

El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad

María Lafont

IES Ausiàs March. València
marilaf2@gmail.com

Resumen

En los últimos tiempos el peso que la religión tiene o tendría que tener, como conjunto de motivaciones y directrices a la hora de tomar decisiones legislativas, está siendo objeto de un intenso debate, tanto en nuestro país como en otros Estados del mundo occidental. Este artículo mantiene que esta discusión en la esfera de la opinión pública debe poder organizarse en torno a la pretensión de aplicación imparcial de los derechos y deberes fundamentales recogidos en una Constitución, de modo que podamos descubrir si hay o no razones para aplicar esta o aquella ley a casos en conflicto y extender o recortar con ello los deberes de unos y las obligaciones de otros. Los participantes en la deliberación de esa esfera pública pueden dar cuenta de la imparcialidad de sus posiciones con razones religiosas, siempre que estén dispuestos a responder a los argumentos de discriminación o de aplicación parcial que hacen los demás. No son solo las razones las que han de ser imparciales sino también las consecuencias de la aplicación de las normas las que no han de ser discriminatorias. Si alguien puede hacer valer «su caso» como discriminatorio no puede no responderse a ello porque lo haya hecho en términos religiosos o, al contrario, porque no hayan razones religiosas suficientes.

Palabras clave: religión; esfera pública; democracia deliberativa; aplicación equitativa de derechos; imparcialidad.

Abstract. *The debate about religion in the public sphere: application problems and constitution of identity*

Lately, the relevance that religion has or should have, as a set of motivations and precepts in legislative decision-making, has become the center of an intense debate not only in Spain but all across the Western world. This article argues that it should be possible to focus this discussion in the sphere of public opinion on the claim of an impartial application of the rights and obligations spelled out in a constitution. This would enable us to discern whether or not there are reasons to apply a given law in cases of conflict and thereby to extend or reduce the obligations of some people and the rights of other. Participants in such deliberations in the public sphere are allowed to articulate the claim of impartiality for their respective positions with religious reasons as long as they are prepared to respond to the arguments of discrimination or of partial application presented by other people. In this process, not only the reasons but also the consequences of applying the corresponding norms have to turn out to be non-discriminatory. If anyone at all can make

the case that there is discrimination, it is no longer permissible to refuse to respond merely because the claim has been formulated in religious terms or, to the contrary, only because it lacks religious reasons.

Keywords: religion; public sphere; deliberative democracy; equal application of rights; impartiality.

Sumario

Introducción	3. La esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad
1. El debate sobre la religión en la esfera pública	4. Uso público de la razón: ¿neutralidad o imparcialidad?
2. El debate sobre la religión en la esfera pública española	Bibliografía

Introducción

En los últimos tiempos el sentido y el peso que la religión tiene o tendría que tener, según algunos, sobre todo como conjunto de motivaciones y directrices a la hora de tomar decisiones legislativas, está siendo objeto de un intenso debate tanto a niveles académicos como en el medio de la opinión pública. Contra lo que pudiera parecer, este debate ha adquirido relevancia no sólo en nuestro país, sino que por distintos motivos se ha convertido en punto común en bastantes estados del mundo occidental.

El ámbito de este debate, siempre presente en España debido a la continua «implicación» de la Iglesia Católica en los asuntos públicos, se ve ampliado por la legitimación de tipo religioso de muchas de las prácticas que constituyen el núcleo de las formas de vida de parte de la población inmigrante que cada vez en mayor número configura el crisol que constituye nuestro Estado. Inmigración que ha aportado a este país, a pesar de la opinión de algunos, elementos consustanciales a cualquier nación moderna, por ejemplo, cierto cosmopolitismo. El debate se ve además más animado por cuanto que muchas de estas prácticas chocan contra la «sensibilidad» de la población autóctona, sea esta creyente o no. Lo mismo sucede en países de nuestro entorno, como Francia o Alemania. En estos países las expectativas y peticiones de los hijos en segunda o tercera generación de las masas de población inmigrante ya no pueden ser desoídas sin más, debido entre otras cosas al peso que estas poblaciones han adquirido en el seno de estas naciones. El modelo de ciudadano que cuajó en los distintos proyectos nacionales y que se halla a la base de las instituciones públicas, puesto que estas se encargaban en parte de reproducirlo, se ve amenazado por las peticiones de «nuevos ciudadanos» que chocan frontalmente con estos modelos. Los manifestantes de Mayo del 68 pusieron en cuestión alguno de los valores que constituían los ideales de dichas naciones, pero lo hicieron apelando a los valores de libertad, igualdad y fraternidad compartidos por todos sus compatriotas, al tiempo

que pagaban el billete de metro para acudir a las manifestaciones. Las peticiones que enarbolan en muchas ocasiones estos «nuevos ciudadanos» que pagan sus impuestos, de los que ya algunos tienen derecho a voto, etc., se fundamentan en razones que reclaman el derecho a la diferencia y que nada tienen que ver con el conjunto de valores de la igualdad entendido a la francesa, por ejemplo el caso en el que se pide que las piscinas públicas francesas tengan un horario especial para el uso exclusivo de las mujeres musulmanas.

De otro lado, como muestran reiteradamente las elecciones al parlamento europeo, la posibilidad de que un proyecto transnacional resuelva fácilmente —es decir, por mera agregación— estas carencias del modelo de ciudadanía «nacional» queda siempre confrontada con los crecientes votos ya no solo euroescépticos sino «eurofóbicos» y «ultra» identitarios.

A diferencia de lo que sucede en Europa, en Estados Unidos el cruce de identidades y ciudadanía nunca pivotó sobre comunidades nacionales sino más bien sobre comunidades religiosas. Sin embargo, como mostraron las dos últimas décadas, no por eso el «overlapping consensus» —como Rawls lo describía— se fue haciendo menos explosivo. La cuestión se ha ido volviendo relevante debido al auge y en gran medida triunfo de los movimientos de renovación religiosa. A pesar de la «esperanza» que el triunfo de la «audacia» de Obama nos pueda proporcionar, la importancia que han adquirido estos movimientos en las diferentes elecciones norteamericanas no es fácil de desactivar. En las primeras se calculó que gran parte de los votantes que apoyaron al anterior presidente de los Estados Unidos lo hicieron debido a las orientaciones al voto que impulsaron los llamados tele-predicadores, convirtiéndose junto con los Neocon en uno de los lobbies más poderosos que contribuyeron a la victoria del presidente Bush. Del mismo modo, muchas medidas legislativas que impulsó en sus dos legislaturas el gobierno conservador, como por ejemplo introducir una enmienda en la Constitución americana para prohibir los matrimonios homosexuales, la prohibición del aborto, etc., tienen sus fuentes y sus motivaciones en el seno de estos movimientos. No es fácil suponer que Obama tendrá bastante con una legislatura para esa «audacia» de reclamar el «sueño americano» de unos valores constitucionales compartidos y un modelo de ciudadanía liberal.

Todas estas cuestiones llevan tiempo planteando un desafío a la pretensión de legitimación que siempre ha acompañado a la propuesta ilustrada y moderna de las democracias liberales.

