



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# La razón pública en el liberalismo político de John Rawls.

Autor:

Ibarzábal, José

Tutor:

Garreta Leclercq, Mariano Raúl

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS  
14-3.5

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 848451	MESA
24 NOV 2008 DE	
Agr.	ENTRADAS

Tesis de Licenciatura

**“La Razón Pública en el Liberalismo Político de  
John Rawls”**

**Alumno: José Ibarzabal**

**L.U.: 28.078.118.**

**Email: jibarzabal@gmail.com**

**Teléfono: 4822-2832/ 1565519596**

**Carrera: Filosofía**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Director de Tesis: Mariano Garreta Leclercq**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Porque, dicen ellos, como la ley es el vínculo de la sociedad civil, y el derecho es la igualdad de la ley ¿qué derecho puede mantener a la sociedad de los ciudadanos cuando éstos son desiguales? Porque, si no conviene igualar las fortunas, si tampoco pueden ser iguales las inteligencias de todos, sí que deben ser iguales los derechos de los que son ciudadanos de una misma república. Pues ¿qué es una ciudad sino una sociedad en el derecho de los ciudadanos?

Cicerón, *Sobre la República*

I non  
I Breve flet or d le  
dom delist  
2 adas pro ad lo q ep  
republica drey  
justici

## Introducción

Los contenidos de este trabajo se encuentran enraizados en los caracteres más generales de un pensamiento liberal que, en cuanto tal, responde a una tradición de pensamiento fundamentalmente anglosajona. Ahora bien, no es cualquier aspecto de esta corriente el que nos proponemos desarrollar e investigar aquí. Tampoco pretendemos hacer un desarrollo *genético ni histórico* sobre conceptos, ideas o discusiones que pudieran ser relevantes dentro de esta tradición de pensamiento. Mucho menos pretendemos agotar exhaustivamente los contenidos (ni bibliográficos ni conceptuales) de la temática seleccionada. Nuestra intención en este trabajo es, contrariamente a todas estas expresiones, exponer problemáticamente una serie de interrogantes en torno a una idea fundamental propia de un determinado aspecto del Liberalismo. El aspecto al que nos referimos es el del Liberalismo Político de John Rawls y a su paradigmática idea de la Razón Pública.

¿Qué es la ~~razón pública~~? Muchos autores han vuelto sobre esta pregunta para intentar clarificar y moldear una determinada concepción de participación política entre ciudadanos de democracias pluralistas y contemporáneas. Nosotros también vamos a volver sobre esta pregunta para tratar de entender cuales son las exigencias de dicha idea (idea que desde el momento de su bautismo ha adquirido ciertos rasgos regulativos que la han hecho difícil de distinguir de su propio ideal), sus límites, sus ambigüedades, sus contenidos y sus inconveniencias. Sobre estas cuestiones el acuerdo está lejos de haber sido logrado. ¿Por qué? Porque la razón pública se enmarca en una discusión mucho más amplia que la referida meramente a su consistencia interna. La razón pública en una sociedad democrática donde se encuentra explícitamente asumida la divergencia de opiniones y cosmovisiones, donde la necesidad fundamental consiste en garantizar la convivencia pacífica y tolerante que de lugar a los acuerdos perdurables entre sus miembros y, por ende, a la supervivencia de la sociedad política, pone en juego a su vez los ideales de legitimidad política y poder público, de

neutralidad estatal, de autonomía, de bien común, de participación y, por supuesto, los principios de justicia que cada concepción liberal sostenga. Así, la idea de la razón pública nace de una nueva manera de entender el juego democrático. Y la democracia, en tanto complejo sistema de articulación social y gestación justificada del poder público, cuando concebida desde un punto de vista liberal y deliberativo, se aleja de las clásicas concepciones agregativas y más fuertemente asociadas a la regla de la mayoría. El ideal de la razón pública encuentra en este marco general de ideas su importancia y peso específico. El debate político – filosófico a partir del cual surge este nuevo modelo de participación ciudadana y de concepción democrática ha gestado esta noción central (cuyo éxito o fracaso estará finalmente atado a su posibilidad de aplicación empírica) para explicar, a través de ella, el modo en el que debe surgir la legitimación pública cuando lo que está en juego es el uso del poder público. Por eso, en este modo radicalmente innovador de entender la democracia, poder comprender cómo deben llevarse a cabo los procesos de justificación política cuando están en juego asuntos de importancia para los ciudadanos es fundamental.

En primer lugar, debemos señalar que la concepción de la razón pública que intentaremos describir, analizar y someter a crítica se inspira en el trabajo que el filósofo político norteamericano John Rawls elabora en lo que podría darse a llamar la “segunda etapa” de su pensamiento filosófico. Más aún, es importante aclarar que el término “razón pública”, tal como lo entendemos dentro de la discusión que nos aprestamos a reconstruir, pertenece al autor norteamericano aunque Rawls mismo haga comentarios en dirección opuesta<sup>1</sup>. Por eso, creemos que es imposible abordar una discusión sobre la correcta justificación pública y política de los derechos básicos de los ciudadanos sin apelar a los conceptos y categorías que Rawls nos ofrece. Y constatar esta afirmación no resulta tan difícil pues la mayor parte de la bibliografía contemporánea dedicada a este tema refiere de manera central

---

<sup>1</sup>Ver Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993. Pág. 213, nota al pie.

o periférica a alguna de las ideas o tesis que éste autor presentara en Liberalismo Político y que luego desarrollara en otros dos trabajos: Réplica a Habermas (Debate Rawls – Habermas) y La idea de la Razón Pública Revisada.

En segundo lugar, la tesis que intentaremos defender y que da sentido a este trabajo es la de una concepción exclusivista de un ideal de la razón pública. En la discusión en torno a los límites de las razones y argumentos que pueden ser llevados a foro público de debate nos encontramos con diferentes principios o puntos de vista que, de acuerdo a cual de ellos sea sostenido o defendido, modifican en gran medida los alcances y la naturaleza de cualquier ideal de razón pública que se intente defender. En palabras de Solum, es la “distinción entre tres diferentes principios por los cuales un ideal de razón pública puede expresar el requerimiento de que la razón sea pública”<sup>2</sup>. Si una de las preguntas fundamentales a la que una concepción de la razón pública quiere dar respuesta es aquella que se refiere al modo en que los ciudadanos deben canalizar sus peticiones, reclamos y propuestas de forma tal que la superación de un desacuerdo razonable sea factible dentro de un contexto de existencia simultánea e irreconciliable de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, entonces es de sustancial importancia poder sostener una caracterización de la razón pública en donde queden bien en claro los límites que le serán impuestos a los actores políticos en relación con la inclusión dentro de los debates políticos de sus doctrinas comprensivas. ¿Hasta que punto son admisibles las razones no públicas dentro de los foros de deliberación pública cuando asuntos políticos fundamentales se encuentran en juego? Cualquiera sea la respuesta que se decida dar a esta pregunta, queda claro que modificará de manera fundamental la concepción de razón pública que se decida sostener. En este trabajo intentaremos exponer, por un lado, algunas respuestas posibles a esta pregunta tomando como referencia principal aquella que el propio Rawls ensaya. La intención es

---

<sup>2</sup> Solum, L., “Constructing an Ideal of Public Reason” en *San Diego Law Review*, N°41, Fall, 1993, pág. 741.

mostrar cómo el pensamiento rawlsiano evoluciona de una concepción exclusivista hacia una concepción definitivamente inclusivista (expuesta con claridad en *Idea de Razón Pública Revisada*). Junto con ello discutiremos comentadores e intérpretes de esta visión inclusivista e intentaremos ~~defender una posición contraria~~. Más aún, también presentaremos algunas concepciones de la razón pública que pretenden anular todas las restricciones a la inserción de razones comprensivas dentro de los espacios de deliberación pública. Nuestra intención es asociar un ideal de la razón pública a una visión exclusivista mostrando como éste es el mejor camino hacia la obtención de una legitimación más aceptable de los resultados logrados por los procesos de deliberación pública.

En sintonía con estas observaciones acerca de la relevancia de la temática seleccionada dentro de la discusión filosófica contemporánea, dedicaremos un primer capítulo de nuestro trabajo a desarrollar una breve descripción de los principales rasgos e ideales de una concepción deliberativa de la democracia. Recién cuando hayamos podido darle un marco general a nuestra temática es que podremos presentar a continuación una investigación sobre la deliberación política razonable<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> La expresión sinónima “deliberación política razonable” pertenece a Anthony Simon Laden. Ver Laden, A. S., *Reasonably Radical, deliberative liberalism and the politics of identity*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2002.

## 1. Un breve contexto acerca de la teoría de las Democracias Deliberativas

¿Cuáles son los rasgos más importantes de una concepción deliberativa de la democracia? O  
¿Qué es una democracia deliberativa? He aquí las dos preguntas a las cuales este capítulo pretende dar respuesta a fin de hacer inteligible el espectro de ideas en el cual se asienta posibilidad de pensar una idea de la razón pública. Ahora bien, debemos señalar, antes de introducir elementos que pudieran brindarnos una definición sobre nuestro objeto de investigación, que la expresión de un determinado “modelo” de sistema de la democracia (en este caso, uno caracterizado por sus rasgos fuertemente ligados al debate público en tanto modo de consecución de la legitimidad política) supone una fuerte vinculación a su aspecto ideal y normativo. Así, lo que nosotros describiremos es lo que la filosofía política entiende por una teoría de la democracia deliberativa que, como tal, no necesariamente implica un perfecto correlato con su dimensión empírica. Como señala Joshua Cohen refiriéndose al modelo de democracia deliberativa que él presenta: “...proceder buscando reflejar un sistema ideal de deliberación en instituciones sociales y políticas”<sup>4</sup>. Dado el carácter innovador y diferente de esta nueva manera de entender la democracia, la aspiración de esta teoría es poder lograr que el mundo cotidiano y real de las prácticas políticas y las instituciones que las enmarcan se acerquen poco a poco, pero asintóticamente, a expresar de modo concreto aquello que el modelo sólo puede caracterizar de modo ideal.

En rasgos generales podemos afirmar que un modelo deliberativo de la democracia se sostiene en la idea intuitiva y originaria de que los ciudadanos de una república conforman una asociación comprometida a gobernar y decidir sus leyes y políticas fundamentales a través de la deliberación entre sus miembros. Como señala Rawls de un modo más sintético: “La idea central de

---

<sup>4</sup> Cohen, J., “Deliberation and Democratic Legitimacy,” en *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* James Bohman and William Rehg, eds., MIT Press, Cambridge, 1997, pág.72.



una democracia deliberativa es la idea misma de *deliberación*<sup>5</sup>. Pero esta deliberación, cuyos rasgos distintivos exploraremos a continuación, posee entidad o relevancia política en tanto que ella es f fuente de justificación y legitimación de los términos mismos de la asociación. Por eso, los ciudadanos comparten un compromiso para resolver las diferencias y los problemas estructurales de su convivencia política a través de la discusión pública sin que ningún modelo de ideales o convicciones acerca de la buena vida resulte preferible o vinculante. Debemos agregar que una democracia deliberativa presupone siempre el principio moral de *reciprocidad*<sup>6</sup> pues, al sostener la legitimidad de las políticas de estado que surgen del proceso de argumentación e intercambio de razones entre ciudadanos libres e iguales cuando se buscan respuestas consensuadas frente a los problemas de decisión colectiva, sólo en el reconocimiento de las razones del prójimo como relevantes es que una asociación, que tiene como fin general proporcionar la concepción más justificable para lidiar con el desacuerdo moral, puede alcanzar la legitimidad por medio de la deliberación pública.

Son muchos los rasgos o características que definen a una concepción deliberativa de la democracia. Y dado que nunca es esperable un acuerdo total entre las teorías sostenidas por los autores que conforman la bibliografía sobre esta temática, presentaremos, a continuación, algunos puntos que nosotros creemos relevantes para poder moldear de manera más o menos integrada una concepción de este tipo

En primer lugar debemos señalar que el proceso deliberativo se sostiene en el requisito fundamental de ofrecer razones para presentar los puntos de vista que en el debate público se quieren

---

<sup>5</sup> Rawls, J., "The idea of public reason revisited" en *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pág. 138.

<sup>6</sup> El principio de la reciprocidad es un principio moral explícito. Gutmann y Thompson observan que una teoría de la democracia que se sostenga en principios de esta naturaleza presenta, en este punto, ciertas desventajas con respecto a otras concepciones de la democracia que apelen a principios neutrales. Para más información sobre este punto ver Gutmann – Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pág. 18.

defender. Una concepción deliberativa de la democracia como la que aquí estamos describiendo se construye a partir del reconocimiento de lo que Rawls ha dado llamar el “factum del pluralismo razonable”. Según esta visión de las sociedades contemporáneas y occidentales, todos los ciudadanos que pertenecen a ellas deberían razonablemente aceptar el hecho de que “una pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables en conflicto, religiosas, filosóficas y morales, es el resultado normal de su cultura de instituciones libres”<sup>7</sup>. Por eso, y dado que, como señalamos en el párrafo anterior, el fin último de la democracia deliberativa es lograr alcanzar acuerdos legitimados allí donde naturalmente se impone el desacuerdo moral, los ciudadanos participantes de los foros de discusión pública deben adherir al compromiso de presentar sus puntos de vista acompañándolos de razones que sus conciudadanos puedan razonablemente aceptar. Este requisito no sólo apunta a la justificación que se alcanza a través de las razones ofrecidas sino también a generar un ámbito en el que se imponga el valor del respeto mutuo. En la puesta en marcha del procedimiento deliberativo en el que todos los participantes forman parte de una instancia común de intercambio de razones, los involucrados en el proceso deben, para que la deliberación sea tal, tomar conocimiento de las preferencias e ideales de sus conciudadanos. Es esperable que cuando esto suceda los deliberantes tomen más fuertemente en consideración las perspectivas ajenas a la hora de justificar las propias. Y si esto pasa, no sería de extrañar que las preferencias de los participantes se modifiquen a partir de la dinámica misma del proceso<sup>8</sup>.

Relacionado con este punto aparece un segundo rasgo de la democracia deliberativa: por la naturaleza misma del proceso de deliberación, las preferencias de los ciudadanos que forman parte

---

<sup>7</sup> Rawls, J., (1999), pág. 131.

<sup>8</sup> Joshua Cohen sostiene una “tesis motivacional” muy interesante. Señala Cohen “La tesis motivacional es que la necesidad de presentar razones que persuadan a otros ayudará a moldear las motivaciones que las personas traen al procedimiento deliberativo de dos maneras: Primero, la práctica de presentar razones contribuirá a la formación de un compromiso para con la resolución deliberativa de los conflictos (...). Segundo, moldeará también el contenido de las convicciones y las preferencias. Asumiendo un compromiso con una justificación deliberativa, el descubrimiento de que no estoy en condiciones de ofrecer razones persuasivas a favor de una propuesta mía puede transformar las preferencias que motivan esa propuesta”. Cohen, J., (1997), pág. 76.

de la toma de decisión en el foro público de debate no se conciben como dadas. A diferencia de las democracias agregativas que tienen como característica principal hacer de las preferencias de los individuos el material primario para ser sometido al proceso de toma de decisiones (por lo general éste se expresa a través de la regla de la mayoría en sus diferentes variantes) sin mayor justificación que la aprobación dada por el voto, las democracias deliberativas trabajan fuertemente sobre la justificación racional de las preferencias llevadas al foro público. En el caso de los modelos agregativos, alcanza con la racionalidad del procedimiento para conferir legitimidad a las decisiones colectivas. Como señalan en esta dirección Gutmann y Thompson “Los resultados colectivos producidos por los métodos agregativos no necesitan más justificación por encima de la racionalidad en sí del método mismo”<sup>9</sup>. Por el contrario, al tomar conocimiento por medio de la deliberación y el intercambio de información acerca de cómo sus preferencias impactan en sus conciudadanos, los deliberantes pueden y deben revisar tanto el contenido de sus preferencias como las razones esgrimidas para presentarlas a fin de que éstas puedan tener alguna posibilidad de supervivencia en el proceso de indagación pública. Así, el proceso deliberativo modifica las preferencias que los ciudadanos llevan al foro público. Obliga y exige que se den buenas razones para defender los intereses propios. Y cuando éstas no son dadas, entonces los intereses y preferencias en cuestión no alcanzarán la legitimación pretendida. La democracia deliberativa “requiere que ofrezcamos consideraciones que los otros (...) puedan aceptar, y no que simplemente incorporemos los intereses de los otros al momento de decidir qué hacer, mientras mantenemos nuestros dedos cruzados para que esos intereses sean sobrepasados [*outweighed*] por otros”<sup>10</sup>. En el fondo, al no tomar las preferencias e intereses de los individuos como dados, lo que se pretende es ~~evitar que el proceso~~

<sup>9</sup> Gutmann – Thompson, (2004), pág. 18.

<sup>10</sup> Cohen, J., “Procedure and substance in Deliberative Democracy” in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg, eds., MIT Press, Cambridge, 1997, pág. 415.

democrático de la regla de la mayoría legitime resultados que puedan violentar los derechos de los individuos.

Esta afirmación nos permite señalar que la democracia deliberativa se caracteriza también por sostener una posición individualista. Esto quiere decir que el sujeto del proceso deliberativo no es nunca una facción o grupo en busca de la imposición de sus intereses sino el deliberante mismo que es tomado siempre como unidad fundamental del proceso. Por eso, los derechos individuales deben estar siempre priorizados con respecto a la maximización de beneficios de la mayoría. No se puede pensar en la consecución del bien común cuando los resultados del ejercicio de la regla de la mayoría u otro método de toma de decisiones lesionan libertades o derechos básicos de los ciudadanos. En este sentido, la democracia deliberativa se opone tajantemente a las concepciones pluralistas.

Un cuarto rasgo de la democracia deliberativa es su antielitismo. Con esto lo que queremos decir es que se rechaza terminantemente la idea según la cual un puñado reducido de personas pueda discutir y tomar decisiones por sí mismos que afecten al resto de los ciudadanos. No es concebible dentro de esta teoría que un grupo se encuentre capacitado para elegir imparcialmente en nombre de los demás porque la legitimidad política se juega en el proceso deliberativo del cual es esperable que todos los ciudadanos participen planteando sus preferencias e intereses de la mano de buenas razones que las justifiquen. El bien común es el resultado de la deliberación entre todos los individuos libres e iguales de una sociedad (deliberación que en las democracias contemporáneas se llevará a cabo en los diversos espacios y foros de discusión pública) y, por lo tanto, se construye en el este ejercicio libre de intercambio de propuestas. Por supuesto, lo que esta postura contradice son aquellas visiones según las cuales hay una clase política que es dueña del gobierno y del ejercicio del poder público y una sociedad civil que debe contentarse con expresar su voluntad de manera esporádica en la elección de sus representantes. En este punto, no debería resultar difícil trazar una asociación con la distinción que explicitamos unas líneas atrás entre democracias agregativas y deliberativas. Además,

cuando llevamos estas reflexiones al terreno empírico nos encontramos con casos como el de la República Argentina que parece estar, desde esta perspectiva, todavía bastante lejos del modelo deliberativo. De hecho, nuestra Constitución Nacional señala en el artículo 22 que “El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución”. El antielitismo, por otro lado, también apunta a subrayar la importancia de la equidad en la consideración de cada ciudadano en lo que respecta al peso que cada uno tiene para proponer temas que puedan formar parte de la agenda pública. En este sentido Cohen<sup>11</sup> hace una interesante diferencia entre lo que llama la “igualdad formal” y la “igualdad sustantiva” de los participantes. Por igualdad formal entendemos que todos los ciudadanos tienen el derecho de proponer temas para ser llevados a la agenda pública, ofrecer soluciones a los mismos y ofrecer también razones a favor o en contra de distintas propuestas que hayan sido elevadas al debate. El peso de la voz de los ciudadanos en la deliberación pública es igual en todos los casos. Las reglas que regulan este procedimiento deliberativo no distinguen individuos particulares sino que todos se hayan en pie de igualdad frente a su consideración. Por otro lado, por igualdad sustantiva se entiende que las diferencias existentes entre los ciudadanos de una sociedad en lo que respecta a su poder y sus recursos no pueden ni deben ser introducidas dentro del espacio público de deliberación. Las grandes desigualdades o inequidades sociales son incompatibles con la deliberación porque promueven una situación no deseable en donde algunos participantes tienen más autoridad o peso en el proceso colectivo de toma de decisiones. Por eso, desde un punto de vista teórico, el espíritu igualitario de la democracia deliberativa pretende poder practicar una especie de *epojé* en lo que respecta al sistema de derechos vigente de modo tal que los participantes en el debate público tan sólo se sientan obligados por éste en cuanto proporciona el marco general para una deliberación libre entre iguales (el sistema es siempre un potencial objeto del juicio deliberativo de la ciudadanía). Así, un sistema que no atienda a

---

<sup>11</sup> Cohen, J., (1997), pág. 74.

la equidad desde esta doble perspectiva va a dar lugar a que surjan de manera indefectible grupos privilegiados que conduzcan los procesos de decisión colectiva de manera personalista, quebrando los principios básicos que fundan la legitimidad de las políticas públicas a las que todos los ciudadanos se encuentran atados.

Un quinto rasgo de la deliberación pública consiste en que fomenta *el ideal de ciudadanos libres*. Y los ciudadanos solamente pueden ser libres en el seno de la sociedad civil cuando se encuentran únicamente atados por el peso de la ley. Ahora bien, dado que en los modelos deliberativos las cuestiones de índole política fundamentales son objeto del proceso deliberativo del cual es esperable que participen todos los ciudadanos en su calidad de "entes políticos", la ciudadanía como tal tan sólo se encuentra constreñida a la aceptación de los resultados obtenidos por medio de esa deliberación. Y si agregamos que las precondiciones que sustentan el proceso son a su vez consensuadas por los participantes en tanto "marco general y posibilitante", entonces obtenemos un ideal de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos eligiendo sus preferencias y determinando las prioridades de la agenda pública sin otro constreñimiento más que la obligación autoimpuesta a seguir y aceptar los resultados de la deliberación racional del cual ellos mismos han formado parte. Dicho de otro modo, el foro deliberativo es autónomo. Sin duda esta argumentación se sostiene en la idea de legitimidad política y justificación razonada que el modelo deliberativo pretende alcanzar. Si el fin de éste es llegar a consensos racionalmente motivados, la libertad en la que se funda el modelo deliberativo se hace carne cuando los participantes actúan de acuerdo con los resultados y las decisiones tomadas en el foro público. En otras palabras, la deliberación alcanza la plenitud de su libertad cuando el ciudadano, al entenderse constreñido y obligado por los resultados del proceso del cual él mismo forma parte, actúa de acuerdo a las decisiones colectivas (superando entonces los desacuerdos razonables que forman parte del magma incandescente del ecosistema democrático)

siendo el proceso de deliberación razón suficiente de su observancia a la norma. Por eso, el requisito del intercambio libre e incondicionado de dar razones sustenta la legitimidad del proceso.

