

DEMOCRACIA Y RAZÓN PÚBLICA

EN TORNO A JOHN RAWLS

Óscar Godoy Arcaya

El autor analiza las principales ideas sobre la concepción de justicia política como equidad de John Rawls, siguiendo el hilo conductor de la razón pública democrática. El estudio tiene dos partes. En la primera se establecen las bases conceptuales que según Rawls definen tanto las concepciones liberales de la justicia como las sociedades democráticas bien ordenadas y su racionalidad pública. Estas bases se refieren a la idea de persona y de ciudadano, como libres e iguales, por un lado; y al carácter exclusivamente político de los valores y principios de toda concepción de la justicia que sirva de fundamento a la estructura constitucional de una democracia, por otro. En la segunda parte se expone la concepción rawlsiana de la justicia como equidad o imparcialidad, en el contexto de la familia de concepciones liberales de la política. Y, además, se dan algunas indicaciones sobre su mayor cualidad para servir de estructura básica a las sociedades pluralistas contemporáneas.

ÓSCAR GODOY ARCAAYA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor del Institut des Études Politiques de Paris. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

La razón pública es una característica esencial de toda sociedad políticamente organizada. Se puede decir que es la facultad a través de la cual ella define las bases de su sistema político, sus instituciones fundamentales, la estructura y modalidades de sus procesos y prácticas políticas, sus proyectos de largo plazo y las decisiones públicas de toda índole que eslabonan su existencia en el tiempo. En consecuencia, hay tantas razones públicas como sociedades políticamente organizadas. Esto es equivalente a afirmar que el Estado, por el hecho de ser un cuerpo político organizado, posee una racionalidad. Y, sobre esta premisa, a sostener que cada régimen político tiene una matriz propia de racionalidad pública. De este modo, al hilo de la división clásica de los regímenes políticos básicos, podemos concluir que la monarquía, la aristocracia y la democracia poseen sus propias racionalidades públicas.

En este trabajo vamos a analizar el concepto de razón pública elaborado por John Rawls. Nuestro propósito primario es dar cuenta de esta concepción y descubrir su capacidad para salvar las aparentes contradicciones de la democracia con la diversidad de doctrinas, ideologías y concepciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan quienes viven en ellas. Por lo tanto, la razón pública nos va a servir de hilo conductor para establecer la aptitud de la concepción de justicia política como equidad o imparcialidad, desde la cual aquella fluye, para echar las bases de una democracia pluralista estable. La idea de razón pública rawlsiana nos remite a los principios y valores que fundamentan y regulan las relaciones de los ciudadanos en una democracia constitucional¹. O sea, justamente las relaciones entre quienes deben convivir y cooperar preservando identidades, pertenencias y filiaciones que los separan y diferencian entre sí al interior de una democracia.

La razón pública aparece en la obra de Rawls como una característica central de la sociedad democrática bien ordenada², es decir, como una “sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia”³, que todos sus miembros aceptan como suya. La politicidad de la justicia se plantea como respuesta a uno de los problemas más arduos que enfrentan las democracias contemporáneas. Se trata de la cuestión de las bases de la convivencia y la cooperación social, en un contexto en que el

¹ Samuel Freeman, “The Idea of Public Reason Revisited” (1999), p. 574.

² *Ibíd.*, p. 573.

³ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 35.

hecho del pluralismo religioso, filosófico y moral, que es una marca distintiva de las sociedades abiertas, induce a los miembros de la sociedad civil a la división, el conflicto, la intolerancia e incluso la violencia. De un modo intuitivo sabemos cómo las democracias resuelven *de facto* este grave problema; sin desconocer, además, los avances del constitucionalismo democrático que tienen el mismo propósito. Pero, al mismo tiempo, tenemos conciencia sobre el grave y constante peligro que se cierne sobre las democracias, que consiste en la tentación de las doctrinas y de las ideologías, especialmente aquellas que tienen una fuerte base mayoritaria, de destruir las prácticas pluralistas e incluso los complejos arreglos constitucionales sobre los cuales se fundan la convivencia y la cooperación. La concepción rawlsiana de la razón pública aspira a fortalecer normativamente al agente principal de la convivencia democrática y a las instituciones a través de las cuales ella se despliega; o sea, al ciudadano y a la estructura básica de la sociedad democrática.

1. Bases de la razón pública de la democracia liberal

Sobre la razón pública, nos dice Rawls, hay que hacer tres afirmaciones preliminares: ella es la razón de los ciudadanos como tales; es, en seguida, la razón cuyo objeto preciso es el bien público; y, en fin, su naturaleza y contenidos son públicos, en el sentido de que los principios e ideales que la sociedad política expresa a través de la justicia política y su ejercicio son públicos⁴.

En una sociedad democrática, la razón pública es la razón de los ciudadanos, concebidos como libres e iguales al interior de un cuerpo colectivo, y habilitados para ejercer el poder político final o soberano. La libertad y la igualdad aparecen así vinculadas específicamente al ciudadano democrático, es decir a la persona investida de un estatuto político. Pero el ciudadano no es sino la persona investida de derechos políticos para participar en la esfera pública. Por esta razón, en definitiva, se trata aquí de una *concepción política de la persona*. Y, por lo mismo, parece necesario referirse al contenido de la misma, para establecer en qué sentido hablamos de libertad e igualdad como rasgos políticos de ese sujeto subyacente en el ciudadano que es la persona humana como ciudadano de una democracia.

⁴ *Ibidem*, p. 216.

a) *Persona, ciudadano y razón pública*

La concepción política de la persona nos dice que ésta es libre al menos en tres dimensiones⁵. En primer lugar, en virtud del poder moral de aceptar, hacer suya y sustentar una concepción del bien⁶. Rawls discierne dos poderes o facultades morales en la persona humana: su capacidad para adherir a una concepción religiosa, filosófica o moral y darle forma a su proyecto de vida a partir de la misma, por un lado; y su sentido de la justicia, por otro⁷. Ahora bien, la libertad política de la persona, en la esfera de las concepciones del bien, solamente se refiere a su poder de adherir, aceptar, revisar y rechazar esta o aquella doctrina, sobre bases racionales y razonables. De este modo, desde un punto de vista político, el reconocimiento de libertad solamente se limita a postular que la decisión acerca de la filiación y la desafiliación a una doctrina le corresponde individualmente a cada cual.

Los contenidos de las decisiones personales y las formas como cada cual articula su propia vida a la luz de una concepción del bien son particulares o privados. Tales decisiones forman parte de la identidad de las personas y su proyección en la esfera privada y social; pero, como veremos a lo largo de este escrito, ellas no integran la esfera de lo político. Digamos, por ahora, sumariamente, que esas mismas personas, ahora como ciudadanos y a partir de su sentido de la justicia, afirman valores de justicia política y desean verlos encarnados en las instituciones y en las políticas públicas. Se trata de dos esferas de acción distintas, dotadas de su propia y distintiva racionalidad. Lo que es político respecto de las concepciones del bien es el ejercicio que cada cual hace de su libertad para hacerlas suyas o rechazarlas.

Las personas son políticamente libres, en segundo lugar, porque se experimentan a sí mismas como fuentes legítimas de demandas, que los demás y las autoridades, en especial, deben considerar como válidas⁸. Esta autopercepción de sí como titular, habilitado y poderizado para hacer demandas, es una idea intuitiva, evidente de suyo, que se expresa en todos los regímenes políticos, pero que se manifiesta más plenamente y con más fuerza en las democracias⁹. Ahora bien, esta libertad es política, además,

⁵ *Ibíd.*, p. 29.

