Por el contrario, el *homo oeconomicus* como expresión de la racionalidad humana, el que busca maximizar sus opciones, está desacreditado incluso en economía, porque no existe. Existe más bien el *homo reciprocans*, e incluso el que es capaz de superar los límites de la reciprocidad. Sen, por su parte, menciona tres motivaciones en la racionalidad económica: el autocentramiento, la simpatía, que consiste en el «bienestar de una persona que es afectada por la situación de otros», y el compromiso, que «se relaciona con romper el vínculo estrecho entre bienestar individual (con simpatía o sin ella) y la elección de la acción (por ejemplo, eliminar la pobreza de otros, aunque no se sufra por ella)» (Sen, 2002, 35-37; 1977). Entre los móviles de una conducta racional figuran entonces, al menos, el autocentramiento, la simpatía, a la que ya aludía Smith, y el compromiso, que procede de una tradición deontológica, en la que tienen un lugar Kant y Rawls. Podemos decir, pues, con Sen que el procedimiento agregativo de elección social parece ser «inevitablemente arbitrario o irremediamente despótico» (Sen, 2002, 69).
- 4) El agregacionista ignora la capacidad de la deliberación para transformar preferencias e intereses. En realidad, como hemos comentado, quien delibera descubre los intereses y preferencias ajenos, pero además se habitúa a argumentar desde el punto de vista de la imparcialidad, ya que, en caso contrario, sus propuestas no serán aceptadas. Se obliga, por tanto, a comprender las propuestas de los demás y a perfilar sus argumentos, de modo que la deliberación tiene virtualidades pedagógicas.

Por razones como éstas afirmarán autores como Elster que «bajo la influencia de Habermas en sentido amplio, la idea de que la democracia gira en torno a la transformación, más que a la simple agregación de preferencias, se ha convertido en una de las posiciones más importantes en la teoría democrática» (Elster, 1998, 1). La alternativa más sensata, a pesar de sus limitaciones, es la democracia deliberativa, que se propone transformar los intereses y las preferencias, no agregarlos. ¿Cuáles serían las etapas del proceso deliberativo?

4. Las etapas del proceso deliberativo

Responder a esta pregunta no es tan sencillo porque, en realidad, los desacuerdos que asumimos como punto de partida pueden ser de *preferencias e*

intereses, que es lo que importa a Rawls en *Teoría de la Justicia*, a Barber, Habermas, Bohman o Sen, entre otros, o bien de *carácter moral*. Este segundo tipo de desacuerdos es el que importa fundamentalmente a Gutmann y Thompson, quienes consideran que el desacuerdo moral, los conflictos sobre valores fundamentales, constituyen uno de los mayores retos en sociedades como la estadounidense, y que es preciso deliberar sobre temas morales en una esfera social a la que denominan «democracia media», buscando una economía del desacuerdo. Y también de desacuerdo moral hablará Rawls desde *Liberalismo político*, cuando constata la coexistencia en una misma sociedad democrática de distintas doctrinas comprensivas del bien. Esta última forma de discrepancia es del mayor interés para el deliberacionismo actual, porque es la que exige el uso de una razón pública, que será decisiva para la legitimidad de las normas y planteará problemas en relación con la presencia de la religión en el espacio público, de la que nos ocuparemos en el segundo apartado de este trabajo. En este caso, el desacuerdo no se referirá a preferencias o intereses, sino a cosmovisiones. Martin Luther King, a quien se cita como referencia obligada en estos casos, no pretendía defender sus intereses ni tampoco sus preferencias, ni siquiera los de la mayoría o los de la colectividad, sino que la razón para defender la igualdad racial era en su caso la Biblia. Entraremos más adelante en esta cuestión y por el momento nos limitaremos al desacuerdo de preferencias e intereses que pueda superarse proponiéndose metas comunes, siguiendo la propuesta de Richardson, aunque convenientemente complementada (Richardson, 1997; 2002, cap. 12).

Richardson considera que, en el caso de que un ideal de democracia deliberativa desee considerar a los ciudadanos como fuentes originarias de exigencias, el compromiso cognitivo de la deliberación será consistente con el aspecto individualista de la soberanía popular. Pero entonces las categorías que deben usarse para la deliberación democrática son las de *voluntad* o *intención*, y no las de creencias o preferencias. Teniendo en cuenta que la unanimidad es inviable, quiere mostrar un enfoque de deliberación democrática referido a la formación de intenciones parcialmente conjuntas. El centro lo constituirían la voluntad o la intención, que resultarían más adecuadas que la opinión o la preferencia para analizar el compromiso político, al menos cuando está orientado potencialmente al bien público. En el caso de las *opiniones* o las *creencias* (lo que los interlocutores creen sobre el mundo), si pretenden ser verdaderas o falsas (por ejemplo, que el feto es o no una persona), el compromiso es imposible, pero ese compromiso sí es posible si se trata de *metas* que entran en conflicto. En cuanto a las *preferencias* (lo que los interlocutores prefieren hacer), no pretenden ser verdaderas o falsas, pero se sitúan en un ranking que no permite compromisos, y la fuente de la voluntad popular no puede ser un mapa de preferencias individuales. Aunque la deliberación tenga la capacidad de transformarlas, como se ha dicho (Manin, 1987; Sunstein, 1991), Richardson considera más fructífero referirse a metas que a preferencias, ocuparse de las

intenciones y de las metas que cada sujeto se propone y que, a través de la deliberación, pueden convertirse en metas e intenciones conjuntas. Esas intenciones conjuntas podrían generarse a través de un proceso de cuatro etapas que, atendiendo a las propuestas de Richardson y Crocker, serían las siguientes (Richardson, 1997, 366-375; 2002, 165-176; Crocker, 2008, 321-328):

- 1) Formulando propuestas. Los interlocutores exponen públicamente los términos del desacuerdo y las propuestas de posible solución, aclarando qué metas deberían perseguirse y qué medios se utilizarían para alcanzarlas.
- 2) Discutiendo sus méritos. Se argumenta sobre los méritos de las propuestas en términos de bien público. En este punto, aunque Richardson no lo mencione, se entiende que quienes deliberan deben aducir argumentos que los demás puedan entender y aceptar, ejerciendo el deber, ya clásico en las teorías deliberativas, de civilidad o reciprocidad, expresión de respeto mutuo. Y es en esta etapa —a mi juicio— donde cabe preguntar si deberían aducirse únicamente lo que Rawls llama «razones públicas» o cabría aportar también las razones que Rawls llama «no públicas» para enriquecer los posibles resultados y ejercer mejor el deber de respeto mutuo. Como también cabe preguntar si en esta etapa deberían introducirse sólo argumentos o también otras formas de comunicación, como narraciones, historias de vida o experiencias, dando paso a un tipo de democracia deliberativa al que calificaríamos como «comunicativa». Son éstos dos temas cruciales que trataremos en la segunda parte de este trabajo.
- 3) Llegando a un acuerdo informal. Los interlocutores llegan a un acuerdo informal en el que se comprometen a asumir la parte que les corresponde y a actuar conjuntamente, mostrando que están dispuestos a asumir sus compromisos. Esto en el caso de que hablemos de cómo alcanzar un acuerdo sobre metas comunes, no tanto de encontrar puntos comunes a cosmovisiones enfrentadas (Habermas o Rawls) o de economizar desacuerdos (Gutmann y Thompson). Aunque es cierto que también será posible reducir los desacuerdos, pero resolverlos de una manera *fair*, es decir, de modo que cada miembro sea tratado con respeto y que tenga derecho a hacer oír su voz, a contribuir en la decisión final, con lo cual, aunque el final sea el desacuerdo, queda abierto el deseo de seguir deliberando (Crocker, 2008, 310 y 311).
- 4) Convirtiendo el acuerdo informal en una decisión oficial. Paso del nivel del acuerdo mutuo informal a una decisión colectiva explícita. El mecanismo por el que se llega a la decisión oficial en una sociedad democrática suele ser la regla de la mayoría.

Con todo ello se ha llegado a una intención parcialmente conjunta, a un acuerdo que se ha forjado mediante la deliberación. El partidario de la demo-

cracia agregativa entiende que el paso esencial es el último, mientras que el defensor de la democracia deliberativa considera que las fases cruciales son las tres primeras: cómo se forma la voluntad, cómo se llega a la decisión mayoritaria. Si se llega por agregación de intereses o manipulando emociones, no hemos atendido a la sustancia de la democracia; si se llega a través de una deliberación respetuosa con todos los afectados, ello genera amistad cívica y voluntad común, aunque pueda haber desacuerdos. Cada persona se siente tratada como una persona significativa y, aunque en la conclusión su propuesta concreta no sea la elegida, se sabrá valorada, respetada y estará dispuesta a entrar en el futuro en nuevos procesos de deliberación.

Podemos decir, pues, con Dryzek que, reconociendo que la política no puede liberarse del conflicto moral o de intereses, la democracia deliberativa trataría de encontrar un punto de vista común sobre cómo los ciudadanos deberían decidir públicamente cuando están en desacuerdo. La esencia de la legitimidad democrática descansa en la capacidad de los individuos, sujetos a una decisión colectiva, de entrar en una *deliberación* auténtica sobre la decisión que se debe tomar. Los individuos deberían aceptar la decisión sólo si pudiera resultar justificada para ellos en términos convincentes (Dryzek, 2000, V).

5. *Las condiciones de la deliberación pública*

Obviamente, el deliberacionista entiende que los procesos deliberativos, para tener éxito, requieren determinadas condiciones, que podrían concretarse en dos: *principios* por los que orientarse y *virtudes* de los interlocutores sin los que el proceso deliberativo no funcionará adecuadamente. Sin embargo, conviene entender bien qué se quiere decir con «condiciones»: no se quiere decir que si no están puestas, entonces tampoco es razonable iniciar el proceso deliberativo; no se trata de que sea preciso esperar a que los principios se cumplan y las virtudes estén incorporadas para poner en marcha los procesos de deliberación, sino que es necesario ponerlos ya en marcha e ir aprendiendo a orientarse por los principios e ir incorporando las virtudes.

En cuanto a los *principios*, es ya clásica la propuesta que Gutmann y Thompson presentaron desde *Democracy and Disagreement*. Frente a Rawls, que reduce el papel de la deliberación a las esencias constitucionales y a las cuestiones de justicia básica, Gutmann y Thompson entienden que debe aplicarse a todo el proceso político, a todos los ámbitos en que se producen desacuerdos morales, precisamente porque se trata de sociedades descentralizadas. Si la democracia ha de ser moral en sus fundamentos y en sus resultados, ha de serlo también en los procesos diarios: la democracia media es el lugar de los grupos de interés, las asociaciones cívicas, las escuelas, etc. Es ésta una convicción que yo expresaba ya en *Ética aplicada y democracia radical*, al entender que una democracia radical no consiste ni en la ampliación del me-

canismo de las mayorías a todas las esferas de la vida social, ni tampoco en la descentralización de las elecciones, consistente en elegir representantes en los pequeños núcleos, que a su vez eligen representantes hasta llegar a un comité central. Una democracia radical no puede consistir en ampliar los mecanismos existentes en política, en politizar la vida pública, sino en potenciar la participación significativa de la ciudadanía también en la esfera de la sociedad civil. Lo cual no significa identificar la participación en la sociedad civil con la esfera política, la sociedad civil no conforma una «democracia media», sino que mantiene su identidad (Cortina, 1993).

Pero regresando a Gutmann y Thompson, pretenden con su posición situarse más allá de dos concepciones de democracia que tratan el desacuerdo moral, como es el caso de los procedimentalistas y los constitucionalistas. Los deliberacionistas pretenden mediar entre ambos, tomando la deliberación como un procedimiento que orienta hacia el resultado, pero teniendo en cuenta que los resultados han de interpretarse y para eso se necesita deliberación (Conill, 2006). La deliberación moral entonces tiene por meta buscar un consenso moralmente justificado, pero ya el proceso mismo amplía la mente de los ciudadanos y les lleva a pensar sobre los asuntos políticos, más allá de sus propios intereses, y promueve una «economía del desacuerdo moral». En sociedades pluralistas, en que el desacuerdo es inevitable, esta economía del desacuerdo moral lleva a ahorrar desacuerdos, y contiene los medios para la autocorrección.