Una sexta característica de la deliberación consiste en su *apertura o continuidad*. Y la primera medida para explicar esta característica consiste en reforzar el concepto según el cual el fin de la deliberación consiste *siempre* en alcanzar una decisión. La deliberación no se puede extender *in infinitum*, aguardando que en algún casual momento los actores del debate alcancen un acuerdo absoluto. Creer que el proceso deliberativo puede arribar a consensos de este tipo es una posición voluntarista y una interpretación errónea de los procedimientos usuales de toma de decisión públicos. Por este motivo, los modelos deliberativos de democracia no reniegan de los métodos de toma de decisión identificados con las concepciones agregativas (la regla de la mayoría, por ejemplo, es un instrumento útil y eficiente para alcanzar acuerdos legítimos allí donde la deliberación amenaza con extenderse exageradamente; la diferencia con las concepciones agregativas tiene dos aspectos: 1. La legitimidad de los resultados reposa en el ejercicio político de dar razones pasibles de ser aceptadas por otros y no simplemente en el procedimiento del voto; 2. Sólo se admite la utilización de estos métodos para alcanzar decisiones en aquellos casos donde la deliberación se ha extendido por encima de los plazos convenientes a la realidad política de una sociedad). En este contexto, que la *deliberación pública sea abierta o continua* significa que sus resultados pueden estar sujetos a revisión por parte de los foros de toma de decisiones colectivas. Los resultados de los procesos de deliberación [*outputs*] de la ciudadanía son vinculantes por un determinado período de tiempo. Todos los individuos que han participado del proceso público de toma de decisiones se encuentran atados al cumplimiento y respeto de las preferencias o posiciones que han sido legitimadas por la deliberación razonada y que han sido ejecutadas por los líderes políticos de una sociedad. Una vez que se ha alcanzado una decisión, los ciudadanos estarán obligados a su observancia hasta que un procedimiento similar a aquel que le ha dado vida decida modificarla. El proceso deliberativo

permanece siempre abierto para nuevas interpretaciones, cuestionamientos o modificaciones a la justificación de la decisión. Todas las decisiones son provisorias en tanto que deben permanecer abiertas para ser desafiadas o cuestionadas. El proceso deliberativo es continuo y dinámico. No existen resultados que tengan un carácter temporal absoluto. Su vigencia es indefinida, permaneciendo siempre abierta la posibilidad de revisión. En esto consiste el dinamismo del proceso.

En relación con esta característica de apertura o continuidad surgen algunos ~~interrogantes~~ que creemos importantes mencionar. En primer lugar, ¿en qué razones se funda la necesidad de mantener abierto el procedimiento deliberativo? Una posible razón tiene que ver con algo que ya hemos intentado señalar: en política casi ninguna decisión es consensuada. Hemos visto como los procedimientos deliberativos suelen valerse de herramientas de toma de decisión colectivas como la regla de la mayoría para alcanzar resultados concretos cuando los consensos no aparecen. Cuando los resultados del procedimiento son provisionales aquellos individuos y/o representantes que están en desacuerdo con la decisión original se encontrarán más predisuestos a aceptarla y conferirle legitimidad si poseen la creencia de que tienen alguna posibilidad de modificarla en el futuro. Y la probabilidad de que esto suceda será mayor si se les ofrece la posibilidad de continuar proponiendo argumentos en su contra (por supuesto, el hecho de que un ciudadano persista en su empresa de intentar modificar una decisión legitimada por el procedimiento deliberativo y colectivo no se contrapone al mandato político de su observancia; la refutación solo se hace cuerpo mediante un procedimiento semejante a aquel que le confirió legitimidad). Otra razón es que “en política tanto como en la vida práctica, los procesos de toma de decisiones así como el entendimiento humano del que dependen son imperfectos”<sup>12</sup>. Por ende, no podemos estar seguros de que las decisiones que son correctas hoy, lo sean también mañana.

---

<sup>12</sup> Gutmann – Thompson, (2004), pág. 16.



Un segundo interrogante que se plantea sería el siguiente: si el procedimiento deliberativo debe ser abierto y continuo a fin de permitir la crítica, revisión y/o modificación de las decisiones tomadas ¿cómo es posible que decisiones que ya hemos admitido ser provisionales sean aceptadas como vinculantes por parte de los ciudadanos? Este interrogante, sin embargo, no presenta contradicción alguna. Más aún, ambas instancias son perfectamente compatibles. Una cosa es que una decisión o resultado emanado del foro público de deliberación sea considerado como provisorio – en el sentido de que se encuentra siempre abierto a una nueva revisión o cuestionamiento- y otra muy distinta es que los ciudadanos la entiendan como tal y, no obstante ello, se autoimpongan la necesidad de su cumplimiento. La apertura a revisión de una decisión emanada del procedimiento deliberativo no le quita a ésta su legitimidad. Dado que una decisión legítima sólo puede ser reemplazada por otra con el mismo grado de consenso y justificación, el carácter parcial y relativo de una decisión pública no hace mella sobre su obligatoriedad. Es solamente a través de un procedimiento deliberativo similar a aquel que ha generado la decisión original que un resultado del proceso puede ser legítimamente revocado o modificado. Mientras esto no suceda, la vigencia de los resultados del proceso no puede ser negada.

Los modelos deliberativos de la democracia parten de una serie de supuestos que creemos que son importantes de identificar una vez que hemos alcanzado esta instancia del desarrollo de sus principales rasgos. Hemos mencionado al comienzo de este capítulo el supuesto de la *reciprocidad* que atraviesa todo nuestra reconstrucción de la teoría. La deliberación en tanto modelo de discusión política para la posterior toma de decisiones implica también reconocer en los ciudadanos participantes de los foros *capacidades deliberativas* sin las cuales nada de lo que hemos intentado proponer como alternativa a las democracias agregativas es posible de llevar a cabo. Cuando la justificación de las decisiones políticas se lleva a cabo por medio del ofrecimiento de razones que

todos los conciudadanos puedan razonablemente aceptar y no simplemente por medio de la puesta en práctica de la regla de la mayoría en alguna de sus variantes, estamos suponiendo que los participantes poseen capacidades para actuar en consonancia con los requisitos que constituyen la naturaleza de este modelo. Cohen define estas capacidades deliberativas como “las capacidades requeridas para entrar en un intercambio público de razones y para actuar de acuerdo con el resultado de éste razonamiento público”<sup>13</sup>. Pero capacidades de esta índole suponen, a su vez, un *modelo de ciudadanía altamente educada e instruida*. La crisis educativa, social y cultural de la argentina, por ejemplo, nos pone de manera explícita frente a una limitación rotunda de este modelo: una democracia que quiera involucrar de manera integral a su ciudadanía en los procesos de deliberación requiere de ésta un alto nivel de educación que es impensable encontrar en sociedades que forman parte de lo que se da a llamar “países subdesarrollados o del tercer mundo”.

Otro supuesto en el que descansa este modelo atañe al *libre acceso a la información* por parte de los ciudadanos. Para decidir una agenda, para discutir y deliberar sobre cuestiones políticas que condicionarán de manera sensible el porvenir de una nación, para consensuar prioridades y para tomar las mejores decisiones (decisiones que como tales darán cuerpo a lo que entendemos como “bien común”) es necesario que los ciudadanos deliberantes posean un acceso franco y libre a información relevante para decidir sobre estos temas de la mejor forma. Dicho de otro modo, en un modelo deliberativo aquel que manipula la información sobre la cual la ciudadanía habrá de tomar sus decisiones puede alterar el sistema en tal medida que lo que había sido concebido originalmente como un modelo antielitista de gobierno se convierta en un sistema en el cual todos toman decisiones en función de los intereses de unos pocos. Por eso, el sistema de información en el que se sostiene este modelo debe gozar de un vigoroso resguardo por parte de la ciudadanía para evitar que, por una

---

<sup>13</sup> Cohen, J., (1997), pág. 73.

tergiversación de éste, todo el modelo sucumba ante los intereses y preferencias parciales y sectorizados de una minoría<sup>14</sup>.

ideal

En conclusión, la democracia deliberativa es una *concepción normativa*<sup>15</sup> que pretende presentar una construcción sin duda ideal pero plausible de una forma de gobierno basada en el ofrecimiento mutuo de razones entre ciudadanos libres e iguales de una república junto con sus representantes a fin de alcanzar resultados válidos para todos por igual y legítimos por el período de tiempo que el foro público así disponga. Se sostiene en una serie de principios sustantivos como los de la igualdad, libertad y reciprocidad entre los individuos, y plantea la cuestión de la legitimidad política a partir de la noción de justificación racional de las preferencias. La finalidad general que ésta persigue es alcanzar la superación del desacuerdo moral que atraviesa las sociedades contemporáneas. Y dicha superación sólo será posible cuando los procesos públicos de toma de decisiones generen resultados legítimos, apuntalen las perspectivas públicas de los ciudadanos, promuevan el respeto mutuo y abran la posibilidad a la corrección de los errores que dichos procesos pudieran eventualmente generar.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> En "La Idea de Razón Pública Revisada" Rawls hace una corta pero interesante referencia a este supuesto. Ver: Rawls, J., (1999), págs. 138-140.

<sup>15</sup> Debo esta idea a la lectura del trabajo del Prof. Osvaldo Guariglia titulado "Razón pública y democracias deliberativas" en *Una Ética para el siglo XXI – ética y derechos humanos en un tiempo postmetafísico*, FCE, Madrid, 2002. Págs. 140 y siguientes.

<sup>16</sup> Desde un punto de vista empírico debemos señalar que la puesta en práctica de la deliberación pública no tiene que tomar necesariamente la forma de una democracia directa. De hecho, en las sociedades contemporáneas de los medios masivos de comunicación donde los ciudadanos pueden acceder con distinto grado de mediación a plantear y presentar sus opiniones y posiciones ante el resto de la sociedad, la democracia directa entendida en un sentido *rousseauiano* quizás no sea ni siquiera una opción pertinente a considerar (ver las consideraciones de Joshua Cohen con respecto a este Cohen, J., (1997), págs. 85-87.

Medios televisivos, gráficos, radiales instalan y reproducen constantemente en la sociedad temas de discusión. Por ejemplo, la sociedad argentina se encuentra desde hace un tiempo inmersa en una interesante deliberación en torno de la cuestión del aborto. Y, poco a poco, los representantes religiosos que participan de esta deliberación social comienzan a abandonar sus apelaciones a entelequias divinas o valores supraterráneos de cuestionable aceptación. Diferentes referentes ideológicos de la sociedad (asociaciones de derechos humanos, iglesias y representantes religiosos, representantes políticos, miembros de poder ejecutivo nacional, organizaciones no gubernamentales, científicos, etc.) hacen loables esfuerzos para presentar ante la ciudadanía sus posiciones y argumentos en términos que, salvando algunos casos puntuales, todos puedan razonablemente aceptar. Afín a esta cuestión aparece la temática del financiamiento de los partidos políticos como un punto recurrente dentro de la bibliografía. Con respecto a esto, solamente una cosa tenemos

## 2. Ideas generales de la concepción rawlsiana de la razón pública

Nuestra intención en este capítulo es llevar a cabo una reconstrucción de las principales características de esta concepción. Dado que nuestro trabajo se sostiene en una reflexión, análisis e interpretación de la teoría rawlsiana de la razón pública, entendemos que la reconstrucción de la misma será fundamental para poder desarrollar luego, un planteo crítico de la propuesta del filósofo norteamericano.

Este capítulo consta de dos secciones. Estas dos secciones refieren a los dos trabajos donde Rawls desarrollo de manera más extendida su idea de razón pública, *Liberalismo Político* y *La Idea de Razón Pública Revisada*.

### A. Liberalismo Político

La primera versión sistemáticamente articulada de la idea de la razón pública es presentada, caracterizada y desarrollada por Rawls en su obra titulada *Liberalismo Político* (en adelante LP). Procederemos, a continuación, a llevar a cabo una somera exposición de las principales características de la idea de razón pública tal como presentada en la Conferencia VI de dicho trabajo.

La razón pública es, para Rawls, en tanto razón de los ciudadanos que comparten el status de libres e iguales, la razón característica de un pueblo democrático ordenado constitucionalmente. Siendo el tema de dicha razón el bien público y su posible consecución, su función es limitativa en un doble sentido. Por un lado restringe por medio de procedimientos, reglas y contenidos básicos los

---

para señalar: la democracia deliberativa es un sistema que se basa en el intercambio de razones pasibles de ser aceptadas por todos para crear legitimidad política, lo que no es otra cosa que una justificación al uso del poder coercitivo del estado. El sistema de partidos políticos no se opone al ideal deliberativo, por el contrario, aparece como una herramienta institucional insoslayable. Sin embargo, un sistema de partidos políticos sostenido en el financiamiento privado no hará más que distorsionar y manipular el curso deliberativo natural, aquel propio del desacuerdo moral inherente al "pluralismo razonable" que atraviesa a las sociedades democráticas. Compra y venta de voluntades, desinformación a gran escala de la ciudadanía, intromisión y presiones por parte de corporaciones privadas en lo que respecta a los mecanismos públicos de toma de decisión, son las consecuencias directas que obstaculizan el libre desempeño de la deliberación política ¿Por qué otra razón, sino para torcer voluntades a su favor, querrían las corporaciones privadas inyectar dinero para la financiación de los partidos políticos? Como hemos intentado justificar a lo largo de todo este capítulo, un modelo deliberativo de democracia confronta directamente con el espíritu del corporativismo.

temas pasibles de ser llevados a debate público. Por el otro, singulariza y demarca claramente los actores sociales que pueden ingresar en dicho debate y a quienes, por lo tanto, se aplican las restricciones que ella impone. La razón pública de un régimen democrático es “la razón de ciudadanos iguales que ejercen, en tanto cuerpo político, el poder político y coercitivo unos a otros al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución”<sup>17</sup>.

Rawls distingue *una* razón pública de múltiples razones no públicas. Las razones no públicas serán aquellas que se den en diversos tipos de foros, asociaciones e instituciones no gubernamentales tales como iglesias, universidades, sociedades científicas y asociaciones profesionales. Estas asociaciones civiles implican usos de la razón que, sin ser nunca privados sino sociales, al no formar parte del ámbito público y político de debate, no acatan los límites que la razón, en su uso público, impone a sus agentes. Por eso los ciudadanos son libres de discutir asuntos públicos apelando a razones comprensivas. El uso no público de la razón, que se da en la multiplicidad de espacios y foros de discusión no gubernamentales donde asuntos básicos de justicia y valores políticos son defendidos a la luz de cualquier tipo de consideraciones y razones particulares (inherentes a las diversas doctrinas comprensivas<sup>18</sup> que los participantes sostienen), es propio de lo que Rawls ha llamado “cultura de trasfondo” en contraposición con una cultura pública y política. A diferencia de los usos no públicos de la razón, una razón será pública de “tres maneras: como la razón de los ciudadanos (libres e iguales) es la razón de lo público; su tema es el bien público y los asuntos de justicia básica; y su naturaleza y contenido son públicos siendo dados estos por los ideales y

<sup>17</sup> Rawls, J., (1993), pag. 214.

<sup>18</sup> Por doctrina comprensiva John Rawls entiende lo siguiente “Una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones acerca de lo que es de valor en la vida humana, ideales de carácter así como ideales de amistad, lazos familiares y relaciones asociativas (...). Una concepción es plenamente comprensiva cuando cubre todos los valores y virtudes reconocibles dentro de un sistema suficientemente articulado mientras que una concepción es sólo parcialmente comprensiva cuando involucra un número significativo, pero de ningún modo todos, los valores y virtudes no políticos dentro de un sistema medianamente articulado. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser tanto generales como comprensivas” en Rawls, J. (1993), pág. 13.

principios expresados por una concepción de la sociedad de la justicia política, y conducidos a la vista de todos sobre esta base”<sup>19</sup>.

Una caracterización básica del ideal de la razón pública supone dar cuenta de al menos tres cuestiones fundamentales que dicho ideal conceptualmente involucra. En primer lugar (1) el tipo de cuestiones políticas o temas a los cuales la razón en su uso público restringe su aplicación; en segundo lugar (2) los actores sociales a los cuales la razón pública aplica sus restricciones; en tercer lugar (3) el contenido de la razón pública. Pasaremos ahora a esbozar estos tres rasgos vertebrales de tal forma que luego podamos abocarnos de lleno a la problemática de la razón pública y el ideal de ciudadanía democrática.

(1) Los límites de la razón pública sólo se aplican a las esencias constitucionales y a temas de justicia básica. Esto quiere decir que las restricciones sólo alcanzan a las discusiones que involucran asuntos políticos fundamentales. Las esencias constitucionales pueden ser de dos tipos: (a) principios que especifican la estructura general del gobierno y el proceso político, es decir, la división de poderes y el alcance de la regla de la mayoría; (b) la igualdad de derechos básicos y libertades de la ciudadanía que las mayorías legislativas deberán respetar. Estos derechos subjetivos básicos que son caracterizados de maneras parecidas en todos los regímenes libres atañen a la libertad de conciencia y asociación, y los derechos políticos de libertad de expresión, derecho al voto y a la participación política. Los temas de justicia básica, por su parte, conciernen a los principios de igualdad social y económica. Es decir, son los principios que regulan cuestiones básicas de justicia distributiva. La realización de estos principios es, para Rawls, notablemente más difícil de constatar que la de aquellos que atañen a los derechos subjetivos de los ciudadanos. Por esta razón, y a partir de la multiplicidad de apreciaciones razonables divergentes que esta dificultad provoca, es que los asuntos

---

<sup>19</sup> Rawls, J., (1993), pag. 213.

de justicia básica no están incorporados a las garantías constitucionales aún cuando especifiquen un rol fundamental de la estructura básica<sup>20</sup>.

(2) Estos límites de la razón pública, en relación con los temas que le son propios, no se aplican a los ciudadanos en el ámbito de la opinión pública o cultura de trasfondo cuando deliberan sobre asuntos y valores políticos (hemos visto que allí estos asuntos pueden ser tratados, cuestionados y defendidos con cualesquiera razones que los participantes consideren pertinentes al debate). La aplicación de la razón pública compete a los ciudadanos que acceden y deliberan en el foro político público sobre los temas que Rawls delimita como propios de dicha razón (especificados en (1)). Estos ciudadanos son: (a) aquellos que ejercen cargos públicos, es decir, que forman parte de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial (Rawls pondrá especial énfasis en estos últimos, particularmente los miembros de la Corte Suprema de Justicia: "...en un régimen constitucional con revisión judicial, *la razón pública es la razón de su Corte Suprema*"<sup>21</sup>) (b) los militantes de los partidos políticos y los políticos en campaña electoral y (c) todos los ciudadanos en el momento de votar sobre cuestiones inherentes a los temas restringidos de la razón pública (aún cuando no ocupen cargos públicos ni sean candidatos a ocuparlos).

(3) El contenido de la razón pública remite a las concepciones liberales de justicia política. Estas concepciones especifican derechos básicos, libertades y oportunidades para los ciudadanos considerados como libres e iguales; se aplican únicamente a la estructura básica de la sociedad y sus instituciones; son independientes de cualquier doctrina comprensiva (sea religiosa, moral o filosófica) y por ende su justificación no puede estar nunca fundada en apelaciones de esta índole; y por último, están formuladas en términos de ideas políticas fundamentales entendidas como implícitas a la cultura pública política de una sociedad democrática. La multiplicidad de

<sup>20</sup> Para una visión crítica del problema de los alcances de la concepción rawlsiana de la razón pública ver Quong, J. "The Scope of Public Reason" en *Political Studies*, N°52, 2004, págs. 233 – 250. También ver Reidy, D.A., "Rawls's Wide view of public reason: not Wide enough" en *Res Publica*, 6, 2000, págs. 49 – 72.

<sup>21</sup> Rawls J., (1993), pág. 231.

concepciones liberales que conforman el contenido de la razón pública incluyen no solo principios de justicia (en el caso de justicia como equidad estos principios son dos) sino también “líneas directrices de investigación” sin las cuales los principios sustantivos no pueden ser aplicados. Estas líneas directrices abarcan principios de razonamiento, criterios para determinar los tipos de información relevantes para los asuntos políticos y reglas de evidencia. Es decir, especifican cuales son las reglas que deben seguirse en el debate público para llegar a resultados en los que todos puedan concordar. En este sentido señala Rawls:

*“Al llevar a cabo estas justificaciones debemos solamente apelar a creencias generales presentemente aceptadas y formas de razonar propias del sentido común, y a los métodos y conclusiones de las ciencias siempre y cuando no resulten controvertidos (...) Esto significa que, al debatir sobre las esencias constitucionales y asuntos de justicia básica, no debemos apelar a doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas –a las cuales nosotros, en tanto individuos o miembros de asociaciones, contemplamos como verdades absolutas– (...) Hasta donde sea posible, el conocimiento y los modos de razonar, que sostienen nuestra afirmación de los principios de justicia y su aplicación a las esencias constitucionales y asuntos de justicia básica, tienen que descansar en verdades llanas ampliamente aceptadas o accesibles a los ciudadanos en general. De lo contrario, la concepción política no proveería una base pública de justificación”<sup>22</sup>.*

Rawls reconoce, hacia el final de la Conferencia VI, que una de las dos innovaciones que su explicación de la razón pública presenta es que el contenido de la razón pública, tal como este párrafo citado señala, no lo da la moralidad política como tal sino los valores y directrices de una concepción política apropiada (liberal, en el sentido más amplio del término) para un régimen

---

<sup>22</sup> Rawls, J., (1993), pag. 224-225.



constitucional. La otra innovación estará dada por el lugar central del deber de civilidad como ideal de la democracia. Pasemos entonces a exponer esta cuestión.