⁶ *Ibíd.*, p. 30.

⁷ *Ibíd.*, p. 19.

⁸ *Ibíd.*, p. 32.

⁹ En la tradición del derecho político occidental se reconoce el *derecho de petición* como una facultad natural e indiscutida de los súbditos. Este derecho, por ejemplo, se ejercía por medio de los *cahiers des doléances* que se presentaban en los Estados Generales en

porque los ciudadanos deben validar sus propias demandas haciéndolas en el marco de las instituciones y las prácticas de la democracia. Y, en última instancia, a la luz de los principios y valores de la justicia política que les sirven de fundamento. La libertad política, en este segundo nivel, consiste en la autolegitimidad de cada cual como fuente de sus demandas. Pero, para hacer efectiva esta libertad, las demandas deben enmarcarse en los principios e instituciones políticas de la sociedad. El hecho de que las demandas de cada cual eventualmente tengan su origen en concepciones del bien no es relevante, porque ellas no tienen rango ni visibilidad política, dado que su portavoz las expresa en términos políticos y en virtud de su estatuto ciudadano. De este modo se quiere decir que la politicidad de esta forma de libertad está radicada en la persona misma, en su calidad de vocero de sus propias demandas. Estamos diciendo, en otras palabras, que la legitimidad política de las personas, como ciudadanos habilitados para hacer demandas válidas, se funda en ellos mismos, como tales personas, y no en la concepción del bien a través de cuyos contenidos o lenguajes ellas puedan eventualmente expresarlas.

Esta precisión es importante, porque en muchos regímenes no democráticos se puede asegurar el derecho de los ciudadanos a manifestar sus demandas, pero sujetándolo a la cláusula de que éstas deben subordinarse totalmente a una doctrina religiosa, filosófica o moral. Así, por ejemplo, si se diese el caso de que en una sociedad tales demandas debieran ajustarse absolutamente al islamismo, al catolicismo, al judaísmo o al puritanismo. En suma, el valor intrínseco de la doctrina que el sujeto demandante afirma a través de su discurso, no cae bajo el campo de visión de esta forma de libertad. Aquello que está en juego, en cambio, es su realidad de persona como ciudadano, sujeto y portavoz de demandas válidas.

Los ciudadanos son libres, en tercer lugar, porque son capaces de asumir la responsabilidad de sus fines¹⁰. Se trata, en efecto, de que los ciudadanos, junto con llevar adelante sus propios fines, en el marco de los principios de justicia política que regulan la estructura básica de la sociedad, asumen las obligaciones que derivan de los mismos. En definitiva, si suponemos ciertas instituciones fundamentales y un elenco de bienes disponibles —cuya índole es establecida por los principios políticos que nosotros mismos hemos aceptado—, nuestras demandas también deben ajustarse a la

Francia durante la monarquía. Este derecho no afectaba a la libertad del príncipe para tomar la decisión final, en virtud de su potestad plena y soberana. Pero en la argumentación expuesta se quiere destacar que la existencia de este derecho indica el reconocimiento de una libertad del sujeto político.

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 33.

razonable capacidad del sistema para satisfacerlas. Esta capacidad se entiende mejor, según Rawls, a la luz de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación. Pues, en definitiva, los principios y valores de la justicia política definen los esenciales constitucionales y la justicia básica de la sociedad bien ordenada. Ellos, a su vez, regulan las relaciones de cooperación de las personas en el largo plazo histórico, o sea, a través de las generaciones. En el núcleo interior de esas relaciones cooperativas se instala un principio de reciprocidad que pone límites insoslayables a las demandas que emergen de los fines de cada cual. Tales demandas se “dirigen a” los demás, especialmente a las autoridades políticas, pero también los incluyen, pues de lo contrario constituirían demandas unilaterales, voces paralelas, simplemente arbitrarias. El sistema de cooperación, que fluye de una sociedad bien ordenada por principios de justicia política, está condicionado a que la reciprocidad opere realmente, articulando el altruismo con que en conjunto buscamos el bien general y la mutua y legítima ventaja que cada cual desea obtener de la cooperación¹¹.

En fin, para una mejor comprensión del concepto rawlsiano de ciudadanos libres, conviene incluir en esta línea argumental una nota acerca de cómo nosotros, según nuestro autor, nos convertimos en ciudadanos autónomos. Rawls sostiene que la constitución del ciudadano autónomo pasa por actualizar la capacidad humana de discernir principios de cooperación que todos puedan aceptar. Los ciudadanos, en las sociedades pluralistas, no pueden satisfacer su más profunda aspiración a construir las bases de la sociedad civil sobre los principios de su doctrina comprehensiva, religiosa, filosófica o moral. Ello es contradictorio con la libertad e igualdad a lo menos por dos razones. En primer término porque reducir los principios de la sociedad a los principios de una doctrina particular entraña extinguir o hacer desaparecer arbitrariamente el hecho de su pluralismo, afectando a la libertad y a la igualdad de las personas. Y, en segundo término, porque ello involucra poner a disposición de una doctrina comprehensiva —y, por lo mismo, del universo particular de quienes la sostienen— el poder coercitivo del Estado, que necesariamente debería reprimir o violentar al resto de las doctrinas y a sus sostenedores para imponerse sobre ellas. Los ciudadanos pueden, en cambio, sin afectar la integridad de su propia doctrina, tener “una vida política compartida en términos aceptables para todos como ciudadanos libres e iguales”¹². Esos términos justos de cooperación están al alcance de la razón práctica, en unión con las concepciones de la persona

¹¹ *Ibidem*, p. 50.

¹² *Ibidem*, p. 98.

como libre e igual y de la “sociedad como un sistema justo de cooperación a través del tiempo”¹³.

En la actualización de esta capacidad de autonomía, la razón pública tiene una función central, porque es a través suyo que los ciudadanos solucionan y superan sus diferencias. Ahora bien, los ciudadanos adoptan una perspectiva autónoma cuando ella no está impuesta por otros ciudadanos o proviene de alguna doctrina comprensiva, sino cuando afirman libremente una doctrina política, o sea a la luz de la razón práctica y de las concepciones de las personas como libres e iguales y la sociedad como un sistema cooperativo fundado en la reciprocidad. Al hacer esta afirmación, nos dice Rawls, “nosotros, como ciudadanos, nos convertimos en seres autónomos, en términos políticos”¹⁴.

Los ciudadanos, como vimos, son libres. Pero, además, son iguales. La idea de igualdad a la cual apela Rawls es aquella que encontramos en la cultura política de las sociedades democráticas¹⁵. La igualdad consiste en la posesión de una igual libertad en el triple sentido que hemos expuesto más arriba. Los ciudadanos, nos dice Rawls, son iguales en virtud de la posesión mínima básica de los dos poderes morales de la persona humana, es decir, del sentido de la justicia y la capacidad de afirmar y sostener una concepción del bien¹⁶. La posesión de estos dos poderes nos habilitan como miembros plenos de un sistema de cooperación; y, a la vez, nos constituyen en sujetos de los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas¹⁷. Ahora bien, esta doble habilitación nos caracteriza como ciudadanos. Si ejercemos nuestros poderes morales es obvio que somos agentes morales, en sentido general, pero si los ejercemos como personas libres e iguales, investidos de los mismos derechos, libertades y oportunidades, en la esfera de la cooperación social y a través de las generaciones, entonces lo hacemos en la precisa y específica condición de ciudadanos¹⁸. En este sentido podemos hablar más bien de agentes políticos.