No es de extrañar, pues, que en el ámbito académico la discusión en torno a las teorías de la democracia se haya revitalizado en las últimas décadas y que en ella el modelo de «democracia deliberativa» se haya convertido en el foco de muchas de las discusiones de la filosofía política actual. En opinión de sus defensores este hecho se debe, sobre todo, a que dicho modelo promete integrar los rasgos más valiosos de los modelos tradicionales —principalmente liberal y republicano— sin tener que incorporar, sin embargo, sus rasgos más problemáticos¹. Aunque la posibilidad de cumplir esta promesa parece depen-

1. Véase Habermas (1999).

der de la concepción de deliberación pública o uso público de la razón que el modelo deliberativo pueda articular².

De ahí el interés que ha suscitado en los últimos años el debate sobre el papel de la religión en la esfera pública³. En él se han hecho patentes las diferentes concepciones del modelo de deliberación pública, así como sus consecuencias para la extensión de lo que puede ser discutido y resuelto en el uso público de la razón. Por ello, si contraponemos las diferentes concepciones de deliberación pública que Rawls y Habermas han articulado en sus respectivas contribuciones al debate sobre el papel de la religión en la esfera pública (1), podemos ver algunos problemas en las concepciones de deliberación pública de ambos autores (2 y 3), así como intentar mostrar la dirección en que dichos problemas podrían quizá reenfocarse (4).

1. El debate sobre la religión en la esfera pública

El debate gira entorno a ciertas posiciones articuladas por autores de la tradición liberal como J. Rawls o R. Audi⁴ respecto a una «ética de la ciudadanía democrática». De acuerdo con la perspectiva liberal, los ciudadanos se deben unos a otros justificaciones sostenidas con razones que cada uno de ellos pueda razonablemente aceptar para legitimar medidas coercitivas que todos ellos van a tener que cumplir. Consecuentemente con ello, los participantes en la discusión deben restringirse a sí mismos al uso de razones generalmente aceptables en lugar de apelar a razones fundadas en doctrinas religiosas o cualesquiera otras visiones comprensivas, respecto de las cuales pueden tener desacuerdos insuperables. El famoso «proviso» rawlsiano permite a los ciudadanos ofrecer razones religiosas siempre y cuando, a su debido tiempo, ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos —o «propiamente políticas» como las denomina Rawls— para justificar lo que sea que sus doctrinas comprensivas se supone que justifican⁵.

Habermas aporta su punto de vista a este debate en un artículo que ya se ha convertido en un lugar común, «La religión en la esfera pública». Habermas coincide con la posición liberal en rechazar las críticas que se dirigen a cuestionar la neutralidad de las instituciones estatales y, con ello, la separación entre Iglesia y Estado. Consecuentemente, su propuesta incorpora el requerimiento liberal subyacente al proviso rawlsiano, es decir, que solo las razones generalmente accesibles —«seculares», como Habermas las llama— cuentan a la hora de determinar las medidas políticas coercitivas a adoptar. Aunque, a diferencia del proviso rawlsiano, el de Habermas solo tiene aplicación «más allá del umbral institucional que divide la *esfera pública informal* de los parlamentos, las cortes, los ministerios y las administraciones»⁶. Acorde con su interpretación de las

2. Véase Lafont, C. (2006).

3. Véanse Rawls (1993), (1997), Habermas (2006).

4. Véase Audi (1993).

5. Véase Rawls (1997).

6. Véase Habermas (2006), p. 137.

relaciones entre derecho, moral y política desde *Facticidad y validez*⁷, y con su comprensión del papel del derecho como un «medio» que traduce entre mundo de la vida y sistema, Habermas opina que por debajo del umbral institucional, es decir, en la esfera pública informal, los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación si no tienen otras accesibles, siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional impuesta por el proviso habermasiano: solo aquellas razones religiosas que puedan «traducirse» con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y, de ese modo, contribuir a determinar las medidas políticas coercitivas a adoptar.

En este sentido la aproximación habermasiana parece menos dependiente de una «ética de la ciudadanía» que la de Rawls, aunque también impone condiciones a las actitudes epistémicas adecuadas a la ciudadanía democrática, tanto religiosa como secular: los ciudadanos religiosos tienen que desarrollar actitudes autoreflexivas hacia otras religiones, hacia la autoridad del conocimiento científico y hacia la prioridad institucional de las razones seculares, y los no religiosos, por su parte, tienen que desarrollar actitudes epistémicas autoreflexivas hacia el mundo postsecular en el que viven y trascender una comprensión secularista de la modernidad. En este sentido, la propuesta habermasiana es un modo alternativo de entender las restricciones que se imponen sobre los tipos de razones que pueden legítimamente ser usados en las discusiones políticas de la esfera pública.

A diferencia de estos autores, planteamientos críticos con el punto de vista liberal argumentan desde diferentes perspectivas a favor de eliminar toda restricción en el debate político entre los ciudadanos. Comunitaristas como Sandel⁸ proponen un debate completamente abierto sobre cuestiones políticas como modo de resolver la fragmentación cultural entre los ciudadanos o de incrementar la solidaridad de la comunidad política. A estas alturas del debate parecería que imponer severas restricciones o eliminar toda restricción, proviso sí proviso no, proviso hasta aquí o hasta allá, agota todas las propuestas de explicar la deliberación política en la esfera pública⁹.

Veamos en qué sentido está aquí el *quid* de la cuestión. Como decíamos al principio, el atractivo fundamental del modelo deliberativo de democracia consiste en su promesa de una síntesis lograda de los planteamientos liberal y republicano, es decir, de su posibilidad de ofrecer una concepción coherente de cómo las aspiraciones de autolegislación, justicia e igualdad inherentes al ideal democrático pueden satisfacerse simultáneamente. De acuerdo con el modelo deliberativo, lo que el ideal democrático de soberanía *popular* requiere es que las decisiones políticas resulten de un proceso de deliberación pública entre los ciudadanos en las que estos puedan dar su consentimiento razonado a aquellas leyes que deben acatar. Esto implica concebir la deliberación pública

7. Véase Habermas (1998).

8. Véase Sandel (2005).

9. Véase Lafont, C. (2007).

como un proceso orientado a la justificación mutua del poder coercitivo que los ciudadanos ejercen colectivamente mediante razones que puedan ser aceptables para todos¹⁰. Por otro lado, al requerir que las razones sean aceptables para todos, el modelo deliberativo requiere que los resultados estén igualmente en el interés de todos, es decir, ni permite ni requiere sacrificar los derechos y libertades de ningún ciudadano por mor de realizar los fines colectivos de una mayoría. De modo que incorpora el ideal democrático de *justicia e igualdad*.