Rawls introduce la argumentación en torno a estos temas mediante las siguientes preguntas:

*“¿Por qué deberían los ciudadanos, al discutir y votar las más fundamentales cuestiones políticas, acatar los límites de la razón pública? ¿Cómo puede ser razonable o racional, cuando están en juego las cuestiones básicas, que los ciudadanos recurran sólo a la concepción pública de la justicia, y no a toda la verdad según la ven?”<sup>23</sup>*

Esta dificultad básica, que Rawls presenta a modo de paradoja, constituye un problema fundamental del ideal de la razón pública. Pues, al ser expuesta poniendo el énfasis en su carácter eminentemente limitativo, lo que la teoría debe ahora justificar son los motivos por los cuales los ciudadanos de una determinada sociedad deben ajustarse a las restricciones que la razón pública impone. Como bien señala Rawls, el hecho de postular por sí solas las restricciones de este ideal no permite dar cuenta acerca de por qué deberían los ciudadanos hacer caso a ellas y así honrar los límites de la razón pública. Cuando cuestiones y valores políticos básicos están siendo discutidos, la mera presentación de las restricciones al debate no permite comprender por qué es razonable y racional que los ciudadanos interioricen estas fronteras deliberativas y no apelen a razones comprensivas, desprendidas de la verdad tal como cada uno de ellos la entiende, para justificar valores políticos.

Para Rawls, el primer paso en la justificación del ideal de la razón pública implica la aceptación de un principio liberal de legitimidad. Este principio es presentado en la Conferencia IV (IV 1.2-3) a fin de responder a la siguiente pregunta: ¿a la luz de qué principios e ideales debemos

---

<sup>23</sup> Rawls, J., (1995), pág. 216.

nosotros, en tanto ciudadanos libres e iguales, ejercer el poder político para que nuestro ejercicio del mismo sea justificable para los otros ciudadanos? O, dicho en otros términos ¿cuándo hay un ejercicio apropiado del poder político? La respuesta a estas preguntas por medio del principio liberal de legitimidad trae aparejada una vinculación del mismo con dos características especiales de la relación política entre ciudadanos democráticos de un régimen constitucional. En primer lugar, es una relación entre personas con la estructura básica de la sociedad, estructura de instituciones básicas a la que ingresamos en el momento de nacer y que abandonamos sólo con la muerte (por eso, la sociedad política es una sociedad cerrada). Y en segundo lugar, se presenta una definición de poder político para las sociedades democráticas: éste es el poder coercitivo que todos los ciudadanos, en tanto libres e iguales, ejercen como cuerpo colectivo unos sobre otros. Como tal, sólo el gobierno posee la autoridad para usar la fuerza en el mantenimiento de las leyes. Estos dos rasgos particulares de las relaciones entre ciudadanos de un orden democrático sumados a aquello que Rawls ha dado llamar “el *factum* del pluralismo razonable” (la idea de que en una sociedad democrática la pluralidad razonable de doctrinas comprensivas inconmensurables es el resultado natural del ejercicio de la razón práctica bajo el marco general de instituciones libres y, por ende, un rasgo permanente de la cultura pública de las sociedades contemporáneas) ponen de relieve la necesidad de elevar las preguntas que acabamos de formular para las cuales el principio de la legitimidad liberal se erigirá como respuesta<sup>24</sup>. ¿Qué dice, entonces, este principio de legitimidad? Que “nuestro ejercicio del poder político es apropiado y, por lo tanto justificable sólo cuando se ejerce en concordancia con una constitución, a cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de

<sup>24</sup> Rawls formula en VI 2. 1 estas preguntas de la siguiente manera:

“¿Cuándo pueden los ciudadanos, mediante su voto, ejercer apropiadamente su poder político coercitivo unos sobre otros, cuan están en juego cuestiones fundamentales? (...) ¿A la luz de qué principios e ideales debemos ejercer ese poder, si hacerlo así es justificable para los demás ciudadanos libres e iguales?”. Ver Rawls, J. (1993), pág. 217

principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales”<sup>25</sup>. En esto se basa la legitimidad del uso de la fuerza pública.

Sin embargo, este principio de legitimidad no es suficiente (aunque sí imprescindible) para justificar el acatamiento a los límites de la razón pública por parte de los ciudadanos. Para ello, Rawls apela a un ideal normativo de ciudadanía política o democrática. En cuestiones pasibles de ser llevadas a debate público y sometidas a las restricciones que la razón en su uso público impone (es decir, las esencias constitucionales y los asuntos de justicia distributiva), el ideal de ciudadanía exige el deber de cada uno de los participantes de justificar sus posiciones apelando pura y exclusivamente a razones que pudieran ser aceptadas por todos los ciudadanos en su calidad de libres e iguales, evitando así cualquier alusión a doctrinas comprensivas y a concepciones del bien que de estas doctrinas se deriven. Este deber no es legal sino moral y Rawls lo llama deber de civilidad. El uso público de la razón descansa y a la vez depende de este deber moral, pues él representa una interiorización de sus restricciones en la conciencia cívica de los ciudadanos. Por eso, lo que este deber de civilidad nos pide es que conduzcamos nuestras discusiones sobre las cuestiones que son temas propios de la razón pública en términos de una concepción política de la justicia, lo que no difiere de afirmar que tenemos el deber moral de justificar nuestras posiciones y opiniones en el debate público apelando a valores políticos<sup>26</sup> que todos puedan razonablemente aceptar. El deber de civilidad también implica, en consonancia con estas afirmaciones, “una disposición a escuchar a los demás y a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos”<sup>27</sup>. Como señalamos antes, el deber de civilidad se asienta en un ideal de ciudadanía

---

<sup>25</sup> Rawls, J., (1993), pag. 217.

<sup>26</sup> Peter De Marneffe se refiere a estos valores políticos como “valores neutrales” a fin de acentuar cómo una concepción política liberal, en tanto resultado de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables, apela a valores incontrovertidos aún cuando las razones profundas que cada una de las distintas doctrinas esgriman para aceptarlos sean diferentes. De Marneffe, P., “Liberalism, Liberty, and Neutrality” en *Philosophy & Public Affairs*, 1990.

<sup>27</sup> Rawls, J., (1993), pag. 217.

democrática que da cuenta de la manera en que los ciudadanos, en tanto miembros de una sociedad política democrática, deben conducirse cuando se pone en juego el uso público de la fuerza y así ejercer, por sí mismo y de manera legítima, el poder político en tanto poder coercitivo. El ideal de ciudadanía es, de este modo, el ideal de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos de manera en que cada cual espera razonablemente que los demás aceptarán. Por este motivo, y apuntalado moralmente por el deber de civildad, el ideal de la razón pública se encuentra implicado en una cabal comprensión del ideal de ciudadanía. Acatar los límites de la razón pública es, para Rawls, aceptar y conducirse tal como el ideal de ciudadanía democrática manda.

Ahora bien, cabe en este momento preguntarse ¿por qué debemos conducirnos siguiendo los dictados del ideal normativo de ciudadanía democrática aceptando el deber moral de civildad y el consecuente acatamiento de los límites de la razón en su uso público? Una clave de respuesta a esta pregunta consiste admitir la plausibilidad de un consenso superpuesto de doctrinas razonables. Cuando una concepción política de la justicia se sostiene en un consenso semejante deviene indefectiblemente el punto de intersección de todas las doctrinas comprensivas que conviven en el seno de una sociedad democrática (dado el hecho del pluralismo razonable). Así, Rawls pretende poder solucionar la paradoja presentada antes señalando que un ideal de ciudadanía junto con su deber de civildad (en unión con los grandes valores de lo político) se apoyan en las doctrinas comprensivas afirmadas por personas razonables en virtud del consenso superpuesto del cual la concepción política es sujeto. El ideal de ciudadanía es afirmado por los ciudadanos porque es compatible con los contenidos de sus propias concepciones del bien. Los ciudadanos adhieren a un ideal de razón pública en virtud de convicciones profundas y comprensivas inherentes a sus doctrinas particulares en su carácter de personas razonables. Por eso, a nuestro juicio, toda

justificación de un ideal de la razón pública se retrotrae, en última instancia, a la noción fundamental de *Liberalismo Político*: la noción de persona razonable<sup>28</sup>.

### **B. La idea de Razón Pública Revisada**

*La idea de Razón Pública Revisada*<sup>29</sup> (en adelante RPR) es un trabajo que nuestro autor publica con el claro objetivo de echar luz sobre algunas cuestiones relativas a su teoría de la Razón Pública presentada por primera vez en LP. Con una estructura expositiva distinta a aquella presentada en la Conferencia VI, John Rawls retoma los temas en torno a la formulación de una propuesta acerca de una idea de razón pública haciéndose eco, esta vez, de las discusiones y críticas que su anterior trabajo habían generado. Así, esta obra modifica sutilmente algunas ideas planteadas en LP sin alterar de manera sustancial sus conceptos básicos. Para la gran mayoría de los temas ligados a su teoría de la razón pública RPR es simplemente una reformulación didáctica que tiende a hacer más comprensible algunas cuestiones donde la desprolijidad expositiva generó oscuridad conceptual. Insistimos pues, RPR propone un interesante avance respecto a LP en particular porque nos encontramos con un Rawls que siendo consciente de las deficiencias expositivas de LP intenta reordenar su teoría apelando a un estilo más didáctico de escritura y a un orden más natural en la presentación de los temas. Sin embargo, no podemos decir que esto sea todo lo que RPR tiene para ofrecernos. En este trabajo Rawls introduce algunos elementos nuevos que permiten, por un lado

---

<sup>28</sup> Rawls mismo deja entrever esta posición a través de un número muy significativo de pasajes. Por ejemplo:

“Como seres razonables y racionales, y sabiendo que profesan una diversidad de doctrinas razonables, religiosas y filosóficas, deberían ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere razonablemente que los demás puedan suscribir, por ser congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley”. Pág. 217.

“La unión del deber de civilidad junto con los grandes valores de lo político nos da el ideal de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos de maneras en que cada cual espera razonablemente que los demás aceptarán, Y este ideal, a su vez, se apoya en doctrinas comprensivas que profesan *personas razonables*”. Pág. 218.

“Estaremos de acuerdo en que los ciudadanos participan en el poder político como personas libres e iguales, y en que, como seres razonables y racionales, tienen el deber de civilidad de recurrir a la razón pública (...)”. Pág. 226.

(El subrayado es, en todos los casos, mío.) en Rawls, J. (1993).

<sup>29</sup> Rawls, J., “The idea of Public Reason Revisited” en *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, pags. 130-180.

completar su teoría haciéndola más potente a las críticas de sus lectores, y por el otro comprender la evolución en su pensamiento a lo largo de los años que prosiguieron a la publicación de LP. En este capítulo intentaremos exponer algunos de los temas que, sin modificar el sentido de su teoría, permiten explicar algunas cuestiones que habían quedado pendientes. Adelantamos que, en nuestro próximo capítulo, cuando ingresemos en una exposición y análisis del problema de los límites y restricciones justificativas de la razón pública (que es el tema central de esta tesis), presentaremos los temas de RPR que a nuestro juicio constituyen la innovación más radical de esta obra.

El primer tema refiere a la relación entre las creencias religiosas y la idea de razón pública.

Una concepción enteramente política de la razón pública, que pretenda encontrar su justificación y legitimidad en el hecho de ser el punto de intersección de las diversas doctrinas comprensivas que conviven en las democracias pluralistas contemporáneas merced a la idea de un consenso superpuesto, nos retrotrae siempre a la postulación de un problema particular “¿Cómo es posible para aquellos que adhieren a doctrinas religiosas, algunas de ellas basadas en la autoridad religiosa como por ejemplo la Iglesia o la Biblia, adherir al mismo tiempo a una concepción política razonable que se apoye en un régimen razonable constitucional y democrático?”<sup>30</sup>. Dicho de otro modo, “¿Cómo es posible (...) tanto para personas de fe así como para personas que sostienen doctrinas no religiosas aceptar un régimen constitucional aún cuando sus doctrinas comprensivas puedan no solamente no prosperar bajo él sino en algunos casos declinar?”<sup>31</sup> Este es uno de los problemas que, habiendo estado presente de manera tácita y en algunos casos tímidamente insinuado en escritos anteriores, Rawls quiere desarrollar en RPR. Lo que estas preguntas ponen en juego al cuestionar la aceptabilidad de su concepción de la razón pública por parte de ciertas fracciones de la ciudadanía es, la idea misma de legitimidad que sostiene y atraviesa el proceso de toma de decisiones colectivas. La respuesta de Rawls a esta cuestión viene dada, como era de esperar, por la idea de reciprocidad

<sup>30</sup> Rawls, J. (1999), pág. 149.

<sup>31</sup> Rawls, J., (1999), Pág. 149.

presupuesta en toda la teoría y que subyace a la concepción de legitimidad política que él sostiene<sup>32</sup>. Más específicamente, a una modalidad particular de la reciprocidad: la tolerancia<sup>33</sup>. Para que un régimen constitucional pueda garantizar la protección de los derechos y libertades básicos de todos los individuos (incluidos la libertad de expresión y la libertad religiosa) sean cuales fueren las doctrinas comprensivas razonables que sostengan, éste requiere que cada ciudadano, en su calidad de libre e igual, esté dispuesto a aceptar en igualdad de condiciones los términos de la ley. Esto implica, entre otras cosas, que todos estemos dispuestos a renunciar al intento de querer imponer la vigencia exclusiva de nuestras creencias religiosas (o seculares)<sup>34</sup> por sobre las de los demás a través de una redacción de las leyes en términos que tiendan a promover y favorecer nuestras propias creencias. La única manera en que se pueden hacer compatibles la libertad religiosa para todos los ciudadanos junto con los principios políticos de igualdad y justicia es a través del principio de tolerancia que garantiza las libertades de ciudadanos libres e iguales. La tolerancia, en tanto principio político, puede ser explicada al interior de cada doctrina en términos compatibles con las ideas, las imágenes y el vocabulario que cada una de ellas sostienen. (Rawls concluye señalando que los principios de tolerancia y libertad de conciencia proporcionan el marco regulativo y equitativo

<sup>32</sup> En el primer capítulo de RPR Rawls acude a un nuevo término para explicar su idea de reciprocidad: "amistad cívica" (*civic friendship*). El criterio de reciprocidad que Rawls utiliza requiere que, cuando se propongan términos equitativos de cooperación entre los ciudadanos en el marco de una concepción política de la justicia, los ciudadanos proponentes tomen como criterio que éstos sean en todo momento aceptables para el resto de sus conciudadanos. De ningún modo estos términos pueden tener como finalidad, ni siquiera dar como resultado involuntario algún tipo de manipulación o sujeción o confinar a alguna fracción de la población a un estado de inferioridad política. Por el contrario deben respetar en todo momento los valores políticos de igualdad y equidad. El criterio de reciprocidad está a la base del concepto de legitimidad política y manda que "Nuestro ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando sinceramente creemos que las razones que ofrecemos para nuestras acciones políticas son suficientes, y nosotros también razonablemente creemos que los otros ciudadanos aceptarán esas razones" Rawls, J., (1999), Pág. 137. La "amistad cívica" refiere a la naturaleza de las relaciones políticas entre los ciudadanos de un régimen democrático cuando la legitimidad de sus instituciones y legislación vigente se sostiene en un criterio de reciprocidad como el descrito. No puede haber amistad cívica allí donde las libertades básicas le sean negadas a una fracción de la ciudadanía.

<sup>33</sup> Rawls nos provee de dos ideas complementarias de tolerancia. La primera es política: expresada en los términos de los derechos y obligaciones que protegen la libertad religiosa en consonancia con una concepción política de la justicia razonable; la otra es aquella que se expresa en términos no políticos sino internos a cada doctrina comprensiva. Por ejemplo, cuando se dice que la tolerancia es el límite que Dios impone a nuestra libertad. Vea Rawls, J., (1999). Pág. 152.

<sup>34</sup> En RPR Rawls introduce el término "razones seculares" a fin de diferenciarlo de "razones públicas". "Razón secular" es definida como razonar en términos de una doctrina comprensiva no religiosa. Es decir, es una modalidad de la "razón no pública" al igual que lo son las razones religiosas o los valores religiosos.

fundamental dentro del cual deben ser comprendidas las relaciones de rivalidad entre las distintas doctrinas religiosas.

Un segundo tema desarrollado corresponde a la institución de la familia en relación con una concepción política de la justicia y la idea de razón pública de la cual ésta es contenido. Esta relación trae aparejada el problema de los alcances en el uso de la razón pública, especialmente cuando puesta en relación con una institución que usualmente tiende a pensarse como parte de la cultura de trasfondo, es decir, a la cual no se le aplicarían las restricciones del uso público de la razón. Lo que Rawls quiere poder probar en esta sección es la legitimidad en la pretensión de aplicar los términos de la razón pública a la institución de la familia. Por supuesto, esta pretensión de legitimidad implica la necesidad de diferenciar ciertos ámbitos de aplicación de los principios liberales de justicia cuando puestos en relación con todas las instituciones de la cultura de trasfondo. Lo que haremos a continuación es reconstruir los pasos en el argumento que Rawls presenta para justificar esta pretensión.

(A) En primer lugar resulta importante aclarar la relación entre familia y la noción de "estructura básica". Recordemos que en LP Rawls define la estructura básica como el conglomerado de instituciones sociales más importantes (políticas, sociales y económicas) y la forma en la que éstas encajan en un único sistema de cooperación social de manera continua a través de las generaciones<sup>35</sup>.

La familia es parte de esta estructura básica ya que uno de sus fines es garantizar la subsistencia de la sociedad y sus rasgos culturales a través de la reproducción de sus miembros. Dado que no hay sociedad política sin una idea de permanencia indefinida a futuro, la durabilidad de ésta depende de que la familia como institución garantice la reproducción, crianza y educación de los ciudadanos. (B)

A fin de que pueda ser legítima nuestra pretensión de aplicar la razón pública a la familia, esta deberá ser interpretada como un ámbito propio de la justicia política, es decir, de aplicabilidad de los

<sup>35</sup> Ver Rawls, J., (1993) pags. 11 y 258. "Así, la constitución política, las formas legales de reconocimiento de la propiedad privada, y la naturaleza de la familia, todas ellas pertenecen a la estructura básica" Pág. 258



principios de justicia. Negar esto significa negar que el liberalismo político ni cualquier otro sistema liberal, democrático y constitucional puedan asegurar y garantizar igualdad de derechos y libertades básicas entre los miembros de la institución familiar. (C) Frente a esta afirmación, la objeción que puede surgir sería que los principios de justicia se deben aplicar directamente a la estructura básica entendida como la forma de organización de la unidad de las principales instituciones sociales en el seno de una sociedad política y constitucionalmente organizada pero no a las múltiples asociaciones e instituciones al interior de ella, entre ellas la familia. En consecuencia, si estos principios no se pueden aplicar a la vida interna de estas instituciones, entonces no pueden garantizar los derechos y libertades básicas de los diversos miembros familiares<sup>36</sup>. En realidad esta cuestión es la misma que se presenta cuando nos referimos a la vida interna de cualquier tipo de asociación, sea esta una iglesia, una comunidad científica, una universidad, una empresa o cualquier otra. los principios de justicia no se aplican a la vida interna de ninguna asociación y, consecuentemente, la razón pública tampoco. (D) Ahora bien, frente a esta objeción es necesario señalar que los principios de justicia sí imponen ciertas garantías que tienden a la protección de las libertades y derechos básicos de los integrantes de las diversas asociaciones de una sociedad democrática y constitucional. Para entender la diferencia entre ambos planos Rawls ofrece un ejemplo: el hecho de que una Iglesia y sus estructuras jerárquicas no deban ajustarse a los principios electivos y democráticos insitos en los principios de justicia (los mecanismos de elección o nombramiento de los obispos, cardenales, rabinos, pastores, y demás figuras autorizadas de las diversas comunidades religiosas no tienen porque ser a través del voto libre y universal de sus miembros) no quiere decir que puedan, en nombre de su autoridad, practicar medidas que pongan en peligro los derechos y libertades básicas de sus miembros. Una persona no puede ser lacerada o condenada a muerte por herejía. Podría ser excomulgada, degradada

---

<sup>36</sup> En este punto, el problema que Rawls quiere fundamentalmente desterrar es el de la justificación de la sujeción de las mujeres frente a sus esposos. Es decir, retoma la tradición de pensamiento de J.S. Mill. Ver Rawls, J. (1999) págs. 158-162

en su jerarquía institucional o reprimida dentro de las fronteras de la organización. Pero, en ningún modo, puede ser privada de los derechos y libertades que le corresponden en tanto miembro de la sociedad política. Una concepción política de la justicia no debe entrometerse de manera directa en los asuntos internos de las organizaciones que conforman la cultura de trasfondo. Hacerlo sería violar tanto la libertad de conciencia como la libertad de asociación. Debe, como tal, garantizar los derechos humanos y políticos básicos de sus integrantes en tanto miembros de una sociedad política, constitucional y democrática. (E) En tanto aceptamos la distinción entre el punto de vista de las personas como ciudadanos (quienes, en tanto miembros de una sociedad política, estarán amparados por las restricciones que los principios de justicia imponen sobre las asociaciones) y el de las personas como miembros de las diversas asociaciones que coexisten en la cultura de trasfondo de la sociedad civil (quienes, en cuanto tales, no deben sufrir las restricciones de los principios de justicia so pena de transgredir las libertades de conciencia y asociación propios de una sociedad democrática y liberal), entonces el caso de la familia como institución de la estructura básica y su relación con las restricciones de los principios de justicia se resuelve con relativa facilidad. "(...) los principios políticos no se aplican *directamente* a su vida interna [de la familia], pero imponen restricciones esenciales sobre la familia en tanto institución y así garantizan los derechos básicos, libertades y oportunidades de todos sus miembros"<sup>37</sup>. Hay un condicionamiento indirecto de la razón pública sobre las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad. Y ese condicionamiento se justifica cuando ponemos el foco en la *politicidad* de dichas instituciones. (F) En conclusión, no existe algo así como una esfera de la vida, cultura de trasfondo o esfera pública dada con anterioridad y por fuera de los principios de justicia. Siempre hay un condicionamiento político que define y garantiza el modo de ser de estos dominios. Porque, como dice Rawls, "un dominio no es un tipo de espacio o lugar sino que es simplemente el resultado de la manera en que los principios de justicia

<sup>37</sup> Rawls, J., (1999), pág. 159. El subrayado es mío.

son aplicados<sup>38</sup>. Los miembros de la institución familiar, en su calidad de ciudadanos de un régimen constitucional, democrático y liberal poseen ciertos derechos que son inalienables y que están garantizados por los principios y valores políticos constituyentes de la sociedad tal. Por eso, cuando aplicamos el resultado de este argumento a la relación entre familia e idea de razón pública surge la siguiente conclusión: Las medidas o decisiones que quieran ser tomadas a partir de los procesos de deliberación pública y que afectan a algunos de los miembros de la institución familiar en su calidad de ciudadanos, deben ser justificadas apelando a razones que todos los ciudadanos, aún aquellos que pudieran resultar perjudicados con ellas, pudieran razonablemente aceptar. Esta idea implica, necesariamente, aceptar las limitaciones que la idea de razón pública nos impone.