Hemos hecho un recorrido por la concepción del ciudadano rawlsiano, que en definitiva no es sino una concepción de la persona como libre e igual, pero en tanto miembro de un sistema de cooperación social regulado por principios de justicia política. La necesaria racionalidad de los ciudadanos libres e iguales, sin la cual éstos no podrían discernir los principios y valores de la justicia política, ni crear las instituciones de la estructu-

¹³ *Ibidem*, p. 98.

¹⁴ *Ibidem*, p. 98.

¹⁵ *Ibidem*, p. 79.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 19, 79, 81.

¹⁷ *Ibidem*, p. 79.

¹⁸ *Ibidem*, p. 109.

ra social básica, ni configurar, en suma, una sociedad bien ordenada, es la razón pública. Veamos ahora cuál es el campo al cual se aplica esta razón.

b) La constitución de una sociedad democrática bien ordenada

Rawls restringe la aplicación de la razón pública a las cuestiones fundacionales de la organización política de la sociedad. En consecuencia, ella no cubre todo el vasto campo de la actividad pública, como podría creerse a primera vista. En efecto, la razón pública solamente opera para tomar decisiones concernientes a los esenciales constitucionales y a los asuntos de justicia básica. Dicho de otro modo, esta razón es la racionalidad colectiva de los ciudadanos cuando éstos deben tomar decisiones acerca de los principios fundamentales de la estructura básica de la sociedad: el régimen de gobierno y los canales del proceso político; la división de poderes; las facultades de la legislatura, el ejecutivo y la judicatura; el sistema electoral y los límites del gobierno de la mayoría; los derechos y libertades básicas; las principales instituciones sociales y económicas; y todo lo referente a la justicia política (que se debe entender también como justicia distributiva)¹⁹.

En la esfera de los derechos y libertades básicas hay que distinguir aquellas que se ciñen al canon de la igualdad, por una parte, de aquellas que fluyen de la aplicación de principios de justicia distributiva, por otra. En efecto, al instituir principios políticos justos, en la estructura básica de la sociedad se especifican y asegura el ejercicio de tales y cuales libertades y derechos iguales para todos, como son la igualdad ante la ley, los derechos de opinión, asociación y otros. Pero, a la vez, como esos principios incluyen las bases de la justicia distributiva, en la estructura básica también se especifican las instituciones y normas que regulan la aplicación de una justicia social apropiada a ciudadanos que son personas libres e iguales. La función de estas instituciones y normas es corregir y limitar las desigualdades sociales y económicas, sin cuya acción la libertad y la igualdad básica de la democracia serían inexistentes.

De acuerdo a esta reducción a lo esencial, quedan marginados del uso de la razón pública una gran parte de los temas del debate público. Para entender este punto de vista hay que tomar en cuenta que en la sociedad civil se despliegan una pluralidad de racionalidades, que bajo ningún res-

¹⁹ *Ibíd.*, p. 227.

pecto son públicas. Rawls argumenta que en el complejo tejido de la sociedad civil, además de las posiciones particulares de los individuos sobre los más diversos asuntos públicos, existe una vasta pluralidad de asociaciones que desarrollan sus propias formas de racionalidad. Rawls sostiene que estas asociaciones no hacen un uso público sino social de la razón²⁰. De este modo, por ejemplo, las iglesias y las universidades, sociedades científicas y profesionales, corporaciones culturales, etc., recurren a la razón no pública para organizarse, proyectar la realización de sus fines, deliberar y tomar decisiones, asuntos que solamente les incumben a sus miembros.

Es obvio que todas esas asociaciones que existen en el seno de la sociedad civil reflexionan y deciden sobre su quehacer. Esa actividad constituye evidentemente una racionalidad, pero, como tal, solamente está dirigida a orientar la acción de sus propios miembros. No se dirige, entonces, a la sociedad en general, ni tiene como agentes a los individuos como ciudadanos, sino como particulares. Tales racionalidades tienen rasgos comunes, porque todas ellas se sujetan a un mismo concepto de juicio, apelan a principios comunes de inferencia y se rigen por idénticas reglas de evidencia (y se rigen por normas jurídicas comunes). Si no fuese así, no podrían deliberar, ni tomar decisiones inteligibles y válidas para todos sus miembros. A este respecto, Rawls dice que sin las características comunes de la razón social no habría razonamiento en sentido estricto, sino solamente recursos retóricos y medios de persuasión.

Hay, en conclusión, una sola razón pública y muchas razones no públicas. La primera es la razón de los ciudadanos como tales, y no hay otra; en cambio, las razones no públicas son todas las racionalidades que ejercen los individuos a través de su membresía en las múltiples asociaciones a las cuales pertenecen. A este respecto, hay que anotar que Rawls advierte que a estas asociaciones se ingresa libremente, en el sentido de que aceptamos ser miembros de ellas por nuestra propia voluntad, sin coacción alguna²¹. Y ello acontece justamente porque los principios fundamentales que informan la estructura básica permiten la libre elección, la libertad de conciencia, de pensamiento y de asociación. En cambio, todos ingresamos involuntariamente a la sociedad en que vivimos, por el solo hecho de nacer en su seno. Y las únicas salidas que *prima facies* tenemos para abandonarla, fuera de la muerte, son el exilio y la emigración.

Pero actos tan radicales como el exilio y la emigración no parecen propios de las sociedades democráticas, en el sentido de que ellos se impongan por los efectos de situaciones intolerables de ausencia de libertad y

²⁰ *Ibidem*, p. 220.

²¹ *Ibidem*, p. 221.

oportunidades. Es cierto que la autoridad bajo la cual nacemos y sus anclajes en la cultura y la historia operan tempranamente sobre nosotros, moldeando nuestras vidas. Pero, por otra parte, nuestros propios poderes morales nos abren la posibilidad de aceptar o rechazar, de adecuarnos o intentar modificar los principios que rigen el sistema político en el cual se desarrolla nuestra vida. Y es en este ámbito donde puede constituirse la razón pública, como la razón de los ciudadanos libres e iguales que aspiran a convivir en una sociedad bien ordenada. En efecto, cuando los ciudadanos toman en sus manos la responsabilidad de construir una estructura básica de la sociedad, regulada por principios políticos aceptados por todos, y se dan instituciones y desarrollan prácticas conformes a los mismos, es la razón pública la que se despliega. Y es justamente a ese despliegue al cual debemos referirnos a continuación.

El escenario de la razón pública es el foro público. Ahora bien, en una democracia, el foro público en primera línea está constituido por los espacios institucionales en los cuales discurren y se expresan las actividades y las palabras de las personas representativas. O sea, aquellas personas que directa e indirectamente han recibido la autorización de los ciudadanos para representarlos en la esfera pública. De este modo, la razón pública se expresa por antonomasia a través de los legisladores, cuando hablan y deliberan en el parlamento; de las autoridades del poder ejecutivo cuando hacen pronunciamientos públicos y ejecutan acciones administrativas y de gobierno; y de la judicatura cuando a través de sus sentencias aplica e interpreta las leyes (y en especial de los tribunales constitucionales o de las cortes supremas, cuando éstas ejercen el equivalente al *judicial review* de la Corte Suprema norteamericana).

No obstante, hay otro nivel del foro público en que opera la razón pública. En efecto, también el foro público incluye los discursos de los candidatos a las funciones representativas, de las dirigencias de los partidos y de los conductores de las campañas políticas, así como los programas, plataformas partidistas y electorales, los informes políticos, etc.²² Y, en fin, la razón pública se activa cuando los ciudadanos discuten un asunto público y lo hacen en tanto militantes, dirigentes de los partidos, y candidatos en campaña electoral, o, simplemente, como voceros de grupos que apoyan causas públicas²³. No perdamos de vista que Rawls, a pesar de la amplitud

²² *Ibíd.*, p. 575.