Pero, para tener condiciones de plausibilidad, las deliberaciones tienen que orientarse desde unos *principios*, que nuestros autores sintetizarán en seis. Tres de ellos, los que han tenido mayor éxito en la bibliografía posterior, deben regular el proceso político, y otros tres, el contenido de las políticas. Los tres primeros serán los siguientes:

- 1) La *reciprocidad*, que ha de regular la razón pública, prescribiendo que cada miembro haga propuestas y ofrezca justificaciones que otros puedan entender y aceptar. Cada uno ha de hacerlo, esperando que los demás lo hagan también. La reciprocidad se sitúa entre la imparcialidad, que requiere algo parecido al altruismo, y la prudencia, que no pide sino autointerés ilustrado. La reciprocidad exige justificarse ante gente que está razonablemente en desacuerdo (Rawls, 1996, 47; Gutmann y Thompson, 52-54).

Y en este punto es esencial tener en cuenta al menos dos cosas: a) Hay diferencia entre un desacuerdo deliberativo y uno no deliberativo; los ciudadanos que están en desacuerdo pueden reconocer que una posición merece respeto moral, aunque consideren que está moralmente equivocada, pero existe respeto mutuo porque han tratado de intercambiar razones; deliberar no implica comprometer las propias convicciones, sino, aunque se llegue a un desacuerdo, intentar acomodar las posiciones morales divergentes a través de una economía del desa-

uerdo. b) No puede haber dicotomía entre los procesos por los que se llega a decidir ciertas políticas y las políticas mismas: la autoridad moral de los juicios colectivos sobre las políticas depende en parte de la calidad moral del proceso por el que se ha llegado a ellas (Gutmann y Thompson, 1996, 2-4).

- 2) La *publicidad*, que exige que cada miembro sea libre de comprometerse en el proceso deliberativo, directamente o mediante representación, que el proceso sea transparente para todos y que cada uno sepa a qué se está comprometiendo. Ello requiere, por supuesto, una cultura política e instituciones que hagan posible la publicidad, un principio aceptado tanto por la tradición kantiana como por la utilitarista, aunque por diversos motivos. Según Bohman, la tarea central de una democracia deliberativa consiste en mostrar cómo la norma de publicidad proporciona la base para aquellos acuerdos que pasan el test del que habla Kant. Las condiciones de la deliberación serían, por tanto, la no tiranía (separación de poderes, derechos garantizados e intentar en la deliberación que funcionen razones convincentes), la igualdad política (igual oportunidad de hablar, de acceso a las arenas relevantes de discusión, de participar en el proceso de toma de decisión) y la publicidad (que se aplica al espacio y a las razones), que se aplican tanto al proceso como al resultado (Bohman, 1996, 35-37).
- 3) La *rendición de cuentas*. Cada miembro del grupo ha de rendir cuentas a otros, y quienes participan en la deliberación en nombre de otros han de rendir cuentas ante ellos. La cuestión es en cada caso quiénes han de dar cuentas y ante quiénes. En el caso de la democracia representativa, los representantes deben también dar razones morales y no sólo a los ciudadanos, sino también a los afectados por las decisiones (Gutmann y Thompson, 1996, 128-132).

Y, por cerrar el círculo de los principios que deberían orientar las deliberaciones en la democracia media, las reglas que deberían regular el contenido de las políticas serían la libertad básica, la oportunidad básica y la oportunidad equitativa. Todo ello nos llevaría a una acomodación moral, en virtud de la cual podríamos llegar al acuerdo de que estamos en desacuerdo, pero se han intercambiado los argumentos posibles por ambas partes, y distinguiríamos muy bien entre desacuerdos deliberados y no deliberados. Los primeros permitirían conservar el respeto mutuo, que abre el camino de un acuerdo para el futuro.

Por su parte, Bohman entiende que la deliberación exige también que los ciudadanos sean *políticamente iguales*, en el sentido de que traspasen al menos un umbral mínimo de «funcionamiento político» y de «libertad social efectiva»: sólo la igualdad de capacidades políticas hará que la deliberación sea plenamente democrática (Bohman, 1996, 109). Una persona sería políticamente pobre si no pudiera funcionar, traspasando un umbral mínimo. En

cualquier caso, la gran meta de la deliberación pública consistirá en lograr que los agentes queden lo suficientemente convencidos como para continuar con su cooperación, y con ese fin han de percatarse de que han contribuido al resultado y de que han influido en él (Bohman, 1996, 53).

6. *El êthos del ciudadano democrático*

Evidentemente, deliberar bien requiere contar con un conjunto de destrezas y de virtudes, que a su vez se adquieren mediante el ejercicio de la deliberación y que también se aprenden en la escuela. «Educar para la deliberación» es indispensable para llevar el proceso a buen término.

En cuanto a las destrezas, los que deliberan habrían de ser diestros para iniciar un diálogo público y hacer propuestas, para entrar en la argumentación y en la contra-argumentación sobre lo que debe hacerse, para construir y reconstruir un debate, mostrando que algunas dicotomías no son ni exclusivas ni exhaustivas y encontrando caminos para armonizar las propuestas, y deberían ser diestros también en retórica persuasiva, pero no manipuladora (Crocker, 2008, 328 y 329). Estas habilidades se adquieren en la educación formal e informal, «aprendiendo haciendo», y en los movimientos de empoderamiento cívico (Richardson, 2002, 90 y 92). Aunque haya desigualdades entre los miembros de los grupos, las instituciones básicas de la sociedad, incluyendo las educativas, han de organizarse para promover las capacidades de los ciudadanos para participar en una deliberación democrática con sentido. En este orden de cosas, los movimientos de gobierno participativo son «escuelas de democracia» (Fung and Wright, 2003, 23, 56, 119-28).

Por otra parte, además de las habilidades son necesarias *virtudes deliberativas* que irían componiendo el *êthos* del ciudadano democrático. Entre estas virtudes deberían figurar al menos el respeto mutuo, la integridad cívica y la magnanimidad cívica.

El *respeto mutuo* consistiría en «tener una actitud favorable hacia las personas con las que se está en desacuerdo y una interacción constructiva con ellas» (Gutmann y Thompson, 1996, 79). Poniendo en vigor el principio de reciprocidad, el respeto llevaría a formular propuestas que los demás puedan entender y aceptar en principio; lo cual tendrá una especial repercusión en el apartado dedicado a la religión.

La *integridad cívica*, por su parte, consistiría en hacer propuestas porque se cree en ellas, por razones morales, y no por razones puramente estratégicas; en practicar lo que se dice y aceptar las implicaciones prácticas de los propios principios morales.

En lo que hace a la *magnanimidad cívica*, debería practicarse con aquéllos con los que se está en desacuerdo en propuestas, razones o fines, y exigiría adoptar actitudes tan exigentes como las siguientes: a) reconocer el estatus moral de las posiciones opuestas, tratando a los interlocutores como si con

esas propuestas expresaran sinceramente sus puntos de vista y no encubrieran estrategias políticas o intereses económicos, b) valorar los argumentos de los demás, más que entrar en ataques *ad hominem*, c) tener una mente abierta, estar dispuesta a cambiar la propia posición, aunque tenga que argumentar defendiendo mis puntos de vista de forma consistente, y d) estar dispuesta a buscar la economía del desacuerdo moral, evitando el conflicto innecesario, buscando puntos de convergencia, aunque sin comprometer las propias posiciones por buscar el acuerdo. Los ciudadanos son deliberadores magnánimos cuando «intentan minimizar el desacuerdo público promoviendo políticas en las que converjan los principios» (Gutmann y Thompson, 1996, 83-89).

Ciertamente, sin participantes que tengan el «carácter correcto» el enfoque deliberativo de la democracia puede no manifestar respeto por las personas, no llevar a decisiones mutuamente aceptables ni promover la justicia. Pero, como hemos comentado al comienzo de este apartado, el carácter deliberativo, propio del ciudadano democrático, se adquiere en una práctica deliberativa bien orientada.

7. *Los límites de la deliberación*

Como es comprensible, las críticas a la democracia deliberativa han menudeado y llevan, claro está, su parte de razón. Lynn Sanders presenta algunas de las más interesantes (Sanders, 1997), pero a ellas cabe añadir muchas otras: 1) Se dice que la deliberación es elitista, porque requiere una discusión racional, moderada y no egoísta, de la que la gente no es capaz, con lo cual en realidad debería ejercitarse sólo en pequeños grupos y no en un ámbito como el de la esfera pública. 2) La asimetría en las discusiones, que resulta inevitable, favorece en realidad a los más poderosos, porque da la sensación de que todos estamos participando y, sin embargo, la participación es tan desigual que legitimamos resultados injustos. 3) La deliberación será sin duda apasionada, lo cual está en abierta contraposición con la idea de que debe de ser racional. Cuando la emotividad entra en el diálogo, falta la serenidad indispensable para hablar de diálogo racional. 4) En realidad la deliberación sólo se pone en marcha cuando un tema llega a la agenda política, cuando quedan tantos otros que nadie recoge. 5) Exige esas virtudes de respeto mutuo, integridad cívica, magnanimidad cívica y capacidad deliberativa, que no están al alcance del ciudadano común. 6) Plantea problemas de tiempo, porque no puede ser indefinida, sino que es preciso llegar a soluciones en un plazo determinado. 7) Requiere una buena preparación en el tema sobre el que se va a deliberar porque, en caso contrario, más vale dejar las decisiones en manos de los expertos. 8) No está muy claro cuáles son las instancias de la deliberación en una sociedad democrática, porque no parece que se delibere en el Parlamento y en el Senado, menos todavía en el seno de los partidos y en la esfera de la opinión pública.

Todas éstas son cuestiones abiertas a las que cabría responder que los grupos marginados carecen de poder, pero no de capacidad deliberativa y que una de las armas que tienen es la exigencia moral; que la asimetría en la discusión favorece a los poderosos, pero también es verdad que esto es en las negociaciones, más que en las deliberaciones; que es muy positivo que la deliberación sea apasionada, eso no le resta racionalidad; que es preciso que las cosas importantes lleguen a la agenda, en vez de desechar la deliberación alegando que a ella no llega lo más importante (Gutmann y Thompson, 1996, 132-135).

Pero sobre todo en este trabajo queremos recordar que en la esfera de la opinión pública no se toman las decisiones, sino que se expresan posiciones y argumentos que permiten a los ciudadanos informarse y formarse el juicio moral. Las decisiones se toman en las instituciones políticas convenientemente legitimadas y también en ámbitos más reducidos de la sociedad civil, de los que se ocupan, entre otros, las éticas aplicadas. En esos ámbitos sí que es posible una deliberación no egoísta, próxima a la simetría, apasionada y racional, que puede estar urgida por la agenda política o no, y una deliberación —en suma— en la que es posible practicar virtudes como el respeto mutuo, la integridad cívica, la magnanimidad cívica y la capacidad deliberativa. Es posible argumentar en serio. En estos casos es necesario evitar que sólo acudan a deliberar los que disponen de tiempo o tienen un carácter «politiquero», aunque nadie les haya elegido para ello; por eso importa articular la democracia deliberativa con la representativa en las instancias concretas de deliberación.

8. *Democracia comunicativa*

Al comienzo de este artículo comentamos que le pondríamos fin, proponiendo un tipo concreto de democracia deliberativa, después de haber analizado los rasgos centrales de este añejo modelo de democracia. Su nombre será «democracia comunicativa» e iremos perfilando muy brevemente sus trazos partiendo de un problema nuclear: el de las virtualidades epistémicas que cabe reconocer a la deliberación. ¿Aumenta este procedimiento las oportunidades de llegar a decisiones correctas, o imparciales, o válidas o verdaderas?, ¿puede decirse incluso que sin ella es imposible hablar de normas justas, objetivamente válidas o racionalmente legítimas?