En relación con este tema, quisiéramos comentar una interesante objeción que Evan Charney pone de relieve en su trabajo titulado *Political Liberalism, deliberative democracy and the Public Sphere*<sup>39</sup>. En este texto el autor defiende una concepción restrictiva y rawlsiana de la esfera pública (entendiendo a ésta como el espacio político sujeto de manera legítima al poder coercitivo del estado en la defensa y garantía de los principios básicos de justicia que lo articulan) basada en una distinción fundamental entre lo público y lo privado. Los “adversarios” intelectuales de Charney son, en este caso, tanto los demócratas deliberativos y teóricos de la democracia como Habermas y Benhabib quienes sitúan a la esfera pública en la sociedad civil y la multitud de formas de asociación que la constituyen (la ciudadanía y sus deliberaciones, en conformación constante de la voluntad colectiva pero por fuera del aparato del estado y su poder coercitivo) de forma tal que explícitamente destruyen la distinción entre lo público y lo no público, como el propio Rawls quien, a su juicio, se aleja de su concepción restrictiva y liberal. Es decir, Charney se posiciona en este punto como un rawlsiano que defiende la teoría del propio Rawls *malgre lui*, pues, a su entender éste no logra

<sup>38</sup> Rawls, J., (1999) pág. 161.

<sup>39</sup> Charney, Evan. “Political liberalism, deliberative democracy and the public sphere” en *American Political and Science Review*, 1998, Vol. 92, No. 1, pags. 97-109.

mantener una concepción limitada y liberal que consolide la separación de los ámbitos públicos y privados de las esferas de deliberación ciudadana. Dejando de lado en esta ocasión a los primeros adversarios, nos concentraremos en reconstruir su argumento a fin de comentarlo a la luz de los textos antes analizados de RPR.

En primer lugar, pasemos a postular con mayor precisión la tesis que Charney quiere defender. Para empezar, debemos reiterar un concepto que ya hemos establecido varias páginas atrás: para Rawls, la razón pública, en tanto ideal normativo que establece las normas para la legitimación de los debates democráticos, se aplica a un dominio limitado. Es decir, la esfera pública a la cual aplica este ideal corresponde a la multiplicidad de instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad en temas ligados a las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica. De esto se sigue que, todo aquello que no forme parte de esta definición de esfera pública no debe ser sometido a los límites y exigencias del ideal normativo de razón pública en cuestión. Es una característica significativa de una concepción liberal (a la cual la teoría rawlsiana quiere explícitamente adherir) llevar adelante una división tajante entre un ámbito de lo público y otro de lo no público (Charney apela al término “privado”<sup>40</sup>, a fin de utilizar una categoría más tradicional de la bibliografía liberal) ya que una concepción de este tipo “mejor sirve al propósito de garantizar la autonomía de la vida asociativa dentro de la sociedad civil y su independencia de los poderes coercitivos del estado”<sup>41</sup>. Ya lo hemos visto en las anteriores páginas de este trabajo que han servido a una reconstrucción de la teoría rawlsiana no todos los fenómenos, expresiones y organismos de la sociedad civil deben ser sometidos al poder legislativo de la razón pública y con ello al poder represivo del estado. El fenómeno de la cultura de trasfondo en tanto reservorio de espontaneidad expresiva y manifiesta de las instituciones dentro de una sociedad democrática y liberal constituye un

<sup>40</sup> Charney, E., (1998), pág. 97: “Lo que quiero decir por esfera privada es simplemente el concepto familiar y liberal de un espacio de pensamiento y acción protegido del poder coercitivo del estado que implica los conceptos de gobernabilidad limitada, libertad de conciencia y de separación entre Iglesia y Estado”

<sup>41</sup> Charney, E., (1998), pág. 97.

dominio protegido de razonamiento no público libre de este tipo de constreñimientos. Contra los demócratas discursivos, ésta es la posición que Rawls defiende y a la que tanto nosotros como Charney adherimos. La pretensión de Charney en su artículo es mostrar cómo Rawls fracasa en sostener esta posición.

El fracaso de Rawls en poder mantener de manera clara la distinción liberal entre lo público y lo privado está centrado en su concepto de “consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables”. En este tema Charney retoma la crítica que *Leif Wenar*<sup>42</sup> propone en su artículo a la noción de persona razonable y doctrina comprensiva razonable para explicar esta fusión de esferas que denuncia. El consenso superpuesto, en tanto piedra angular del concepto de estabilidad política, solamente puede ser la intersección o punto de vista común de una multiplicidad de doctrinas comprensivas *razonables* que conviven en el seno de una sociedad democrática liberal. En la medida en que liberalismo político sea aceptado por las diversas doctrinas comprensivas razonables que conviven dentro de una sociedad liberal y democrática es que se dará el paso cualitativo de un consenso en tanto mero *modus vivendi* a uno de largo plazo y anclado en las creencias y valores más profundos de los ciudadanos razonables que conforman la sociedad civil. Pero es justamente la división taxonómica entre doctrinas razonables e irrazonables lo que Charney pone en duda y que representa, a su juicio, el paso problemático que hace caer la distinción entre lo público y lo privado, llevando en consecuencia a la caducidad del concepto restrictivo de una razón pública. ¿Por qué? Porque la única manera que tiene Rawls de garantizar la estabilidad es aceptando en el juego político solamente “aquellas doctrinas comprensivas que mantengan un balance apropiado de valores políticos y las virtudes del liberalismo político (...) y solamente esos ciudadanos [los que sostengan este tipo de doctrinas comprensivas] serán los verdaderos

---

<sup>42</sup> Wenar, L., “Political Liberalism, an internal critique” en *Ethics* 106 (October). Págs. 32 – 62.

ciudadanos de la sociedad política”<sup>43</sup>. Su caracterización de persona razonable y doctrina razonable (que se va a aplicar en gran medida al problema de las religiones en las sociedades democráticas y liberales) lleva a Rawls a sobrepasar los límites de lo público llevándolos mucho más allá y generando una potencial fusión entre los planos del *homme* y el *citoyen*. El consenso superpuesto, en virtud de las desmedidas exigencias del concepto rawlsiano de “razonable” lleva a una unidad y homogeneidad de doctrinas comprensivas. Sea cuales fueren los contenidos de las mismas todas deben mantener, por definición de lo “razonable”, un balance bastante preciso de valores políticos. Las cargas del juicio y sus altísimas demandas son un claro ejemplo de ello<sup>44</sup>. En este sentido, a juicio de Charney, se avanza sobre la sociedad civil convirtiendo a las diversas doctrinas comprensivas consideradas “irrazonables” en objeto de crítica y eventual impugnación. Y dado que el centro del problema consiste en la deficiencia con que Rawls define lo “razonable”, pues no está claro que su caracterización férrea del término haga verdadero honor y justicia a las diversas doctrinas comprensivas que habitan la sociedad civil (en este punto, aparecen los ejemplos de los creyentes religiosos, católicos por ejemplo, quienes claramente no reúnen los requisitos que Rawls exige para calificar como razonables quedando fuera del juego político que el liberalismo político desea establecer) finalmente, para Charney, todo esto lleva de vuelta a Rousseau quien negaba la posibilidad de una separación entre las esferas de lo público y lo privado al afirmar que solamente serán permitidas y aceptadas aquellas ideologías y creencias (en el caso del filósofo ginebrino la principal preocupación estaba centrada en las religiones y sus cosmovisión celestial en relación con el poder soberano del estado terrenal, de allí la propuesta por una religión civil en *El Contrato Social*) que no enseñen ni sostengan nada contrario a los deberes del ciudadano.)

Al respecto del planteo propuesto por Charney quisiéramos hacer las siguientes observaciones. (A) Como complemento del desarrollo que llevamos a cabo unos párrafos atrás

<sup>43</sup> Charney, E., (1998), pág. 109.

<sup>44</sup> El artículo de Wenar trata de manera bastante extendida esta idea.

respecto de la relación que establece Rawls entre la razón pública y una institución fundamental de la sociedad civil como la familia, debemos señalar que el texto de Charney pone de relieve la otra cara de la teoría rawlsiana de la relación entre el sistema del liberalismo político y la sociedad civil. Rawls es un férreo opositor de la postulación de una razón pública expansiva y ampliada en gran medida porque quiere poder mantener una clara separación de las esferas de lo público y lo privado a fin de garantizar la autonomía y el resguardo de las libertades de los individuos frente a un estado con una tendencia omniabarcante. A pesar de que en RPR él aclara explícitamente cómo los principios de justicia atañen a todas las personas en su calidad de ciudadanos con entidad política, y derivadamente, a todas las instituciones que conviven en la cultura de trasfondo en tanto conformadas por dichas personas, esto no contradice el ideal liberal de una separación entre lo público y lo no público. El fenómeno de la cultura de trasfondo o sociedad civil entendido como dominio preservado de las demandas, limitaciones y exigencias de una razón pública mantiene vigente la autonomía de los ciudadanos a partir del libre ejercicio de la libertad de conciencia y expresión. Dicho de manera simple, el liberalismo requiere que no todo esté férreamente legislado por "lo público". (B) Coincidimos con Charney que la intromisión que él plantea es real. Mucha literatura se ha escrito en torno al problema de "lo razonable" en Rawls. De hecho, como mencionamos antes, la inspiración del artículo de Charney en el trabajo de Wenar es evidente. Acotar de manera tan significativa y exigente la caracterización de los conceptos de persona razonable y doctrina comprensiva razonable implica que se terminan igualando y fusionando esferas donde lo privado queda perimido frente a la potencia evaluadora del interés público. La pregunta que me queda sin responder es la siguiente: ¿qué correcciones a la concepción rawlsiana de persona razonable deberían hacerse para que esta intromisión desapareciera? ¿Es simplemente una cuestión de sobrexigencias de la concepción de persona razonable o es que cualquier tipo de distinción entre aquellas personas y doctrinas comprensivas que forman parte del juego político

establecido por el liberalismo político de aquellas que no lo forman llevarán a la misma intromisión?

En este punto Evan Charney calla...

(C) De aceptar y compartir la crítica de Charney (según la cual Rawls sobrepasa los límites inherentes a su liberalismo al postular un esquema taxonómico oscuro y por demás ambiguo a partir de su concepto de “lo razonable” que obliga a adentrarse en la esfera privada fusionando los mismos planos cuya separación, al menos desde una visión liberal, es fundamental mantener) a dejar entrever que Rawls termina siendo un rousseauiano más hay una distancia demasiado grande. En este punto, creo que la crítica de Charney es difícil de aceptar. En Rousseau está clara la intromisión y fusión de esferas. Su concepción absoluta de la soberanía así lo revela. Es su sentido y finalidad. Rousseau no es un liberal ni pretende serlo. Muy por el contrario, su intención en *El Contrato Social* es construir una teoría de la soberanía absoluta y popular de corte contractualista donde todo quede sujeto al poder inalienable de la legislación del ciudadano que conforma el verdadero actor político de la sociedad: la voluntad general. No reconocerle a Rawls avances enormes en la postulación de un liberalismo no comprensivo (aún con las fallas que la teoría tiene y debe corregir) es injusto. En los párrafos anteriores hemos visto cómo la relación que se establece con la sociedad civil y lo que Rawls llama cultura de trasfondo tiene una sutileza mucho mayor y elementos reales y concretos de avance respecto tanto de sus predecesores liberales comprensivos como de los demócratas deliberativos donde la idea de una razón pública está abierta a una esfera de discusión popular y temática de alcances inmanejables. Es cierto, sin embargo, que el problema de lo razonable seguirá en pie ya que Rawls nunca pudo dar una solución o reformulación convincente a la cuestión y es posible que sea el gran talón de Aquiles del liberalismo no comprensivo de John Rawls.

Luego de haber hecho estas observaciones generales en torno a la idea rawlsiana de razón pública tal como el autor norteamericano la presenta en LP y RPR pasaremos ahora a desarrollar el



problema central de nuestro trabajo. Éste puede ser presentado por medio de las siguientes preguntas

¿Es posible sostener una concepción exclusivista del ideal de razón pública? Es decir, ¿cuán inclusiva o exclusiva debiera ser la idea de razón pública en relación con los argumentos religiosos o los argumentos exclusivamente fundados en concepciones morales comprensivas? Para ello será necesario, en primer lugar, volver sobre los textos de Rawls para mostrar y caracterizar la distinción entre una visión inclusiva y otra exclusiva de la razón pública pues esta distinción es propia de su obra. En segundo lugar, intentaremos llevar a cabo una hermenéutica de dichos textos mostrando como el propio Rawls va modificando su concepción de la razón pública cuando se pone de relieve el problema de los límites en la inserción de razones comprensivas en los contextos de debate público. En tercer lugar, revisaremos la bibliografía a fin de presentar propuestas de diversos autores quienes frente a esta discusión han generado sus propias interpretaciones y concepciones. Y en cuarto lugar, ensayaremos una argumentación y defensa para una concepción exclusiva de la razón pública que nos parece en este punto más acertada que su opuesta.

### 3. Las visiones “exclusiva” e “inclusiva” de la razón pública en *Liberalismo Político* y en *Idea de Razón Pública Revisada*.

41-58

#### *Liberalismo Político:*

En el último párrafo de la Conferencia VI de LP, dedicada enteramente al ideal de la razón pública, Rawls introduce por primera vez en su obra una distinción en relación con la ya frecuentada temática del carácter restrictivo del uso público de la razón. Se refiere allí a una contraposición entre una “visión exclusiva” y una “visión inclusiva” de dicho ideal<sup>45</sup>. Esta distinción es presentada bajo la forma de un dilema que el autor, lejos de haber resuelto totalmente, expone a fin de lograr plantear una cuestión que quedará abierta y que seguirá evolucionando hasta ser reformulada en RPR.

Ahora bien, ¿por qué se hace necesario para Rawls introducir esta contraposición? ¿Qué quiere él mostrar a través de ella? En primer lugar, debemos señalar que el punto crítico de discusión que se plantea aquí es el de los límites que impone la razón pública para la introducción en los contextos de deliberación política (cuando están en juego asuntos políticos fundamentales) de cierto tipo de argumentos no expresados en términos estrictamente políticos. Llegados a este punto de la argumentación, y teniendo en cuenta que la idea de razón pública rawlsiana es una teoría definida como esencialmente restrictiva, Rawls necesita trazar una nueva frontera limitativa para terminar de darle forma a su teoría. Lo que está en juego en este caso es el contenido de los argumentos que los actores que participan en los debates políticos pueden referenciar cuando defienden sus propuestas guiados por el ideal de la razón pública y su correspondiente deber de civildad. En segundo lugar,

<sup>45</sup> “Una última cuestión en relación con los límites de la razón pública. Me he referido muchas veces a estos límites. Parecerían significar, llegados a este punto, que cuando nos referimos a asuntos políticos fundamentales nunca deben presentarse en la razón pública razones expresadas en términos propios de las doctrinas comprensivas. Las razones públicas que la doctrina apoya pueden ser presentadas, pero no la doctrina misma. Llamemos a esta interpretación de la razón pública la “visión exclusiva”. Pero contra esta visión exclusiva, hay otra visión que permite a los ciudadanos, bajo ciertas circunstancias, presentar lo que ellos consideran que es la base de los valores políticos enraizados en su doctrina comprensiva mientras lo hagan en formas que fortalezcan el ideal de la razón pública. A esta interpretación de la razón pública podemos llamarla “visión inclusiva””. Rawls, J., (1993), pág. 247.

queremos hacer notar que, en virtud del consenso superpuesto, las doctrinas comprensivas razonables llegarán a un punto de intersección y comunión en relación con un ideario político y liberal que todas ellas pueden derivar del seno de sus diversas convicciones comprensivas. La expectativa de Rawls es que el liberalismo político sea este ideario político común. Dado como probado este paso de la argumentación (no es nuestra intención discutir aquí su validez<sup>46</sup>), es evidente que Rawls no ha anulado la posibilidad de rupturas dentro de las prácticas políticas que el liberalismo contempla. Así, el ideal de la razón pública es el segundo puntal y garante de la estabilidad política y social que Rawls tanto ansía proteger (estabilidad política que, como sabemos, en virtud del factum del pluralismo razonable está siempre bajo amenaza). Pues aún cuando todas la doctrinas comprensivas razonables en convivencia dentro de la sociedad civil pudieran genuinamente adoptar al liberalismo político como corpus político intrínseco, esto no excluye el hecho de que las diversas propuestas políticas que los participantes de las deliberaciones políticas llevan al foro de discusión estén motivadas en un núcleo duro de valores, creencias y cosmovisiones radical e irresolublemente contrapuestas. Por eso, lo que Rawls necesita tratar a través de la distinción entre una visión inclusiva y una visión exclusiva de la razón pública ya no atañe a la aceptación intrínseca del liberalismo político por parte de las doctrinas comprensivas razonables (este es el desafío de un consenso superpuesto de doctrinas razonables) sino al proceso de argumentación pública de ciudadanos que, habiendo adherido a los principios de un consenso superpuesto, necesitan ahora regular el marco en el que argumentarán a favor de las propuestas y peticiones que traen a los foros políticos y deliberativos. Rawls quiere mostrar que no alcanza con postular un consenso superpuesto. Que es necesario enmarcar y regular los procesos efectivos y concretos de argumentación aplicando el ideal de razón pública a los procesos de deliberación pública efectivamente existentes. Porque en este punto lo que está en juego es una aceptación externa

<sup>46</sup> Ver Rawls, J., (1993), Págs. 133 – 171. “The idea of an overlapping consensus”.

de las convicciones presentadas por parte de los deliberantes. Y ese exterior es siempre el conciudadano deliberante que está esperando que le sean presentadas las peticiones en términos que él pueda razonablemente aceptar. Pero ¿en qué términos podemos presentar y defender nuestras propuestas frente a nuestros conciudadanos cuando están en juego cuestiones de justicia básica y asuntos políticos fundamentales? ¿Hasta qué punto podemos acudir a razones emanadas del interior de nuestras propias doctrinas comprensivas para hacerlo? Como sabemos, el ideal de la razón pública establece un marco regulativo (y, en este sentido, limitativo) que tiene la pretensión de responder a estas preguntas. La dicotomía “visión inclusiva de la razón pública” versus “visión exclusiva de la razón pública” es la respuesta.

Lo que la visión exclusiva del ideal de la razón pública exige es que sólo pueden ser aceptadas en el debate público, cuando se discuten los temas restringidos a la razón pública, razones que no apelen a las doctrinas comprensivas particulares que cada uno de los participantes del debate sostienen. Es decir, a la hora de debatir y justificar propuestas e iniciativas relacionadas con los valores políticos fundamentales, los participantes en el debate público político deben limitarse, en virtud de su deber de ciudadanía, a brindar *solo* razones públicas, o sea, razones pasibles de ser aceptadas por todos los ciudadanos en su calidad de libres e iguales. Esta visión “exclusiva” del ideal de la razón pública prohíbe explícitamente toda alusión directa a razones no públicas, sea cual fuere la doctrina comprensiva de la que se deriven. Podemos agregar que por razones públicas entiende Rawls, tal como citamos con anterioridad<sup>47</sup>, creencias generales presentemente aceptadas, ideas emanadas de nuestra cultura pública política y las conclusiones no controversiales de las ciencias. Cualquier otro tipo de razones serán razones no públicas<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. Rawls, J., 1995, pag. 212.

<sup>48</sup> Solum, L., “Inclusive Public Reason” en *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 75, 1994, pag. 222

Contrariamente a esta visión exclusiva, el punto de vista inclusivo permitiría a los ciudadanos participantes en el debate apelar de manera explícita a razones no públicas cuando se tratan cuestiones concernientes a valores políticos fundamentales siempre y cuando estén precedidas por razones públicas. Lo que Rawls entiende por el punto de vista inclusivo no es que cuestiones de justicia básica y derechos subjetivos fundamentales puedan ser justificados en la arena pública mediante la sola apelación a razones comprensivas. Una concepción semejante sería contradictoria con la posibilidad de estabilidad que la idea de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas aspira a conseguir. Más bien, lo que este punto de vista quiere recalcar es que en determinadas circunstancias, a fin de fortalecer el ideal mismo de razón pública, los ciudadanos pueden dar justificación adicional de los valores políticos por medio de razones que hagan alusión explícita a las doctrinas comprensivas que ellos sostienen.

Así, la única diferencia entre una visión inclusiva y una visión exclusiva de la razón pública es que la primera está dispuesta a aceptar razones no públicas siempre y cuando los valores políticos hayan sido ya previamente justificados por medio de razones públicas, mientras que la segunda restringe toda intervención en el debate público (cuando los temas tratados son aquellos propios de la razón pública) al uso, tal como compele el deber de civilidad, de razones pasibles de ser aceptadas por todos los ciudadanos en su calidad de libres e iguales.