²³ Rawls ordena tres niveles de foro público: 1) jueces de la Corte Suprema; 2) miembros de los poderes ejecutivos y legislativos; y 3) candidatos y dirigentes de campaña, etc. Samuel Freeman (1999), p. 575. Esta división tripartita tiene por objeto establecer la especificidad con que funciona la razón pública en cada uno de esos niveles, asunto que no abordaremos en este trabajo y que está demasiado relacionado con la realidad norteamericana.

material del foro público, restringe la esfera de la razón pública a las cuestiones relacionadas con la estructura básica de la sociedad y las políticas públicas que conciernen a la aplicación de la justicia política y a la justicia distributiva que ella abarca y orienta.

Podemos inferir que hay amplio espacio para un foro no público o semipúblico, que es aquel en el cual se desarrolla el debate sobre variados asuntos de la sociedad civil no relacionados directamente con las cuestiones fundamentales ya expuestas. Este debate tiene lugar apoyando y dando por supuesta esa trama subyacente que llamamos Constitución, esenciales constitucionales o bases de la sociedad políticamente organizada. De este modo, si recurrimos a la distinción de Benjamin Constant entre poder constituyente y poder constituido, podemos decir que la razón pública opera plenamente en los períodos e instancias constituyentes, cuando se trata de establecer o modificar por consenso la Constitución. Y también, en el marco prefijado para los poderes constituidos, en la discusión y decisión sobre cuestiones cruciales relacionadas con la aplicación de la justicia política, especialmente en su dimensión de justicia distributiva, porque en este caso están en cuestión la libertad, la igualdad y las oportunidades básicas de las personas. Las discusiones que desbordan estos dos géneros de asuntos, que en una sociedad compleja son múltiples, se desarrollan siempre al interior de la trama del poder constituido, sin afectarla sustancialmente. Esta esfera configura el amplio espacio de la cultura de la sociedad civil. Y ella incluye una gran diversidad de actividades que fluyen de asociaciones y grupos que promueven múltiples intereses, en el marco de la libertad de pensamiento y de palabra y de la libertad de asociación²⁴.

Ahora bien, si nos colocamos en el punto de vista de los actores públicos mismos, podemos decir que ellos deberían realizar el “ideal de razón pública”. Ello acontece solo si los jueces, los legisladores, los ejecutivos, funcionarios públicos, candidatos, dirigentes políticos, etc., actúan en virtud de la idea de razón pública y exponen a la sociedad civil los argumentos racionales sobre los cuales se fundan tales y cuales decisiones²⁵. Esto es equivalente a sostener que ese ideal se realiza cuando los actores nombrados legitiman sus actos demostrando que ellos fluyen de los principios y valores de la justicia política que regulan la estructura básica de la sociedad. En definitiva, se trata de una adecuación entre esos principios y valores —que configuran a la razón pública— y la conducta de los agentes políticos.

²⁴ Samuel Freeman (1999), p. 576.

²⁵ *Ibídem*, p. 576.

El ideal de la razón pública también se refiere a los ciudadanos comunes. La idea de razón pública se realiza idealmente cuando los ciudadanos piensan y actúan como si ellos mismos fuesen los legisladores. Por lo tanto, cuando idealmente se preguntan a sí mismos por las mejores leyes posibles, tomando en consideración qué razones satisfacen más plenamente el criterio de reciprocidad y, en suma, estableciendo cuáles serían aquellas que podrían ser razonablemente aprobadas, mutuamente compartidas y puestas en vigor por todos los ciudadanos²⁶. Esta disposición o talante es la plataforma moral que habilita a los ciudadanos a maximizar las posibilidades de elegir correctamente a sus representantes, ejercer un mejor control sobre su gestión y, en fin, premiar o castigar su desempeño, reeligiéndolos o no en las próximas elecciones.

c) La familia de las doctrinas liberales de la justicia política

Si revisamos los argumentos expuestos, podemos concluir que hemos trazado un concepto de ciudadano democrático cuya actividad se despliega en el foro público. El concepto de ciudadano libre e igual es el punto de emergencia de la razón pública, entendida como el flujo de la racionalidad a través del cual el conjunto de los ciudadanos deliberan y toman decisiones acerca de la estructura básica de la sociedad y las cuestiones capitales relacionadas con la aplicación de la justicia política. Ahora bien, para Rawls las decisiones originarias que se adoptan para configurar la estructura básica de la sociedad y las instituciones que emanan de ella deben cumplir una condición *sine qua non* fundamental: los principios y valores sobre los cuales se afirma la estructura básica deben ser políticos y solamente políticos. No pueden ser la consecuencia de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Y ello porque, dado el hecho del pluralismo, tales principios y valores no podrían ser compartidos por todos los miembros de la sociedad civil. Y, además, porque pondrían a disposición de una doctrina comprensiva y a quienes la sustentan el uso legal de la fuerza de coerción, anexa al poder político.

Rawls, por lo tanto, hace un elisión entre lo político, por una parte, y la esfera de las doctrinas comprensivas que las personas sostienen para configurar y alimentar sus proyectos de vida, por otra. Esta distinción es fundamental para el liberalismo político. Por esta razón, para el liberalismo político, lo político consiste y opera en el campo estrictamente acotado del derecho y la justicia considerados como *freestandings*, o sea, como inde-

²⁶ *Ibidem*, p. 567.

pendientes, sostenidos sobre sí mismos²⁷. Si revisamos la filosofía política nos encontraremos con que a lo largo de la historia se nos ha propuesto una diversidad de doctrinas políticas del derecho y la justicia, entre las cuales algunas tienen la característica de ser independientes. A estas últimas —en contraposición a las que son dependientes de una doctrina comprensiva religiosa, metafísica o moral— las llamamos liberales. Pues bien, Rawls inscribe “su” doctrina sobre la justicia política entendida como equidad o imparcialidad como una más en la familia de las doctrinas liberales²⁸.

En efecto, para establecer los principios de la justicia hay distintos caminos y uno de ellos es aquel que deriva de la posición original. Éste es el camino de Rawls. Las distintas alternativas para establecer tales principios configuran una *familia de concepciones liberales de la justicia política*. Entre ellas, a modo de ejemplo, se pueden nombrar las concepciones de la justicia política de Kant y de Stuart Mill. Para poder hablar de una familia es necesario establecer entre ellas alguna afinidad. Y, en efecto, los rasgos fundamentales que las vinculan entre sí son los que ya hemos expuesto.

Los miembros de la familia liberal definen o especifican y priorizan los derechos, libertades y oportunidades básicas de ciudadanos libres e iguales y establecen medidas para que ellos las ejerzan del modo más pleno posible. Sus concepciones son políticas porque aplican principios y valores políticos a la estructura básica de la sociedad, a sus principales instituciones políticas, sociales y económicas y configuran un sistema de cooperación social libremente consentido por todos. Y, también, porque junto con los principios de justicia incluyen pautas o guías de indagación que especifiquen “maneras de razonar” y criterios para establecer modalidades de información relevantes para tratar los asuntos políticos²⁹. Sin estas pautas, nos dice Rawls, los principios de justicia no se podrían aplicar. De este modo, Rawls afirma que la politicidad y el liberalismo básico de los diferentes liberalismos están configurados, por una parte, por los principios de justicia que informan la estructura básica de la sociedad, y por otra, por las directivas de razonamiento y las “reglas de evidencia” a partir de las cuales los ciudadanos juzgan si se aplican o no esos principios y cuáles son las instituciones y leyes que mejor los expresan y proyectan³⁰. De estas dos dimensiones de los liberalismos políticos fluye el doble repertorio de valores que ellos afirman: 1) por la vía de los principios de justicia, los valores de la

²⁷ John Rawls, “Réplica a Habermas” (1998), p. 77.

