

Democracia, deliberación y multiculturalismo

FÉLIX OVEJERO

Universidad de Barcelona

Hay una característica en el quehacer intelectual de Rubio Carracedo que a mí me interesa particularmente. Y es que constituye el punto de intersección de maneras de hacer que pocas veces se encuentran. En particular hay dos intersecciones particularmente fecundas. La primera, entre la reflexión teórica, y aquí es inevitable acordarse en primer lugar de sus trabajos –tempranos entre nosotros– sobre Rousseau y el republicanismo, y la vocación práctica, la preocupación porque la filosofía política sirva para algo, que no discorra en un vacío especulativo, preocupación que queda reflejada, por citar un ejemplo reciente, en su *Ética del siglo XXI*, ensayo en el que aborda asuntos como la bioética, la corrupción, los medios de comunicación o el aborto. Pero, además, en su obra hay también una sincera intención de lo que podríamos llamar “intersección de discusión”; dicho de otro modo, Rubio no escamotea las tensiones intelectuales, los encuentros polémicos, como se ve en sus trabajos sobre la relación entre derechos y democracia o entre representación y participación.

Yo me quiero ocupar de un asunto que es una muestra de lo que digo, del hábito de desenvolverse en el terreno difícil de las encrucijadas: la tensión entre el ideal democrático y el “problema multicultural”, más exactamente, entre el ideal de pública deliberación, que reconoce central en la tradición republicana, cuando se trata de “reconducir la justicia a su objeto” y de afinar en la determinación de “una justicia universal que emana de la sola razón”¹, y, el diálogo intercultural, que exigiría un compromiso común, previo al diálogo con unos “valores constitucionales, legales y cívicos (que) representarían la estatura moral básica de una sociedad”². En coincidencia con Rawls, Rubio destaca que esos “valores morales fundamentales marcarían el límite del pluralismo, de la tolerancia (...) y del diálogo intercultural (...), dado que existe un consenso

1 Citando a Rousseau, en “Rousseau y la democracia republicana”, *Revista de Estudios Políticos*, 108 (2000), 250.

2 *Ética del siglo XXI*. Barcelona: Proteus, 2009, 175.

general en que representan las exigencias mínimas de la dignidad humana”³.

El problema de fondo es bien conocido: ¿Cuál es la relación entre esos valores (o derechos) y el debate democrático? A partir de ahí se abre un dilema con dos cuernos ninguno de los cuales está exento de dificultades. Si consideramos los valores exógenos a la democracia, si nos sirven para fijar un coto vedado al debate democrático, a lo que la comunidad política puede deliberar, amén de problemas acerca de dónde fundamentar los derechos, parece que limitamos el ideal de autogobierno, la capacidad de la comunidad de decidir, algo que chocaría con la versión más democrática del ideal republicano según la cual los derechos no son aquello que está más allá de la comunidad ciudadana, sino aquello que los ciudadanos, a través de sus decisiones colectivas, consideran justo y que, además, aseguran colectivamente, precisamente porque los consideran justos. En el otro extremo, si los consideramos endógenos a la democracia, si la comunidad puede decidir sobre todo, no cabe descartar que acabe por socavar las condiciones mismas del debate democrático, que decida acabar con la democracia.

Al abordar el “problema del diálogo multicultural”, Rubio no adopta explícitamente la perspectiva anterior, pero, a mi parecer, acaba por encontrársela, en particular cuando señala que ciertas prácticas (la ablación del clítoris, los matrimonios concertados, la poligamia y la negativa de los Roma y los Amish a llevar a sus hijos a la escuela pública) deben ser suprimidas apelando “al principio de los valores morales fundamentales”, mientras que otras –a partir de una lista configurada por Bhikhu Parekh⁴– formarían parte del terreno abierto al diálogo multicultural. Vale la pena recordar esos valores o derechos: a la vida, a la libertad, a las garantías básicas de seguridad personal y colectiva, al procesamiento legal, a la no discriminación por razón de sexo, edad o religión, al acceso a la educación, a los servicios mínimos de salud, a disfrutar de un medio ambiente sano, a no recibir trato vejatorio ni tortura, a emigrar de forma reglada, a exigir derechos especiales para los discapacitados, los niños y los refugiados. Como se ve, una lista mínima pero no vacía. Una lista que dibujaría los límites de lo discutible.