Si tenemos en cuenta los rasgos fundamentales de la razón pública que Rawls enumera y despliega a lo largo de toda la conferencia (rasgos fundamentales que hemos mencionado y caracterizado más arriba) junto con las acotaciones del comienzo del párrafo octavo que acabamos de presentar, lo que se desprende es que, de los dos puntos de vista presentados, es el exclusivo el que se condice con la caracterización de la razón pública que precede al último párrafo. ¿Por qué afirmamos esto? A nuestro juicio, Rawls llega al párrafo octavo habiendo desarrollado una visión de la razón pública que excluye toda remisión explícita a razones comprensivas para justificar

valores políticos. La constatación de esta tesis (que sin duda debe exigirse) debe buscarse, además de en las innumerables alusiones explícitas que el texto ofrece respecto de dichos límites, en los puntos de partida sobre los cuales Rawls construye el ideal de la razón pública. Estos puntos de partida son: el *factum* del pluralismo razonable; el hecho de que en una sociedad democrática la razón pública es la razón de ciudadanos libres e iguales que ejercen, todos ellos y en conjunto, el poder coercitivo unos sobre otros; las restricciones en la aplicación de la razón pública; el deber de civildad (ideal de ciudadanía) que el ejercicio legítimo del poder político supone; y la noción fundamental de persona razonable. De estos principios se sigue que los ciudadanos “En tanto racionales y razonables, y sabiendo que afirman una diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas razonables, deberían poder dar cuenta unos a otros sobre los fundamentos de sus actos *en términos que cada cual espere razonablemente que los demás pudieran suscribir por ser congruentes con su libertad e igualdad.* Tratar de satisfacer esta condición es una de las tareas que nos pide cumplir este ideal de la política democrática.(...) La unión del deber de civildad con los grandes valores de lo político nos da el ideal de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos *de maneras en que cada cual espera razonablemente que los demás aceptarán*”<sup>49</sup>. Dar razones que todos pudieran aceptar es para Rawls, a la luz de esta visión exclusivista, dar razones públicas y sólo ellas. La drástica división entre un uso público y diversos usos no públicos de la razón propios de la cultura de trasfondo moldea la necesidad de exigir a los ciudadanos un comportamiento que exteriorice el deber moral de atenerse a los límites de la razón pública.

Sin embargo, y a pesar de esta primera adhesión a la visión exclusiva de la razón pública, Rawls introduce luego el punto de vista inclusivo respecto del cual, en las últimas páginas del texto, se va a pronunciar explícitamente a favor.

---

<sup>49</sup> Rawls, J., 1995, pag. 208-209.

Escribe Rawls "Una última cuestión en relación con los límites de la razón pública. Me he referido muchas veces a estos límites. Parecerían significar, llegados a este punto, que cuando nos referimos a asuntos políticos fundamentales nunca deben presentarse en la razón pública razones expresadas explícitamente en términos propios de las doctrinas comprensivas. Las razones públicas que la doctrina apoya pueden ser presentadas, pero no la doctrina misma. Llamemos a esta acepción de la razón pública la "visión exclusiva". Pero contra esta visión exclusiva, hay otra acepción que permite a los ciudadanos, bajo ciertas circunstancias, presentar lo que ellos consideran que es la base de los valores políticos enraizados en su doctrina comprensiva mientras lo hagan en formas que fortalezcan el ideal de la razón pública. A esta interpretación de la razón pública podemos llamarla "visión inclusiva"<sup>50</sup>.

Y en una nota al pie agrega:

*"Al principio me inclinaba por lo que llamé "la visión exclusiva"; estos colegas míos (Gutmann y Solum) me convencieron de que este punto de vista era demasiado restrictivo como lo demuestran los ejemplos de los abolicionistas (que debo a Solum) y de Martín Luther King hijo."*<sup>51</sup>

Nuestra interpretación es que el párrafo 8 de la Conferencia VI de LP representa un quiebre explícito respecto del argumento que la obra nos venía presentando. Rawls da un golpe de timón inesperado cuando introduce la posibilidad de una ampliación en los límites de la razón pública a partir de las observaciones de comentaristas externos que no se sigue de los primeros siete párrafos de la conferencia (como señalan los fragmentos recién citados). Lo que se presenta es una ruptura dentro de la línea expositiva del texto. Un cambio de visión acerca del modo de aplicación de la idea de razón pública en virtud de una reinterpretación de sus límites. Por eso, lo que es importante dilucidar son las razones por las cuales Rawls realiza este giro tan repentino; tenemos que entender el

<sup>50</sup> Rawls, J., (1999), pág. 247.

<sup>51</sup> Rawls, J., 1993, pág. 247. Nota al pie.

# En bien ordenado

sentido de esta ruptura a fin de poder comprender con mayor profundidad tanto esta dicotomía de puntos de vista como el sentido general del argumento a favor de un ideal de la razón pública.

La explicación acerca del por qué de esta ruptura requiere previamente de una aclaración sobre el sentido de un término fundamental dentro de la literatura rawlsiana. Nos referimos al concepto de “sociedad bien ordenada”<sup>52</sup> Este concepto puede ser descrito apelando a tres nociones básicas: 1. Es una sociedad en la que cada miembro acepta los mismo principios de justicia, con la convicción de que cada uno de los otros también lo hará. 2. La estructura básica de esta sociedad públicamente adhiere y encarna a estos principios de justicia. 3. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada poseen un sentido efectivo de justicia y, por lo tanto, se ajustan a los mandatos de las instituciones básicas a las cuales valoran como justas. Debemos agregar que el reconocimiento del *factum* de un pluralismo razonable es inherente a una sociedad bien ordenada ya que, en virtud de un consenso superpuesto “la concepción de justicia públicamente aceptada por los ciudadanos establece un punto de vista compartido a partir del cual los reclamos de los ciudadanos a la sociedad pueden ser canalizados”<sup>53</sup>. Más aún, una sociedad bien ordenada difiere tanto de una asociación como de una comunidad. En este caso, las diferencias tienen que ver con que una sociedad, a diferencia de una asociación, es una organización cerrada y completa a la que se accede por nacimiento y a la que se abandona solamente en la muerte. Además, al no tener la sociedad objetivos o fines comprensivos (como sí lo tienen las asociaciones), no existen en ellas ciudadanos que sean intrínsecamente más valiosos que otros. Por otro lado, la diferencia con la idea de una comunidad cohesionada a partir de una doctrina comprensiva imperante es clara. Una sociedad bien ordenada debe gobernar sus prácticas políticas en función de una idea de razón pública que se alinee con el *factum* del pluralismo razonable y apunte la estabilidad basada en la idea de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables.

<sup>52</sup> Ver. Rawls, J., (1993), pág. 35 – 40. “The idea of a well-ordered society”

<sup>53</sup> Rawls, J., (1993), pág. 35.



En un párrafo de la Conferencia VI, Rawls hace una descripción de lo que podría ser una sociedad bien ordenada. Allí señala: *“Para ilustrar, supongamos primero el caso ideal, a saber, que la sociedad en cuestión está más o menos bien ordenada. Sus miembros reconocen un consenso superpuesto de doctrinas razonables firme y que no se encuentra alborotado por disputas profundas. Los valores de la concepción política son conocidos para todos y los ciudadanos honran el ideal de la razón pública apelando a estos valores. Más que los motivos que puedan dar las prácticas políticas cotidianas, ellos no tienen mayor interés en introducir otras consideraciones: sus derechos fundamentales están garantizados y no hay injusticias básicas por las que se sientan movilizados a protestar (...)”*<sup>54</sup>

Si la idea de sociedad bien ordenada aparece, tal como se señala en este pasaje, como un concepto ideal de rara (o imposible) concreción empírica que posee dentro de la teoría un sentido normativo, entonces se desprende de ello la necesidad de entender el significado de su concepto contrario, a saber, el de una sociedad no bien ordenada. De lo que hemos señalado hasta ahora se puede inferir, con relativa facilidad, una caracterización de esta nueva idea. En este caso debemos decir que nos estaríamos refiriendo a una sociedad sumida en las disputas internas donde no imperan ni se comparten valores políticos básicos. Donde no existe una concepción de justicia compartida que garantice un consenso superpuesto de doctrinas razonables. Una sociedad donde cada partido intenta imponer su doctrina comprehensiva violando los principios de legitimidad política. Donde no impera en los ciudadanos un sentimiento efectivo y recíproco de justicia en relación con las instituciones básicas de esa sociedad. Donde un consenso superpuesto de doctrinas razonables está lejos de ser concretado y donde los atisbos de estabilidad responden a un mero *modus vivendi*. En el fondo, una sociedad no bien ordenada es aquella donde no hay una concepción legitimada de justicia que pueda garantizar la libertad e igualdad (y, en consecuencia, también la reciprocidad) de los

---

<sup>54</sup> Rawls, J. (1993), pág. 248.

ciudadanos. Sobre este tipo de sociedad es difícil plantear la posibilidad de prácticas políticas que sigan y respeten las normativas y límites de una razón pública.

Ahora bien, si una sociedad bien ordenada aparece en el argumento de LP como una hipótesis normativa de difícil concreción y si, por otro lado, una sociedad no bien ordenada niega casi toda posibilidad de desplegar un ideal de razón pública en función de las grandes discrepancias que aparecen alrededor de las esencias constitucionales ¿en qué tipo de sociedades está pensando Rawls cuando quiere justificar una distinción entre una visión inclusiva y otra exclusiva de la razón pública? Rawls introduce el punto de vista inclusivo cuando llega a la conclusión de que cuando hablamos de sociedades democráticas contemporáneas a las cuales puede ser aplicado un ideal de razón pública nos estamos refiriendo a sociedades casi bien ordenadas [*nearly well ordered societies*]<sup>55</sup>. En este caso nos encontramos con sociedades en las cuales existen disputas sobre algunos de los principios de justicia y su aplicación pero ninguna de ellas es lo suficientemente grande como para anular toda posibilidad de alcanzar acuerdos razonados en contextos de deliberación pública. Los valores políticos fundamentales tienen un grado importante de consenso aún cuando las diferencias subsistan y obstaculicen por momentos la consecución de acuerdos más profundos. En general, los miembros de este tipo de sociedades no poseen la plena seguridad que otros conciudadanos adherirán y respetarán los principios de justicia de la manera en que ellos estarían dispuestos a hacerlo. En un contexto donde no puede terminar de arraigarse un sentido de mutua reciprocidad, la razón pública genera restricciones y límites donde no hay certidumbre respecto de su cumplimiento efectivo, dicho de otra manera, donde subsiste un estado de sospecha respecto de la forma en la que se conducirán los conciudadanos.

En uno de sus primeros artículos sobre razón pública Lawrence Solum<sup>56</sup> señala que la toma de posición de Rawls a favor de la visión inclusiva comienza con un criterio de elección –la

<sup>55</sup> Ibid. Pág. 248.

<sup>56</sup> Solum, L., (1994), pág. 224

selección entre las formulaciones diversas de la razón pública dependerá de “cuál de ellas aliente más a los ciudadanos a honrar con su conducta el ideal de la razón pública”. Luego, sigue Solum, Rawls presenta una hipótesis histórica según la cual la visión inclusiva será preferible a la visión exclusiva porque, al ser más flexible, permite, dadas diferentes condiciones históricas, políticas, sociales y culturales, aplicar mejor el ideal de la razón pública. Es decir, en los buenos tiempos, cuando las sociedades gozan de un firme consenso superpuesto de doctrinas razonables, cuando no existen disputas en torno a los principios de justicia, cuando las sociedades están bien ordenadas, es lógico pensar que será la visión exclusiva la que promueva mejor el respeto por el ideal de razón pública. En cambio, en sociedades casi bien ordenadas o no bien ordenadas, donde las disputas en torno a los principios de justicia existen y en algunos casos son profundas y por ende no hay consenso superpuesto, la mejor manera de fortalecer el ideal de razón pública será a través de su variante inclusiva pues ella, al ser más amplia, permite a los ciudadanos esgrimir razones comprensivas para sostener valores políticos de tal forma que, en la deliberación por medio de estas razones no públicas, el ideal se legitima más profundamente<sup>57</sup>.

Así, la argumentación a favor de una concepción inclusiva de la razón pública se sostiene en criterios electivos e hipótesis históricas que determinan su preferencia. La visión exclusiva debe ser dejada de lado pues, en tanto supone ser un punto de vista solamente valioso para el fortalecimiento de la razón pública en condiciones ideales (la sociedad bien ordenada es un ideal normativo sin correlato empírico), su rango de aplicabilidad es sumamente pequeño, sino nulo. La visión inclusiva se impone porque, al ser más flexible, se adecua mejor a las circunstancias empíricas. Por ende, son sus posibilidades de aplicación *de hecho* las que determinan la inclinación rawlsiana por la visión inclusiva de la razón pública. Rawls (y como habremos de ver algunas páginas más adelante también

<sup>57</sup> “Esta breve discusión muestra que los límites más apropiados de la razón pública varían dependiendo de las condiciones históricas y sociales (...) Bajo diferentes condiciones donde imperen diferentes doctrinas y prácticas políticas, el ideal [de razón pública] puede ser plenificado de diferentes maneras; en los buenos tiempos siguiendo lo que a primera vista podría ser el punto de vista exclusivo, en tiempos no tan buenas siguiendo el punto de vista inclusivo”. Rawls, J. (1993). Pág. 251-252.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

≠ visión de razón pública  
ideal de razón pública

No de razón pública a 50  
normas de esto  
habiendo de no normas  
razón y norma (vs) uq

de no ser que en la norma la cond.  
y es posible en la cultura de donde esto 2 ms de la norma  
(los diversos comentaristas y teóricos liberales que defienden una razón pública inclusiva)

fundamenta su preferencia por una interpretación de esta índole en consideraciones propias de un contexto de evaluación de las posibilidades reales de aplicación del ideal. Sin embargo, es aquí donde el texto pareciera caer en ciertos equívocos. Porque decir que la visión inclusiva es preferible

a la exclusiva y fundar esta aseveración en  criterios empíricos de aplicación no es lo mismo que decir que el ideal de la razón pública es inclusivo. Dicho de otra manera, una cosa es una reflexión sobre la

posibilidad de aplicación de un ideal normativo en determinadas circunstancias empíricas y las salvedades que a ese ideal se le deberían hacer para poder proyectarlo en el ámbito práctico y otra bastante diferente son las consideraciones sobre el ideal normativo en sí. A nuestro modo de ver, una razón por la cual último párrafo de la Conferencia VI es confuso reside en que Rawls no acierta a distinguir estas dos esferas diversas.

→ ≠ de lo que se refiere el nombre de lo que se debe a la norma  
¿?

El ideal de la razón pública que Rawls quiere presentar en la Conferencia VI es normativo. Al decir esto lo que queremos señalar es que no se refiere a cómo las cosas son, sino a cómo estas deberían ser. Un ideal normativo no pretende describir un estado de cosas sino, más bien, resaltar cómo sería conveniente que las cosas fueran. Su sentido normativo se impone sobre cualquier otro pues prescribe un modo de ser ideal que aspire a reflejarse lo más acabadamente posible en la realidad. Que la naturaleza del ideal de la razón pública es normativa lo aclara Rawls en la introducción a la Conferencia VI:

“Que la razón pública deban entenderla así y honrarla los ciudadanos no es, por supuesto, materia de la ley. Como concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático, presenta las cosas como debieran ser, considerando que el pueblo, como una sociedad

*justa y bien ordenada, las alentaría a ser. Describe lo que es posible y puede ser, aunque acaso nunca así sea, lo cual no lo convierte en menos fundamental para esas posibilidades”<sup>58</sup>.*

El carácter normativo de la razón pública da cuenta de cómo el debate público político debería llevarse a cabo y de cómo los participantes en el mismo deberían de comportarse en condiciones ideales. El correlato necesario de este ideal normativo serán, por lo tanto, las nociones, también ideales, de sociedad bien ordenada y de consenso superpuesto de doctrinas comprensivas (estas tres nociones se presuponen e implican unas a otras). Ahora bien, si como Rawls señala en la caracterización de ambos puntos de vista de la razón pública, la visión exclusiva es aquella que se acomoda a las condiciones ideales de una sociedad bien ordenada<sup>59</sup>, de ello se sigue que una concepción ideal y normativa de la razón pública es pensada por Rawls como exclusiva (ya mostramos más arriba cómo la Conferencia VI, con la salvedad del último párrafo, adhiere al punto de vista exclusivo de la razón pública. El paso que ahora damos es afirmar que esta visión exclusiva predominante se corresponde con la naturaleza del ideal normativo de razón pública y esto se condice, a su vez, con la afirmación rawlsiana de que el punto de vista exclusivo se aplica de manera exitosa a sociedades bien ordenadas con un sólido consenso superpuesto, es decir, con pleno consenso acerca de cuales son sus principios de justicia).

Llegados a este punto, la problemática que debemos ahora abordar es la de cómo se compatibiliza la postulación de un ideal normativo de razón pública de carácter exclusivo con la explícita toma de posición rawlsiana a favor del punto de vista inclusivo. Los interpretes que se inclinan a leer la Conferencia VI de *Liberalismo Político* como una presentación unilateral a favor de uno de los dos puntos de vista de la razón pública (sea este cual fuere) caen en la dificultad de no poder integrar de manera consistente la totalidad del texto, razón por la cual tienden a omitir o dejar

---

<sup>58</sup> Rawls, J., 1993, pag. 213.

<sup>59</sup> Transcribo a continuación el pasaje del párrafo octavo donde este punto se encuentra explicitado:

“(…) *La razón pública, en esta sociedad bien ordenada, parecería estar en concordancia con el punto de vista exclusivo. Invocar sólo valores políticos es la manera más obvia y más directa para que los ciudadanos honren el ideal de la razón pública y para cumplir con su deber de civilidad.*” Rawls, J., (1993), pág. 248

ideal, no es contextual?  
la fuerza de la ley

de lado los pasajes que contradicen su hipótesis de lectura. A nuestro juicio, la mejor manera de evitar este recorte arbitrario del texto es distinguir entre un ideal normativo de razón pública (que ya hemos presentado, y que, como vimos se correspondería con una visión exclusiva) y un contexto de discusión donde Rawls inspecciona la posibilidad real de aplicación (empírica) de dicho ideal. Este segundo momento argumentativo se corresponde con el conflictivo parágrafo octavo. Una vez que el ideal normativo de la razón pública ha sido acabadamente presentado y justificado, Rawls ataca la espinosa cuestión de cómo puede este ideal normativo llevarse a la práctica y así reflejarse, lo más y mejor posible, en las sociedades reales no ideales<sup>60</sup>. Al trabajar sobre esta problemática Rawls distingue (ya se ha visto) entre una visión inclusiva y una visión exclusiva de la razón pública. Como señalamos más arriba, la preferencia por una visión menos restrictiva que pudiera incluir usos no públicos de la razón está determinada por un criterio empírico de elección. Así, tal como lo resaltan los ejemplos del debate educación laica – educación confesional, de los abolicionistas y de Martín Luther King Jr., la visión inclusiva se impone sobre la visión exclusiva pues su mayor flexibilidad y amplitud respecto de los límites de la razón pública ponen de relieve una mayor capacidad para adaptarse a las condiciones empíricas que las circunstancias sociales e históricas presentan. Frente a una visión de los límites de la razón pública únicamente paragonable a sociedades con un robusto consenso superpuesto y carentes de mayores discusiones respecto de los principios de justicia, el punto de vista inclusivo contempla mejor las contingentes condiciones históricas, sociales y culturales inherentes a las sociedades no ideales. Lo que nos interesa entonces resaltar, a partir de estas observaciones respecto de las consideraciones rawlsianas a favor de la inclusión de razones comprensivas en el debate público político, es que la preferencia por el punto de vista inclusivo está enmarcada dentro de un contexto de exploración de las posibilidades reales de aplicación del ideal normativo. El parágrafo octavo, por ende, modifica el eje de la discusión. Ya no discurre sobre

<sup>60</sup> Como vimos, las sociedades de este tipo son, en términos rawlsianos, sociedades casi bien ordenadas.

normas

ideales son fuera de texto  
6 lo ideal & real  
más punto de vista  
53 del Cto

la naturaleza del ideal normativo sino que trata de resolver la difícil cuestión de la articulación de dicho ideal (pensado a partir de la noción ideal de sociedad bien ordenada) en el seno de las sociedades reales que no están nunca completamente bien ordenadas.

### **B. La Idea de Razón Pública Revisada**

Como ya hemos mencionado en alguna ocasión anterior, RPR pretende ser una exposición superadora tanto en contenidos como en consistencia argumentativa respecto del tratamiento de la idea de razón pública que Rawls hace en LP. Sin alejarse de los principios básicos de LP, Rawls comienza este trabajo haciendo una afirmación que, a la luz de los comentarios que hemos hecho en páginas anteriores es por demás significativa. Señala Rawls “*La idea de razón pública, tal como yo la entiendo, es inherente a una concepción de una sociedad constitucional y democrática bien ordenada*”<sup>61</sup>. Es decir, el punto de partida para un argumento que desarrolle y defienda una concepción de la razón pública vuelve a ser, en RPR, la idea de legitimidad, del *factum* de un pluralismo razonable y la idea central de una sociedad constitucional democrática y bien ordenada. Rawls no modifica, respecto de LP este punto de partida.

La gran innovación en términos de contenidos en relación con el tema que nos ocupa en este capítulo (el de los límites de la razón pública) y respecto del argumento presentado en LP aparece en el párrafo 4 titulado “El punto de vista ampliado de la cultura pública política”<sup>62</sup>. Allí Rawls presenta un desarrollo menos sujeto a contradicciones internas respecto de lo que él entiende deberían ser los límites de la razón pública. En realidad, en este trabajo nos encontramos con un Rawls que ha evolucionado de manera manifiesta en dirección hacia un punto de vista inclusivo. Dejando de lado claramente la visión exclusiva que había introducido en LP (es significativo que, en

---

<sup>61</sup> Rawls, J., “The idea of Public Reason Revisited”, en *The Law of Peoples*, 1999, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, pág. 131.