En esta medida, coincide con el planteamiento republicano en el rechazo de una concepción meramente agregativa del proceso de decisión democrático, es decir, no acepta que las preferencias, valores, etc., de cada ciudadano se tomen como dadas e inmunes a la crítica y la transformación mediante la deliberación pública¹¹. Sin embargo, esto no le lleva a asumir una homogeneidad sustantiva en las preferencias, valores o identidad colectiva de los ciudadanos. Aquí coincide con el planteamiento liberal en aceptar el hecho del pluralismo. Lo que los ciudadanos necesitan compartir es el procedimiento de deliberación y no un ideal político o cultural común. En la medida en que la deliberación pública democrática permita constatar la justificabilidad mutua de las decisiones políticas, puede garantizar los mejores resultados sustantivos —es decir, justos, eficaces, etc.— de entre los que puedan obtener el asentimiento razonado de sus miembros. Esta síntesis de esa dimensión epistémica y democrática de la noción de deliberación pública¹², que el modelo deliberativo requiere, obviamente depende de que sea posible encontrar eso que sería «racionalmente aceptable» y «para todos». De ahí que el debate sobre el papel de la religión en la esfera pública recaiga sobre la dificultad de articular una concepción de razón pública que satisfaga estas condiciones. El procedimiento de deliberación no ha de dejar fuera a nadie, pero ha de determinar qué tipo de razones son aceptables en la deliberación pública y cuáles no lo son.

Esta es la cuestión a la que responde la distinción entre razón pública y privada de Rawls. El supuesto central de su concepción de la razón pública es el conocido «overlapping consensus»¹³. Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir nuestras obligaciones morales y políticas, lo cual permite asumir que los ciudadanos razonables pueden llegar a los mismos resultados, aunque sea por vías epistémicas diferentes. Si esto es así, si nuestras obligaciones políticas están sobredeterminadas¹⁴, es posible esperar un consenso por superposición entre las doctrinas comprensivas de los ciudadanos razonables respecto a las cuestiones políticas fundamentales —es decir, cuestiones constitucionales y de justicia básica— a pesar de las diferencias insuperables entre tales doctrinas. Acorde

10. Véanse Cohen (1989), Habermas (1996), Gutmann (2004).

11. Véase Dryzek (2000).

12. Véase Lafont, C. (2007b).

13. Véase Rawls (1996).

14. Véase Audi (1997).

con esta concepción de la razón pública, el proviso rawlsiano permite a los ciudadanos que participan en la deliberación pública ofrecer razones procedentes de las doctrinas comprensivas en las que creen siempre y cuando consecuentemente los ciudadanos acepten que solo las razones generalmente *accesibles a todos* los ciudadanos cuentan a la hora de determinar las medidas políticas coercitivas.

En este sentido, el proviso rawlsiano no parece tener alternativa. La legitimidad democrática de la deliberación pública requiere que las decisiones políticas coercitivas se apoyen en razones que pueden ser aceptadas por todos los ciudadanos que han de acatarlas y para esto no sería suficiente que las apoyaran solo en razones mutuamente inaccesibles, como las religiosas.

A su vez, las críticas en sentido cognitivo¹⁵ son igualmente contundentes. El requerimiento rawlsiano de excluir de la deliberación pública el uso de creencias y razones comprensivas que no puedan apoyarse en razones públicas paralelas, puede imponer a los ciudadanos cargas cognitivas indebidas, forzándolos a recurrir a razones en las que realmente no creen o a justificar las medidas coercitivas por las que abogan con razones diferentes de las que ellos consideran sustantivamente correctas. Dado que no es posible adoptar una actitud instrumental hacia las propias creencias, es decir, dado que no es posible elegir qué razones nos parecen convincentes y cuáles no, en el caso en que las únicas razones disponibles para justificar las medidas coercitivas que ellos consideran correctas fueran religiosas —o comprensivas— el proviso rawlsiano llevaría a la exclusión de grupos de ciudadanos de la deliberación pública.

Para ello basta con suponer que la sobredeterminación de obligaciones políticas entre las diferentes doctrinas comprensivas falle, es decir, el caso en el que el «overlapping consensus» falle o no sea suficiente.

Habermas, por su parte, considera válidas una parte de estas críticas a la concepción rawlsiana y en consecuencia su propuesta no exige esas cargas cognitivas a los participantes en la deliberación pública. Como mostrábamos al principio, la propuesta habermasiana permite a los ciudadanos en la esfera pública informal «expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas»¹⁶. En esa medida parece capaz de solventar el problema de deshonestidad cognitiva e incluso de exclusión que los críticos reprochan a la concepción rawlsiana de la deliberación pública. En la medida en que los ciudadanos religiosos puedan apelar a todas aquellas razones que consideren convincentes, pueden entender la deliberación pública como un proceso cognitivo genuino y aceptar que la deliberación pública permitirá seleccionar resultados racionalmente aceptables desde un punto de vista sustantivo.

Pero como en el modelo de Rawls, el proviso de traducción institucional llevará a excluir las razones religiosas de las que cuentan para determinar las políticas coercitivas a adoptar, en caso de que falle la «sobredeterminación»

15. Véanse Weithman (2002), Wolterstorff (1997).

16. Véase Habermas (2006), p. 138.

entre razones seculares y religiosas. En todo caso, la traducción presupone sobredeterminación —al menos desde el punto de vista de su legitimidad—, es decir, presupone que los mismos resultados pueden alcanzarse por vías epistémicas diferentes. Si este no es el caso, si no pueden encontrarse «traducciones seculares», hay que añadir que la exclusión que solo opera más allá del marco institucional podrá dar cuenta del requisito democrático de dar precedencia institucional a las razones seculares sobre otras —a la neutralidad de las instituciones estatales—, pero difícilmente resolverá los problemas epistémicos y de legitimidad de la deliberación pública.

En ambos casos, pues, el recurso al proviso trata de solventar el problema de que el procedimiento de deliberación no ha de dejar fuera a nadie pero sí ha de dejar fuera algunas razones; ellos son insustituibles, pero sus razones no deben serlo.

Rawls, acorde con su trayectoria, opina que del «overlapping consensus» plus el «proviso» cabría esperar —como en su día del velo de la ignorancia— que el procedimiento hiciera decidible a priori lo que puede y no puede entrar en la discusión; pero con ello, cuando se plantean problemas de aplicación o desde la constitución de la identidad, siempre vamos a quedar remitidos a los casos paradigmáticos ya reconocidos.

Habermas siempre ha pensado que eso puede hacerlo mejor una regla de la argumentación que pueden aplicar los propios participantes y que les permitiría descubrir, corregir y aprender lo que puede o no puede ser una razón. Ahora bien, no es la misma regla la que puede mediar entre «las razones» y el «todos» para constituir un caso paradigmático, que el «todos» dé la exigencia de aplicación a todos los casos: para este segundo tipo de argumentación, la remisión al caso particular y a que los afectados puedan articularlo, etc., choca frontalmente con el filtro institucional.

Vistas así las cosas, *los problemas de ambos modelos* surgen cuando no podemos suponer un grado suficiente de superposición entre creencias religiosas y seculares, es decir, dónde los rendimientos epistémicos y de legitimación de la deliberación pública se ven confrontados con la aspiración democrática de imparcialidad —que no necesariamente de neutralidad— para todos los casos, no solo a los que hasta el momento caigan dentro del «overlapping consensus» reconocido y, por lo tanto, con la necesidad de procesos de aprendizaje —entiéndanse estos como traducción lograda o recomposición de la feliz coincidencia— exigibles mutuamente por parte de los participantes en la deliberación pública, si es que esta ha de cumplir la promesa de seleccionar resultados racionalmente aceptables y para todos.