En la defensa de esos derechos o valores fundamentales, que no son susceptibles de diálogo intercultural, sino su condición previa, Rubio apela, como decía, a las “exigencias mínimas de la dignidad humana”. Creo que su defensa es razonable. Pero también creo que esa línea de defensa puede presumir demasiado, en tanto exige un compromiso con una común idea de dignidad humana y, sobre todo, otro compromiso, más fuerte, con un conjunto de tesis que per-

3 *Ibid.*, 176.

4 “The Logic of Intercultural Evaluation”, en J. Horton, S. Mendus (eds.), *Toleration, Identity and Difference*. Koundrills: Macmillan, 1999.

miten relacionar a la dignidad humana con aquella lista de valores o derechos, una lista que, insisto, no es vacía. Dicho de otro modo, caben las discrepancias culturales acerca de qué entendemos acerca de la dignidad humana y caben las discrepancias –incluso si llegamos a un acuerdo acerca de en qué consiste la dignidad humana– acerca de cómo y por qué aquellos valores –y no otros– son el mejor modo de asegurar la dignidad humana.

A mi parecer cabría otra línea de argumentación que con un compromiso de partida menos exigente, y más vinculado al ideal deliberativo y republicano, pueda, a la vez, actuar como filtro en el debate democrático, incluso con un filtro más poderoso para acotar el terreno del debate multicultural. Eso sí, con la consecuencia –deseable y, en algún sentido, inquietante– de que deja pasar muchas menos ideas o, dicho de otro modo, que nos dibuja un dilema entre el proyecto multicultural y una idea exigente de democracia. El acento en este caso recaería no en los contenidos (en los “valores”) sino en su vía de fundamentación, en la exigencia de posibilidad de discusión, de pública argumentación. Se verá que el conflicto, a poco exigentes que seamos con el ideal democrático, es esencial y, a mi parecer irresoluble. Eso, claro, siempre que apostemos por una idea fuerte de democracia, como la republicana, en la que la deliberación se convierte en el paso inevitable entre la voluntad colectiva y la calidad normativa de las decisiones, de la justicia, si se quiere. Si, por el contrario, apostamos por una idea de democracia menos exigente, como el ideal liberal, el conflicto se aligera, pero a costa de debilitar la conexión entre democracia y racionalidad (y, en ese camino, con la justicia y la libertad).

Trataré de mostrarlo a cuenta de los problemas de la relación entre democracia y religión. La elección de la religión obedece al mismo principio que llevó a Mendel a interesarse por los guisantes al investigar los genes: en la religión encontramos el caso más puro de dificultad de discusión y a la vez de vocación práctica. Lo primero, por definición. La religión, en algún extremo, tiene que apelar a “falta de pruebas o argumentos”. Aunque la apelación –o la falta de apelación– pocas veces se hace como tal, está implícita en el “argumento” que, en esta parte del mundo, se utiliza para defender su presencia social el regir la vida de las gentes: “es un asunto privado (un sentimiento, se dice a veces). Lo segundo, el contenido práctico, porque, inevitablemente, la religión conlleva ciertas ideas de bien, tiene implicaciones normativas y públicas. No sólo nos dice “haz X” sino “procura que todo el mundo haga X” o en el mejor de los casos “procura que el mundo no te ponga problemas para hacer X”.

Esto último es importante. Las personas no son miembros de una comunidad religiosa como son miembros de un club deportivo. Una religión medianamente vertebrada, además de con una liturgia, está comprometida con unas cuantas ideas sobre lo que está bien y lo que está mal, sobre cómo deben comportarse quienes la suscriben, y es razonable que sus practicantes aspiren

a que el mundo se acomode a esas ideas. Eso, se mire como se mire, quiere decir que la religión arrastra una exigencia política, pública, de universalidad en sus contenidos (“yo no sólo creo que el aborto esté mal para mí”) y de integridad en sus razones (“yo baso mis acciones morales en mi religión”); sintéticamente: “La religión, que inspira mis valoraciones y mis acciones, me lleva a evitar todos los abortos”.