<sup>62</sup> Ver Rawls, J., (1999), págs.152-156. “The wide view of public political culture”,

toda RPR, no haga alusión ni siquiera una vez a este punto de vista), recoge los elementos de este trabajo para conformar una nueva concepción de la razón pública ligeramente diferente de la presentada con anterioridad. En esta obra, cuyo tema central él resume en dos preguntas "¿Pueden la democracia y las doctrinas comprensivas, religiosas o no religiosas, ser compatibles? Y de ser posible, ¿cómo?"<sup>63</sup>, lo que se configura es una concepción de la razón pública que tiende a poner el foco de manera mucho más intensa en las discusiones y deliberaciones emanadas de la cultura de trasfondo y que llegan a la arena pública a peticionar y argumentar a partir de sus necesidades y convicciones. En LP la razón pública es la razón de su corte suprema, es decir, es la razón a la que deben invocar los jueces de la corte suprema de justicia de la nación cuando se encuentran ejerciendo su función. Si, desde esta perspectiva, nos encontramos con un Rawls eminentemente preocupado por mostrar cómo las exigencias de la razón pública están concebidas, desde un punto de vista normativo, para regular las argumentaciones *como si* estuvieran siendo ejercidas en este tipo de contextos institucionales, entonces debemos afirmar que RPR tiende a modificar ligeramente el foco de esta concepción. En este caso nos encontramos con una concepción de la razón pública que deja en un segundo plano el modelo normativo basado en el actuar de la corte suprema (de hecho, a diferencia de la Conferencia VI que le dedica un párrafo entero a esta cuestión, aquí Rawls prácticamente no hace alusión a ella) para poner el énfasis en los procesos de deliberación racional de los actores sociales que, trayendo demandas y posiciones desde la cultura de trasfondo, se acercan a la arena pública para defender sus puntos de vista cuando están en juego valores políticos fundamentales. Dicho de otro modo, Rawls modifica su concepción respecto de LP porque está pensando fundamentalmente (aunque no solamente) en contextos de aplicación de la razón pública ligados a discusiones entre partes que emanan de la sociedad civil y no en los discursos y

<sup>63</sup> Rawls, J., (1999), pág. 174.

que y más lo  
fi vi y des...  
ide...  
C vo  
55  
no...  
no...



deliberaciones de las autoridades públicas. Así, a nuestro juicio, la modificación en el enfoque del punto de vista inclusivo tal como aparece en RPR se sustenta en este cambio de eje.

Pasemos ahora a describir brevemente esta nueva concepción del punto de vista inclusivo<sup>64</sup>. Lo primero que debemos señalar es que, en este caso, Rawls se refiere a esta visión de la razón pública como “el punto de vista ampliado de la razón pública” (*The Wide View of Public Reason*). Este nuevo punto de vista que, como su nombre lo señala, supone una ampliación respecto de su antecesor de LP se sostiene en un “principio de inclusión” [*the proviso*]. En realidad, este principio de inclusión no solo advierte sobre la necesidad de introducir, en contextos de debates políticos públicos razones públicas a fin de dar cuenta de los valores políticos en los que se sostienen las posiciones y/o peticiones presentadas al foro deliberativo, sino que redobla la apuesta al señalar que la introducción de las razones no públicas (o comprensivas) emanadas del corazón de las doctrinas comprensivas razonables de los ciudadanos en los contextos de deliberación pública fortalece el principio de la legitimidad y el ideal de ciudadanos deliberando en términos que los otros pudieran razonablemente aceptar. Dicho de otra manera, “hay buenos motivos para introducir doctrinas comprensivas a la discusión pública y política”<sup>65</sup>. Este es el segundo aspecto en el que RPR innova respecto de LP<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> “(...) Doctrinas comprensivas razonables, religiosas o no religiosas, pueden ser introducidas en la discusión pública política en cualquier momento, a condición de que también sean presentadas razones políticas apropiadas – y no razones dadas solamente por doctrinas comprensivas – que sean suficientes para apoyar las posiciones introducidas por las doctrinas comprensivas” en Rawls, J., (1999), pág. 152.

<sup>65</sup> Rawls, J., (1999), pág. 152.

<sup>66</sup> Una interesante aproximación al tema de la diferencia entre la propuesta inclusiva de LP y la versión ampliada de RPR es la que ofrece David Reidy. Respecto de la propuesta inclusiva de LP señala “Esta visión, que Rawls llamó la visión inclusiva, permitía a los ciudadanos (y quizás también a los funcionarios públicos) apelar a razones no públicas en deliberaciones públicas y políticas *sólo* cuando era necesario o especialmente conducente para, o bien preservar la confianza pública bajo condiciones en las cuales de otro modo estaría en riesgo, o bien para asegurar de manera más plena la justicia política liberal y el ideal de razón pública en sí mismo”. Más adelante, respecto de la visión ampliada de RPR escribe “La visión actual de Rawls acerca del ideal de razón pública permite, sin embargo, que los ciudadanos y funcionarios ofrezcan públicamente y en cualquier momento razones no públicas para defender posiciones sobre asuntos políticos fundamentales tanto en condiciones ideales como no ideales en la medida que estén preparados, a su debido tiempo, para defender sus posiciones solamente en los términos de la razón pública”. En Reidy, D., “Rawls’s Wide view of public reason: not Wide enough” en *Res Publica*, N°6, 2000, págs. 49 – 72.

Es importante hacer notar que el principio de inclusión no pretende modificar la naturaleza ni el contenido de los procesos de justificación pública. Rawls permanece aferrado a la idea que el razonamiento público apunta a la justificación pública. El ideal de ciudadanos que apelen a concepciones políticas de la justicia (valores políticos) y a evidencia asequible de la ciencia y el conocimiento público para presentar y defender sus posiciones cuando se encuentran en juego cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales permanece inalterado. Más bien, lo que el principio de inclusión afirma es que el conocimiento recíproco que los ciudadanos pueden tener de las doctrinas e ideas comprensivas que cada uno de ellos sostiene y de la forma en que los valores políticos se arraigan dentro de esas doctrinas genera la posibilidad de realizar de manera más plena tanto el deber de civilidad como la amistad cívica. Al traer al debate público las razones no públicas que sostienen los valores políticos que los participantes quieren defender, lo que emerge es un compromiso de tolerancia y reciprocidad más profundo donde los ciudadanos, al hacer patente unos a otros cómo su doctrina comprensiva adhiere a un consenso superpuesto, estarán más receptivos a escuchar e incorporar posiciones ajenas. Rawls parece querer darle a este nuevo concepto de razón pública un sentido más pedagógico e integrador. Mientras que en LP su principal preocupación parece ser generar un argumento donde quede clara la manera en que su idea de razón pública es eje de una teoría de la democracia no comprensiva, liberal, constitucional y política, el argumento ahora presentado en RPR tiende a remarcar el aspecto pedagógico y políticamente formativo de los procesos públicos de deliberación y debate. Siendo el principio de inclusión la condición de posibilidad de este tipo de espacio, mientras los argumentos y posiciones presentadas se encuentren sustentados en razones pasibles de ser aceptadas por todos los conciudadanos, la inclusión de razones no comprensivas que muestren la manera en que los valores políticos se encuentran enraizados en las doctrinas respectivas aumenta el compromiso recíproco para con el sistema constitucional al dejar

patente de manera pública la forma en que las doctrinas comprensivas razonables sostienen estos valores.

Ahora bien, el problema de este nuevo “punto de vista ampliado” es que no termina de quedar nunca claro a lo largo del texto (más allá de los esfuerzos hermenéuticos que nosotros o algún otro comentarista podamos hacer) si éste permite a los jueces y/o funcionarios públicos apelar a razones no públicas para presentar y defender sus posiciones. Evidentemente, si Rawls estuviera pensando que esto fuera posible entonces el texto se alejaría de LP mucho más que lo que hemos planteado aquí. Pero ese sería el menor de los problemas. Considerar aceptable que jueces y funcionarios públicos puedan presentar con libertad sus opiniones comprensivas en las deliberaciones públicas que abordan cuestiones políticas básicas y esencias constitucionales, con la sola condición de que luego puedan encarar los procesos de justificación apelando a razones públicas mina el concepto mismo de legitimidad liberal. La razón pública ya no podría seguir siendo “la razón de la Corte Suprema” (recordemos que Rawls señala en LP que la Corte Suprema de Justicia es la institución, en los estados contemporáneos y liberales, que encarna de manera ejemplar el mandato del ideal de razón pública<sup>67</sup>).

---

<sup>67</sup> Ver Rawls, J., (1993), “The supreme court as Exemplar of Public Reason” 231 – 240.

#### 4. Diversas consideraciones en torno a una concepción Rawlsiana de la razón pública

89075

Hemos presentado y reconstruido hasta el momento la teoría rawlsiana de la razón pública tal como el filósofo norteamericano la presenta en sus dos escritos más importantes sobre la materia. Como pudimos ver, el pensamiento de Rawls sobre la cuestión no es estático sino que ha ido evolucionando a lo largo de la última década en función de las críticas y comentarios recibidos por la comunidad filosófica en la que se encuentra inserto.

La intención de este capítulo es recoger, reconstruir y discutir algunas de las críticas y comentarios que la idea rawlsiana de la razón pública y, en especial, el problema de sus límites despertó entre los comentaristas liberales. Veremos cómo la dinámica argumentativa que el propio Rawls lleva a cabo en su obra (dinámica que, como vimos, va desde una primera presentación de la teoría en LP hasta su versión última y definitiva en RPR) puede ser explicada a la luz de las observaciones y críticas que sus comentaristas fueron presentando en los años posteriores a la primera publicación de LP.

No es nuestra intención agotar, bajo la forma de una presentación de carácter bibliográfica e histórica, la totalidad de artículos y trabajos que han hecho un aporte al problema que estamos tratando en esta tesis. Sabemos que esto es imposible. Más bien, pretendemos tomar algunos de ellos que, siendo representativos e influyentes, han marcado un precedente tanto para el propio Rawls como para comentaristas posteriores. También nos ocuparemos de otras críticas que entendemos son valiosas en su carácter de aportes argumentativos y hermenéuticos de la cuestión.

En sus dos artículos dedicados al tema de una concepción de la razón pública de carácter inclusivo<sup>68</sup>, Lawrence Solum pretende dar cuenta de un ideal de la razón pública íntimamente inspirado en la propuesta rawlsiana de LP. En estos textos, el autor se propone defender y justificar

---

<sup>68</sup> Solum, L., "Inclusive Public Reason" en *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 1994, págs. 217 – 231. y Solum, L., "Constructing an ideal of public reason" en *San Diego Law Review*, 30, 1993, págs. 729 – 762.

una concepción inclusiva del ideal de razón pública tal como, él argumenta, Rawls presenta en LP.

Dado que un principio de razón pública puede operar de diversas maneras y bajo distintas concepciones, Solum presenta tres alternativas posibles a un ideal de razón pública. En primer lugar, se refiere a una concepción de razón pública libre de toda restricción y límite en relación con las razones y argumentos pasibles de ser presentados en el foro público de discusión. Todas las razones son razones públicas y, en consecuencia, cualquier participante del proceso puede traer al debate cualquier tipo de razón para justificar una petición o presentar un argumento. A esta concepción el la llama “el principio de laissez faire”<sup>69</sup> y se caracteriza por presentar una razón pública carente de todo límite y restricción. En segundo lugar, presenta una concepción exclusivista de la razón pública de acuerdo con la cual no todas las razones pueden ser introducidas en el debate público. Dentro de las diferentes variantes inherentes al principio de exclusión que Solum presenta, es aquel que señala que solamente pueden presentarse en el debate razones públicas, limitando la exclusión a las razones no públicas (el significado de la dicotomía público – no público es para Solum el mismo que Rawls presenta en LP) el que nos interesa rescatar. En este caso, y a diferencia del primero, nos encontramos con una concepción de la razón pública que se caracteriza y define en su restrictividad. No todas las razones son razones adecuadas y pasibles de ser presentadas en el foro público de discusión. Esta concepción no difiere del “punto de vista exclusivo” que Rawls presenta en LP. En tercer lugar, presenta un principio de inclusión que tampoco difiere mayormente del “punto de vista inclusivo” que hemos caracterizado en páginas anteriores de esta obra. En este caso, nos encontramos frente a una concepción que considera correcto la inclusión, dentro de la razón pública, de razones no públicas siempre y cuando hayan sido previamente presentas razones públicas que fundamenten su inclusión. En consecuencia, nos proponemos discutir los argumentos que Solum

---

<sup>69</sup> Solum, L. (1994), pág. 219 – 220.

2<sup>o</sup> hep  
G  
tolerancia  
ofrece para preferir un principio de inclusión de razones no públicas sobre un principio de exclusión de razones no públicas<sup>70</sup>.

El argumento principal de Solum podría ser parafraseado de la siguiente manera. (A) El principio de inclusión, al igual que el de exclusión, promueve tanto un sentimiento de civilidad por parte de los ciudadanos como la virtud cívica de la tolerancia. El principio de inclusión es consistente con el deber de civilidad al exigir de los ciudadanos dar buenas razones para fundar un pedido de uso de la fuerza pública sobre una porción de la ciudadanía. (B) Sin embargo, el principio de inclusión debe ser preferido sobre el de exclusión ya que este último supone la adhesión a dos deberes: el deber de abstención a dar razones no públicas y el deber de practicar una intolerancia limitada [*limited intolerance*] sobre los otros participantes de la deliberación. ¿Qué implica este segundo deber? Que debo desaprobado y criticar a quien fracasa en abstenerse de dar razones no públicas. En cambio, el principio de inclusión tiene como corolario un deber de tolerancia, ya que para los participantes de la deliberación aceptar razones no públicas que fundan a las razones públicas dadas por los conciudadanos implica aceptar con tolerancia y respeto puntos de vista distintos a los que ellos sostienen. Así, el principio de inclusión aventaja al de exclusión ya que promueve la virtud cívica de la tolerancia y con ello indirectamente el valor político de civilidad mientras que el segundo supone una velada defensa de un sentimiento cívico contrario. (C) El principio de inclusión contempla que, bajo ciertas circunstancias, sea posible prohibir o excluir de la deliberación pública la inclusión de razones comprensivas que sean fundantes de razones públicas. ¿En qué casos es esto posible? En los casos extremos en que la inclusión de razones no públicas represente una gran amenaza y daño a un consenso superpuesto de una concepción política de justicia y esto traiga aparejado un gran mal a la sociedad. (D) Hay razones para preferir un principio de inclusión que son

<sup>70</sup> "Ambas versiones, tanto la exclusiva como la inclusiva, van a traer como resultado que se den suficientes razones públicas, pero la visión inclusiva asignará también un rol especial para las razones no públicas" en Solum, L., (1994) pág. 223. En consecuencia, de lo que se trata es de comprender cual es ese rol especial que para Solum tienen las razones no públicas en las deliberaciones. Nuestra tarea será la de evaluar la calidad de su argumento que justifica ese rol.

no

independientes de las razones basadas en los efectos cívicos de este principio. Estas son: la promoción del respeto por la autonomía de los conciudadanos, el favorecimiento de la autenticidad en los debates públicos y la prevención de un gran daño o mal a la sociedad. (D1) Hay un ideal de pleno respeto por los ciudadanos en tanto libres e iguales. Los requerimientos de este ideal implican.

1. Dar a los ciudadanos razones que ellos puedan aceptar como razonables. 2. No dar razones que no puedan aceptar como razonables (dar solo razones públicas). 3. Abrir el juego a todas las razones que fundan mi posición. Ahora bien, dado el factum del pluralismo razonable, el ideal de respeto pleno es irrealizable ya que se genera una tensión entre por un lado refrenarse de dar razones no públicas y por el otro presentar las razones que fundan las posiciones de los ciudadanos y que, como tales, son no públicas. Frente a esta dicotomía, debe optarse por el ideal de aceptar recibir las razones no públicas que fundan las posiciones de los ciudadanos. ¿Por qué? Dice Solum "El principio de exclusión de razones no públicas asume que los conciudadanos no deberían ser siquiera permitidos de escuchar y pensar en las razones no públicas, porque podrían no comprender que estas razones no públicas juegan un rol secundario de soporte (...) Como contraste, el principio de inclusión asume que los ciudadanos tienen la habilidad de escuchar con tolerancia y más aún, aprender de las creencias morales y religiosas de los otros"<sup>71</sup>. (D3) Hay ejemplos concretos en la historia donde el uso de razones comprensivas o no públicas ayudaron a prevenir un gran mal. La discusión de los abolicionistas a favor de la emancipación de los esclavos es uno de ellos. En este caso, se utilizaron argumentos religiosos que sirvieron como fundamento a razones públicas, aún cuando no hubieran sido mencionadas en ese proceso de deliberación.

Hay varias observaciones que nos gustaría hacer en relación con los argumentos presentados por Solum para preferir un principio de inclusión de razones no públicas sobre uno de exclusión de razones no públicas. El primero se refiere al argumento (B). Creemos que Solum se equivoca

<sup>71</sup> Solum, L., (1994), pág. 228.

conceptualmente cuando plantea que un principio de exclusión defiende “un deber de intolerancia limitada” mientras que el principio de de inclusión defiende “un deber de tolerancia”. En este sentido debemos volver sobre lo que ya sabemos sobre una teoría rawlsiana de razón pública (que es el marco conceptual que sostiene el desarrollo de Solum): a saber, que es una concepción en esencia limitativa o restrictiva. La idea de razón pública, que posee un contenido, reglas discursivas y de argumentación, que se aplica en contextos y a temáticas muy específicas, básicamente prescribe una forma de comportamiento y justificación pública. Esto implica, por definición, restricciones que definen la manera en que un ciudadano debe comportarse en contextos de deliberación pública. Se rija bajo un principio de exclusión o uno de inclusión, la razón pública rawlsiana impone límites. Y, en cuanto tal, supone que los ciudadanos pueden y deben desaprobar a quienes, dentro de este contexto, no se rigen bajo las reglas de juego que la definen. Si eso es promover un deber de intolerancia limitada, entonces esta afirmación se aplica tanto cuando excluimos razones no públicas como cuando las incluimos. Porque ambos principios responden a una idea de la razón pública de carácter limitativo. Además, aún los inclusivistas deben aceptar que no todas las razones no públicas son aceptables y cuando no lo son deben ser perimidas del debate. Por ende, acusar al principio de exclusión de defender y promover una velada intolerancia es, al menos, injusto. Ambas posiciones son congruentes con un deber de civilidad y, en consecuencia, ambas fomentan las virtudes cívicas de la tolerancia y el respeto. Sofrenarse de dar razones que el disertante sabe que no serán compartidas por todos los conciudadanos que se hayan presentes en el foro de discusión supone un gran sentimiento de respeto a otro y sus convicciones y, por ende, una fuerte adhesión al ideal de reciprocidad que atraviesa la tradición de las democracias deliberativas.

¿Podemos, sin embargo, afirmar que la inclusión de razones no públicas fomenta en mayor medida un ideal de tolerancia y de promoción de las virtudes cívicas? Nuestra respuesta es que en algunos casos sí lo hará y que en otros no. Esto nos remite al argumento (C) que Solum nos presenta



*Ne parez  
+ e m f d m h s 7  
punto  
pueden ser*

en su trabajo. Como vimos más arriba, Solum está dispuesto a aceptar, aún cuando se define claramente por un principio de inclusión que en ciertas circunstancias puede operar “un principio de exclusión contingente” en la medida en que incluir razones no públicas “puedan (...) degradar en vez de fortalecer la tolerancia, el respeto mutuo y la civilidad”<sup>72</sup>. Esto es un poco contradictorio. Decir, por un lado, que el principio de inclusión es superador del principio de exclusión en la medida en que promueve en mayor medida las virtudes cívicas de los ciudadanos para luego aceptar que existen circunstancias en las cuales la aplicación de un principio de inclusión es inconveniente pues no promueve esas mismas virtudes que antes decía promover, carece de sentido. Solum podría contra argumentar que estos segundos casos son sumamente limitados, pero eso no cambia en nada el status de la contradicción pues ¿cómo sabe él esto? ¿Acaso ha recorrido él todo el escenario de posibilidades ligado a las deliberaciones públicas donde la inclusión de razones no públicas sea pernicioso a la promoción de valores cívicos? Seguramente no ¿Como puede entonces señalar que el ideal de razón pública debe regirse por un principio de inclusión si acepta que este principio de inclusión concluye a veces en resultados contrarios a los que quiere promover? El punto de nuestra objeción es que creemos que Solum no termina de incorporar que estamos discutiendo cuestiones de carácter normativo.

Así como Solum acepta que a veces es necesario refrenar a los ciudadanos de dar razones no públicas para prevenir “un gran mal”, por otro lado vimos que hay veces que dar razones no públicas también puede prevenir grandes males (D3). A nuestro juicio, y bajo este panorama, el argumento recién mencionado para defender un principio de inclusión es insuficiente. Pues ¿cuál de ellos se impone sobre el otro?

En cuanto al argumento que señala que debemos preferir abrir el juego a todas las razones que fundan mi posición sobre el ideal de dar razones públicas y sólo ellas (porque éste asume que los

---

<sup>72</sup> Solum, L., (1994), pág. 226.

ciudadanos poseen la habilidad para la escucha tolerante mientras que el otro se basa en que los ciudadanos no deben escuchar razones no comprensivas por su incapacidad para entender que estas razones juegan un rol de soporte y nada más) (D1), decimos que se basa en un supuesto no demostrado. Comparto con Solum que el ideal del respeto por la autonomía tiene como puntal, desde una perspectiva política, dar las razones públicas adecuadas y necesarias para justificar una posición. En esto consisten la reciprocidad y la tolerancia. Dado que lo que está en juego es el ejercicio del poder público sobre una porción de la ciudadanía, tratar a todos como libres e iguales implica justificar políticamente mi petición. Las razones no públicas que el principio de inclusión de Solum avala no cumplen funciones de justificación. Solamente explicitan, aclaran, reformulan en otros términos (en este caso, términos no públicos o comprensivos) lo que ya ha sido previamente justificado. Cuando lo que está en juego es el poder público, la única justificación posible a su uso debe ser pública. Todas las otras razones no públicas solamente acompañan en un rol de soporte a la argumentación política. Por ende, no creemos justificable equiparar (desde una perspectiva política) el dar razones públicas para justificar legítimamente el uso del poder represivo del estado y abrir el juego para contar cuales son las creencias comprensivas en los que se basan mis valores políticos. Creemos que políticamente ambos requisitos no tienen el mismo peso. Uno de ellos es condición necesaria de un ideal de respeto pleno a la autonomía del otro y el otro no parece serlo, o al menos requiere de un mayor esfuerzo argumentativo que Solum no hace.