²⁸ *Ibidem*, p. 77. Samuel Freeman (1999), p. 575.

²⁹ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 223.

³⁰ *Ibidem*, p. 224.

libertad política y civil igual para todos, la igualdad de oportunidades, la reciprocidad económica y el bien común (como un valor que es la condición de existencia de los tres valores anteriores); 2) por la vía de las directivas de la indagación, los valores políticos de la razón pública; esto es, las libertades básicas y la igualdad de oportunidades necesarias para el despliegue de la deliberación pública democrática, o sea, “la discusión pública razonada de las cuestiones políticas”³¹. Este doble plexo axiológico nos permite, al paso, remarcar que Rawls se cuida bien de establecer que el hecho de que la concepción política de la justicia no constituya una doctrina comprensiva moral y no dependa de ninguna, no quiere decir que ella misma no sea moral.

Ahora bien, las diferencias entre los miembros de esta familia se refieren a cómo ordenan y balancean los principios y valores comunes, a los mayores énfasis que se ponen en ellos y también a la mayor o menor independencia respecto de las doctrinas comprensivas que ellas puedan tener. Más arriba se han dado como ejemplo de “otras” concepciones de justicia, emparentadas pero distintas a la de Rawls, aquellas de Kant y Mill. Ambas, según Rawls, trascienden lo político, porque sus ideas de autonomía e individualidad tienen fuertes lazos de pertenencia a sendas doctrinas morales comprensivas³². En este sentido, Rawls sostiene que su concepción de la justicia política, al interior de la constelación de las concepciones liberales, es netamente superior. Y lo es, en primer término, porque además de cumplir con todas las condiciones expuestas, es más independiente que el resto, respecto de cualquier doctrina comprensiva y, en consecuencia, más equitativa e imparcial. Intentaremos, en la parte final de este texto, dar cuenta de las razones que aduce Rawls para afirmar la superioridad de su teoría de la justicia.

2. La concepción liberal de la justicia como equidad de Rawls

Si la concepción rawlsiana de la justicia, que se denomina justicia política como equidad o imparcialidad, es una concepción liberal entre otras, veamos ahora en qué consiste.

a) La justicia política como equidad y el consenso sobrepuesto

Como punto de partida, tengamos presente que los principios de justicia política que Rawls pretende establecer deben regular las estructu-

³¹ *Ibidem*, p. 224.

³² John Rawls, “Réplica a Habermas” (1998), p. 78.

ras básicas de una sociedad bien ordenada, de tal modo que ciudadanos libres e iguales, que sostienen posiciones diferentes respecto del bien, puedan cooperar entre sí durante una vida completa, de una generación a la siguiente.

Ahora bien, para discernir y establecer estos principios, previamente hay que hallar un punto de vista desde el cual pueda alcanzarse un acuerdo equitativo o imparcial entre personas libres e iguales. A este punto de vista Rawls llama “velo de la ignorancia”³³. Este velo intenta evitar que el acuerdo imparcial sobre principios de justicia política, generado por personas libres e iguales, se vea interferido por las situaciones contingentes actualmente existentes, que conceden ventajas de tipo individual, social e histórico a personas y grupos y desventajas de la misma índole a otros. El velo de la ignorancia pone a estas ventajas y desventajas entre paréntesis, en un acto que precede a la elección de los principios de justicia política.

Pero el velo de la ignorancia tiene otro componente, sin el cual tampoco podrían discernirse principios equitativos de justicia política. Ese componente se refiere a las partes que en la posición original, y bajo la condición del velo de la ignorancia, proceden a elegir los principios en cuestión. Esas partes deben ser representativas de ciudadanos libres e iguales, capaces de alcanzar un acuerdo, bajo condiciones de imparcialidad. Y para ello es necesario que las partes ignoren la posición social, las doctrinas comprensivas particulares, la raza, el sexo, las dotes naturales, etc., de sus representados. Solamente cumpliendo esta segunda condición, la posición original se constituye en un dispositivo de representación, habilitado para discernir con un máximo de neutralidad los principios de justicia política que mejor expresen los intereses que fluyen de la libertad e igualdad de los ciudadanos de una democracia.

No obstante, al hablar de condiciones para ejercer la acción de discernimiento, hay que destacar que Rawls pone límites a la abstracción exigida por el velo de la ignorancia. En efecto, hay cosas que las partes no pueden ignorar. La primera es que ellas mismas son portadoras de todas las características que más arriba se le atribuyen a la persona, como libre e igual. O en clave política, las partes, en la posición original, “se describen como representantes racionalmente autónomos de los ciudadanos en la sociedad”³⁴. En este sentido se da una representación de tipo microcósmica, porque los representantes reflejan condensadamente a todos los ciudadanos

³³ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), pp. 22-26.

³⁴ *Ibíd.*, p. 305.

representados (macrocosmos), pero solamente en su dimensión más sustantiva. Pero, además, las partes disponen de un breve elenco de alternativas entre las cuales discernir los principios de justicia política. Tales alternativas son las que hallamos en la tradición de la filosofía moral y política³⁵, a la cual se aludió anteriormente.

Cumplidas las condiciones expuestas, las partes representativas rawlsianas acuerdan los siguientes principios de justicia política: a) Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas compatibles con un esquema similar de libertades para todos. b) Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, todas ellas deben estar relacionadas con funciones y posiciones abiertas a todos, bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; segundo, ellas deben existir para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad³⁶. Estos dos principios se aplican a la construcción de la estructura básica de la sociedad y sus instituciones fundamentales³⁷. Ellos cumplen, a su vez, con el principio de reciprocidad, pues sus contenidos aseguran a cada cual algo que el otro puede razonablemente aceptar, como dispositivo normativo de regulación de la cooperación social en el largo plazo, entre ciudadanos libres e iguales que, sin embargo, sostienen concepciones del bien distintas e incluso contradictorias.

Los principios de la justicia política, en tanto discernidos por las partes representativas en la situación original, son un enfoque autónomo, cuyo fin es constituir la estructura básica de la sociedad y articular los valores políticos de la justicia y de la razón en la esfera pública. Pero, en este nivel, se trata de acuerdos hipotéticos y ahistóricos, alcanzados por las partes representativas. Se requiere un segundo paso para aterrizarlos en la realidad histórica de una sociedad que aspira a fundar democráticamente su estructura política básica. Ese segundo paso, una vez provisionalmente establecidos los principios de justicia política, consiste en un consenso que Rawls concibe como parcialmente sobrepuesto (*overlapping consensus*) a las doctrinas comprensivas que sustentan los miembros de la sociedad civil³⁸.

³⁵ *Ibidem*, p. 305.

³⁶ *Ibidem*, p. 291.

³⁷ John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), Segunda Parte. En esta obra, en su segunda parte, Rawls describe las instituciones fundamentales que incorporan los principios de justicia, configurando así la estructura básica de la sociedad. Aunque hay diferencias entre el alcance y expresión de estos principios, que en *Political Liberalism* se reducen a las democracias constitucionales, sigue siendo válido el modo con que Rawls concibe la aplicación de los principios a la construcción de las bases del sistema político.