En este sentido, resulta fecundo el planteamiento de Nino en *La constitución de la democracia deliberativa*, aunque —a mi juicio— convendría modificarlo sustancialmente. En relación con la deliberación, distingue Nino entre tres principios ontológicos básicos, que se refieren —según él— a la verdad moral, y tres epistemológicos, que se refieren al conocimiento de la verdad moral (Nino, 1997, 160-166). A mi modo de ver, hablar de «verdad moral» resulta desafortunado en el ámbito práctico, y más todavía en el prác-

tico-político, en el que cabría tratar sobre lo justo, lo correcto o lo racionalmente válido, pero no sobre lo verdadero, que quedaría para el ámbito teórico. Los juicios de valor y las prescripciones no pueden encontrar correspondencia con estados de cosas exteriores a ellos y, por lo tanto, no cabría hablar de verdad moral. Por otra parte, si nos ceñimos a comunidades políticas, conviene también mantener la distinción entre lo justo y lo bueno. Por lo tanto, no se trataría de descubrir mediante deliberación la validez de proyectos de vida buena, sino de las normas y las decisiones que puedan tener pretensión de ser justas.

Desde esta perspectiva, los tres principios ontológicos de Nino se transformarían en principios prácticos sobre la validez de las normas, y las tesis epistemológicas se referirían al conocimiento de la validez de las normas y las decisiones. Remito al lector a la obra de Nino para la formulación de sus tesis y extraigo aquí mi conclusión de que las dos posiciones a las que Nino llega, aplicadas al caso de las sociedades democráticas, podrían traducirse en dos formas de entender el papel de la deliberación en la formulación de normas sobre lo justo. Estas dos formas podrían rotularse como «D1» y «D2».

D1 entendería que la legitimidad de la democracia y la validez de sus normas exige llevar a cabo procesos deliberativos a través del uso público de la razón para llegar a decisiones en algún sentido aceptables por los ciudadanos, que deberían ser los autores de las leyes. D1 congrega a una amplia gama de pensadores, entre los que contarían Rawls, Gutmann, Thompson, Bohman, Richardson, Crocker o Sen. Seguirían de algún modo la línea marcada por el «último Rawls», que incide en el papel de la razón pública, ligada a una democracia deliberativa. En efecto, Rawls afirmará en uno de sus últimos trabajos:

«La idea definitiva de una democracia deliberativa es la de deliberación en sí misma. Cuando los ciudadanos deliberan, intercambian sus puntos de vista y debaten sobre las razones que los respaldan en relación con cuestiones políticas públicas. Suponen que sus opiniones políticas pueden ser revisadas en discusión con otros ciudadanos y, por tanto, esas opiniones no son simplemente un resultado fijo de su interés privado o no político. En este punto la razón pública es crucial, porque caracteriza el razonamiento de los ciudadanos en relación con las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica» (Rawls, 1999, 579 y 580).

D2, por su parte, estaría de acuerdo en ello, pero iría todavía más allá: es la propia racionalidad dialógica humana la que exige los diálogos para descubrir la validez de las normas, también en el ámbito de la política. Una persona en solitario no puede justificar qué normas son racionalmente válidas, sino que necesita el diálogo para llegar a justificarlas. De ahí que la democracia tenga que ser deliberativa y que la formación democrática de la voluntad resulte indispensable para descubrir las normas válidas. D2 es expresiva de la posición de la ética del discurso y de la teoría del discurso, en las que se in-

sertarían Apel y Habermas, pero también cuantos trabajan en esta línea, aunque con grandes diferencias internas (Dryzek, Conill, Cortina, García-Marzá, Hoyos, Kettner, Maliandi, Ulrich).

Aunque Apel señaló con todo acierto que la democracia, como aproximación a la exigencia ideal de la comunidad ideal de argumentación, es «algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-normativa* en la *ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar» (1980, 272), lo bien cierto es que es Habermas quien en primera instancia desarrolló la noción de una política deliberativa, ligada a la idea originaria de una democracia radical (Habermas, 1998)⁴. Sin embargo, a mi juicio, la propuesta de Habermas adolece de ciertas limitaciones que importa superar, configurando una propuesta que cabría calificar como «democracia comunicativa», y que marcaría una posición «D3» en el esquema anterior.

En efecto, según Habermas, si, como sucede en el caso del derecho positivo moderno, las normas no proceden de un orden sagrado, la única forma de que merezcan respeto es que los *destinatarios* sean a la vez sus *autores*; lo cual significa que cualquier norma jurídica tiene que poder ser justificada por medio del discurso, tiene que poder ser aceptada racionalmente por sus destinatarios. El concepto de autonomía, es —pues— la clave de bóveda de todo el edificio, pero se trata de una autonomía ligada a la acción comunicativa, en la medida en que, al realizar dicha acción, los interlocutores elevan pretensiones de validez, una de las cuales es la pretensión de corrección de las normas prácticas, sean morales o jurídicas. Para dilucidar si la norma es o no correcta es preciso insertarse en procesos de discurso racional que, en último término, deben someterse al Principio del Discurso, un principio que en escritos anteriores a *Facticidad y validez* aparecía como principio ético, pero a partir de esta obra Habermas afirma que es neutral a la moral y al derecho, ya que vale para ambos tipos de normas, y que se formula del siguiente modo: «Son válidas aquellas normas (y sólo aquellas) a las que pueden prestar su asentimiento todos los que pueden verse afectados por ellas, como participantes en discursos racionales» (1998, 172). Siendo muy valiosa esta propuesta, considero —como he comentado— que tiene también límites que importa superar en un nuevo modelo, D3, un modelo de democracia propiamente comunicativa (Cortina, 2010, 87-94).

D3 considera que en el Principio del Discurso no se expresa una noción de autonomía abstracta, que puede modularse como moral o como jurídica, sino que se expresa el reconocimiento recíproco de la autonomía, que es una categoría ética en la medida en que revela la realidad de un «nosotros» que no

⁴ Para las críticas de Apel a esta posición de Habermas, ver Apel, 2004. Para una discusión de las propuestas tanto de Apel como de Habermas, ver Muguerza, 1990, parte III.

se ha construido por pacto. La reconstrucción de los presupuestos del habla lleva a un «nosotros argumentamos», que brota del reconocimiento recíproco de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, obligados a la autolegislación conjunta, facultados para aceptar o rechazar de forma autónoma la pretensión de validez de justicia en este caso. El momento del reconocimiento recíproco, que es el del descubrimiento de la intersubjetividad es ya un momento ético. Y, dando un paso más, ese reconocimiento no se limita al de la capacidad lógico-argumentativa, como han puesto también de relieve Axel Honneth y Paul Ricoeur, insistiendo en la vertiente del necesario reconocimiento social, sino que es necesario apuntar a un reconocimiento lógico-cordial, que incluye al otro en su integridad personal (Honneth, 1997; Ricoeur, 2005; Cortina, 2007). A mi juicio, el «socialismo pragmático» supera la «lógica trascendental» kantiana desde ese reconocimiento recíproco desde el que se legitiman las normas legales y políticas (Cortina, 1985, 75-77). Es éste un reconocimiento ético, que ha ido desgranándose a lo largo de la historia, y que da lugar a un «nosotros» como punto supremo de la apercepción trascendental. No lleva razón el individualismo posesivo, pero tampoco un «socialismo lógico-formal», que se empeña en ignorar el reconocimiento ético en su principio supremo. No existe la autonomía abstracta, que se modula como moral o jurídica, sino el reconocimiento mutuo de la autonomía, que exige desarrollarse en una democracia comunicativa.

Por otra parte, la sociedad civil se muestra, no sólo como lugar de descubrimiento y formación del juicio, sino también como lugar de justificación y decisión en niveles decisivos, porque existe una esfera institucionalizada de la sociedad civil en la que también se toman decisiones racionalmente justificadas, aunque esa institucionalización no se realice por la vía jurídica.

En efecto, en sociedades pluralistas la revolución de las éticas aplicadas no se ha producido en vano, sino que ha ido generando instituciones no jurídicas y no parlamentarias en las que un número limitado de personas y en períodos de tiempo limitados delibera sobre problemas y llega a decisiones para las que tiene que dar razones. Es el caso de los comités y comisiones de bioética o de empresas, de las asociaciones de periodistas, los colegios profesionales o las conferencias de ciudadanos. Un denso mundo moral que va expresando esa ética pública, que no se identifica con el derecho, pero tampoco con redes informales de crítica y protesta. Esas comisiones y esos comités, que elaboran informes sin fuerza obligatoria jurídica, pero que pretenden obligar moralmente, constituyen la fenomenización de una ética cívica, que debe convencer con razones si pretende obligar. Obviarla es poner entre paréntesis una fuerza realmente existente y eficaz para la legitimación democrática (Cortina y García-Marzá, 2003).

En tercer lugar, la democracia comunicativa no olvida la trascendencia del poder comunicativo para la vida económica. La diferenciación de dos subsistemas —el político y el económico— y del mundo vital lleva a Haber-

mas a olvidar que el mundo económico forma parte de la sociedad civil. La distinción entre tres sectores —político, económico y social— despierta a menudo la falsa impresión de que representan otros tantos subsistemas sociales, y de que cada uno de ellos se rige por un medio de integración (poder, dinero, solidaridad). Sin embargo, la esfera económica pertenece a la sociedad civil y además necesita legitimación comunicativa para llevar adelante su quehacer, no cabe excluirla del proceso de deliberación.

La incapacidad para incluir la actividad económica en el funcionamiento de una sociedad democrática es uno de los déficits que deben ser ampliamente superados, y deben serlo justamente desde el reconocimiento de que la economía precisa también legitimarse desde el poder comunicativo, aunque tenga que mediarse obviamente con la racionalidad estratégica. Una economía que no es capaz de cooperar en la tarea de generar una buena sociedad, que es impotente para infundir confianza y asumir sus responsabilidades sociales, no es una economía ética. Y una economía que no es ética no es buena economía (Ulrich, 1997; Sen, 2002; Conill, 2004; García-Marzá, 2004).

Dando un paso más, resulta indispensable atender a la construcción del sujeto moral que no es sólo el ciudadano democrático, si es que queremos que la democracia funcione. Los modelos de democracia deliberativa recuerdan que la democracia no puede entenderse sólo desde el modelo de un contrato social de intereses privados, porque hoy el poder político debe legitimarse comunicativamente, insiste en animar al pueblo a integrarse en asociaciones libres, preocupadas por valores, temas y razones que defiendan intereses universalizables y que presionen al poder político institucional desde una «publicidad razonante», y rechaza una «antropología» según la cual el hombre es un animal interesado primariamente por sus cuestiones privadas. Recuerda también que la deliberación puede tener una capacidad transformadora de las preferencias y los intereses que se forman sin duda socialmente, y que es posible perseguir metas comunes. Sin embargo, no trata de responder a una pregunta que resulta central para todo el proceso: ¿por qué va a interesar a los ciudadanos argumentar *en serio* sobre la validez de las normas entrando en procesos de deliberación?

Resulta indispensable forjar esos sujetos con voluntad de justicia, dispuestos a dialogar en serio, a detectar qué intereses son universalizables y a decidirse por ellos. Esos sujetos que deben estar pertrechados de capacidad de argumentar, pero también de esa capacidad de querer lo justo que es el motor de cualquier sociedad democrática. Educar sujetos morales para una ciudadanía democrática es entonces una pieza central del edificio. Como bien decía José Luis Aranguren, y apuntábamos al comienzo que llevaba sobrada razón en ello, la democracia como moral es irrenunciable.

Y, por último, el espacio público en que se dejan oír las diferentes voces, ese espacio en que se ejerce la razón pública, debería pertrecharnos de argumentos lógicos, claro está, pero también de narraciones, metáforas, relatos,

historias de vida, de todo el rico material de la experiencia humana que hace posible una auténtica comunicación, un material del que nada se puede despilfarrar si es que queremos construir una democracia a la altura de la dignidad humana. Es éste un punto del que trataremos a continuación.