En conclusión, no creemos que el trabajo de Solum provea de buenas razones para demostrar que es preferible “un principio de inclusión sobre un de exclusión como la formulación adecuada de un ideal de razón pública que se aplique al debate político público de los ciudadanos”<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Solum, L., (1994), pág. 229.

En un interesante artículo, David Reidy<sup>74</sup> también intenta llevar adelante un planteo crítico de la teoría rawlsiana de la razón pública. Reidy, quien se asemeja a Solum por construir su crítica desde una aceptación básica de los presupuestos de la teoría rawlsiana, sostiene que la idea de razón pública tal como está estructurada es tanto inadecuada como insuficiente para llevar adelante los objetivos que Rawls ha diseñado para ella dentro de la teoría. En especial, Reidy toma como referencia “el punto de vista ampliado” de la razón pública que, como ya hemos visto, Rawls presenta en RPR. La tesis de Reidy es que la razón pública no es ni autónoma ni completa en el grado que Rawls pretende que lo sea y, en consecuencia, es necesario abrir aún más las restricciones a las razones pasibles de ser introducidas en los procesos de deliberación pública.

Para Reidy esta incompletud se manifiesta en dos sentidos. En primer lugar la razón pública es incompleta pues no siempre permite ordenar y ponderar valores políticos en conflicto. Pareciera ser que cuando se quiere llevar a cabo ponderaciones y ordenamientos de ciertos valores políticos, la mera presentación de razones públicas no es suficiente para justificar dicha acción. Es decir, cuando la concepción política de justicia sostenida por el ciudadano no ofrece criterios para ponderar valores políticos (valores y fines políticos como la libertad individual, la felicidad, equidad política, igualdad de oportunidades, justicia distributiva, estabilidad social, prosperidad económica, diversidad social, etc.), cuando los razonamientos de sentido común o las verdades irrefutables de la ciencia no proporcionaran criterios sólidos para hacer un ranking de valores políticos en pugna ¿cómo determinamos las prioridades? Para Reidy sólo hay dos opciones racionalmente plausibles de llevar a cabo esta tarea: o bien por criterios derivados de las doctrinas comprensivas que sostienen la artillería de razones no públicas que el sujeto político rawlsiano está limitado para ofrecer, o bien por algún tipo de juicio o intuición moral (lo que ya está fuera de todos los límites del razonar público).

---

<sup>74</sup> Reidy, D., “Rawls’s wide view of public reason: not wide enough” en *Res Publica*, N°6, 2000, págs. 49 – 72.

En ambos casos, la razón pública pareciera no ser ni tan autónoma ni tan completa como Rawls sugiere.

En segundo lugar, la incompletud se manifiesta cuando la razón pública no encuentra manera de solucionar, apelando solamente a sus contenidos, ciertas cuestiones básicas o fundamentales. El problema del aborto es, para Reidy, un ejemplo de ello. A pesar de que está claro que los valores políticos del liberalismo puestos en juego en la razón pública tienen mucho para decir sobre problema del aborto, en última instancia el problema requiere dar cuenta del status moral del feto. Y, en este plano, la razón pública se muestra insuficiente para alcanzar un consenso razonado sobre tan controvertida cuestión. Pareciera que, aquí también, es necesario ampliar la concepción de la razón pública aún más de lo que Rawls propone en RPR pues, sino, confinamos a la misma a su propia incompletud.

Esto trae como consecuencia que los ciudadanos de un cuerpo político que confrontan sus ideas y argumentos en los foros de deliberación pública encontrarán imposible resolver muchas de las cuestiones políticas fundamentales a través de las pautas planteadas por la razón pública. Y si esto es así no queda otra alternativa, a juicio de Reidy, que ampliar aún más el ideal de razón pública permitiendo que los actores de las deliberaciones públicas justifiquen sus posiciones y peticiones apelando únicamente a razones no públicas que no se sostengan en ulteriores razones públicas.

Ahora bien, una ampliación de este tipo constituye un peligro real de desintegración del ideal de razón pública y, por ende, a su principio de legitimidad política ya que, tal como Rawls entiende la legitimidad política, ésta es solamente posible gracias a que los ciudadanos pueden gobernarse a sí mismos como un cuerpo político que actúa por medio de una razón común a todos sus miembros. Dado que esta opción es, dentro del esquema de la teoría de Rawls, inaceptable, Reidy concluye su trabajo señalando un dilema: “La posición de Rawls demanda, con demasiada frecuencia, lo imposible de los ciudadanos y funcionarios, sin embargo, no hay ninguna forma clara de adoptar un

punto de vista más amplio que el rawlsiano sin tener que revisar o abandonar su concepción de autonomía política y legitimidad liberal. (...) Sospecho que la idea de tradición rousseauiana y kantiana de un cuerpo político como un agente político único guiado por su única razón es parte de esta dificultad”<sup>75</sup>.

Debemos señalar que la argumentación ofrecida por Reidy concentra gran parte de su riqueza intrínseca en el hecho de que elabora una crítica a los límites de razón pública desde adentro de la teoría intentando mostrar cómo la razón pública es conceptualmente deficiente. Hay, sin embargo, una objeción a su planteo que nos gustaría señalar. Esta apunta a su segundo argumento contra la completud de la razón pública: el hecho de que la razón pública no puede dar respuesta a ciertos problemas políticos fundamentales sin apelar de manera plena e irrestricta a valores y argumentos comprensivos. Volvamos al problema del derecho al aborto. Comparto con Reidy que, en última instancia, esta difícil cuestión se sostiene en el valor moral del feto. Comparto también que Rawls cometió un error al pretender presentar en la famosa nota al pie de la Conferencia VI de LP un argumento político a favor del derecho al aborto<sup>76</sup>. El mismo Rawls acepta esto e intenta una aclaración al respecto en RPR<sup>77</sup>. Sin embargo, no creo que este ejemplo sea suficiente para abonar su posición. En primer lugar por lo que el mismo Reidy admite “Por supuesto, no puedo probar aquí que en sí misma la razón pública es incompleta respecto del estatuto moral del feto y, en consecuencia, con respecto a algunos problemas en torno al aborto. Más aún, no puedo probar en ningún sentido definitivo que la razón pública es incompleta con respecto a ningún asunto político fundamental. Hacerlo requeriría establecer como no concluyente cada justificación pública ofrecida para la resolución de cada asunto. Lo mejor que puedo hacer es sugerir las maneras en que la razón pública liberal parece ser irremediablemente incompleta con respecto a ciertos asuntos”<sup>78</sup>. Pero aún

<sup>75</sup> Reidy, D. (2000), pág. 72.

<sup>76</sup> Rawls, J. (1993), págs. 243-244. Nota al pie N°32.

<sup>77</sup> Rawls, J., (1999) págs. 169 – 170.

<sup>78</sup> Reidy, D. (2000) pág. 70.

dmk (3)

Xp D E di elobnt  
deser desubel unel  
o politico

ay

(B) → no se el pro, no parece que realmente se resuelva en los foros

aceptando que se pudiera probar de manera concluyente que la razón pública no puede dar respuesta a estos asuntos ¿es que, acaso, la introducción de razones no públicas en la deliberación pública va a permitir resolver el problema del valor moral y político del feto? Por el contrario, lo que pareciera producirse es el efecto inverso: si el problema político del derecho al aborto se funda en una cuestión de índole comprensiva que divide de manera irremediable las posiciones de los ciudadanos deliberantes, suponer que la apertura irrestricta e incondicionada a que los participantes discutan este tema apelando *sólo* a sus doctrinas comprensivas va a promover un arribo a resultados más amplios y consensuados no parece demasiado plausible. Justamente, el núcleo intuitivo de la teoría de Rawls consiste en proponer un modo de razonamiento público y político para empezar a encontrar consensos allí donde la puja de poder entre doctrinas comprensivas solamente aumentará el conflicto. Aún si esos consensos no fueran plenos, la razón pública siempre contempla poder apelar a mecanismos alternativos y legítimos de toma de decisión como el voto por la regla de la mayoría.

En sendos artículos que tienden a criticar la propuesta de Rawls desde una perspectiva sensiblemente distinta a la de Solum y Reidy, Thomas McCarthy<sup>79</sup> y Samuel Scheffler<sup>80</sup> ponen de relieve aspectos de la teoría de la razón pública que han sido objeto de cuestionamientos severos a lo largo de los primeros años posteriores a la publicación de LP.

McCarthy critica severamente a Rawls por delinear una razón pública de carácter restrictivo que impone limitaciones tan fuertes tanto a los temas ~~de~~ apropiados para incluir en el foro público de deliberación como a los directamente involucrados por estas restricciones<sup>81</sup>. Además, y en sintonía con estas restricciones, aparecen las limitaciones en torno a las razones que deben considerarse como públicas y aquellas que no. Como ya hemos visto reiteradamente, no todas las razones son para

<sup>79</sup> McCarthy, T., "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en Diálogo" en José A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997. págs. 35 – 62.

<sup>80</sup> Scheffler, S., "The appeal of Political Liberalism" en *Ethics*, 105, 1, 1994. págs. 4 – 22.

<sup>81</sup> Tomo esta frase de Guariglia, O., "Nuevas consideraciones con respecto a Moralidad" en *Una ética para el siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, FCE, 2002. págs 122 – 158.

Rawls “buenas razones” sino solamente aquellas que podemos caracterizar como razones públicas. Podemos sintetizar la posición de McCarthy a través de la siguiente frase “*El asunto que me interesa es tan sólo que hay algo intuitivamente erróneo a propósito de estas restricciones. Ellas chocan con nuestras convicciones habituales sobre la apertura del debate en la esfera pública democrática, y de manera especial cuando están en juego asuntos de importancia grave*”<sup>82</sup>. Para McCarthy “son tremendos los problemas conceptuales, psicológicos, culturales e institucionales que acarrea esta estrategia de evitación ¿Pueden los principios y valores políticos separarse realmente de este modo de los entornos de razones que los alimentan?”. Y continúa preguntándose “¿Puede esperarse razonablemente que los individuos eliminen sus creencias y valores privados de los públicos hasta el extremo exigido por un ideal de ciudadanía que, de acuerdo con Rawls, llega a exigir que no votemos en conciencia sobre asuntos políticos fundamentales? ¿Podemos siquiera imaginar una cultura política en la que por un lado los ciudadanos formen sus opiniones leyendo, escuchando y participando en discusiones abiertas de asuntos políticos básicos, pero en la que se espera que participen en campañas electorales y den apoyo a programas legislativos y a políticas administrativas sobre fundamentos distintos?”<sup>83</sup>. La tesis de McCarthy es que cuando Rawls intenta trazar una línea divisoria entre los usos públicos y los no públicos de la razón aparecen problemas. Y esto se debe a que esa línea divisoria coloca restricciones indebidas al uso de los foros públicos cuando se intentan gestionar cambios estructurales básicos. En realidad, a juicio de McCarthy, no hay manera real de erigir un sistema institucional que sostenga esta “estrategia de evitación”<sup>84</sup>. Además, la concepción rawlsiana de la razón pública comete el error de pretender que la concepción política resultante elimine ciertas cuestiones de la agenda pública de una vez y para siempre. En este sentido, McCarthy considera que Habermas ha hecho mayores avances para comprender los procesos de justificación

<sup>82</sup> McCarthy, T., (1997), págs. 47 – 48.

<sup>83</sup> Ibid., pág. 46.

<sup>84</sup> Roberto Gargarella sostiene la misma tesis en “John Rawls, *Political Liberalism*, y sus críticos” en *Doxa*, 20, 1997. Págs. 391 – 410.

pública ya que “deja a los propios participantes políticos la tarea de hallar un fundamento común”<sup>85</sup>.

A nuestro juicio, él expone su posición habermasiana criticando la dualidad rawlsiana entre intolerancia y exigencia cívica extrema. Propone un modelo de tolerancia postfundacionalista en donde se discuta en un marco de respeto mutuo sin necesidad de atender a las fuertes limitaciones de la concepción rawlsiana de razón pública. Él invierte el planteo: no hay posibilidad de poner fin a los desacuerdos políticos en el seno de una razón pública, por ende, podemos desembarazarnos de los utópicos ideales del consenso superpuesto que traen como consecuencia un divorcio no deseado entre las convicciones y creencias de los individuos frente a los argumentos públicos que le son permitidos esgrimir, sostenido todo esto en un ideal de ciudadanía<sup>86</sup>. Nos cabe la opción del respeto mutuo “y de una acomodación de diferencias sociales, culturales e ideológicas dentro de la deliberación democrática”<sup>87</sup>.

Siguiendo los cuestionamientos de McCarthy, Samuel Scheffler critica a Rawls desde una perspectiva similar. A su juicio “El principio de que ciudadanos comunes deben apelar sólo a lo que consideran una concepción política de justicia y nunca a su doctrina moral comprensiva cuando se encuentran participando de discusiones políticas y aún cuando votan, es extraordinariamente fuerte (...) Más aún, la plausibilidad de este principio *putativo* de razón pública se encuentra abierto a serios cuestionamientos. Pues no es difícil pensar en situaciones dentro de nuestras propias

---

<sup>85</sup> McCarthy, T., (1997). Pág. 59.

<sup>86</sup> En sintonía con las observaciones de McCarthy en relación con “el deber de civilidad” introducido por Rawls en LP, Roberto Gargarella señala lo siguiente “La confianza demostrada por Rawls en este aspecto, aparentemente puede derivar sólo de la presuposición de una cierta psicología moral, de raíz todavía kantiana. Tal psicología moral asumida por Rawls incluye “ el deseo de actuar conforme a un ideal formado en referencia a principios razonables o racionales (lo que Rawls llama *Conception-dependant desires*). Recién entonces pueden entenderse las afirmaciones de Rawls en torno a la disposición de las personas a cumplir con sus “deberes de ciudadanía”. La visión defendida por Rawls en torno de la motivación moral tiene la virtud de llamar la atención respecto de nuestro razonamiento práctico poco considerado desde el punto de vista de otras concepciones. Sin embargo, tal vez, peque por un exceso de confianza en las virtudes de la ciudadanía, exceso de confianza capaz de transformar su propuesta en una concepción inadecuadamente idealista”. (1997), págs. 407 – 408.

<sup>87</sup> Ibid., pág. 61.



sociedades en las cuales personas hayan apelado a doctrinas morales comprensivas de maneras que muchos evaluaríamos como correctas, o al menos no incorrectas”<sup>88</sup>.

Estos dos autores, a diferencia de Solum y Reidy critican la teoría rawlsiana de razón pública desde un lugar sensiblemente distinto. Continuadores de una tradición habermasiana, promotores de una concepción de las prácticas democráticas de carácter republicano, el foco de estos autores está en demostrar qué los fenómenos de discusión política no son totalmente canalizables a través de los mecanismos institucionales de las democracias constitucionales liberales. Hay un efecto desborde que es incontenible y, desde esta perspectiva, las restricciones rawlsianas a los debates públicos coartan y mutilan los fenómenos comunicacionales de la sociedad civil. Para estos autores, el primer problema conceptual de la teoría del liberalismo político es suponer una diferencia entre un ámbito de discusión política razonada sujeto a reglas y limitaciones argumentativas y una cultura de trasfondo como universo en ebullición de la sociedad civil. Su aspiración es abrir todo dique de contención de esta diferencia permitiendo que las discusiones, intercambios, ideas y concepciones de la sociedad civil sean la materia de discusión de los foros públicos. No hay límites a los temas de debate, no hay restricciones a las razones a ofrecer, lo único que deben respetarse son las reglas del discurso moral. No es nuestra intención desarrollar aquí las discrepancias entre Rawls y Habermas sobre estos temas (eso debería ser materia de otro trabajo). Lo único que nos interesa señalar a los fines de nuestra exposición es que las críticas que estos dos comentaristas hacen a la razón pública rawlsiana se sustentan en un trasfondo teórico distinto. Sólo así podemos entender el sentimiento de contraintuitividad que estos autores expresan frente a la concepción de razón pública que venimos analizando. Sería un error definir la posición de estos autores como defensora del “punto de vista inclusivo”. Ellos son más que eso, son partidarios de una razón pública totalmente abierta, que no marque diferencia alguna entre un adentro o afuera. Por supuesto, en contra de esta posición habría

---

<sup>88</sup> Scheffler, S., (1994), pág. 16. El subrayado es mío.

que señalar siguiendo a Solum que “*anything goes, means anything goes*”<sup>89</sup>. Es decir, la defensa de una tesis como la de estos autores nos coloca frente a un universo de problemas tanto o más complejos que los presentados por el liberalismo político.

En la vereda opuesta a estos comentaristas encontramos a Oswaldo Guariglia<sup>90</sup> quien defiende una idea de razón pública de carácter exclusivista. A juicio de Guariglia tanto Rawls como Habermas han quedado “empantanados por lo que el primero ha denominado “el punto de vista inclusivo”, de acuerdo con el cual el foro público no puede desechar el aporte de aquellos participantes que sostienen tesis encuadradas dentro de los contenidos admisibles de la razón pública aunque respaldadas por valores y fines propios de una concepción comprensiva pero razonable del bien”<sup>91</sup>. Esto se debería a una confusión entre dos planos: por un lado, los derechos de los ciudadanos de democracias constitucionales liberales a la libertad de expresión y a la libertad de asociación y culto, y por el otro, la pretensión de que las convicciones particulares (léanse las doctrinas comprensivas) y los fines de las múltiples asociaciones e instituciones que conviven y conforman la cultura de trasfondo, sean tenidas como “propuestas legítimas en el debate público”<sup>92</sup>. Para Guariglia, esta pretensión no es admisible<sup>93</sup>.

El argumento de Guariglia para defender esta posición exclusivista se articula de la siguiente manera. (A) Es exigible para todos los que quieran tomar parte de los debates dirigidos por una idea de razón pública atenerse a las reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas que la conforman. Las

---

<sup>89</sup> Solum, L. (1994), pág 231.

<sup>90</sup> Guariglia, O., (2002), págs. 153 – 155.

<sup>91</sup> Guariglia, O., (2002), pág. 153

<sup>92</sup> Ibid. pág. 154.

<sup>93</sup> Guariglia expresa su posición de la siguiente manera “En otros términos, cuando los ministros de los distintos cultos se dirigen a sus fieles, cuando los dirigentes de las asociaciones que agrupan a los partidarios de una misma concepción de la sociedad y del mundo se comunican entre ellos, pueden utilizar todas las referencias a las autoridades de textos religiosos o doctrinarios que consideren pertinentes para persuadir a sus seguidores a perseverar por la recta vía. Es esa forma de expresión la que la constitución y los derechos humanos protegen. Cuando, en cambio, se dirigen a la ciudadanía como tal, la ofenden en su calidad de personas libres e iguales al exhortarlas a proponer ciertos fines o a evitar otros, apelando a la autoridad de la Biblia, del Corán, o del Manifiesto Comunista”. Pág. 154.

partes involucradas deben descartar “efectos perlocucionarios coyunturales, alusiones privadas y términos esotéricos que induzcan intencionalmente a confusión”. (B) Las reglas que orientan a la razón pública son las mismas que orientan a los principios de justicia (C) Las resoluciones que tome la razón pública, es decir, sus resultados [*outcomes*] tendrán como finalidad la creación de normas y leyes. Es decir, las decisiones que surjan de la razón pública obligarán coercitivamente a los ciudadanos por medio del poder público y legítimo del estado. (D) Esta legitimación del poder coercitivo proviene precisamente “porque aquellos [los ciudadanos] podrían admitir y aprobar, puestos en la posición del legislador, las mismas razones que hubiesen impelido a éste a sancionar leyes”<sup>94</sup>. (E) Es esta exigencia sobre los ciudadanos para con los resultados de los procesos de deliberación pública merced a la aplicación de una idea de razón pública la que compele a todo aquel que quiera entrar en el debate público a fin de defender intereses y posiciones que considere compatibles con otros ciudadanos a hacerlo bajo la forma neutra (léase, el punto de vista exclusivo). Cuando lo hace así el ciudadano estará satisfaciendo *una exigencia moral de la democracia*, “la del respeto a la igual dignidad de las personas en su calidad de ciudadanos”<sup>95</sup>.

Hemos mostrado en este capítulo distintos argumentos que dan cuerpo a las tres posiciones más representativas en torno al problema de los límites y restricciones de las razones a ofrecer en los procesos de deliberación pública. Por un lado, hemos expuesto y criticado los argumentos de autores que tienden a inclinarse por una razón pública rawlsiana de carácter inclusivo (Solum y Reidy). Por otro lado, hemos mencionado la crítica más común a la que es sometida la teoría rawlsiana desde la perspectiva de comentaristas que se insertan dentro de una tradición habermasiana de pensamiento (McCarthy y Scheffler). Por último, hemos expuesto un argumento que defiende una razón pública de carácter exclusivo, criticando a Rawls por haber tomado un camino inclusivo (Guariglia).

---

<sup>94</sup> Ibid. pág. 155.

<sup>95</sup> Ibid.

Pasemos ahora al último capítulo de este trabajo, a fin de plantear una posición propia respecto del tipo de razones que creemos pertinentes ofrecer en los procesos de deliberación pública.

## 5. Recapitulación, síntesis y una razón pública de carácter exclusivo. Final.

Tal como hemos visto en el capítulo 2 de este trabajo John Rawls ha diseñado una idea de razón pública que lejos de ser una propuesta estática, unívoca y pétrea ha ido evolucionando con los años y tomando nuevas formas y alcance. El filósofo norteamericano ha sido un autor de su tiempo y, en consecuencia, siempre ha tenido que dialogar con un entorno que ejerció críticamente la reflexión filosófica sobre su teoría. Su propuesta de una idea de razón pública, eje y sostén del liberalismo político, ha sido un claro ejemplo de la manera en que ha llevado a cabo modificaciones en su teoría a partir de las observaciones que el ambiente filosófico le presentó. Hagamos una recapitulación de esta evolución.