Veamos las ventajas y los problemas de ambos modelos a este respecto, y para ello permítaseme colocar la discusión sobre el trasfondo de una opinión pública como la nuestra de la que no cabe esperar facilidades provenientes de un acceso laico a la modernidad, como Habermas supone del caso europeo o de un aquilatado multiculturalismo que facilite la traducción, como en el caso americano.

2. El debate sobre la religión en la esfera pública española

En nuestro país el debate sobre la religión y su papel en la esfera pública lamentablemente no se limita a las últimas décadas ni a los círculos académicos, aunque no por ello ha dejado nunca de estar de rabiosa actualidad, por ejemplo en torno a las clases de religión en la escuela pública o la objeción a la asignatura de Educación para la ciudadanía, etc.

En un artículo de D. Gamper sobre este tema, se expone sorprendentemente «el caso de la legislación sobre religión en la II República española»¹⁷. Me gustaría citar algunos fragmentos para incluir en nuestro debate esta perspectiva sobre el papel de la religión en la esfera pública «española» y la memoria sobre su peculiar papel en nuestro «particular» acceso a la modernidad.

Gamper cuenta:

La madrugada del 14 de octubre de 1931 Manuel Azaña pronunció un discurso que aceleró los acontecimientos políticos en las Cortes propiciando la dimisión de Niceto Alcalá Zamora y la elección del mismo Azaña como presidente.

El discurso fue muy difundido por la prensa los siguientes días y es conocido por la frase «España ha dejado de ser católica». Desde su pronunciación hasta la actualidad, esta frase ha sido considerada como la clave de «un programa de descristianización» en el que se empeñó la II República y, por extensión, la izquierda española. El discurso surgió a raíz del debate en torno al artículo 24 —después 26— de la Constitución de 1931.

Como señala Gamper, en línea con la laicidad del modelo republicano francés, el citado artículo 26 consideraba las confesiones religiosas como asociaciones y las sometía a una ley especial que disolvía las que tuvieran un voto de obediencia a alguna autoridad distinta de la del Estado, prohibiendo a las demás ejercer la industria, el comercio o la enseñanza, pudiendo nacionalizar sus bienes, etc. Junto a él, el siguiente artículo, el 27, garantizaba la libertad de conciencia y el derecho a profesar libremente cualquier religión en el territorio español, declarando que nadie podría ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas y todas las confesiones podrían ejercer sus cultos privadamente aunque las manifestaciones públicas requerirían un permiso del Gobierno.

Azaña argumentaba en su discurso:

Me refiero a esto que llaman el problema religioso. La premisa de este problema, hoy político, la formulo yo de esta manera: España ha dejado de ser católica; el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica del pueblo español.

Yo no puedo admitir, señores diputados, que a esto se le llame problema religioso. El auténtico problema religioso no puede exceder los límites de la conciencia, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde

17. Véase Gamper (2008).

la pregunta sobre el misterio de nuestro destino. Éste es un problema político, de constitución de Estado, y es ahora, precisamente, cuando este problema pierde hasta las semejas de religión, de religiosidad, porque nuestro Estado, a diferencia del Estado antiguo, que tomaba sobre sí la curatela de las conciencias y daba medios para impulsar a las almas incluso contra su voluntad, por el camino de su salvación, excluye toda preocupación ultraterrena y todo cuidado de la fidelidad, y quita a la iglesia aquel famoso brazo secular que tantos y tan grandes servicios le preste. Se trata, simplemente, de organizar el Estado español con sujeción a las premisas que acabo de establecer.¹⁸

Gamper continúa:

Ante esta legislación poco ventajosa para el clero, fueron pocos los sacerdotes que acataron en su fuero interno el nuevo orden. A pesar de la primera reacción vaticana de respeto al nuevo gobierno y a sus leyes, algunos sacerdotes no tardaron en oponerse al gobierno desde los altares. La Iglesia reaccionó, en parte, con intolerancia y desobediencia ante un orden que la desposeía de sus antiguos privilegios. [...] Para muchos católicos, imbuidos del exclusivismo que predicaba su Iglesia y habituados a la mera y restrictiva tolerancia de los restantes cultos, estas garantías ofrecidas a las heterodoxias religiosas no eran de recibo. [...] Raguer sostiene que este planteamiento, que después del Vaticano II nos parece plenamente aceptable, no lo era a los ojos de los integristas, para quienes sólo la religión católica tiene derecho a la libertad de conciencia y de culto, pues el error no puede tener ningún derecho.¹⁹

Sin embargo, como señala Gamper,

se establecieron negociaciones políticas y diplomáticas entre Manuel Azaña, en nombre del gobierno de la República y el cardenal Francesc Vidal y Barraquer y el nuncio Tedeschini, por parte de la Iglesia. Negociaciones que tuvieron lugar en 1931 en el proceso de redacción constitucional de la II República. Según Batllori, el cardenal de Tarragona optó por la actitud moderada de «no oponer frontalmente a la Iglesia con la República, antes bien de intentar impedir nuevas leyes y decretos contrarios a la Iglesia católica, restablecer las relaciones normales entre ambos [...] y pactar por lo menos un *modus vivendi* o pacto transitorio mientras la reforma de algunos artículos de la Constitución de 1931 no pudiera verificarse para lograr un concordato propiamente dicho».²⁰

Todos sabemos cómo acabó esta historia..., junto con tantas otras del siglo XX y cuánto tiempo tendría que pasar hasta que estuviéramos en condiciones de volver a intentar fundar un Estado constitucional... Veamos, pues, si somos capaces de mantener nuestros debates a la altura de aquellos y de darle alcance a las pretensiones a que ellos no pudieron.

18. Véase Azaña, M. (2004), p. 115.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

Uso público y privado de la razón: problemas de aplicación a «todos» los casos

Para empezar podemos utilizar la posición del cardenal de Tarragona para imaginar una respuesta a la pregunta que Rawls se plantea a sí mismo en «Una revisión de la idea de razón pública»:

¿Cómo es posible que aquellos que son creyentes respalden un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas comprehensivas no pueden prosperar bajo ese régimen e incluso pueden debilitarse?²¹

La respuesta que se da Rawls muestra dos fases —académicamente y en la esfera de la opinión pública— en la evolución de este debate:

De acuerdo con el punto de vista liberal, el Estado sólo garantiza la libertad de religión *a condición* de que las comunidades religiosas no sólo se embarquen, desde la perspectiva de sus propias tradiciones doctrinales, en la neutralidad de las instituciones estatales con respecto a las visiones del mundo y, por tanto, en la *separación entre la iglesia y el Estado*, sino también en la delimitación restrictiva del *uso público* de la razón.²²

Mientras la primera condición ha sido más o menos aceptada, también en nuestro país, y ha dado lugar a una realidad constitucional y democrática, la segunda sigue estando en el centro de nuestros debates y corre pareja con las dificultades que tenemos para discutir y democratizar también las formas de vida.