II. *La religión en el espacio público*

9. *Los cabos sueltos: una ética abierta a la religión en la obra de José Luis Aranguren*

Decíamos al comienzo de este trabajo que tal vez no andaba desencaminado José Luis Aranguren cuando vinculaba a la religión con ciertos cabos sueltos de las grandes preguntas éticas, una forma de hablar de religión que tuvo en su obra —a mi juicio— primero una base zubiriana y más tarde, desde la estancia en Estados Unidos hasta el final de sus días, narrativo-hermenéutica. Y es que, ciertamente, la presencia de la cuestión religiosa en la obra de Aranguren es permanente desde el primer ensayo sobre *San Juan de la Cruz, maestro de la vida espiritual*, en 1943, hasta trabajos como *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, publicado en 1987⁵. Podría parecer que esta asombrosa dedicación, que decae un tanto a partir de los años setenta, podía deberse a la imposibilidad de tratar de política en un tiempo arriesgado para quienes se ocuparan de ella. Sin embargo, el mismo Aranguren dirá en 1980:

«Hoy pienso (...) que realmente me ocupé de religión, no porque no se permitía hablar con la más mínima libertad de política, sino porque, *al revés*, la política nunca me ha importado de verdad, sino desde el punto de vista ético, y que los temas últimamente capitales para mí son los sociales y morales, los culturales en general, los religiosos en particular» (1994a, 213).

No se trataba, pues, de simple escapismo, sino de auténtica preocupación vital, que lleva a Aranguren a habilitar un lugar central para la religión, y no sólo para la ética, tanto en lo que podríamos llamar su religión vivida, como en la religión pensada, la religión como tema filosófico. En esa reflexión sobre la religión pueden distinguirse, a mi juicio, dos líneas de trabajo, profundamente

⁵ En esta línea de trabajos se presentan el primer libro publicado, *La filosofía de Eugenio D'Ors* (1945), la tesis doctoral sobre *El protestantismo y la moral* (1951), *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), del que muchos autores aseguran que es su mejor libro, *Catolicismo día tras día* (1955), donde queda clara su acción católica particular, *La crisis del catolicismo* (1969), que surge de la necesidad de repensar heterodoxamente la religión, de inventar un modo secular y no confesional de instalación en el mundo, *Contralectura del catolicismo*, donde revisa la segunda parte de *Catolicismo día tras día* y matiza su adhesión a la iglesia eclesial, no eclesiástica, hasta llegar a esa *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* y una buena cantidad de entrevistas en las que sale a colación el tema religioso. Ver al respecto Bonete, 1989; Blázquez, 1994; Fraijó, 1998, 387-420; Gómez, 2010, 9-30.

entreveradas: lo que él mismo denomina los «*religious studies*», que tienen un carácter más bien sociológico, de sociología de la religión, y están empeñados en la reforma del catolicismo, presente desde sus primeros escritos, y el trazado de una ética abierta a la religión, perfilado de forma bien detallada en la *Ética* de 1958, más desvaído en las obras posteriores a la década de los setenta, pero en innegable continuidad con el diseño inicial (Cortina, 2011).

En lo que hace a los estudios religiosos, Aranguren bosqueja tres conceptos al menos sumamente fecundos para comprender la situación de la religión en sociedades pluralistas, y sobre todo del catolicismo en la España del siglo pasado y en el actual: el concepto de heterodoxia, el de pluralismo en la iglesia y la comprensión de la iglesia como una estructura abierta. La *heterodoxia* es distinta de la «herejía», porque el heterodoxo no rompe el vínculo con la doctrina matriz, sino que muestra una peculiar forma de interpretarla y de vivirla que no es la aceptada por el magisterio correspondiente; hasta el punto de que el heterodoxo de hoy es reconocido al cabo del tiempo como profeta, como santo, e incluso como doctor de la iglesia. Esa heterodoxia da lugar, a mi juicio, a una pluralidad de posiciones que, aceptando un núcleo común, sin embargo divergen en cuestiones que no son centrales.

De ahí surge, creo yo, ese *pluralismo en la Iglesia*, tan desconocido para los que no la sienten por dentro y que José Luis Aranguren supo percibir con toda claridad. Un pluralismo real e innegable, que debería obligar a matizar enormemente la comprensión de lo que Rawls llama «doctrinas comprensivas del bien», Habermas, «imágenes del mundo con contenido», y yo misma, «éticas de máximos», y también a calibrar con mucho cuidado su presencia en el espacio público de las sociedades pluralistas. Quienes orientan sus vidas por estas éticas de máximos difieren entre sí en una gran cantidad de puntos de vista, se trata de comunidades totalmente ajenas al monolitismo. Por eso me parece sumamente acertado que Aranguren entendiera la iglesia como una *estructura abierta*, dentro de la cual viven en tensión distintos grupos. Lo nuevo —dirá— es «un pluralismo en los modos de “tener que ver” con el catolicismo», que el catolicismo es una estructura abierta, dinámica, en tensión. La gran diferencia con épocas anteriores es que la disidencia se integra en la estructura abierta de un catolicismo en crisis, en que los grupos conviven en tensión» (1994a, 167 y ss.).

Sin embargo, ante estos estudios sociológicos la pregunta es siempre: ¿es razonable ser católico, cristiano o simplemente creyente en un Dios personal?, ¿tienen algo que decir las religiones en estas sociedades en las que ya hace tiempo que se escuchó el anuncio de la muerte de Dios? En una espléndida conversación que Javier Muguerza sostuvo con José Luis Aranguren en los últimos años de su vida sale a la luz este ineludible tema de la muerte de Dios y la respuesta de Aranguren es reveladora:

«Estoy al cabo de la calle —dijo— de que la nietzscheana “muerte de Dios” es hoy una realidad irreversible para muchísima gente, que no por ello

está dispuesta a renunciar a la ética, pero para mí personalmente, en tanto que creyente, Dios no ha muerto o, si usted quiere, creo no haber perdido totalmente la sensibilidad para el “misterio”, y hay capítulos de la ética que no sabría cómo abordar si de algún modo no lo hago desde la religión» (Muguerza, 1997, 87).

Aranguren nunca pretendió ser un filósofo de la religión, menos aún un teólogo, pero siempre diseñó una ética abierta a la religión, una ética que plantea un buen número de interrogantes que sólo la religión puede ayudar a responder. Ese diseño, sin embargo, evoluciona sensiblemente desde la *Ética* de 1958 hasta los escritos de los ochenta en que las afirmaciones se convierten en insinuaciones, en cabos sueltos, más que en respuestas; en nuevas preguntas para las que el creyente confía en que haya respuesta. En su último proyecto de una ética intrasubjetiva narrativo-hermenéutica van apareciendo conceptos tales como sentido, comprensión, esperanza, solidaridad, felicidad, conceptos que van jalonando esas narraciones que son las vidas personales. La religión abre un horizonte de esperanza ante la interpelación del misterio que surge en esas narraciones, la esperanza de que Alguien pueda un día atar de algún modo esos cabos que han ido quedando sueltos.

¿No serán estos «cabos sueltos», que José Luis Aranguren descubría en el ámbito de la vida personal, muy semejantes a los que Habermas aprecia en nuestras sociedades «postseculares», en las que —según él— se hace transparente «la conciencia de lo que nos falta»? Hablaba Aranguren de nuestro afán de solidaridad, del sueño en una vida futura, del deseo de encontrar comprensión, más que juicio y condena, de esa cierta promesa de felicidad, que no es tanto conquista como don. ¿No podría ocurrir que en una sociedad postsecular siguieran abiertos estos ámbitos de esperanza, a los que no responde, ni tiene por qué hacerlo, la deliberación pública? En tal caso, silenciar en el espacio público las voces que pueden expresar esa esperanza resulta inadmisiblemente, porque «quizá la religión se esté convirtiendo en asunto privado, en, como se ha dicho, religión “invisible”. Esto último a lo mejor puede ser un fenómeno sociológico real, pero consiste en un *reduccionismo*. Hacer ver que la religión en su plenitud es un *hecho público*, incumbe a los intelectuales» (Aranguren, 1994c, 130).

No parece que una afirmación semejante reciba el respaldo unánime de las distintas propuestas filosóficas, por eso en lo que sigue continuaremos planteando la pregunta por la presencia de la religión en el espacio público de las sociedades pluralistas asumiendo la fecunda percepción de Aranguren de que no sólo las sociedades son pluralistas, sino que lo son también internamente las «doctrinas comprensivas del bien», las «éticas de máximos», en vez de presentarlas erróneamente como doctrinas compactas y monolíticas. Y también la percepción, de honda raigambre kantiana en este caso, de que si hay en nuestras sociedades cabos sueltos, son cabos de alguna forma éticos. Dar el paso a atarlos o no, es sin duda opción personal e intransferible y nun-

ca puede ser objeto de una imposición. Pero impedir hablar sobre la posibilidad de atarlos en la esfera pública no sólo es totalitario, no sólo es un reduccionismo, sino también una grave pérdida de riqueza vital, de la que no estamos sobrados.

10. *La secularización se dice de muchas maneras*

El debate sobre la presencia de la religión en el espacio público de las sociedades *pluralistas* se ha ido presentando cada vez más como un problema propio de sociedades secularizadas o postseculares. Por mi parte, creo más adecuado hablar de sociedades pluralistas, pero sin olvidar lo que puede aportar la discusión sobre los términos «secular» y «postsecular».

En lo que hace a la *secularización*, es un fenómeno casi exclusivamente occidental, porque en el resto del mundo las religiones siguen configurando la realidad. Pero justamente en este trabajo nos referimos a la presencia de la religión en el espacio público de esas sociedades, es decir, de las que de algún modo se van autocomprendiendo como democracias deliberativas, que son las occidentales.

Ciertamente, el término «secularización» tiene en principio un significado jurídico y se refiere a la transmisión obligatoria de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado, pero no cabe duda de que el término ha pasado al vocabulario social y político y además con una gran cantidad de significados. Aunque al hilo del trabajo aparecerán otras acepciones, empezaremos con cuatro especialmente relevantes: 1) La secularización supone la diferenciación y autonomización de las esferas de una sociedad, que antaño dependían de la religión. La tarea del liberalismo en este proceso es innegable y por eso se ha dicho que el liberalismo es «el arte de la separación» entre las distintas esferas sociales ⁶. 2) Una segunda acepción se refiere al hecho de que en una sociedad la religión ya no funcione como factor de cohesión e integración social. 3) En tercer lugar, la secularización se liga al proceso de modernización, que ha consistido en un proceso de racionalización en el que ha progresado la razón mesológica, la razón instrumental, con el consiguiente desencantamiento del mundo; es decir, con el retroceso de las imágenes del mundo con contenido, que en muy buena medida son

⁶ En este sentido José Casanova, entre otros, distinguirá con acierto entre la secularización entendida como privatización de la religión, de modo que no está presente en el espacio público, y la secularización como diferenciación de las esferas no religiosas (Estado, economía, ciencia) que se emancipan de las instituciones religiosas (Casanova, 1994). Evidentemente, para los distintos significados de la secularización y para su desarrollo histórico es de gran ayuda la magna obra de Charles Taylor *A Secular Age*. Taylor distinguirá entre tres significados del término «secularidad»: 1) En el espacio público no está presente Dios ni tampoco alusiones a un fundamento último de la realidad. 2) Desaparecen la fe y la práctica religiosas. 3) La fe es sólo una de las múltiples opciones y en modo alguno la más cómoda. Este último significado es el que interesa a Taylor pero, a mi juicio, es más adecuado hablar de «pluralismo».

religiosas. 4) Y en cuarto lugar, en el ámbito político el proceso de secularización se entendería como el reemplazo de los contenidos religiosos como fuente de legitimidad del poder político y como fuente de integración social por equivalentes racionales.

La secularización en los países occidentales integraría estos ingredientes, aunque puede decirse que es propia sobre todo de los países europeos que se descristianizan, porque la realidad de Estados Unidos y de un buen número de países de América Latina es muy otra (Beck, 2009).