Por aquí surgen los problemas. Si queremos que los individuos se sientan vinculados con la democracia y sus decisiones, no cabe decirles a los creyentes que aquello que rige su vida, sus ideas sobre el bien y el mal, se han de quedar en casa, que la democracia no tiene forma de dar curso a sus propuestas sobre el bien común. Si lo hacemos, ya podemos anticipar su réplica: “no veo que yo me deba sentir comprometido normativamente con las decisiones, cuando me dicen que aquello que a mí me lleva a comprometerme es poco más o menos una rareza o una peculiaridad, como dejarme bigote o llevar sombrero”.

Por supuesto, podemos pedirle, por ejemplo, que se olvide de la religión y acepte y se comprometa con la democracia por otras razones, las que justifican a la democracia para muchas gentes: el respeto a la autonomía de los ciudadanos, la calidad de las decisiones, la igualdad entre los ciudadanos, o la garantía de los valores morales, la que sea. Sería algo parecido a lo que sucedería con un jainista, vegetariano por razones religiosas, que, a la hora de defender su opción gastronómica se limitase a apelar a razones que valen para los demás: dietéticas (la salud) o morales (no infringir daño a los animales). Pero si se trata de compromiso moral con la decisión adoptada, no es fácil que esa solución le sirva al creyente, porque, para él, las bases de sus acciones, sobre todo de sus acciones morales, no son las propias del debate democrático, de racionalidad y de control intersubjetivo de los argumentos, ni, tampoco, las propias de los gustos o preferencias desnudas, que se reconocen como simples caprichos; no, al menos, mientras entienda la religión como algo distinto de una filosofía moral o de una afición deportiva: no es racionalidad práctica, aunque tiene implicaciones prácticas, ni tampoco, voluntad sin razones, gusto que se reconoce tal. No hay que olvidar lo fundamental: quien suscribe ciertos valores en nombre de su religión nos está diciendo que no tiene razones aceptables para todos para suscribirlos, que de eso va, tarde o temprano, la religión, de “razones” que, de algún modo, renuncian a serlo (de otro modo estaríamos ante algo distinto de una religión, como una filosofía, seguramente no demostrable concluyentemente pero al menos con un afán de racionalidad, lo que incluye contemplar la posibilidad de reconocerse equivocada, caducada, una circunstancia que, sencillamente, carece de sentido para un creyente, quien, a lo sumo, contempla la posibilidad de perder la fe, que es un asunto bien distinto).

Estas dificultades no resultan sencillas de resolver; en realidad, resultan irresolubles, precisamente porque se trata de religiones. La exigencia del diá-

logo deliberativo lo único –y no es poco– que hace es dejar en evidencia esa incapacidad para salvar legítimamente los requisitos de racionalidad asociados a la buena democracia. Sin publicidad de las razones no hay política racional y a ese juego la religión no parece en condiciones de jugar. En lugar de admitir ese conflicto esencial nuestras actuales democracias han optado por tirar de los fuegos de artificio: la estrategia de reenviar el expediente a “la privacidad”, en hacer de la religión un asunto “íntimo” y taponar los problemas con algún truco de mampostería intelectual paulina del tipo “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Una pseudo solución, aceptada por las tradiciones cristianas de por aquí, con no poca hipocresía, más por pasteleo que por convencimiento, y que, aunque a veces se presenta como un triunfo de las democracias, como todas las componendas en las que se mira hacia otro lado, acaba por complicar las cosas.

Las complica, en primer lugar para los creyentes, a los que se les pide que seccionen una parte importante de su doctrina, toda aquella que atañe al orden del mundo: la religión debería limitarse a las prácticas que les comprometen a ellos. En tal caso, la religión, reducida a “sentimiento privado”, no plantearía mayores problemas; yo puedo querer a María o emocionarme con el Barça sin pretender que eso afecte a ningún otro. En ese sentido la religión quedaría equiparada a la secta: una práctica que, aunque singular, sólo compromete a sus miembros. En realidad no diferiría de un simple “club privado”. Algo, por cierto, que invita a mirarla de otro modo en muchos aspectos. Por ejemplo, desde esa perspectiva, no se entendería el reproche que a veces se hace a la Iglesia por el celibato de los sacerdotes o por no igualar a los sexos en el acceso a sus cargos. Si la Iglesia viene a ser como el Club Med con su sede central en Roma, no habría nada que decir sobre sus reglas internas de funcionamiento, al modo como no hay nada que decir sobre los bares homosexuales en los que se impide la entrada a los heterosexuales. En todo caso, como digo, esto equivale a pedirle a los creyentes algo bastante serio: que modifiquen en contenido de su religión –y consiguientemente en la naturaleza de su compromiso– en aspectos nada irrelevantes, hasta el punto de que quizá resultase difícil seguir hablando de religión.