La primera fase implica renunciar «a imponer las verdades de la fe por medio de la violencia organizada estatalmente» (leyes, etc.), como señala Habermas, mientras se puede confiar en la separación público/privado y en la capacidad de mantener, vía educación, por ejemplo, el monopolio de la constitución de las identidades, las valoraciones y creencias morales o los modelos de «vida buena».

El reparto de poderes público/privado —Iglesia/Estado— crea un compromiso sobre la separación de regiones de poder: cuestiones políticas, económicas y de conflictos internacionales, básicamente, versus mentalidades, orientaciones sexuales, modelos de familia, de relaciones de género, custodia de los hijos, etc.

La prioridad de lo justo sobre lo bueno debía quedar circunscrita a ese ámbito público, imprescindible para asegurar la supervivencia —económica, militar, etc.— de unos estados nacionales o supranacionales que no podían contar con ciudadanías suficientemente homogéneas —en términos religiosos o políticos, de izquierdas o derechas o de identidades nacionales— y que se ven abocados a modelos liberales de compromiso en lo estrictamente necesario para la supervivencia de esas diferencias: como libertad religiosa, de creencias, de partidos políticos, etc.

21. Véase Rawls (1997), p. 589.

22. Véase Habermas (2006), p. 130.

Ahora bien, la constitución de ese limitado espacio público se hace a partir de normas fundamentales que garantizan a la ciudadanía relaciones de libres e iguales, como procedimientos democráticos y derechos individuales, sin los cuales no pueden garantizarse esas parcelas de poder sobre la vida buena, libertades religiosas o políticas, etc.

El problema que nos lleva a esta segunda fase de la discusión —si podemos llamarla así— es que si bien la fundamentación de la equidad de esas normas fundamentales puede y quizá debe hacerse al margen de cuestiones de identidad —en pro de su necesidad de trascender contextos, etc.— la aplicación de las mismas a todos los casos en que pueda argumentarse su acogimiento a ellas no puede dejarlas al margen por las siguientes razones:

1. por la apertura a todas las selecciones de lo relevante en la situación —distintas de la paradigmática— a que obliga la imparcialidad,
2. por la conflictividad con otras normas fundamentadas —distintas de las que *prima facie* se consideraron afectadas o aplicables, y
3. por la inevitable constitución en la esfera de la opinión pública o privada de nuevos casos paradigmáticos —sean o no «hard»— que la suma de 1 y 2 conlleva.

Es decir, si para lo primero es suficiente constituir un «caso paradigmático» de interés común que permita el feliz «overlapping consensus» al que alude Rawls, lo segundo —la aplicación imparcial de esas normas a todos los casos que puedan argumentarse como extensión de las mismas— implica la posible constitución de «casos de conflicto» u otros «casos paradigmáticos» en esa esfera pública informal a la que tan difícilmente pueden ponerse puertas.

A su vez, la justificación de normas fundamentales que reparten derechos y obligaciones en unas relaciones de reconocimiento recíproco, es decir, entre libres e iguales, delimita un espacio de autonomía privada en el que los portadores de esos derechos y obligaciones pueden ejercerlos o reclamarlos, y un espacio de autonomía pública en que pueden cuestionarlos, discutirlos y en su caso reformularlos legislativamente.

Las cuestiones de fundamentación de la imparcialidad de esas normas se plantean en una esfera pública que trata de mantenerse al margen y equidistante respecto a las diferentes realizaciones de la autonomía privada. Pero la exigencia de una aplicación imparcial —a todos los casos— de normas que regulan derechos y obligaciones entre libres e iguales no puede respetar versiones paradigmáticas de la separación de público y privado, la selección de lo relevante no puede estar *decidida de antemano*, más bien al contrario: de ella dependerá el espacio en el que cada uno podrá seguir decidiendo ser el que quiera ser y vivir como quiera vivir, y el que no.

En síntesis, la exigencia de una «aplicación imparcial», no discriminativa, de derechos fundamentales o «esencias constitucionales», como las llama Rawls, no puede dejar inalterada la línea entre lo público y lo privado ni mantenerse desvinculada de las cuestiones de identidad (aunque sea en aspectos fragmentarios como orientación sexual, violencia de género, custodias compartidas, etc.).

De ahí proviene la enorme resistencia que estos procesos encuentran en las mentalidades, tradiciones o cosmovisiones de los individuos y las especiales dificultades que para discutir de ello supone la apelación a convicciones religiosas.

En estos términos hay que entender la segunda condición de Rawls: la legitimidad ya no puede quedar garantizada solo por la separación institucional entre Iglesia y Estado, hace falta una delimitación *restrictiva* del uso público de la razón de los ciudadanos.

Expresado con palabras de Habermas,

en un Estado neutral con las cosmovisiones sólo pueden valer como legítimas aquellas decisiones políticas que pueden ser justificadas imparcialmente *a la luz de razones universalmente accesibles* y que, por lo tanto, pueden ser justificadas por igual ante ciudadanos religiosos, ante ciudadanos no religiosos o ante ciudadanos de diferentes orientaciones confesionales.²³

Pero igualmente provienen de ahí nuestras dificultades —epistémicas y normativas— para aceptar esta restricción rawlsiana o su traslado a la «traducción institucional» que con el mismo fin propone Habermas.

3. La esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad

Veamos, si la aplicación imparcial de esas normas fundamentales que constituyen a los ciudadanos en libres e iguales no puede hacerse sin tener en cuenta todas las descripciones de la situación —normas en conflicto, etc.—, no puede pedirse a los individuos que acuden a esa esfera pública informal reclamando «otras selecciones» de lo relevante, en una situación de conflicto distinta de la paradigmática, que lo hagan con razones que no sean las que les llevan a defender o a reclamar «su caso». Es esta posibilidad de mostrar «su caso» a la luz de otras normas fundadas la que llevaría la discusión a ampliar o no la extensión de las mismas a otros tipos de igualdad, libertad, discriminación, violencia, o lo que sea.

En la medida en que consiga o no hacerlo, la traducción de sus razones en «acciones, situaciones o consecuencias de las acciones» recogibles bajo las normas aceptadas por todos nos va a permitir a todos *hablar sobre lo mismo* —si tales o cuales acciones en tales o cuales situaciones habrán de estar prohibidas, permitidas u obligadas— y, sobre todo, distinguir la *relevancia que puedan tener sus razones* para considerar ese caso como excepción justificada o no de normas que obligan a todos como libres e iguales, de otros aspectos en que puedan ser válidas o no sus creencias.

Del mismo modo, aunque por otro lado, debe entenderse la pretensión de que esta traducción —a razones seculares, como Habermas las llama— quede en manos de esa esfera pública «formal» constituida por parlamentos, jueces

23. Véase Habermas (2006), p. 129.

o administraciones en general. En la medida en que estos, en tanto que legisladores, aplicadores de la ley o administradores de la misma, están legitimados por procedimientos jurídicos y obligados a utilizar el «lenguaje jurídico» necesariamente traducen a normas, hipótesis sobre normas, posibles aplicaciones coherentes de las normas, etc.; delimitando con ello un ámbito institucional en el que solo cuentan las razones compatibles con un juego de lenguaje que reparte derechos y obligaciones entre libres e iguales.