En lo que se refiere al término «*postsecular*», entraría en juego al preguntar si los contenidos religiosos que cumplían la función de legitimar el poder político y ser factor de cohesión social se han traducido al lenguaje racional completamente o si, por el contrario, sólo han podido traducirse en parte y sigue siendo necesario de algún modo mantener aquella dimensión que permanece inefable. Esta segunda es la opción de Habermas, quien, según su propia confesión, no se interesa por averiguar si los equivalentes racionales se entienden como superiores a los contenidos religiosos o si el traspaso se interpreta como una apropiación indebida, no se interesa por precisar si hablamos de una modernidad desencantada o de una modernidad sin hogar, sino que le importa dilucidar si en las «sociedades postseculares» los equivalentes racionales cumplen la tarea de integración social y de legitimación de la dominación política y, sin embargo, quedan —podríamos decir— cabos sueltos, preguntas para las que no tenemos respuesta si no es apelando a otras fuentes. Queda, por decirlo con Habermas, «la conciencia de lo que nos falta» (Habermas, 2002, 131-134; Reyes Mate, 2008, 31). Desde este punto de vista, serían, pues, «postseculares» aquellas sociedades con democracia liberal en las que ya se ha producido el traspaso de los contenidos religiosos a la razón secular, pero nos percatamos de que todavía son necesarias las religiones y es necesario contar con distintos tipos de voces.

Sin embargo, lo que no queda suficientemente claro con estas precisiones es si esa «*razón secular*» que ha bebido los contenidos religiosos se identifica con lo que cuantos autores trabajan en democracia deliberativa llaman «*razón pública*». Porque la razón pública es, en principio, la propia de la esfera pública, y si en ella se contuviera ya todo lo que las religiones pueden aportar, traducido al lenguaje racional, entonces las religiones no tendrían nada que decir en el espacio público y deberían retirarse a la vida privada, donde cada quien es muy libre de tener su Dios. Pero si, por el contrario, la razón secular es una más de las que tiene que ser atendida por la razón pública, una más de las que debe hacer oír su voz en el espacio público para que los ciudadanos puedan tener información suficiente y formar su juicio, entonces las razones religiosas deben tener su lugar en el espacio público, y no sólo como un derecho personal de los ciudadanos creyentes, ni siquiera como un derecho de instituciones de la sociedad civil como pueden ser las comunidades creyentes, sino como una necesaria fecundación de la razón pública, que más exi-

gente será en cuestiones de justicia cuantas más «entradas» haya en el juego de la deliberación pública.

Es ésta una cuestión sumamente discutida en nuestro momento y el debate tiene serias repercusiones para la vida de las sociedades pluralistas, por ello ofreceremos a continuación algunos de los trazos fundamentales, para pasar en el último punto a esbozar nuestra posición. Para intentar responder, pues, a la pregunta por el lugar que pueden ocupar las religiones en las sociedades pluralistas y si cabe identificar la razón llamada «secular» con la pública, tendremos en cuenta cómo la sitúan distintas versiones de la democracia deliberativa, incluida la nuestra.

11. *El lugar de las religiones en el entorno de la democracia deliberativa*

Desde el punto de vista político en las sociedades pluralistas se plantean al menos dos problemas: ¿cómo legitimar la obligación política de las leyes?, ¿cómo hacerlo garantizando la estabilidad democrática, es decir, configurando una sociedad en la que los ciudadanos cooperen activamente para mantenerla? Para conseguirlo es necesario que los ciudadanos practiquen una virtud que corresponde al deber moral de *civilidad*.

Como dijimos anteriormente, las propuestas de democracia deliberativa entienden que el punto de partida es el desacuerdo moral y que a partir de él es necesario entablar procesos de deliberación con el propósito de economizar desacuerdos y de encontrar puntos de acuerdo. Pero es bien cierto que hasta la obra de Rawls *Liberalismo político* los teóricos de la democracia deliberativa no ponen en el centro de la atención el problema de los desacuerdos que pueden surgir entre los ciudadanos por identificarse con *distintas doctrinas comprensivas del bien*, sean religiosas, filosóficas o científicas, sino que hasta ese momento se piensa fundamentalmente en los conflictos de *preferencias* o de *intereses*. A partir de esta obra y de las prolongaciones que otros autores llevan a cabo, como vimos, el problema se plantea de una forma muy matizada: el deber moral de civilidad y el respeto mutuo obligan a orientar las deliberaciones en la esfera pública por el principio de reciprocidad, lo cual significa aportar al diálogo únicamente aquellas justificaciones de las propias propuestas que otros puedan comprender y aceptar.

Presentar propuestas y justificaciones *aceptables* es «lo que nos debemos unos a otros» moralmente (Scanlon, 2003). «El ideal de la ciudadanía —dirá Rawls— impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública. Este deber también implica una buena disposición a escuchar a los otros y una ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonable acomodarse a sus puntos de vista» (Rawls, 1996, 252). En tal caso, quienes mantienen determinados puntos de

vista porque forman parte de la doctrina comprensiva del bien o de la ética de máximos por la que orientan su vida no están defendiendo sus intereses ni sus preferencias.

Por poner el ejemplo habitual en toda la bibliografía en estos casos, no es que algunos ciudadanos «prefieran» que el aborto sea legal o ilegal, no es que les «interese» más una opción que otra, sino que creen que el feto es una persona o que no lo es, y como no existe acuerdo filosófico ni tampoco científico, superar el desacuerdo o acomodarlo exige un camino distinto de la negociación, no se puede «partir la diferencia». Hemos entrado en una cuestión cuya respuesta requiere ser verdadera o falsa, no sólo objetiva desde el punto de vista político. Por eso Richardson prefería deliberar sobre metas conjuntas. Pero, por mucho que lo prefiera, si es cierto que existen discrepancias por razón de las creencias y que para construir conjuntamente una sociedad democrática es preciso recurrir a la deliberación, en la que es una pieza clave el deber de reciprocidad, entonces es preciso averiguar al menos tres cosas: si los creyentes violan el deber de reciprocidad y respeto mutuo si recurren a razones tomadas de esa cosmovisión para justificar sus propuestas, si deberían mantener sus justificaciones religiosas en la vida privada y únicamente llevar a la esfera pública las que otros pueden aceptar, y si, en el último caso, la sociedad perdería algo importante.

Estas cuestiones han provocado un intenso debate en el que intervienen, amén de los ya comentados, autores como Perry, Weithman, Wolterstoff, Eberle, Greenawalt, Audi o Nagel, cada uno de los cuales mantiene su propia posición (Pérez Zafrilla, 2009). Pero para ofrecer los trazos fundamentales de ese debate será conveniente introducir sus argumentos agrupándolos de nuevo en torno a los dos grandes referentes de la disputa: 1) La razón pública rawlsiana, según la cual, la tarea de legitimación depende de su ejercicio en el espacio público, teniendo en cuenta que ese *espacio es público-político*. 2) La racionalidad comunicativa de la que habla la ética del discurso, ejercida en un espacio público, que es *político y social* y, por lo mismo, tiene que ser polifónica. Por último, esbozaremos nuestra propuesta, consciente de que en todos estos casos la clave se encuentra en *el modo de concebir el espacio público*, en el modo de entender si «razón secular» y «razón pública» se identifican, pero también en aclarar cuáles son esas presuntas discrepancias que tan difíciles parecen de acomodar y si surgen porque unos ciudadanos defienden razones «religiosas», otros, «seculares» y otros, «públicas».

12. *El espacio de una razón pública política*

En el capítulo VI de *Liberalismo político* distingue Rawls entre razón pública y razones no públicas, y confiesa que tal distinción tiene su origen histórico en la kantiana entre razón pública y privada. No hay razón privada —dirá Rawls— porque la razón tiene siempre una estructura similar, pero sí hay for-

mas de razón no pública, como son la *razón social*, es decir, las razones de las asociaciones de una sociedad, que componen el trasfondo cultural, y la *razón doméstica*, la que se expresa en las familias. Esta distinción será sumamente discutida por varios sectores, sobre todo por posiciones feministas, porque inmuniza a la familia frente a la crítica de la razón pública.

Pero, regresando a nuestro tema, realmente, Kant no hablaba de razón pública y privada, sino que utilizaba una expresión mucho más adecuada —«uso privado» y «uso público»— de la razón. A fin de cuentas, la razón tiene la misma estructura en sus distintos usos: procede de premisas a conclusiones, de constataciones particulares a leyes generales, reconstruye de forma reflexiva las condiciones de posibilidad de un hecho, sea de la conciencia moral o de las proposiciones científicas. Pero puede usarse con *distintos propósitos*: o bien para perfeccionar el conocimiento, y entonces hablamos de un uso teórico, o bien para orientar la acción, y entonces hablamos de un uso práctico; o bien para extraer conclusiones a partir de las premisas que una asociación ya da por admitidas, y entonces hablamos del uso privado, o bien para argumentar sin más base que las leyes mismas de la razón, en cuyo caso hablamos de un uso público. En efecto, dirá Kant en *¿Qué es la Ilustración?*: «entiendo por uso público —aquél que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*» (1978b, 28 y 29). La ilustración requiere libertad de hacer un uso público de su razón íntegramente ante el público de lectores, mientras que puede hacerse un uso privado en el espacio privado de la religión, la legislación o el ejército.

Rawls, por su parte, obviará la cuestión del uso, lo cual es —a mi juicio— un error, y se referirá a la razón pública como aquella que es la razón del público, es decir, de ciudadanos libres e iguales, aquella cuyo objeto es el bien público, referido a cuestiones de justicia política fundamental, y aquella cuyo contenido y naturaleza son públicos, se expresan en el razonamiento público mediante concepciones de justicia política, pensadas razonablemente para satisfacer el criterio de reciprocidad (Rawls, 1999, 575)⁷. Por otra parte, la razón pública se aplica sólo a las discusiones del *foro político público*, y ese foro se identificará con el discurso de los jueces y, sobre todo, el de la Corte Suprema, con el de los funcionarios del gobierno, y con el de los ciudadanos. Pero como estos últimos votan a los representantes, y no las leyes, deben pensarse *como si* fueran legisladores y actuaran cumpliendo el deber de reciprocidad para elegir a los que cumplen con la razón pública. Que los ciudadanos han de deliberar siguiendo el principio de reciprocidad, como ya hemos comentado, significa que han de proponer lo que consideran más razonable des-

⁷ En 1993 este último punto se expresa de la siguiente forma: «su naturaleza y su contenido es público y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados sobre esa base de un modo abierto y visible» (1996, 248).

de el punto de vista de la justicia, de modo que la reciprocidad expresa la naturaleza de la relación política como amistad cívica: hay que dar razones que se puedan comprender y aceptar razonablemente.

Sin embargo, en el tema que nos ocupa son fundamentales todavía dos distinciones al menos, que nacen al preguntar por el tipo de razones que se pueden aducir en la esfera pública: la distinción entre el *foro político público*, al que acabamos de aludir, y la *cultura de trasfondo*, una distinción paralela a la que se hace en *Liberalismo político* entre cultura política y cultura social; y la distinción entre *razón pública* y *razón secular*, a la que ya hemos aludido.

La *cultura de trasfondo* es el ámbito de la cultura social, la que impregna la vida cotidiana, la de las iglesias, universidades, sociedades científicas, eruditas o clubes, que ocupan un espacio no-público, porque el espacio público se identifica con el político y a él corresponde la cultura política pública, la de las instituciones de un régimen constitucional. El propio Rawls marca la diferencia de su propuesta con la de Habermas y Benhabib al señalar que éstos se referirán con «espacio público» a esa «cultura de trasfondo de la sociedad civil», en que pueden expresarse toda suerte de razones, porque, según ellos, cuantas más voces se oigan, cuanto más intenten los interlocutores que sus razones se comprendan y acepten, más rica será la oferta ética y política de una sociedad.