Pero las complicaciones de hacer de la religión un sentimiento personal también alcanzan a la democracia, que pierde calidad. Porque, si los feligreses no se contentan con la opción de “club privado”, de convertir su religión en un parque temático, un día u otro, acabarán por querer decir la suya sobre lo de todos, sobre el aborto, los condones, las “blasfemias”, la educación y hasta los fundamentos del poder político. Y cuando eso sucede, y siempre sucede, más o menos explícitamente, los conflictos escamoteados reaparecen en una dinámica bien conocida: ante diversas prácticas sociales o acciones políticas, los miembros de una u otra comunidad religiosa dicen sentirse provocados

“en sus creencias” y muestran su indignación, pero, cuando se les pide que traten de justificar su indignación, apelan a la necesidad de respetar –y eso, para ellos, quiere decir no discutir– “sus” creencias religiosas, esto es, a una privacidad en la justificación, esto es, lo que no puede ser una justificación, que es argumento, razonamiento con afán de convencer, publicidad esencial. Y ahí ya estamos en un juego en el que lo que empieza a deteriorarse es la propia democracia. Al final, el ciudadano ve cómo la discusión de ideas, y hasta la formación de los juicios, se ve encorsetada en una vereda de líneas rojas, de prohibiciones, cada vez más estrecha, porque cada vez hay más “comunidades” que, por lo que sea, se sienten provocadas en sus sentimientos y creencias, sin que él pueda decir esta boca es mía, sin que tenga ocasión de tasar la pertinencia de las indignaciones en un honesto debate democrático. A unos les molesta la caricatura de un profeta, a los otros una película sobre el sentido de la vida y a los de más allá que se ridiculice su “identidad nacional”. Como casi todas las palabras y todas las ideas se acaban por maltratar e interpretar de la peor manera, no faltan quienes a la hora de reclamar un respeto a “sus creencias”, que es en realidad una imposición de silencio, echan mano del cabal principio de la tolerancia. Una tolerancia que, invocada a cuento de cualquier cosa, al grito de “intolerante”, no deja hablar a nadie.

Lo peor de todo esto es que la estrategia de invocar la “provocación” para evitar el debate se ha extendido más allá de las religiones y, a la mínima, cualquier “colectivo”, a propósito de cualquier causa, incluso de las más justas, de aquellas a las que sobrarían razones en el debate público, opta por bloquear la discusión en una alegre proliferación de descalificaciones como “antisemita”, “machista”, “homófobo”, “racista” y otras mil. Por supuesto, aquellos sobre los que recaen tales descalificaciones no dudan en echar mano del mismo expediente y exigen el respeto “a sus creencias”. El resultado final es que en nombre de la libertad de cada cual no hay libertad para nadie y en el de la tolerancia se impone el silencio y se prohíbe la valoración de las opiniones.

Este es un problema, conviene precisar, para una idea fuerte de democracia, el ideal más participativo del republicanismo, el que ha defendido Rubio en tantas ocasiones, según el cual, la discusión de las ideas, la pública deliberación, es el mejor camino para ordenar la vida compartida, para obtener leyes justas. Según esa versión del republicanismo (y esta reconstrucción ya es cosecha mía), la ley justa sólo puede ser el resultado de una democracia máximamente participativa, embridada en sus posibles derivas tiránicas por la deliberación, por una discusión pública en la que se ponderan todas las razones y todos los intereses. La ley entonces es garantía de la libertad, de que no hay lugar para la dominación arbitraria: en su mejor sentido, *government of laws not men*. La participación es ahí fundamental: las demandas justas y, por ende, las interferencias arbitrarias se determinan a través de procesos de pública deliberación.