Las objeciones a esta posición habermasiana son diversas, aún estando de acuerdo con el papel del «lenguaje jurídico» como mediador entre estado de derecho y democracia. Como señalábamos al principio, están de un lado las epistémicas y, de otro más importante, las de legitimación. Respecto a las primeras no está claro que la traducción pueda funcionar donde *no hay razones* para una u otra de las posiciones en conflicto que no sean religiosas. Es decir, el caso negativo en el que cuando no hay razones es porque «*no hay derecho*» siempre quedaría donde lo colocan Wolterstorff y Weithman: como los puntos de vista religiosos no traspasan de facto el umbral institucional, este no es neutral, sino que discrimina a determinada población que vive con ellos.

Esto conecta con las segundas. Como señalábamos al principio, la legitimidad que la «deliberación democrática» puede proporcionar a esas normas fundamentales —delimitadoras de derechos y obligaciones simétricas entre libres e iguales— depende no solo de que el procedimiento discursivo pueda enjuiciar «buenas razones» a favor de normas vinculantes para todos, sino también de que pueda decir algo sobre la aplicación no selectiva de tales normas a todos los casos, es decir, sobre la selección de características relevantes de las situaciones de aplicación.

Como veíamos, para lo primero puede bastar con la configuración de algún «caso paradigmático», pero lo segundo requiere que sean discutibles todos los «casos» que los afectados consideren conflictivos, y todas las selecciones de lo relevante en la situación. Es decir, no podemos dejar esta constitución de lo relevante ni a la coherencia jurídica con la semántica de las normas ya aceptadas, ni a la consistencia jurídica con «casos paradigmáticos» ya constituidos, ni a la «frónesis» o buen juicio de las «traducciones institucionales».

Como Habermas asume para el caso del feminismo en *La inclusión del otro*:

En las materias del derecho concernientes a las mujeres, el paternalismo del estado social adopta un sentido literal en la medida en que el poder legislativo y la jurisprudencia se orientan por patrones tradicionales de interpretación, contribuyendo de este modo a consolidar los estereotipos existentes en referencia a la identidad sexual.²⁴

Ahora bien, si no podemos confiar *solo* en esa «traducción institucional», sin embargo sí podemos confiar en «los esfuerzos cooperativos de traducción»

24. Véase Habermas (1999), p. 257.

en la esfera de la opinión pública informal, puesto que es allí donde compiten libremente todas las selecciones de lo relevante que constituyen tanto los casos paradigmáticos que fundamentan algunas normas, como los que pueden obligar a discutir su extensión.

La posición es que solo por esta conexión de las «razones» con la referencia pragmática a casos y situaciones concretas de aplicación que nos obliga a revisar sistemáticamente la extensión y delimitación de esos derechos fundamentales, podemos hablar de «traducción lograda». La traducción de «razones» a «normas que todos deben cumplir» solo pueden hacerla legítimamente los afectados que en esa selección de lo relevante son insustituibles, y de cuyo asentimiento manifiesto en un proceso deliberativo —en el que quepan todos, todas sus razones, todos los puntos de vista y todas las traducciones— depende la legitimidad de lo que consigue aceptabilidad racional y solo por ello atraviesa, o no, ese «umbral institucional» que separa el ámbito legislativo de la esfera de la opinión pública informal.

Este es el supuesto esencial de la propuesta de una comprensión deliberativa de la democracia, como la que Habermas sostiene:

la interna conexión existente entre los derechos subjetivos de las personas privadas y la autonomía pública de los ciudadanos participantes en el proceso legislativo.²⁵

Como él mismo sigue diciendo sobre el ejemplo de las políticas feministas de equiparación citado anteriormente —y que en su momento encontraron tanta resistencia por parte de los individuos con creencias religiosas, como la que ahora puedan tener otros temas como el matrimonio homosexual, etc.:

En última instancia, los sujetos de derecho privado no pueden de ninguna manera llegar a disfrutar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos, en el ejercicio común de su autonomía ciudadana no llegan a aclararse sobre sus legítimos intereses y criterios y si no logran ponerse de acuerdo acerca de los *puntos de vista relevantes* conforme a los cuales lo igual debe ser tratado de modo igual y lo desigual de modo desigual.²⁶

Entendidos de este modo

si bien los umbrales institucionales entre la esfera público-política «espontánea» y los procedimientos formales de las corporaciones estatales, constituyen filtros²⁷,

estos no impiden que sigan siendo los participantes en un proceso de formación democrática de la opinión y la voluntad colectiva los que, a través de las circunstancias y situaciones de aplicación, revisen y legítimamente puedan criticar la traducción a «lenguaje jurídico» de

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. Véase Habermas (2006), p. 139.

los programas legislativos aplicados, las expectativas incumplidas, las clasificaciones demasiado generalizadoras de las situaciones discriminatorias que conducen a intervenciones normalizadoras que pueden convertir la pretendida compensación en renovada discriminación.²⁸

Como el propio Habermas termina en ese artículo sobre *El vínculo inter-no entre estado y democracia*:

Hoy en día, el feminismo [...] insiste con razón en que deben clarificarse las perspectivas bajo las cuales resultan relevantes las diferencias existentes [...] y en que esto debe hacerse en la esfera pública de la política, esto es, en la polémica pública sobre la interpretación adecuada de las necesidades y criterios.²⁹

Es decir, si bien la traducción de nuestras opiniones políticas a decisiones democráticas implica expresarlas en un lenguaje jurídico constituyente de derechos subjetivos simétricos entre libres e iguales, estos procedimientos jurídicos no derivan su legitimidad de que «constituyen filtros que, de entre la maraña de voces de los flujos de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares», como Habermas plantea en *La religión en la esfera pública*³⁰.

Plantearlo así solo tiene sentido si se está preocupado por «hacer justicia al problema semántico de la transferencia de los contenidos del habla religiosa a una forma de presentación post-religiosa y post-metafísica» como Habermas dice estarlo en una nota sobre R. Forst.

O bien, como parece que les preocupa a Wolterstorff y Weithman, si se quiere hacer derivar de la (idealmente supuesta pero fácticamente imposible) «neutralidad» del marco institucional y las razones que lo traspasan, se trata de un caso de aplicación parcial y por lo tanto discriminatoria de las reglas de la deliberación democrática. Discriminación que solo podría ser paliada, según ellos, si las razones religiosas pudieran contar igual que las seculares más allá de ese umbral institucional —es decir, por ejemplo, en el parlamento— y no en tanto que «inputs» de procesos intersubjetivos de justificación sino en tanto que creencias privadas, impuestas por mayoría.

Por muy estremecedor que este escenario pueda resultar —en EE UU puede parecer de política ficción—, la esfera pública «española» siempre ha estado, como señalábamos al principio, constituida por una mayoría religiosa, es decir, no escindida entre múltiples iglesias o confesiones, cohesionada y dotada de un enorme poder fáctico, por ejemplo en la educación, y capaz de orientar con su voto las políticas de partidos de derechas, nacionalistas, etc.

Aún en un escenario como el nuestro, yo no creo que de lo que haya que preocuparse esencialmente sea de «hacer justicia a los problemas semánticos

28. Véase Habermas (1999), p. 256.

29. *Ibid.*, p. 258.