Aquí se presentan ya condiciones para una opción y en este trabajo optamos por *identificar el espacio público con el de la sociedad civil*, que debe ser independiente del poder político, porque el espacio público no es el nivel de la toma de decisiones, sino el de la formación del juicio y la opinión, y cuanto más rico y plural sea el número de cartas que entren en el juego de la formación de la opinión, más rica e informada será. Como bien decía Lyotard, tal vez el metarrelato de nuestras sociedades no sea sino el de la paralogía, en este caso, el pequeño relato que supone introducir nuevas jugadas en la conversación pública, en vez de repetir hasta el infinito las ya conocidas (Lyotard, 1984, 109). Lo cual no puede llevar a entender que el espacio público sea el lugar de la toma de decisiones ni que sean razones distintas de la pública las que puedan utilizarse para justificar las decisiones políticas.

Rawls, sin embargo, tendrá más dificultades para apostar por la polifonía precisamente porque identifica el espacio público con el político y relega el social. Se ve obligado entonces a practicar la célebre distinción entre un punto de vista excluyente y uno incluyente a la hora de aceptar que, en asuntos políticos, se introduzcan o no razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas. El primero considera que pueden darse las razones públicas que la doctrina apoya, pero no la doctrina misma que sirve de apoyo. El incluyente, por su parte, entiende que los ciudadanos, en determinadas situaciones, pueden presentar lo que consideran como la base de los valores políticos, arraigada en su doctrina comprensiva, mientras lo hagan por vías que robustezcan la razón pública.

Y en este punto la posición de Rawls presenta una interesante evolución desde un primer momento, en que se inclinaba por el punto de vista excluyente, pasando por un segundo momento, en el que propone aceptar el punto de vista incluyente sólo en dos casos, hasta llevar a cabo una nueva distinción entre ese punto de vista incluyente y una *concepción amplia de la razón pública*.

En efecto, en *Liberalismo político* aceptará un punto de vista incluyente, a instancias de Gutmann y Solum, en dos ocasiones: cuando una sociedad no está bien ordenada, hay una división profunda en cuestiones que afectan a las esencias constitucionales y la razón no pública de algunas doctrinas comprensivas apoya las conclusiones de la razón pública (los ejemplos clásicos son el de los abolicionistas y el del movimiento de derechos civiles de Martin Luther King); y también cuando hay una seria disputa en una sociedad casi bien ordenada a la hora de aplicar los principios de justicia y los líderes de distintas doctrinas comprensivas pueden explicar cómo su doctrina apoya los valores políticos. Explicitar los presupuestos permite entender mejor de dónde proceden las propuestas y anima a los ciudadanos a respetar la razón pública. Con todo, estos casos son excepcionales, porque en una sociedad bien ordenada parece que el punto de vista incluyente será superfluo (Rawls, 1996, 282-287).

Sin embargo, en el parágrafo 26 de *La justicia como equidad. Una reformulación* Rawls introduce una «concepción amplia» de la razón pública y la distingue expresamente de la incluyente, que es más restringida. «La diferencia —aclara— es que la concepción incluyente permite que las doctrinas comprensivas sean introducidas sólo en circunstancias no ideales», mientras que, según la concepción amplia, las doctrinas comprensivas pueden introducirse en la razón pública y ser discutidas por ella. Los ciudadanos se informan entonces mutuamente de sus puntos de partida y de la base desde la que apoyan la concepción política pública de la justicia. A mi juicio, esta concepción amplia de la razón pública ya en poco difiere de la esfera pública polifónica por la que apuestan, entre otros, Habermas y también este trabajo. El hecho de que Rawls puntualice que, en cualquier caso, el deber de civilidad nos exige «a su debido tiempo» apelar a razones públicas o valores políticos, no desvirtúa la opción por las múltiples voces, a mi modo de ver, porque *apelar a la razón pública a la hora de la decisión y la justificación es la esencia de la sociedad pluralista. Como también lo es permitir que en el espacio público se dejen oír cuantas voces no atenten contra los mínimos éticos de justicia que componen la ética cívica de esa sociedad*, como es el caso de las concepciones religiosas que, al entrar en el debate, pueden ayudar a una mejor comprensión mutua y hacer contribuciones positivas.

Esta convicción se ve reforzada por la negativa de Rawls a identificar, siguiendo a Audi, la *razón pública* con la *secular*. Según Audi, «una razón secular es simplemente aquélla cuya fuerza normativa no depende evidente-

mente de la existencia de Dios o de consideraciones teológicas o de los pronunciamientos de una persona o institución como autoridad religiosa» (Audi, 1993, 677). Mientras que Rawls, más respetuoso que Audi con el pluralismo, define *la razón secular en términos de doctrinas comprehensivas del bien no religiosas*, que son demasiado amplias para servir a los propósitos de la razón pública. La razón pública está ligada a los valores políticos, que no se encuentran en el nivel de una doctrina religiosa, pero tampoco en el de una doctrina secular, sea filosófica o científica (Rawls, 1999, 583). De donde se sigue que tampoco una doctrina científica podría servir como base de legitimación política, porque en ese caso pretendería officiar como una doctrina comprehensiva del bien.

Habermas, por su parte, también insistirá en que el cientificismo elabora una imagen del mundo a partir de una síntesis procedente de las ciencias naturales, que devalúa los enunciados morales, legales y religiosos, y en realidad es ilegítimo si se convierte en imagen del mundo. Una autoobjetivación naturalista de los sujetos es incompatible con cualquier idea de integración política que atribuya a los ciudadanos un consenso de fondo normativo (Habermas, 2006, 149). Y este cientificismo naturalista, que pretende presentarse como una imagen del mundo con contenido descriptivo y normativo, es una realidad, pero una realidad que importa desenmascarar. En éste, como en tantos otros puntos, estarían de acuerdo el liberalismo político de Rawls y la política deliberativa de Habermas. La discrepancia estribaría más bien, a mi juicio, en que el liberalismo político rawlsiano desea que se dé voz a los ciudadanos creyentes, igual que a los no creyentes, para que sea posible una mejor comprensión mutua de las propuestas que se llevan a la esfera pública, mientras que la política deliberativa de Habermas y la democracia comunicativa que aquí he defendido consideran que esas voces tienen que poder estar presentes porque pueden ofrecer bienes a la vida compartida que no se deben desperdiciar.

Pero antes de dar por cerrado el capítulo dedicado a esa razón público-política del liberalismo político, bueno será señalar que al final de los últimos trabajos Rawls recuerda cómo los conflictos en una sociedad pluralista pueden ser al menos de tres tipos: los que nacen de las cargas del juicio, y son, por tanto, insuperables; los que existen entre las doctrinas comprehensivas del bien, que es el tema del liberalismo político; y los conflictos de intereses políticos, económicos y sociales, ligados a la diferencia de estatus, posición de clase u ocupación, o las diferencias de etnia, género o raza, que el liberalismo político trata indirectamente en la medida en que los deja en manos de la justicia como equidad o cualquier otra concepción razonable de la justicia política (1999, 611-615). Regresamos, pues, a un tipo de desacuerdos que son los de intereses o preferencias, y cabe preguntar —a mi juicio— si realmente los grandes desacuerdos en las sociedades postseculares proceden de las distintas doctrinas comprehensivas, o más bien de intereses en conflicto que

afectan a los principios de la justicia y a las luchas de poder político y económico.

13. *La política deliberativa. Una esfera pública polifónica*

La esfera de la opinión pública se vincula desde Kant tanto a un principio de ordenación jurídica, según el cual, «son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres, cuyas máximas no soportan ser publicadas», como a un método de ilustración: los ciudadanos ilustrados deben hacer uso público de su razón en ese ámbito de la sociedad civil que es el de la opinión pública. De aquí se sigue que la sociedad se estructura en dos niveles, el público, ligado al poder político y el privado, en el que todavía cabe distinguir entre la esfera privada, que incluye a la familia y el tráfico mercantil, y la publicidad política de los ilustrados, que median entre el Estado y las necesidades de la sociedad civil a través de la opinión pública (Habermas, 1982, 68; Cortina, 1997, 164).

Dos siglos después Habermas tomará la noción kantiana de opinión pública, pero no la pondrá ya en manos de unos sabios ilustrados, sino en la de ciudadanos comprometidos con la vida social que poseen unas antenas especiales para percibir los efectos de los sistemas, que son afectados por ellos y, sobre todo, las redes de ciudadanos preocupados por intereses universalizables. Aquéllos que, de alguna manera, quieren hacer llegar al poder político «lo que todos podrían querer», siguiendo la fórmula del contrato social. Es en este contexto en el que nos preguntamos por el lugar de las religiones en sociedades que, como comentamos, Habermas caracteriza como «postseculares». En ellas la forma de legitimación del poder político ha pasado de los contenidos religiosos a equivalentes racionales, de forma que es la racionalidad la que cumple las funciones de integración social y legitimación de la obligación política; y, sin embargo, nos percatamos de que de algún modo hacen falta las religiones y también otro tipo de voces de la razón. ¿Por qué hacen falta?

Ciertamente, la esfera de la opinión pública, en que se abren procesos de deliberación, no es el lugar en que se toman las decisiones, porque las decisiones las toman las instituciones legitimadas democráticamente para ello. Pero sí que es un lugar privilegiado de *descubrimiento*, de modo que sólo puede haber democracia radical si los afectados por los problemas pueden elaborarlos discursivamente, convirtiéndolos en poder comunicativo. Si en esa esfera sólo pueden presentarse razones que aspiran a la aceptación racional, teniendo en cuenta lo que se tenga por lo racionalmente aceptado, entonces vamos expulsando las razones religiosas, entre otras, y perdiendo aquello que esas razones podrían aportar. ¿Pero es que las religiones —podemos preguntarnos— aportan algo positivo?

La respuesta de Habermas es afirmativa: el asunto debe ser abordado porque la filosofía puede aprender de las tradiciones religiosas, la ciudadanía puede aprender de las religiones cosas beneficiosas. A fin de cuentas —afirma—, los fundamentos morales del Estado liberal tienen un origen religioso y puede que el entendimiento humano común no alcance el nivel de su genealogía (*Entstehungsgeschichte*) frente a nuevos retos. Como bien dice Reyes Mate, las sociedades secularizadas proceden de la secularización del judaísmo y del cristianismo; de ahí que la conciencia postsecular tenga que reconocer que la conciencia pública está compuesta por tradiciones laicas y religiosas que se fecundan mutuamente (Reyes Mate, 2008, 31). De ahí que Habermas invite a reconstruir la génesis de la razón y a percibir los significados religiosos que se ligan a conceptos filosóficos, porque entiende que hoy en día no se puede excluir que las tradiciones religiosas contengan potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad, una vez se liberen sus contenidos de verdad profanos (Habermas, 2006, 150 y 151), por eso reducir la complejidad de las voces que estén presentes en la esfera pública puede llevar a grandes pérdidas.

Estas pérdidas podrían sustanciarse, según Habermas, en cuatro valiosas aportaciones al menos: el *vínculo social*, que ha desaparecido en los conceptos de contrato, elección racional y máximo beneficio (Habermas, 2002, 138 y 139); la idea de mandatos *incondicionados*, presente en los mandatos divinos y que llevó a Kant a no disolver la autonomía en autointerés; la conciencia de *solidaridad*, que difumina el perfil de la razón práctica cuando ya no es capaz de despertarla y mantenerla (Habermas, 2009a, 64 y 65); y, por último, «nos inquieta la irreversibilidad del sufrimiento *pasado* (...), la esperanza perdida en la Resurrección deja un vacío sensible» (2002, 140).

Precisamente por evitar la pérdida de contenidos valiosos como éstos u otros provenientes de otras instancias, Habermas propone una esfera pública polifónica, en la que la cultura social no quede absorbida por la cultura política, sino que las voces de las tradiciones religiosas, entre otras, estén presentes. Pero, eso sí, sugiere que el diálogo público se someta a unas condiciones cuyo cumplimiento puede hacerlo fecundo, unas condiciones que deberían cumplir tanto los interlocutores creyentes como los no creyentes. Y éste es tal vez el punto que mayor debate ha suscitado por parte de autores como Flores D'Arcais.