³⁸ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), pp. 134-171.

En realidad, la necesidad de este consenso surge una vez que se plantea el problema de la estabilidad en el largo plazo de la sociedad políticamente organizada. Y ello, en virtud de los potenciales efectos disgregadores que pueden ejercer las doctrinas comprensivas, a las cuales se puso entre paréntesis en la situación original, y la necesidad de arraigar los principios de justicia a la realidad concreta e histórica de una sociedad. En esta segunda instancia del proceso constitutivo de una sociedad democrática bien ordenada, estos principios operan como un elemento catalizador del consenso sobrepuesto a las doctrinas comprensivas razonables, ganando su apoyo y dándole unidad y estabilidad al régimen constitucional. A través suyo, las doctrinas mencionadas aprueban y adhieren a la concepción política de la justicia. Cada una de ellas lo hace desde su punto de vista. De este modo, la unidad social se funda en doble consenso, por cuya virtud la estabilidad proviene tanto de la afirmación que los ciudadanos hacen de los principios de justicia política, postulados en la situación original (consenso constitucional)³⁹, como también de la compatibilidad entre éstos y las doctrinas que ellos sostienen y dan sentido a sus proyectos de vida (*overlapping consensus*)⁴⁰. En este proceso, que se refiere a la estructura básica en sí misma y a su arraigo estable en la sociedad democrática, la razón pública despliega todas sus virtualidades.

Así, el *overlapping consensus* no es un acuerdo para designar autoridades o llegar a arreglos institucionales, fundado en una convergencia de intereses individuales o de grupos, sino un acto de aceptación de las bases de la estructura básica de la sociedad a partir de las doctrinas comprensivas razonables que los ciudadanos democráticos sustentan. El consenso provee así un suelo común, estable y sólido, para la cooperación social de una generación a otra. Dicho de otro modo, el consenso sobrepuesto es equivalente a una decisión de la razón práctica colectiva que, a la luz de un elenco de términos justos e imparciales para la cooperación entre los individuos, decide echar las bases de un espacio público común, compartido y abierto, compatible con las diferencias que los individuos puedan tener o establecer entre sí.

En los argumentos precedentes hemos recurrido al término “razonable”, para especificar las doctrinas que participarían en el *overlapping consensus*. Rawls atribuye a las personas, junto con sus poderes morales, la racionalidad y la razonabilidad⁴¹. La primera, en definitiva, no es sino una versión de la facultad discursiva humana, que permite pensar siguiendo las

³⁹ *Ibidem*, pp. 158-164.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 164-168.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 48-54.

reglas del razonamiento y la inferencia. La razonabilidad no está suficientemente explicada, pero su noción es intuitivamente inteligible. Rawls nos dice que la razonabilidad, mirada desde la perspectiva general del ciudadano democrático, involucra los siguientes elementos: conciencia de sí como un ser libre e igual; conciencia de que la existencia propia transcurre al interior de un sistema social de cooperación en un tiempo que cruza las generaciones; disposición a ofrecerle al otro términos recíprocos y equitativos de cooperación, o sea, mutuamente aceptables, en concordancia con la justicia política⁴². La razonabilidad, en otras palabras, es la razón práctica aplicada a la relación con el otro. Y, además, aplicada a un otro en el contexto de una sociedad abierta y democrática, donde los actos y las palabras de las personas deben servir de vehículo a los acuerdos, a efecto de que aquél acepte e incluso haga suyas nuestras propuestas y recíprocamente. En consecuencia, la razonabilidad tiene desafíos mayores en un sistema de convivencia democrático, porque ella debe llenar un campo que en otros sistemas está colmado por la obediencia debida a la autoridad.

Ahora bien, la racionalidad y la razonabilidad también se atribuyen a las doctrinas que sustentan los individuos. Rawls establece que las doctrinas comprensivas racionales y razonables son las que están habilitadas para la convivencia democrática, justamente porque su razonabilidad les permite aceptar principios políticos justos e imparciales. A mi juicio, la razonabilidad de la doctrinas tiene dos dimensiones. Primero, la razonabilidad les permite aceptar principios y valores que los representan parcialmente, en el sentido que ellos son aceptados por ser partes de una verdad más integral, o, al menos, por no ser contradictorios con ella. Y, segundo, la razonabilidad las habilita para explicar los actos que derivan de ella, de tal modo que los demás los consideren aceptables (no es, por ejemplo, razonablemente aceptable por lo demás el genocidio derivado de una doctrina, por muy racional que ella sea).

A partir de ese consenso se constituyen y cobran forma los valores políticos que están en la base de la sociedad democrática. Estos valores son aceptados como algo común, que relacionan y vinculan entre sí a personas que afirman doctrinas comprensivas distintas, no solamente por su propia razonabilidad, sino además en virtud de la razonabilidad de las mismas doctrinas. Ahora bien, si la verdad completa de todas y cada una las doctrinas racionales y razonables se retrae de su aplicación a los fundamentos de la estructura básica de la sociedad, se supone que ésta solamente tiene una sustentación política. De esta sustentación se sigue que la eventual raciona-

⁴² Samuel Freeman, "The Idea of Public Reason Revisited" (1999), p. 578.

lidad pública que cualquier doctrina comprensiva pudiera fundar es substituida por la razón pública, cuya noción hemos expuesto más atrás. La razón pública rawlsiana, en efecto, reemplaza a las doctrinas comprensivas por la idea de lo políticamente razonable⁴³. De este modo, Rawls considera que los ciudadanos se comprometen con la razón pública cuando deliberan dentro del marco establecido por una concepción política de la justicia, que ellos mismos consideran la más razonable. O sea, por aquella que unos y otros, como libres e iguales, pueden aprobar⁴⁴. Y este sería el caso de su propia concepción de la justicia política como equidad.

De acuerdo a los argumentos expuestos, la razón pública rawlsiana es un punto de vista exclusivo del cual las doctrinas comprensivas no pueden formar parte. No obstante, dado el consenso sobrepuesto y ciertas condiciones impuestas por las circunstancias concretas, esas doctrinas pueden tener un rol condicionado en el despliegue de la razón pública. En efecto, los ciudadanos en determinadas ocasiones pueden sostener los valores políticos de la razón pública mediante los argumentos provenientes de sus propias doctrinas comprensivas, siempre y cuando con ellos refuercen, y no contradigan, ni limiten el ideal de la razón pública misma. Rawls ilustra con el ejemplo de la discusión sobre la supresión de la esclavitud en los Estados Unidos. Los abolicionistas presentaron argumentos de la teología cristiana para dar su apoyo a la libertad e igualdad de todos los seres humanos. Y tenían que hacerlo, porque invocaban argumentos comprensivos sostenidos por la mayoría. En caso contrario, no habrían tenido ninguna viabilidad, por ausencia de referentes anclados en la cultura política del país. Dicho esto hay que advertir que de hecho los abolicionistas les daban un giro político a los argumentos doctrinario-religiosos. En suma, para Rawls, en términos generales, la presencia directa de las doctrinas comprensivas en la esfera de la razón pública debe fortalecer su despliegue. Y la condición necesaria para que ello acontezca es que esa presencia en el debate público se haga a través de razones políticas⁴⁵.