30. Véase Habermas (2006), p. 139.

de traducción» de los contenidos religiosos o paliar la discriminación de las personas con creencias religiosas; lo primero ya lo hace bien la teología como señala Habermas en algún momento —cuando no saltan a la opinión pública obispos y arzobispos a hacer sus recomendaciones de voto o de no voto sin preocuparse lo más mínimo de traducir a algo políticamente correcto, que a algunos ya nos gustaría— y de lo segundo —por ejemplo, el caso del velo en las escuelas— volveremos a hablar después.

Pero tampoco creo que en un caso como el nuestro en que las creencias religiosas de la mayoría son «monolingües» o no son suficientemente polifónicas, la idea de un proviso rawlsiano encuentre —pongamos entre algunos de nuestros medios de comunicación de masas— suficiente cultura liberal como para ser efectivo. En estas condiciones la confianza en los procedimientos formales del umbral institucional es fundamental, pero entenderlos o no como «filtros» de razones seculares frente a religiosas no añade mucho —sobre todo en cuanto a las «razones motivadoras en la cabina de voto» como las llama Audi—, e interpretarlos como un «proviso de la traducción institucional» solo puede tener consecuencias perniciosas en cuanto a su legitimidad.

Llegados a este punto parecería que o bien abandonamos la idea de «democracia deliberativa» —porque el mundo no es tan liberal— o bien intentamos reconstruir como funciona, en los casos en que funciona —como en los ejemplos de las políticas feministas de equiparación que antes citábamos con Habermas, o los que en esta legislatura han conseguido salir de nuestro parlamento como la ley del matrimonio homosexual o la de custodia compartida o las de violencia de género.

4. Uso público de la razón: ¿neutralidad o imparcialidad?

Veamos hasta donde hemos avanzado en esta segunda vía.

La posición que sosteníamos al principio era que es posible reconstruir el núcleo normativo de la idea de imparcialidad que subyace a la idea de «democracia deliberativa» si no separamos la justificación de normas fundamentales que regulan derechos y obligaciones entre ciudadanos libres e iguales, de la aplicación imparcial a todos los casos en que sea adecuado exigirlos. De modo que esta fundamentación, «case impregnated», nos permita también discutir su aplicación «case by case».

Veamos qué implica esto para el caso en que funciona:

1. constituir un «caso paradigmático» de interés común que permita el feliz «overlapping consensus» al que alude Rawls,
2. su extensión estará limitada a los casos paradigmáticos que la permitieron,
3. se presentan nuevos «casos de conflicto» amparados en la aplicación imparcial de las normas ya fundadas como conjuntos de derechos y obligaciones, y

4. como casos de conflicto —de la N1 y N2 en el caso más simple— ya no caen simplemente dentro de la «feliz coincidencia» y,
 - 4a. o vuelven a conseguirla porque consiguen coincidir en que el caso sea considerado como extensión de una de ellas y no de la otra —pongamos de N1 y no de N2,
 - 4b. o no pueden desempatar y resolver el conflicto, en cuyo caso se forma un «hard case» que queda moralmente cuestionado durante más tiempo.

La mayor parte de los casos políticamente relevantes —los que pueden resolverse entre libres e iguales— caen en la primera categoría y se resuelven apelando a una aplicación equitativa de los derechos y obligaciones entre libres e iguales.

Es decir, el «interés común» que puede concitar la resolución de estos «casos de conflicto» —pongamos en el sentido en que podíamos hablar así del cardenal de Tarragona— es el de restaurar la pretensión de una aplicación imparcial —a todos los casos en que sean aplicables, frente a la idea de una aplicación «cuando te convenga»— de normas fundamentales que regulan el reparto equitativo y la posibilidad de reclamar derechos y obligaciones —por ejemplo los que regulan las libertades religiosas.

Ahora bien, esta puesta en cuestión de una parte de la pretensión de imparcialidad y por lo tanto de la validez que pretende el juego político entre libres e iguales también tiene rendimientos epistémicos, es decir, distingue razones relevantes —igualdad, discriminación, etc.— y que es, en estos casos, una razón y requiere de argumentos y contraargumentos, de origen omnicompreensivo o no —lo cual explica también por qué donde la mayoría de ciudadanos tienen a mano creencias religiosas, estos no dejan de dar razones normativas a favor de sus soluciones favoritas, si no consiguen hacerlo con razones religiosas..., por supuesto cuando les conviene y las tienen.

Pero como Habermas señala, la gracia del derecho políticamente sancionado es que permite a los afectados seguir las reglas por convicciones normativas o solo instrumentales, con la esperanza de que conjuntamente visto ambas acaben por coincidir.

Diferenciamos pues entre:

- a) un «caso de conflicto» honestamente defendible, aunque estén implicadas razones religiosas —como muestran los ejemplos del feminismo, etc., citados anteriormente, en los que al menos en nuestro caso siempre estuvieron presentes razones religiosas— y que acabará por resolverse a base de esfuerzos cooperativos de traducción, con un sí o con un no, en un proceso intersubjetivo que cumpla con el principio de legitimidad tal como Habermas lo formula:

las decisiones políticas que pueden ser impuestas con el poder estatal tienen que ser *formuladas y pueden ser justificadas* en un lenguaje que sea accesible para todos³¹, y

31. Véase Habermas (2006), p. 141.

- b) el supuesto «caso de conflicto» no defendible más que con razones —habría que decir convicciones— monológicamente accesibles y que solo valen para los que puedan *creer* en ellas por fe —sean estas razones no solo religiosas, sino también machistas, sexistas, racistas, etc.— y que en esa medida nunca podrían traducirse y estar justificadas en un lenguaje accesible para todos *por sus implicaciones normativas*.

La diferencia reside, pues —como siempre, con la tradición liberal—, en si se está dispuesto o no a conducir la discusión en torno a la aplicación imparcial de las normas justificadas con un criterio de validez normativo —cognitivamente normativo— o solo instrumental —el que permitiría a Wolterstorff y Weithman asumir a este respecto decisiones por mayorías, y que nos obligaría a considerar las razones no tanto desde su relevancia y validez normativa, vengan de donde vengan, sino solo desde su relevancia en tanto que convicción «religiosa» e identitaria y defender, por lo tanto, que los puntos de vista religiosos deberían contar como los «seculares», tomados estos también como convicciones «más allá del umbral institucional».

Más exactamente, la diferencia reside en si se está dispuesto a extender la pretensión de validez de las normas justificadas —aunque solo sea de las consideradas por Rawls como «esencias constitucionales»— a todos los casos en los que pueda justificarse su extensión o solo a los que nos convenga y en el resto nos perderemos en las infinitas hipótesis ad hoc que nos puede permitir la interpretación-traducción. Esto visto monológicamente haría indecibles epistémicamente las cuestiones políticas —como hacen a veces las cuestiones morales— aunque, visto intersubjetivamente, no es justamente el problema dada la inclusión de suficientes puntos de vista simultáneos en la esfera de la opinión pública.