En LP Rawls hace un planteo mixto y ambiguo acerca de los límites de la razón pública<sup>96</sup>. Por un lado desarrolla una idea de razón pública que se centra en el ideal normativo fundamental de que los ciudadanos deben ofrecerse, cuando se encuentran deliberando acerca de cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales en los foros de deliberación públicos, razones públicas y *sólo* ellas (razones pasibles de ser aceptadas, en buena fe, por todos los participantes de dichos foros). Es decir, los ciudadanos deben sofrenarse de peticionar y discutir en términos inherentes a sus doctrinas comprensivas en virtud de un deber de civilidad que les impone la obligación moral de discutir racionalmente ciertos temas políticos fundamentales apelando a argumentos y valores que sus conciudadanos puedan razonablemente aceptar. Tal como Rawls indica, deben razonar y argumentar tal como si fueran jueces de la Corte Suprema. Esta limitación de los contenidos de la razón pública a *razones públicas y sólo* ellas es “el punto de vista exclusivo”. Pero a continuación, y en la forma de un quiebre respecto del desarrollo anterior, Rawls presenta un nuevo punto de vista según el cual en determinadas situaciones históricas y sociales puede ser heurístico y saludable permitir la inclusión, dentro de las deliberaciones políticas, de referencias a doctrinas comprensivas para mostrar en qué

---

<sup>96</sup> Ver. “Liberalismo Político” en Capítulo 3 de esta tesis.

contexto de valores y creencias se encuentran enraizadas las razones políticas que los ciudadanos ofrecen en los debates. En este caso, Rawls plantea la posibilidad de ofrecer razones no públicas como acompañamiento de las razones públicas previamente ofrecidas en la medida que la introducción de las mismas a la deliberación sea un factor de enriquecimiento de la dinámica de la razón pública. Así, el punto de vista inclusivo libera a los participantes de la imposibilidad de hacer referencia a opiniones, creencias y valores comprensivos pero no los libera de la necesidad de presentar razones públicas para justificar sus puntos de vista y los condiciona, además, a presentar sus razones comprensivas con posterioridad lógica y temporal a la justificación política de sus peticiones. Como vimos en el punto 2, la ampliación de los límites de la razón pública se sostiene en la necesidad empírica planteada por ciertos contextos sociales en los que discurren las deliberaciones públicas. La razón pública de una sociedad más o menos bien ordenada deberá ser más permisiva en términos de los contenidos pasibles de ser presentados en los foros deliberativos, la razón pública de una sociedad bien ordenada podrá ser más estricta respecto de estos contenidos imponiendo restricciones más severas a las referencias de índole comprensivas. Como vemos, el giro de LP hacia un punto de vista inclusivo no es absoluto sino que depende en gran medida de las condiciones históricas y sociales que enmarquen a la razón pública de esa sociedad.

La posición de Rawls respecto de este tema en RPR es diferente porque la inquietud de Rawls respecto del problema de la razón pública parece haber cambiado<sup>97</sup>. El punto de vista ampliado asume y profundiza el camino trazado por la visión inclusiva señalando ahora que los ciudadanos pueden apelar a razones emanadas de sus doctrinas comprensivas para presentar y defender sus posiciones en el foro deliberativo siempre y cuando estén en condiciones, en su debido momento, de presentar razones públicas que puedan justificar los puntos de vista ~~que~~ asumidos en sus argumentaciones comprensivas. Como vimos, a esta condición de incluir razones públicas para

<sup>97</sup> Ver "Razón Pública Revisada" en Capítulo 3 de esta tesis.

sustentar las posiciones comprensivas previamente asumidas en el debate público Rawls la llama “el principio de inclusión” [*the proviso*]. Este giro es sumamente significativo pues al cambiar el orden lógico y temporal en el requisito de justificación por medio de razones públicas, se abre enormemente el espectro para la inclusión de razones comprensivas. Contrariamente a la visión inclusiva de LP, donde las razones no públicas solamente podían ser incluidas como una traducción posterior a términos comprensivos de los argumentos políticos desarrollados por las partes en el debate público, el punto de vista ampliado de RPR permite a los ciudadanos argumentar en términos comprensivos con la sola condición de que puedan, cuando así se lo requieran, justificar sus posiciones por medio de razones públicas. A pesar de que Rawls no intenta modificar el principio básico de que el razonamiento público apunta a la justificación pública (que requiere inexorablemente de la apelación a valores políticos y sólo ellos), estos cambios introducidos por el punto de vista ampliado generan cambios importantes en la teoría. Lo que se modifica es el rol de las razones no públicas en los foros políticos. Éstas ya no aparecen como meras traducciones a términos comprensivos de los puntos de vista políticos de las partes, ya no juegan un simple rol de integración, empatía y de aceleración de los procesos de intercambio entre ciudadanos que comparten con tolerancia y armonía los principios comprensivos de sus doctrinas particulares, estas son ahora presentadoras protagónicas de los puntos de vista de las partes de la deliberación. Dicho en otros términos, mientras que en la visión inclusiva las razones no públicas jugaban el rol de mero soporte comprensivo al argumento expresado en términos políticos, en el punto de vista ampliado parecieran ser las razones públicas quienes juegan un rol de soporte político al argumento expresado en términos comprensivos. *Amplios*

Ahora bien, los problemas que una visión exclusiva acarrea son suficientemente evidentes para todos como para que nadie se detenga demasiado en analizarlos. Desde Rawls en adelante, se suele señalar que una visión exclusiva es en exceso restrictiva. Como señala McCarthy “Hay algo

intuitivamente erróneo en estas restricciones<sup>98</sup>. El punto de vista exclusivo impone exigencias muy importantes sobre los participantes al solicitar que los mismos dejen de lado sus convicciones más profundas a la hora de argumentar sobre las reglas más básicas de funcionamiento de la sociedad. Pareciera ser que, con este nivel de exigencias, se hace imposible configurar una razón pública que pueda realmente dar solución auténtica a los problemas políticos básicos. Los ciudadanos serían sometidos bajo este ideal a una esquizofrenia cívica pues se le exige que todo aquello en lo que creen, todo aquello que configura sus opiniones y su visión del mundo más profunda sea dejado de lado u olvidado cuando ingresan en el recinto deliberativo. En este sentido, la visión exclusiva es contraproducente contra la autenticidad que se espera que los procesos deliberativos posea al exigir de los ciudadanos que no opinen de acuerdo con sus convicciones sino con valores que parecieran tomar prestados de una esfera de opinión ajena y externa a ellos.

Más allá de estas críticas posibles a la visión exclusiva, nosotros consideramos que es una opción más pertinente que sus alternativas inclusivas. Nuestra posición se sustenta en las siguientes razones. (A) Creemos que realiza de manera más plena el deber de civilidad y el ideal de tolerancia. (B) Da cuerpo a un ideal plenamente normativo en contraposición con las alternativas inclusivas que se encuentran fundadas en elementos de naturaleza empírica (hay una confusión argumental grande en Rawls en este sentido). (C) Responde a las exigencias de legitimación del poder público mejor que las alternativas inclusivas. Desarrollemos cada una de estas razones.

(A) Como ya hemos visto en reiteradas ocasiones, el deber de civilidad implica una vocación cívica y moral de poder plantear los puntos de vista y opiniones relativos a los asuntos de justicia básica y esencias constitucionales en términos pasibles de ser aceptados por todos los ciudadanos en su calidad de libres e iguales. Es decir, cuando, en tanto ciudadanos que participamos de los foros y arenas públicas de discusión, deliberamos acerca de temas y cuestiones que refieren a los derechos y

---

<sup>98</sup> McCarthy, T., (1997), pág. 47



obligaciones básicas de los ciudadanos, cuando, en virtud del estatus de la razón pública, las decisiones [outcomes] emanadas de ella tienen como destino convertirse en leyes que regularán la convivencia democrática de los miembros de una sociedad liberal, lo que el deber de civildad prescribe es un mandato moral a actuar de acuerdo con un ideal de ciudadanía democrática basado en la reciprocidad y la tolerancia que indica que debemos conducir nuestras deliberaciones políticas apelando a razones y valores pasibles de ser aceptados por todos los conciudadanos que sostienen intereses en pugna. Estas razones y valores deben ser políticas. Por estos motivos, apelar a razones comprensivas para justificar la aplicación del poder público sobre la ciudadanía es contrario a la prescripción del deber de civildad de conducirnos en las deliberaciones con imparcialidad, reciprocidad y tolerancia hacia aquel que, siendo razonable, piensa distinto.

Con este contexto en mente, creemos que el punto de vista exclusivo realiza mejor tanto el deber de civildad como el ideal de tolerancia democrática que las alternativas inclusivistas. Cumple más plenamente el pedido de imparcialidad cívica solicitado por el deber de civildad. No importa si las razones comprensivas introducidas en la deliberación tienen un fin meramente esclarecedor y amplificativo de las propuestas políticas planteadas en términos de razones públicas. Hacer apelaciones a las creencias religiosas o a las concepciones de la buena vida individuales o de la comunidad a la que cada ciudadano pertenece implica siempre algún tipo de alejamiento del mandato de neutralidad exigido por el deber de civildad. Porque no creemos correcto argumentar que en la medida en que las posiciones sean fundamentadas en términos políticos entonces las razones comprensivas poseen un mero rol secundario que en nada contradice el mandato del ideal rawlsiano de ciudadanía democrática. La inclusión de alusiones religiosas en un recinto deliberativo tiñe e influencia las argumentaciones con las creencias privadas de las partes, por más que se haya cumplido con el paso de esgrimir valores políticos para justificar las posiciones. Y lo hace desde una postura parcial con lo cual se hace difícil entender la forma en que la puesta en discusión de valores

vs C - ampliat

comprehensivos permitirá la escucha abierta (que implica siempre la revisión de sus propios fundamentos comprensivos) de los argumentos del otro. El deber de civilidad implica apertura a la revisión de las posturas propias en la medida que la deliberación y el proceso den forma a cuestionamientos fundados sobre las posiciones propias. Al traer al debate argumentos y posiciones no revisables (por ejemplo, las creencias religiosas básicas, las cosmovisiones heredadas de nuestros afectos más cercanos) se distorsiona y rompe el espíritu del deber de civilidad y se empantana, en consecuencia, la dinámica de la razón pública. Ahora bien, estas objeciones respecto del punto de vista incluso se acentúan cuando las confrontamos con la visión ampliada de RPR. En este caso, al permitir argumentar las posiciones en términos comprensivos siempre y cuando en su debido momento las partes estén en condiciones de ofrecer razones públicas, nos encontramos con que la razón pública se convierte en un foro donde las posiciones se presentan y discuten en términos comprensivos. La vocación cívica de dar razones pasibles de ser aceptadas por todos los ciudadanos y no apelar a doctrinas comprensivas que influencien con intereses e ideologías parciales los procesos de justificación se pierde.

Por otro lado, creemos que el principio de exclusión implica una mayor adhesión a un ideal de tolerancia cívica estrechamente vinculado con el deber de civilidad. Al estar dispuestos los ciudadanos a dar razones públicas y sólo ellas, la adhesión al ideal de tolerancia implica la práctica de una empatía cívica. Por empatía cívica entendemos el esfuerzo y la voluntad que hacen los individuos de ponerse en el lugar de sus conciudadanos ejerciendo sobre sí mismos en los debates públicos las restricciones impuestas por el deber de civilidad. Estar dispuestos a privarse de hacer apelaciones a las doctrinas comprensivas y a las verdades no públicas de las asociaciones en la cultura de trasfondo implica, a nuestro juicio, una realización mayor del ideal de tolerancia cívica. Porque tolerar lo que no se comparte es una virtud cívica, pero estar dispuestos a resignar plantear las

*Tolerancia  
no es del otro  
sino renuncia a  
propio*

creencias religiosas o morales y dar solamente razones políticas como signo de respeto hacia aquel que piensa diferente parece ser una virtud mayor.

(B) Si la razón pública es un ideal normativo, entonces es importante que el principio que determina sus límites sea el que mejor se ajuste a sus demandas normativas. Hemos visto en el capítulo 3 de este trabajo cómo Rawls parece confundir dos planos distintos para justificar la aplicación de un principio de inclusión. Lo que aquí nos interesa señalar es que creemos que las razones que expone Rawls para preferir un principio de inclusión sobre uno de exclusión no son normativas y generan una contradicción en su teoría. Esto se refleja, por ejemplo, en el problema de qué tipo de razones serán las que los oficiales públicos podrán ofrecer para defender sus posiciones. Si la razón pública es la razón de la corte suprema ¿podemos esperar tanto en una sociedad bien ordenada como en alguna más o menos bien ordenada que las personas que ocupan cargos públicos fundamentales apelen a razones comprensivas, religiosas, filosóficas o morales para dirimir cuestiones de derechos básicos?

La teoría de la razón pública reformulada en términos inclusivos no dice nada en contra de esta posibilidad. Es decir, tal como se encuentra presentada (y fundamentalmente en RPR) no hay nada que contraindique que un juez de la nación deba sofrenarse de incluir en sus dictámenes y sentencias razones no públicas para exponer sus puntos de vista. Aún cuando la justificación política de sus decisiones sea estructurada “en su debido momento” en términos políticos ¿no hay algo intuitivamente incorrecto en que un funcionario público de semejante envergadura pueda aludir, por ejemplo, a sus convicciones religiosas al explicar la razón de ser de sus decisiones? Por supuesto, esta objeción también puede ser extendida a funcionarios del poder legislativo con la facultad de votar normas y leyes que rigen la vida del conjunto de ciudadanos. El punto de nuestra crítica es que es inadmisiblesuponer que los mecanismos institucionales que imparten justicia y hacen las leyes puedan argumentar en términos comprensivos *siempre y cuando estén dispuestos a refrendar sus*

consideraciones en términos políticos cuando así se lo requiera. Hay algo normativamente contradictorio en ello pues esto implicaría darle cabida a una práctica de argumentación política que permita no argumentar en términos políticos (salvo que aparezca la demanda puntual y concreta por una justificación política y no comprensiva de la posición defendida).

Quizás este problema podría ser resuelto si se planteara la posibilidad de una razón pública dual que, por un lado respondiera a un principio de exclusión cuando aplicada sobre funcionarios públicos, sobre miembros de los poderes del estado y sobre candidatos en campañas electorales y por otro lado respondiera a un principio de inclusión para los ciudadanos que participan de los foros deliberativos. Pero, en este caso, las objeciones de los partidarios de una razón pública inclusiva no se resuelven pues los mismos ciudadanos que pueden hacer alusiones a sus doctrinas comprensivas merced a un principio de inclusión, cuando devienen funcionarios públicos deberán ejercer el deber de civildad de una forma férrea y restringida sobre la manera de expresar sus puntos de vista. Además, esto está muy lejos de ser lo que Rawls desarrolla en su versión definitiva de la razón pública de RPR.

obj. que hacer NO es de lo que se debe hablar el que Rawls

A nuestro juicio, al fundar Rawls la necesidad de una razón pública de índole inclusiva en circunstancias históricas y causas empíricas genera ciertas incongruencias normativas que se expresan en problemas como el recién referido. En este sentido, la visión exclusiva es superadora respecto de su contraparte pues se atiene más ajustadamente a las expectativas normativas de la idea de razón pública.

(C) Es esperable que las decisiones y resultados que se obtengan en la razón pública, en cuanto razón de un cuerpo colectivo y político de ciudadanos libres e iguales, tengan la legitimidad suficiente para convertirse en normas y leyes que regulen la vida de la sociedad. Y esto es así porque el poder político de un estado supone el uso de la fuerza pública para garantizar el cumplimiento de su constitución. Como ya hemos visto, la legitimidad liberal se sostiene en que el uso de la fuerza

pública se lleve a cabo en concordancia con una constitución que pueda ser suscripta, en sus elementos esenciales, por todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales aceptables para todos ellos como razonables y racionales.

Ahora bien, si lo que está en juego es el poder público y coercitivo del estado sobre los ciudadanos, ¿no sería esperable que, mínimamente, las razones que se den para dictar las normas que rigen este poder sean tales que apelen solamente a valores políticos compartidos y no a las razones internas de una asociación determinada? ¿No sería razonable, frente a tan grandes consecuencias implicadas en la puesta en ejecución de las decisiones emanadas de la razón pública, que los ciudadanos estén dispuestos a aceptar restricciones sobre la manifestación de sus valores comprensivos que, de no ser así, abren el juego a consecuencias de alto impacto sobre la equidad de sus conciudadanos? En este punto compartimos plenamente las observaciones de Guariglia sobre la cuestión. Si la exigencia impuesta por el principio de legitimidad liberal apunta a que las normas y leyes que rigen los derechos básicos de los ciudadanos se sostengan en principios aceptables para el conjunto de la ciudadanía, entonces necesitamos de un principio de exclusión que garantice que los términos en lo que se llevarán adelante los debates políticos sean adecuados a esta exigencia. Abrir el juego para que los distintos actores sociales de las deliberaciones (sean funcionarios o ciudadanos) se manifiesten en términos que las otras partes no puedan razonablemente aceptar es contrario al principio de legitimidad liberal. Por eso sostenemos que el punto de vista exclusivo de la razón pública, al prescribir dar razones públicas y sólo ellas, se ajusta mejor que cualesquiera de las versiones inclusivas a las exigencias impuestas por el principio de legitimidad liberal.

En conclusión, a lo largo de este trabajo hemos intentado plantear, a través de una interpretación de los textos rawlsianos, que una razón pública de carácter exclusivo no sólo es una

mejor opción que sus contrapartidas inclusivas sino que se ajusta conceptualmente mejor a la totalidad de la propuesta del liberalismo político.

Sin duda, son muchas las cuestiones que quedan sin responder. Nuestra intención no es defender de manera absoluta e irrefutable un principio de exclusión (en filosofía este tipo de misiones son rara vez alcanzables) sino mostrar que, aún con sus limitaciones, esta posibilidad se enmarca, dentro de la obra de John Rawls, de una manera más armónica y consistente que cualquier principio de inclusión.

## **Bibliografía**

- Charney, E., “Political liberalism, deliberative democracy and the public sphere” en *American Political and Science Review*, 1998, Vol. 92, No. 1, págs. 97-109.
- Cohen, J., “Procedure and substance in Deliberative Democracy” in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg, eds., MIT Press, Cambridge, 1997, págs. 407 – 437.
- Cohen, J., “Deliberation and Democratic Legitimacy,” en *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* James Bohman and William Rehg, eds., MIT Press, Cambridge, 1997, págs. 67 - 91
- Cox, J., “The limits of toleration, applying Rawls’s Public Reason to multicultural rights” en *Aporia*, Vol. 14, N°1, 2004, págs. 13 – 29.
- De Marneffe, P., “Liberalism, Liberty, and Neutrality” en *Philosophy & Public Affairs*, 1990.
- Gargarella, R., “John Rawls, *Political Liberalism*, y sus críticos” en *Doxa*, 20, 1997. Págs. 391 – 410.
- Farrelly, C., “Public Reason, Neutrality and Civic Virtues” en *Ratio Iuris*, Vol. 12, N°1, 1999, págs. 11 – 25.
- Guariglia, O., “Razón pública y democracias deliberativas” en *Una Ética para el siglo XXI – ética y derechos humanos en un tiempo postmetafísico*, FCE, Madrid, 2002, págs. 122 – 158.
- Gutmann – Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- Habermas, J., “Reconciliación mediante el uso público de la razón” y “Razonable versus Verdadero, o la moral de las concepciones del mundo” en *Debate sobre el Liberalismo Político*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998.

- Habermas, J., “Política deliberativa, un concepto procedimental de la democracia” en *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1999, págs. 363 – 406.
- Laden, A. S., *Reasonably Radical, deliberative liberalism and the politics of identity*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2002.
- McCarthy, T., “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en Diálogo” en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, José A. Gimbernat (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1997. págs. 35 – 62.
- Michelman, F. I., “How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy” en *Deliberative Democracy, Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg, eds., MIT Press, Cambridge, 1997, págs. 145 – 171.
- Patterson, R., “Reviewing Public Reason, a critique of Rawls’s Political Liberalism and the Idea of Public Reason” en *Deakin Law Review*, Vol. 9, N°2, 2004, págs. 715 – 729.
- Peñalver, E. M., “Is Public Reason Counterproductive?” en *Cornell Law School Legal Studies Research Paper Series*, The Berkley Electronic Press, Paper 78, 2007.
- Quong, J., “The Scope of Public Reason” en *Political Studies*, N°52, 2004, págs. 233 – 250.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- Rawls, J., “The idea of public reason revisited” en *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Rawls, J. “Replica a Habermas” en *Debate sobre el Liberalismo Político*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998.
- Reidy, D.A., “Rawls’s Wide view of public reason: not Wide enough” en *Res Publica*, 6, 2000, págs. 49 – 72.



- Sahuí Maldonado, A., “ John Rawls: del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. Algunas consideraciones acerca del uso público de la razón” en *Signos Filosóficos*, N°6, julio – diciembre, 2001, 211 – 240.
- Scheffler, S., “The appeal of Political Liberalism” en *Ethics*, 105, 1, 1994. págs. 4 – 22.
- Solum, L. , “Constructing an Ideal of Public Reason” en *San Diego Law Review*, N°41, Fall, 1993. págs. 729 – 762.
- Solum, L., “Inclusive Public Reason” en *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 75, 1994, págs. 217 – 231.
- Solum, L., “Novel Public Reason” en *Loyola of Los Angeles Law Review*, June, 1996, págs. 1459 - 1485
- Von Rautenfeld, H., “Charitable Interpretations, Emerson, Rawls and Cavell on the use of Public Reason” en *Political Theory*, Vol. 32, N°1, 2004, págs. 61 – 84.
- Wenar, L., “Political Liberalism, an internal critique” en *Ethics* 106 (October). Págs. 32 – 62.