En lo que hace a los creyentes —entiende Habermas—, deberían cumplir tres requisitos al menos: admitir el encuentro disonante cognitivo con otras confesiones religiosas, avenirse a aceptar la autoridad de las ciencias en lo que hace al monopolio del saber terrenal, y comprometerse con las premisas de los Estados constitucionales, basadas en una moral profana (2002, 133). Esto comporta evitar toda pretensión de neoconfesionalismo y disponerse a aceptar avances científicos que sean indiscutibles como también esa ética cívica mínima que comparten los ciudadanos de una sociedad pluralista.

A mi juicio, estos tres requisitos no pueden ser más razonables ni más saludables. Pero entiendo que los problemas se plantearán también cuando determinados avances científicos pretendan presentarse como indiscutibles y, sin embargo, no lo sean, y al precisar los contenidos compartidos de la ética mínima. En realidad, en nuestras sociedades sólo provocan grandes debates las cuestiones del aborto y los matrimonios homosexuales, en segundo término, las técnicas de reproducción asistida y la investigación con células troncales embrionarias, y en el furgón de cola, la eutanasia, porque si se explicita bien qué significa, el acuerdo entre todos los grupos sociales es enorme. Pero también es verdad que hay grupos, de un signo y otro, que viven de agitar la confrontación, como se echa de ver hasta la saciedad en nuestro país, capaz de convertir la asignatura de «Educación para la Ciudadanía» en un *casus belli*. Del que hay que decir, por seguir con la realidad del pluralismo en las iglesias, que la postura en el seno de la Iglesia católica fue y es plural, con una auténtica distancia entre la Conferencia Episcopal y la FERE. Un hecho que se repite en todos los temas mencionados, en la teoría y en la práctica, haciendo gala de un pluralismo en el que ni remotamente sueñan los partidos políticos, cuando en realidad es éste un requisito para la democracia.

Bueno sería entrar en la gran cuestión de si estos problemas son específicamente religiosos, si a ellos se reduce toda la gran polémica sobre la religión en el espacio público, si hay razones religiosas específicas para defender una posición u otra. Si a esto se reducen toda la ley y los profetas, como trataremos de ver en el siguiente apartado.

Pero, continuando con Habermas, asigna tareas también a los no creyentes, y este lado de la cuestión es el que ha generado mayor debate. «En principio —dirá expresamente—, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal incluso puede esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible» (2006, 119). La razón de esta última expectativa es que los creyentes pueden sentirse heridos en sus convicciones de fe, ya que es a los únicos a los que el Estado liberal ha obligado a escindir su identidad en privada y pública (2002, 138). Y es en este punto en el que Flores D'Arcais expresa su más radical desacuerdo, en la exigencia de practicar unas «operaciones cooperativas de traducción». Por su parte, entiende que la esfera pública será pública, es decir, un espacio simétrico abierto a todos, sólo si se mantiene libre de cualquier argumento ligado a Dios (2008, 58). Una cosa serán las motivaciones, que cada quien es muy libre de optar por las religiosas o por cualesquiera otras, pero en el terreno de los argumentos sólo se puede recurrir a los valores inscritos en el patriotismo constitucional.

La respuesta de Habermas no se hizo esperar, insistiendo en la necesidad de contar con todas las voces públicas para no privar a las sociedades «de reservas de fundación de sentido e identidad» (2008, 5). Precisamente, si Habermas ha planteado explícitamente este tema desde la década de los noventa del siglo XX es porque cree necesario movilizar la razón moderna, que se ha vuelto derrotista, que ya no fomenta los proyectos de su moral de justicia (2009a, 62 y 63) ⁸. Las tradiciones religiosas pueden aportar riqueza motivacional y también cognitiva en la esfera pública de una sociedad civil comprometida y activa. Es tiempo de sumar esfuerzos, no de restar.

14. Razón pública y razones religiosas: juegos de suma positiva en sociedades pluralistas (que no seculares ni laicas)

En el espacio público de una democracia comunicativa como la que diseñamos anteriormente las diferentes voces pueden y deben estar presentes dando a conocer tanto sus propuestas como los argumentos que las respaldan. Esas voces pueden ser propias del uso público de la razón, o bien de las tradiciones religiosas o seculares. Todas tienen derecho a expresarse en público a través de argumentos, narraciones e historias de vida, de metáforas y de cuanto haga posible la comunicación humana.

Por una parte, porque ésa es la esfera de la libre expresión, en la que pueden ejercer su derecho cuantos tengan algo que ofrecer, con tal de que no violen derechos ajenos de mayor rango, con tal de que no atenten contra la ética cívica de la sociedad pluralista. En caso contrario, habría ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda, personas libres que pueden hacer oír su voz, y siervos obligados a callar, condenados al silencio. Cuando lo bien cierto es que la ciudadanía que nutre una sociedad pluralista es una ciudadanía compleja, tejida por diferencias étnicas, religiosas, de tendencias sexuales, y no una ciudadanía simple. Dejar sin palabra a los no creyentes, como sucede en sociedades confesionales religiosas, significa convertirlos en ciudadanos de segunda; pero exactamente lo mismo sucede cuando se impide hablar a los creyentes, que se les convierte en ciudadanos de segunda. De forma que si lo que buscamos es igualdad y simetría también en los diálogos de la esfera pública, como quiere Flores, entonces es necesario universalizar el derecho a la expresión de lo que otros pueden entender y aceptar y también de lo que no aceptan ahora, pero queda como oferta abierta que un día puede interesar.

Y es que, a mi juicio, el caballo de batalla del debate consiste en identificar el espacio público con la esfera política en la que los ciudadanos aducen propuestas y argumentos que pueden servir de base ya aceptada a las leyes, y los representantes deciden y justifican sobre esa base cuáles deben promulgarse.

⁸ En realidad, como ha venido mostrando Jesús Conill este tema estaba latente desde el comienzo en la teoría de la acción comunicativa (Conill, 1996, 2007).

Pero esto no es así. Evidentemente, las razones para respaldar la legislación deben ser públicas, en el sentido de aceptables desde la base de esa ética cívica compartida, cuyos argumentos no se identifican ni con razones seculares ni con razones religiosas. Pero el espacio público no se identifica con el político, sino con ese ámbito abierto de la sociedad civil, donde las gentes no sólo debaten sobre la legislación, actual o posible, sobre las elecciones de representantes políticos o sobre las actuaciones de los personajes políticos. También es el lugar apropiado para criticar o alabar las actuaciones de los personajes públicos, es decir, empresarios relevantes, artistas, gentes que viven de vender su intimidad, intelectuales o deportistas. Y es también un espacio en que las personas pueden encontrar un vivero de experiencias, de relatos, de argumentos, para forjarse sus juicios y para orientar sus vidas. No sólo en la familia o en la escuela se encuentran las fuentes de la vida buena, sino también en el espacio público, y por eso prohibir que determinadas ofertas puedan hacerse en ese espacio, significa arrebatarlas a las gentes, que bien podrían conocerlas y tomarlas libremente como un camino valioso para la vida feliz.

Por eso, a mi modo de ver, una democracia comunicativa vendría integrada por un Estado laico, una sociedad pluralista y una ciudadanía compleja en el marco de una esfera pública en la que se expresan todas las voces que no atentan contra los mínimos de la ética cívica compartida.

El Estado laico se situaría entre esos dos extremos perversos que son el Estado laicista y el confesional religioso. El laicista considera las religiones como un factor nefasto para los seres humanos y se propone extirparlas, con lo cual hace de los creyentes ciudadanos de segunda, descarta *a priori* la posibilidad de que las religiones tengan algo positivo que ofrecer, y priva a los ciudadanos de lo que podría ser para ellos una oportunidad, que tienen derecho a conocer. El Estado confesional religioso, por su parte, entiende que la legitimidad del poder político procede de Dios y, por lo tanto, no sólo trata a los no creyentes como ciudadanos de segunda, sino que intenta obligar a todos los ciudadanos a optar por una fe que sólo voluntariamente tiene sentido asumir. Estado confesional religioso y Estado laicista son fundamentalistas y totalitarios, incapaces de servir como plataforma de una sociedad civil libre, viva y plural.

El Estado laico, por su parte, sería neutral al no optar por ninguna confesión religiosa, por ninguna cosmovisión científica o filosófica, sino por una constitución política y por los valores éticos y políticos que pueden ser defendidos desde un uso público de la razón. Pero, si es inteligente, aprovechará todos los recursos de solidaridad, de justicia o de fraternidad que puedan proceder de las propuestas religiosas o seculares que se expresan en ese espacio público polifónico, sin acallar ninguna por razones de justicia y por razones de elemental inteligencia. Acallar voces es un reduccionismo, como decía José Luis Aranguren, pero además ni siquiera es inteligente: no andamos sobrados de capital vital como para despilfarrarlo.

Naturalmente, el suelo ético al que ese Estado puede remitirse es el de una ética cívica, que contiene los mínimos de justicia compartidos, siempre dinámicos, que se pueden ir descubriendo a través del diálogo y la comunicación pública, a través de la vida común. Las razones últimas por las que los ciudadanos optan por esos valores y principios pueden muy bien proceder de las éticas de máximos por las que han apostado, y que pueden no sólo convivir, sino también construir conjuntamente la vida compartida. Siempre que, como he propuesto en otro lugar, entre ética mínima y éticas de máximos se establezca una relación mutua de no absorción; que los mínimos se percaten de que se alimentan de máximos, de proyectos de vida en plenitud, sean religiosos o seculares; que los máximos se dejen purificar desde los mínimos, y que eviten la separación entre ambas. Es tiempo de fecundación mutua, no de anulación (Cortina, 2001, 143 y 144).

La esfera pública es entonces polifónica, sin más límite que los mínimos de justicia. En ella se expresan las propuestas religiosas y las seculares, porque unas y otras tienen vocación de publicidad. Es, pues, desafortunado por erróneo distinguir entre ética pública y éticas privadas, e identificar a la ética pública con la ética cívica y a las éticas privadas con las éticas de máximos, religiosas o seculares. No existen éticas privadas, todas tienen vocación de publicidad, de darse a conocer en ese espacio público que es «un lugar para todos». Identificar a las sociedades pluralistas como sociedades seculares y, dando un paso más, identificar la secularización con la privatización de la religión es filosóficamente insostenible y políticamente ilegítimo. Las éticas de máximos tienen el derecho y la obligación de darse a conocer en público, sólo que esa presencia en la vida pública es distinta en el caso de la ética cívica y en el de las éticas de máximos: mientras que los valores y principios que componen el contenido de la primera se presentan como exigencia para los ciudadanos, los de las éticas de máximos han de presentarse en el modo de la invitación y el consejo, en el modo de propuestas de vida buena.

Pero, realmente, por ir poniendo fin a este trabajo, ¿es verdad que existen diferencias prácticamente irreconciliables entre la tradición religiosa más extendida en Occidente, que es el cristianismo, y lo que pueda aportar esa razón pública, que tiene sus raíces históricas, entre otras fuentes, muy especialmente en él? ¿Hace falta esa Escuela de Traductores que propone Habermas para traducir los enunciados de una supuesta lengua religiosa a una supuesta lengua pública?

No creo que sea ese el caso en modo alguno. En realidad las polémicas en el ámbito público se plantean —como dijimos— en torno a temas como el aborto, los matrimonios homosexuales, las células troncales o las técnicas de reproducción asistida, temas que no enfrentan a los hablantes del lenguaje cristiano con los hablantes del lenguaje público o de los lenguajes seculares. Por una parte, porque hay posiciones diversas dentro de cada uno de esos idiomas. Llevaba razón José Luis Aranguren cuando se negaba a reconocer

monolitismo en la iglesia católica, que es la que mejor conocía, y creo que es una afirmación extensible a otras iglesias cristianas. Pero también hay posiciones diversas con respecto a estos asuntos entre los hablantes seculares y entre quienes desean limitarse a la razón pública: todos llevamos a la espalda lo que Rawls llamaba las «cargas del juicio», esas cargas hacen insuperable el pluralismo.