Sintetizando, si se está dispuesto a aceptar la pretensión de la aplicación imparcial de las normas justificadas a todos los casos en los que pueda justificarse su extensión, entonces *ese es el criterio* para qué tipo de razones sirven para ello y cuáles no —que sea una razón y que no, en un discurso, siempre ha dependido de qué tipo de pretensión de validez se pone en cuestión y qué hace falta entonces para convencer a otro de que la respuesta es sí o no.

Esta lógica es interna a la discusión de derechos fundamentales, este mecanismo interno a la lógica de discutir la extensión a un caso —y no a otro— o viceversa, de esas esencias constitucionales, es decir, derechos y obligaciones de todos en tanto que libres e iguales, no requiere recortar a priori lo que puede o no ser una razón válida, de modo que todos los participantes puedan hacer «su caso» y defenderlo en sus propios términos, sin traducción; de modo que pueda suceder lo que Saramago decía de los libros:

El libro, como la fotografía gracias al encuadre, es capaz de hacer patente lo que siempre ha estado delante de nuestros ojos y nunca habíamos visto y que, a partir de ahora, no podremos dejar de ver.

Después, la discusión en la esfera de la opinión pública informal debe poder organizarse en torno a esta pretensión de aplicación imparcial de los derechos y deberes fundamentales recogidos en una constitución, de modo que podamos honestamente descubrir si hay o no razones —y cuáles son— para aplicar esta o aquella ley a este o aquel caso en conflicto y extender o recortar de uno u otro modo los deberes de unos y las obligaciones de los otros.

Entendida de este modo, la idea de «democracia deliberativa» no requiere recortar a priori los tipos de razones que pueden formar parte de este proceso deliberativo, sino de la confianza de que en él se eliminarán las razones que no puedan servir para legitimar normas equitativas, sean estas religiosas o no. La idea era que solo pueden valer como legítimas aquellas decisiones políticas que puedan ser justificadas imparcialmente a la luz de razones universalmente accesibles y que por tanto pueden ser justificadas por igual ante ciudadanos religiosos o no. Todo depende de cómo entendamos la constitución de algo «en una razón universalmente accesible», a cuya luz podamos justificar la imparcialidad de normas políticas y su aplicación. Para esto no es el lenguaje solo el que ha de ser imparcial —que nunca lo es del todo—, sino también las consecuencias y efectos previsibles y no previsibles de las acciones en las situaciones de su aplicación. En este sentido, lo que la remisión a los casos de conflicto permite ver es dónde cae la carga de la prueba y no hacerlo depender solo del contenido semántico de las razones.

Para que los participantes en la deliberación de esa esfera pública informal puedan responder de la imparcialidad o no de sus posiciones no es necesario un proviso, pueden hacerlo con razones religiosas: basta con que estén dispuestos a responder a los argumentos de discriminación o de aplicación parcial que hacen los demás. No son solo las razones las que han de ser imparciales sino también las consecuencias de la aplicación de las normas las que no han de ser discriminatorias. Si alguien puede hacer valer «su caso» como discriminatorio —como resultado de una aplicación parcial o de la no aplicación a todos los casos de normas fundamentadas —entonces no puede no responderse a ello porque lo haya hecho en términos religiosos— como en el caso del velo en las escuelas, por ejemplo —o al contrario, porque no haya razones religiosas satisfactorias— como en el matrimonio homosexual.

En este sentido, normas justificadas «prima facie» —de las que podemos exigir después una aplicación también imparcial, en el sentido de poder exigir la consideración de todas las características de la situación o de las que resulten relevantes a todos «y no solo de las que resultaron en el limitado horizonte interpretativo de una norma validada particularmente»³²— no dependen de que podamos discutir su imparcialidad con razones accesibles a todos, de que limitemos su procedencia, religiosa omnicompreensiva o cualquiera que sea.

32. Véase Günther, K. (1993), p. 74.

Bibliografía

- AUDI, R. (1993). «The place of Religious Argument in a Free and Democratic Society». *San Diego Law Review* 30 (4), 677-702.
- (1997). «Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics». In: AUDI y WOLTERSTORFF (1997), 1-66.
- AUDI, R. y WOLTERSTORFF, N. (1997). *Religion in the Public Square*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers.
- AZAÑA, M. (2004). *Discursos políticos*. Barcelona: Crítica.
- COHEN, J. (1989). «Deliberation and Democratic Legitimacy». En: BOHMAN y REHG (eds.) (1997). *Deliberative Democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge: MIT Press, 67-92.
- DRYZEK, J. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- GAMPER, D. (2008). «¿Es incluyente la laicidad? La religión, la política y lo público». En: ÁGUILA, R.; ESCÁMEZ, S. y TUDELA, J. (eds). *Democracia, tolerancia y educación cívica*. Madrid: UAM, 275-296.
- GÜNTHER, K. (1993). *The sense of appropriateness*. Albany: Suny.
- GUTMANN, A. y THOMPSON, D. (2004). *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1999). «Tres modelos normativos de democracia». En: HABERMAS, J. (1999a), 237-241.
- (1999a). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- LAFONT, C. (2006). «Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?». En: BESSON, S. y MARTÍ, J.L. (eds.). *Deliberative Democracy and its Discontents*. Hampshire: Ashgate, 3-26.
- (2007). «Religion in the Public Sphere. Remarks on Habermas' Conception of Post-secular Societies». *Constellations* 14 (2), 36-56.
- (2007). «Democracia y deliberación pública». En: ARANGO, R. (ed.). *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 125-146.
- RAWLS, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- (1997). «The Idea of Public Reason Revisited». En: RAWLS (1999), 573-615.
- (1999). *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SANDEL, M. (2005). *Public Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WEITHMAN, P. (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOLTERSTORFF, N. (1997). «The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues». En: AUDI y WOLTERSTORFF (1997), 67-120.

María Lafont estudió filosofía en Valencia y en la Universidad de Fráncfort, donde asistió al coloquio de Habermas desde 1987 hasta 1993. Trabaja en el IES Ausiàs March de Valencia, como profesora de secundaria. Respecto al tema del artículo, ha publicado una reseña sobre el libro de K. Günther cuando se publicó en inglés en *Constellations* (1996). En 2008, realizó una intervención sobre este mismo tema en el seminario «Crisis del vínculo social y nuevas figuras de lo político» que dirige José Miguel Marinas, en la Universidad

Complutense de Madrid, y en 2009 dio una conferencia sobre el tema en el seminario «Políticas migratorias, justicia y ciudadanía» del Instituto de Filosofía del CSIC.

María Lafont studied philosophy in Valencia and in the University of Frankfurt, where she attended Habermas's Kolloquium from 1987 to 1993. She works at the IES Ausiàs March in Valencia as high school professor. In relation to the topic of her article, she has published a review of K. Günther's book *Constellations* (1996), when it was first published in English. In 2008 she contributed with a paper on the same topic in the seminar «Crisis del vínculo social y nuevas figuras de lo político» directed by José Miguel Marinas at the Universidad Complutense de Madrid. In 2009 she gave a lecture on the topic in the seminar «Políticas migratorias, justicia y ciudadanía» in the Instituto de Filosofía at the Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