En ese contexto, cuando la voluntad colectiva está conformada a través de procesos de participación y deliberación en donde ciudadanos comprometidos con el interés general ponderan las propuestas con criterios imparciales y se comprometen en las decisiones que adoptan, someterse a la voluntad colectiva no puede verse como una forma de dominación arbitraria, y, por tanto, no cabe pensar en “protegerse” de “la tiranía democrática” mediante los derechos. Los derechos no son barreras que se establecen alrededor de individuos, sino que están ya incorporados en una voluntad pública que considera justo y, por ende, me asegura, ciertas cosas y no otras. Los derechos de unos y de otros no son independientes de la calidad de las demandas. No hay un derecho a viajar en una nave espacial para contemplar el espacio exterior, al menos no en el mismo sentido en el que hay un derecho a la educación. Y es que no se trata de satisfacer todos los demandas, sino aquellas susceptibles de ser defendidas con buenas razones. Y es ahí donde no llegan buena parte de las demandas multiculturales, esas que renuncian a dar razones aceptables.

Por el contrario, para el ideal liberal de democracia no hay problema con las demandas multiculturales: su solución es la del “club privado”. El liberalismo, en su sentido más estricto, está comprometido con el ideal de libertad negativa, según el cual, uno es máximamente libre cuanto menos intromisiones experimenta. Más exactamente: el individuo A es libre para realizar X si, y sólo si, no existe un Y tal que impida que A realice X. Mi libertad se ve menoscabada cuando el Estado, o los otros, tercian en mis opciones, bien limitando mis posibles acciones, con prohibiciones, bien arrebatándome lo mío, con los impuestos, bien entrometiéndose en mis ideas, con recomendaciones acerca de cómo debo llevar mi vida. Frente a esto, dirá el liberal, se levanta la libertad negativa, que me asegura la protección de mis ideas y mis bienes. Lo que yo hago con mi vida es cosa mía, sobre todo si lo hago en mi casa, en mi propiedad que muy bien puede solaparse con mi “comunidad cultural”. En la argumentación convencional, y de uso generalizado, esos principios ha servido para convertir la propiedad en un territorio “de privacidad” en donde se pueden establecer condiciones despóticas. Nadie, dirá el liberal, me puede reprochar que no emplee trabajadores negros o que no admita como empleadas a las mujeres adultas u obesas.

En general, esa idea de libertad negativa ha oficiado como una barrera —que protegerían los derechos— frente a la democracia y la igualdad, que muchos liberales entienden como formas de tiranía más o menos graves. La contraposición entre derechos y democracia es, para el liberal, inevitable. Es ese un avispero de problemas que no es cosa de examinar aquí. Pero sí me interesa destacar que esa respuesta de la “libertad negativa” es el paraguas que permitirá a otros, en nombre de su religión o su “identidad”, defender su “derecho” a no llevar a sus hijos a la escuela o a impedir a su mujer salir de casa sin su permiso. Por ese

camino, ya expedito, la libertad negativa se convierte en un modo de proteger “las diversas concepciones del bien”, que todo lo iguala y todo lo confunde, incluso las cosas que no se pueden ni se deben igualar ni confundir, como la reacción de los provocados (que no es lo mismo una manifestación en contra de una ley del aborto que una sentencia de muerte por una caricatura).

Ese es un camino que, llamativamente, una parte del pensamiento progresista ha seguido, cuando, huérfano de propuestas, con precipitación y sin reserva alguna, acudió al supermercado del multiculturalismo. Lo compró y, encantado con la adquisición, parece haberse convertido en su mayor propagandista. El resultado último ha sido la sustitución de su tradicional mensaje de la igualdad por otro que pone en primer lugar un supuesto derecho a la diferencia que pocas veces se precisa y que, cuando se precisa, toma cuerpo en una vaga apelación a la necesidad de proteger todas las identidades, lo que, en la práctica, equivale a una franquicia para no pocas insensateces, a un “derecho” a no ser criticados, eso mismo que las religiones de siempre han invocado. A fuerza de levantar muros a la discusión lo primero que se ha perdido es la libertad para opinar. Y detrás la idea misma de la democracia en su vínculo con la racionalidad práctica, con las leyes justas y, por ende, con la libertad.

Por supuesto, no es ese el camino que sigue Rubio, quien ha advertido contra esas derivas, y ha proporcionado poderosos argumentos contra esas formas de relativismo. A esos habría que añadir otros, que están en el corazón de su bien hacer republicano, aunque puedan haberle pasado desapercibidos.