En la aplicación de las condiciones indicadas hay que apelar a la buena fe y a la experiencia. Por eso no debe haber restricciones o regulaciones, pues se supone que los sostenedores de las doctrinas comprensivas recurrirán a razones prácticas para difundir y hacer aceptables sus puntos de vista a una audiencia más vasta que su propia membrecía⁴⁶. O sea, a la audiencia ciudadana. También juega un papel importante, en la justifica-

⁴³ *Ibíd.*, p. 574.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 581.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 591.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 592.

ción de esta participación, el conocimiento mutuo de las distintas doctrinas comprensivas entre sí y la convicción socializada de que la fidelidad democrática de sus miembros tiene asidero en su propia concepción política, parcial o totalmente coincidente con los principios y valores de la justicia política vigentes en la estructura básica de la sociedad.

De este modo, la inclusión de las doctrinas comprensivas razonables está sujeta a una estipulación. Tal estipulación señala que hay que dar una justificación pública para que la inclusión en cuestión se produzca legítimamente. Además de lo dicho, es obvio que así como la razón pública obliga a que el discurso público se someta a los cánones del razonamiento válido, al cual se ha aludido más atrás, así también lo obliga a ser razonable. Recordemos que la razonabilidad nos remite a la capacidad del discurso para comunicarse efectivamente con el otro. Un otro que puede tener y tiene una filiación a una diversidad de doctrinas comprensivas. De este modo, el discurso razonable es esencialmente político. O sea, su argumento debe ser político, en el sentido de ser pensado y emitido “para ser aceptado” por el otro, a pesar de las diferencias que separan a sus respectivos emisores y receptores en virtud de las doctrinas comprensivas que sustentan⁴⁷.

b) Las virtudes de la concepción rawlsiana de la justicia política

En este trabajo hemos expuesto la concepción rawlsiana de ciudadano democrático y a través suyo la noción de persona libre e igual que le sirve de base. Este primer paso es fundamental para definir quiénes, a través de sus poderes morales y su racionalidad y razonabilidad, son los agentes habilitados para discernir los principios de justicia política a partir de los cuales se puede configurar una sociedad democrática bien ordenada. También vimos que aquello que los ciudadanos desean construir con los principios políticos es la estructura básica de la sociedad, que les permite contar con un sistema de cooperación permanente y estable en el tiempo y aceptado por todos a pesar de las múltiples diferencias que los distinguen y dividen (hecho del pluralismo). Y en fin, expusimos cómo los ciudadanos, ya provistos de principios de justicia, se dan a la tarea efectiva de dar forma a la estructura básica de la sociedad, a través del *overlapping consensus*. Para ello, Rawls nos propone que adoptemos “su” concepción de la justicia política como equidad o imparcialidad. Como es evidente, tal propuesta nos

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 594.

obligó a dar una sucinta visión de ella. Y al hacerlo nos hicimos cargo de que Rawls sitúa “su” concepción política al interior de una familia de concepciones liberales de la política como un propuesta que responde mejor que el resto a los desafíos de una sociedad democrática, abierta y pluralista.

La concepción de las personas y los ciudadanos libres e iguales, que sostiene la teoría de la justicia política como equidad o imparcialidad, tiene tres cualidades principales. Por una parte, tiene la consistencia y densidad necesarias para fundar una concepción política de la justicia, intuitivamente aceptable para los ciudadanos de una sociedad pluralista, en la cual la cultura política incluye ideas y prácticas democráticas. Sobre ella se puede, en efecto, construir una estructura básica adecuada a la convivencia y cooperación entre personas que tienen concepciones distintas del mundo, de la vida humana y la trascendencia. Enseguida, atribuye a cada persona un poder moral que la habilita para establecer principios equitativos de regulación de su relación con el otro, y, además, un poder moral para hacer suyas, como fundamento de su proyecto y estructura moral de su vida, doctrinas morales y religiosas, sin que el ejercicio de sendos poderes sean mutuamente excluyentes. Este aspecto es central, porque armoniza a partir de la persona misma la coexistencia de normas políticas para la cooperación social con las normas morales para la constitución de la vida personal. Hay que recordar que, por ejemplo, hasta fines del siglo XIX la Iglesia Católica no consideraba aceptable la existencia de estructuras políticas democráticas, porque su neutralidad o imparcialidad religiosa era incompatible con las normas de la vida cristiana. Y que la respuesta a esta posición era otra doctrina excluyente —el laicismo—, que en su forma más radical sostenía que la erradicación de las prácticas religiosas era una condición necesaria para la libertad política. Rawls supera esta contradicción, porque los principios políticos de la justicia como equidad son la base para una serie de libertades ciudadanas, como la libertad de conciencia, de culto, de asociación, de educación y otras que son plenamente compatibles con las prácticas de la religión. Pero, además, la supera porque supone que la doctrina católica misma y quienes la viven y sostienen participan del *overlapping consensus*, y que, por lo mismo, considera como partes o dimensiones parciales de su verdad integral los principios y valores de la justicia política. Y, por último, también es una cualidad de la concepción rawlsiana de la persona su pertenencia “a” y afinidad “con” otros miembros de la familia liberal. En efecto, su concepción es afín, cercana y no incompatible con las concepciones de la persona que encontramos no solamente en Kant y Mill, sino en grandes filósofos anteriores al fenómeno del liberalismo, como

Aristóteles y Tomás de Aquino. En ninguno de estos autores encontramos contradicciones con esa concepción. Hay diferencias, como es obvio, pero ellas se refieren a la mayor complejidad y diversidad de perspectivas con que construyen sus respectivas teorías de la persona y, por derivación, del ciudadano. Y, también, debido a que en los autores citados esas concepciones constituyen e integran una doctrina comprehensiva. No obstante, a partir de ellas, por ejemplo, un Nicolás de Cusa contemporáneo podría construir sorprendentes concordancias político-democráticas.

Hay que decir algo equivalente respecto de las nociones de racionalidad y razonabilidad que propone Rawls. Ambas son asimilables o guardan similitudes con los usos de la razón según Kant. Rawls, al pasar, en *Liberalismo Político*, nos dice que suele suceder en la vida cotidiana que nos encontremos con personas a las cuales consideramos muy inteligentes, racionales, pero muy poco razonables. Y podríamos agregar que para un observador perspicaz los grandes intolerantes generalmente son extremadamente racionales y escasamente razonables. En nuestra tradición filosófica se distinguen el uso teórico y el uso práctico de la razón; la razón que sólo piensa y la razón que orienta la acción humana. Aquí nos interesa especialmente el uso práctico de la razón y su afinidad con la razonabilidad rawlsiana. En efecto, los dos conceptos son próximos porque entrañan aplicaciones de la razón a la acción humana en relación con el otro. La razonabilidad da cuenta de nuestra capacidad para expresar términos de acuerdo con el otro aceptables para él y, en consecuencia, por extensión, aceptables para establecer un sistema de cooperación estable. No se trata de un mero uso del argumento retórico, para plegar al otro a nuestra posición a través de la persuasión. Más bien la razonabilidad se orienta al discernimiento, junto con el otro, de un acuerdo sobre algo común. Por eso la razonabilidad rawlsiana se ordena a la consecución del *consenso sobrepuesto*, para estabilizar y proyectar hacia adelante los principios y valores de justicia y la estructura básica de la sociedad. O sea, aquello que, en el ámbito del proceso constituyente de la organización política de la sociedad, Rawls denomina “esenciales constitucionales”. En este sentido, hay una simetría con el uso de la razón práctica kantiana cuando ella se aplica a la comunicación entre individuos libres y que carecen de una base cierta y trascendente para hacer algo en común (y, como propone Rawls, se atienen a una concepción política para desplegar a la razón pública). En la *Crítica del Juicio*, Kant habla de una facultad crítica que en sus actos reflectivos incluye la consideración del modo de representación del otro, ponderando el propio juicio a la luz de la razón colectiva de la humanidad, para así excluir

todo sesgo subjetivo y puramente individual⁴⁸. Esa facultad crítica es el sentido común o público (en contraposición al sentido privado), que entra en acción cuando aplicamos las máximas de la comunicación. Estas máximas son tres y dicen lo siguiente: piensa por ti mismo, piensa desde el punto de vista del otro y piensa consecuentemente. Parece legítimo acercar la razonabilidad rawlsiana al poder de la razón para aplicar las máximas kantianas a nuestra comunicación con el otro. Ellas, en efecto, ponen a nuestro alcance acuerdos recíprocamente satisfactorios para la cooperación y la convivencia en el largo plazo, al interior de una sociedad democrática bien ordenada. Esas máximas operan en cualquier acuerdo, y, en consecuencia, forzosamente en los acuerdos sobre la estructura básica o los esenciales constitucionales de una sociedad democrática.