Pero, por si faltara poco, estos asuntos no son específicamente religiosos en modo alguno. Dilucidar cuándo comienza la vida humana es una discusión filosófica y científica, para la que no hay una respuesta única, con lo cual el debate público sobre el aborto, que es el tema más complejo de los mencionados, debería plantearse en términos de prevención de los males indeseables y en términos de derechos y deberes que importan, y mucho, a un Estado de derecho. Para entablar ese debate bueno sería incorporar las actitudes propias de quienes están dispuestos a comunicarse porque, en caso contrario, será imposible estar dispuestos a reconocer conjuntamente qué es lo justo. Con respecto a los demás problemas que hemos nombrado, no sólo no son específicamente religiosos, sino que el pluralismo en las sociedades, sea en las iglesias o fuera de ellas, es enorme. Ocurre, sin embargo, que los medios de comunicación tienen la mala costumbre de interesarse sólo por el poder, sea el del Estado, sea el de las instituciones religiosas, y entonces, sobre todo en Europa, parecen haber enfrentamientos insuperables, cuando no es así en modo alguno en la realidad de la vida cotidiana.

A mi juicio, pues, en una sociedad pluralista las religiones deberían recuperar sus raíces, recordar qué es lo específico que deben ofrecer.

Para empezar, es urgente que quienes dicen encuadrarse en una iglesia se esfuercen por conocer a fondo cuál es la sustancia de la oferta religiosa, porque tal vez lo peor de ese idioma es que ni siquiera sus usuarios saben hablarlo. El desconocimiento de lo que las religiones pueden ofrecer es enorme, en primer lugar, por parte de los que se consideran dentro y, por supuesto, también por parte de los que se consideran fuera. Un desconocimiento que fomentan con todo cuidado los medios de comunicación, a los que no suele interesar «economizar desacuerdos», cosa que no vende, sino echar al fuego toda la leña posible por aumentar la cuenta de resultados de la empresa. Visión elevada de la vida pública que comparte un número astronómico de políticos, empeñados en ganar votos atizando el desacuerdo, más aún en temas tan emotivos, tan cercanos a las emociones, como los que acabamos de mencionar.

Y, sin embargo, como hemos comentado, ninguno de esos temas de confrontación que hemos apuntado pertenece a la esencia de las religiones, ninguno compone su ventaja competitiva, es decir, lo que pueden aportar de específico.

Las religiones pueden convertirse en opio del pueblo, claro está, como todo lo hermoso de esta vida, pero lo suyo es ser el suspiro de la criatura oprimida.

mida, el corazón de un mundo sin corazón. Lo suyo es anunciar que Dios existe y tratar de hacer patente que esa es una buena noticia. Lo suyo es recordar con la vida que la persona es sagrada para la persona, que una vida solidaria y fraterna es la mejor vida en plenitud. Lo suyo es apuntar esperanzadamente que puede haber un mañana. Cargando con el misterio del mal, sin pretender justificarlo, con el barrunto de que todavía es más absurdo creer en la eternidad de la injusticia y más inhumano no empeñar todas las fuerzas a nuestro alcance en acabar con ella.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K.-O. (1980): «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft». KANELLOPOULOS, P. (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 215-275.
- APEL, K.-O. (2004): *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada.
- ARANGUREN, J. L. (1981): «Esquema de una autobiografía», en *Triunfo*. Reproducido en «Autopercepción intelectual de su proceso histórico», *Anthropos*, n.º 80 (1988), 18-25.
- ARANGUREN, J. L. (1994a): *Obras Completas*, 1, Trotta, Madrid.
- ARANGUREN, J. L. (1994b): *Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid.
- ARANGUREN, J. L. (1994c): «La religión, hoy», en R. DÍAZ-SALAZAR, S. GINER y F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid. Reproducido en C. GÓMEZ (2010): *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, UNED/Trotta, Madrid, 121-136.
- ARISTÓTELES (1970): *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- ARROW, K. J. (1974): *Elección social y valores individuales*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid.
- AUDI, R. (1989): «The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n.º 3, 259-296.
- AUDI, R. (1993): «The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society», *San Diego Law Review*, 30, 677-702.
- BARBER, B. (2004): *Democracia fuerte*, Almuzara, Granada.
- BECK, U. (2009): *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona.
- BENHABIB, S. (1994): «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», *Constellations*, 1, 25-62.
- BESSETTE, J. M. (1980): «Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government», en R. A. GOLDWIN, & W. A. SCHAMBRA (eds.) 1980: *How Democratic is the Constitution?*, American Enterprise Institute, Washington, D.C., 102-116.
- BESSETTE, J. M. (1994): *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*, Chicago University Press, Chicago.
- BLÁZQUEZ, F. (1994): *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España*, Ethos, Madrid.

- BOHMAN, J. (1996): *Public Deliberation*, The MIT Press, Cambridge, Ma./London.
- BOHMAN, J. & REHG, W. (1997): *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Ma./London.
- BONETE, E. (1989): *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid.
- BUCHANAN, J. (1980): *El cálculo del consenso*, Espasa-Calpe, Madrid.
- CAMPS, V. y VALCÁRCEL, A. (2007): *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid.
- CASANOVA, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.
- COHEN, J. (1989): «Deliberation and Democratic Legitimacy», en A. HAMLIN & P. PETTIT (eds.), *The Good Polity*, Blackwell, Oxford, 17-34. Reimpreso en J. BOHMAN & W. REHG (eds.) (1997): *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Ma./London, 67-92.
- CONDORCET, N. (1785): «Essaie sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix», en *Oeuvres de Condorcet*, Firmin Didot, Paris, 1847-1849, vol. 6, 176-177.
- CONILL, J. (1996): «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», *Estudios filosóficos*, 128, 55-73.
- CONILL, J. (2004): *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid.
- CONILL, J. (2006): *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
- CONILL, J. (2007): «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», *Pensamiento*, n.º 238, 571-581.
- CORTINA, A. (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid.
- CORTINA, A. (2001): *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid.
- CORTINA, A. (2010): *Justicia cordial*, Trotta, Madrid.
- CORTINA, A. (2011): «José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida», en M. FRAJÓ (ed.).
- CORTINA, A y GARCÍA-MARZÁ, D. (2003): *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid.
- CROCKER, D. A. (2008): *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DAHL, R. (1989): *La poliarquía*, Tecnos, Madrid.
- DAHL, R. (1992): *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona.
- DEWEY, John (1927): *The Public and its Problems*, Swallow Press, Athens, OH. (trad. cast. Morata, Madrid, 2004).
- DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.
- DRYZEK, J. S. (1990): *Discursive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DRYZEK, J. S. (2000): *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford.
- DRYZEK, J. S. (2005): «Deliberative Democracy in Divided Societies: Alternatives to Agonism and Analgesia», *Political Theory*, 33, n.º 2, 218-242.
- ELSTER, J. (1998) (ed.): *Deliberative Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FISHKIN, J. (1971): *Democracy and Deliberation*, Yale University Press, New Haven.

- FLORES D'ARCAIS, P. (2008): «Once tesis contra Habermas», *Claves de Razón práctica*, n.º 179, 56-61.
- FRAJÓ, M. (1998): *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella.
- FUNG, A. & WRIGHT, E. O. (eds.) (2003): *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Verso, London.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1992): *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1993): *Teoría de la democracia*, Nau, Valencia.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2004): *Ética empresarial*, Trotta, Madrid.
- GARCÍA-SANTEMASES, A. (2007): *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GÓMEZ, C. (2010): *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, Trotta/UNED, Madrid.
- GREENAWALT, K. (1988): *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, Oxford.
- GUTMANN, A. & THOMPSON, D. (1996): *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- GUTMANN, A. & THOMPSON, D. (2004): *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1982): *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1991): «El futuro del socialismo occidental», *Leviatán*, 43/44, 39-58.
- HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (2002): «Creer y saber», en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 129-146.
- HABERMAS, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2008): «La voz pública de la religión. Respuesta a Flores D'Arcais», *Claves de razón práctica*, n.º 180 (2008), 4-7.
- HABERMAS, J. (2009a): «La conciencia de lo que nos falta», en J. HABERMAS, M. REDER y J. SCHMIDT (eds.), *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 53-78.
- HABERMAS, J. (2009b): «Von den Weltbildern zur Lebenswelt», en *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, Bd. 5, 203-270.
- HABERMAS, J. (2009c): «Die Revitalisierung der Weltreligionen —Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?», en *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, Bd. 5, 387-407.
- HELD, D. (2008): *Modelos de democracia*, 3.ª ed., Alianza, Madrid.
- HONNETH, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
- KANT, I. (1978a): *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.
- KANT, I. (1978b): «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la historia*, F.C.E., México.
- KOSNOSKI, J. (2005): «Classroom as a Model of Deliberative Association», *Political Theory*, 33, n.º 5, 654-677.
- LÓPEZ ARANGUREN, E.; MUGUERZA, J. y VALVERDE, J. M.ª (1993): *Retrato de José Luis Aranguren*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid.
- LYOTARD, J. F. (1984): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- MACEDO, S. (ed.) (1999): *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, New York, Oxford.

- MANIN, B. (1987): «On Legitimacy and Political Deliberation», *Political Theory*, 15, 338-386.
- MARTÍN, J. L. (2006): *La república deliberativa*, Marcial Pons, Madrid.
- MATE, M. R. (2008): «El debate Habermas/Flores D'Arcais. La religión en una sociedad postsecular», *Claves de razón práctica*, n.º 181, 28-33.
- MATTHEWS, D. (1994): *Politics for People*, University of Illinois Press, Urbana.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*, México, F.C.E.
- MUGUERZA, J. (1997): «Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)», *Isegoría*, n.º 15, 55-91; GÓMEZ, C. (2010), 371-410.
- MUGUERZA, J. (2009): «Ética y Metafísica (Una reconsideración de la cuestión)», *Isegoría*, n.º 41, 11-68.
- MURILLO, G. y PIZANO, L. (2003): *Deliberación y construcción de ciudadanía*, Gente Nueva, Bogotá.
- NINO, C. S. (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- PÉREZ ZAFRILLA, P. (2009): *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*, Universidad de Valencia.
- RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- RAWLS, J. (1999): «The Idea of Public Reason Revisited», en *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 573-615.
- RAWLS, J. (2002): *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona.
- REHG, W. & BOHMAN, J. (1996): «Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in Habermas' Faktizität und Geltung», *Journal of Political Philosophy*, vol. 4, n.º 1, 79-99.
- RICHARDSON, H. S. (1997): «Democratic Intentions», en J. BOHMAN and W. REHG, *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Ma., 349-382.
- RICHARDSON, H. S. (2002): *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the End of Policy*, Oxford University Press, Oxford.
- RICOEUR, P. (2005): *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid.
- RUBIO, J. (2005): *Ciudadanos sin democracia*, Comares, Granada.
- SANDERS, Lynn M. (1997): «Against Deliberation», *Political Theory*, vol. 25, Issue 3.
- SARTORI, G. (1988): *Teoría de la democracia*, Alianza, Madrid, 2 vols.
- SCANLON, Th. (2003): *Lo que nos debemos unos a otros*, Paidós, Barcelona.
- SEN, A. (2002): *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- SEN, A. (2003): «Democracy and Its Global Roots», *The New Republic*, 229 (4), 28-35.
- SEN, A. (2010): *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid.
- SUNSTEIN, C. (1991): «Preferences and Politics», *Philosophy & Public Affairs*, 20, 3-34.
- SUNSTEIN, C. (1994): «Incommensurability and Valuation in Law», *Michigan Law Review*, 92, 779-861.
- TAYLOR, Ch. (2007): *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- ULRICH, P. (1997): *Integrative Wirtschaftsethik*, Haupt, Bern.
- WEITHMAN, P. (1990): «Faith and Justice», *DePaul Law Review*, 39.