Por último, la conceptualización rawlsiana sobre la razón pública nos propone los desafíos que emergen de una versión sustantiva de la democracia. Y con ello se quiere enfatizar el carácter no puramente procedimental de su teoría democrática. En efecto, el desarrollo de la idea de razón pública, como una razón propia de la democracia constitucional y como un principio y un valor puramente político, apoyado por un consenso de las doctrinas comprensivas, conduce a Rawls a sostener que en definitiva estamos hablando de democracia deliberativa. En efecto, nos dice, la democracia constitucional bien ordenada es la democracia deliberativa⁴⁹. Ésta a su vez no significa otra cosa que la deliberación o el acto deliberativo mismo. Y Rawls afirma que deliberar significa intercambiar puntos de vista y razones cuyo propósito es sustentar proposiciones concernientes a cuestiones políticas o públicas. En este sentido, la deliberación supone que todas las opiniones deben ser sometidas a la discusión ciudadana. En consecuencia, la deliberación es una condición necesaria para que, al debatirse los esenciales constitucionales y las cuestiones de la justicia básica, pueda intervenir y operar la razón pública.

La democracia deliberativa, considerada en sí misma, entraña tres elementos esenciales para su existencia y desarrollo. El primero es que ella incluye la idea de razón pública. El segundo es que ella exige como marco general para su ejercicio las instituciones de la democracia constitucional (especialmente, aquellas referentes a la legislatura deliberativa). El tercero es que los ciudadanos democráticos tienen el deber de conocer y seguir a la razón pública e intentar realizar su ideal.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* (1951) I, parágrafo 40, p. 304.

⁴⁹ Samuel Freeman, "The Idea of Public Reason Revisited" (1999), p. 579.

Los elementos esenciales de la democracia deliberativa plantean complejas condiciones precedentes, sin las cuales ella no puede desarrollarse adecuadamente. Entre ellas, la principal es la educación de los ciudadanos, que debe ser suficiente como para que ellos comprendan los aspectos básicos del gobierno constitucional. Y, además, entre otras, la necesidad de que el público esté bien informado sobre la agenda pública, sepa jerarquizar los problemas más importantes y evaluar las alternativas para solucionarlos. Rawls también incluye entre las condiciones para el desarrollo de una democracia deliberativa la necesidad del financiamiento público de las elecciones (“la deliberación pública debe ser posible y reconocida como una característica básica de la democracia, libre del influjo del dinero”) y, además, la disponibilidad de iguales oportunidades para el debate sobre los asuntos públicos⁵⁰.

Ya vimos más atrás que la razón pública rawlsiana es la razonabilidad o razón práctica de los ciudadanos libres e iguales, en su precisa actividad discursiva concerniente a la estructura básica de una sociedad democrática bien ordenada. El objeto esencial de esa razón es la justicia política. Ella, como ya vimos, por ser puramente política, excluye de su campo de atención a las doctrinas comprensivas, salvo excepciones (*supra*). Una breve excursión sobre la misma actividad de la razón práctica en la esfera pública desde el punto de vista de Aristóteles nos muestra que, en efecto, desde una perspectiva enteramente distinta a la de Rawls, podemos hablar de una razón pública que es reductivamente política, en el sentido rawlsiano, o sea, equitativa o imparcial.

Encontramos en los tratados éticos y en la *Política* de Aristóteles una amplia y compleja teorización acerca de la razón pública del régimen democrático. El núcleo central de esta teorización consiste en el concepto de co-deliberación que elabora su autor. Ahora bien, tal concepto tiene algunos supuestos, a los cuales debemos referirnos previamente. Un primer supuesto es la concepción aristotélica de ciudadanía. Aristóteles, al examinar la cuestión de la ciudadanía, nos entrega una definición que se aplica de modo eminente al ciudadano democrático. Esa definición dice lo siguiente: “llamamos ciudadano al que tiene el derecho de participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía”⁵¹. Esta definición esencial de ciudadanía se aplica plena y necesariamente en las democracias, porque en el resto de los regímenes el ciudadano tiene derechos políticos limitados y, en especial, carece de poder

⁵⁰ *Ibidem*, p. 580.

⁵¹ Aristóteles, *Política*, III, 1275 b 15-20.

deliberativo. Así, por ejemplo, la *isegoría* o igual “libertad de palabra”, es prescindible en la monarquía y en la aristocracia. Pues en estos regímenes no tiene función el pueblo, ni existe necesariamente una asamblea, ni las magistraturas judiciales son estables⁵²; en cambio, es esencial en un régimen democrático. El segundo supuesto está relacionado con la definición de ciudadanía democrática expuesta. En efecto, en el libro III de la *Política*, Aristóteles, una vez que ha despejado la cuestión de la ciudadanía, se plantea la pregunta de si el *plethos*, o sea la mayoría, debe ejercer el poder soberano, antes que la minoría de los mejores, o sea, la aristocracia⁵³. Y la respuesta preliminar que nos entrega es que los más (*plethos*) reunidos, y no considerados individualmente, pueden ser mejores que la reunión de aquellos que individualmente son los mejores (los *aristoi*, que son los menos). Respuesta que fundamenta del siguiente modo: “como son muchos, cada uno tiene una parte de virtud y prudencia, y reunidos, el *plethos* viene a ser como un solo hombre con muchos pies, con muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia”⁵⁴. En efecto, en los mejores, tomados uno a uno, se da acumulado en una unidad aquello que está disperso y separado en los individuos de la mayoría. Pero no es el caso si se trata de los más considerados como un todo, pues, entonces, aquello disperso y separado también se acumula en una unidad. De este modo, la mayoría puede ser mejor que la minoría. El tercer supuesto es que para Aristóteles el régimen democrático es la democracia directa. O sea, el régimen político en el cual ciudadanos libres e iguales deliberan reunidos en la Asamblea (*ekklesia*), como su órgano de participación política principal. Razón por la cual ella es el foro público donde se despliega la razón pública. En consecuencia, la democracia aristotélica es esencialmente una democracia cuya racionalidad consiste en las prácticas de la deliberación colectiva, realizada por los ciudadanos reunidos en asamblea.

Ahora bien, la deliberación colectiva de la democracia directa tiene un campo acotado y preciso de acción. Por de pronto, Aristóteles sostiene que el campo de lo deliberable tiene límites, porque solamente se delibera acerca de ciertas cosas humanas y no sobre todas. En efecto, solamente podemos deliberar sobre *aquello que depende de nosotros*⁵⁵. Y, por el contrario, no se delibera sobre las cosas y verdades eternas, “como sobre el mundo o la inconmensurabilidad de la diagonal y del lado de una cuadrado”, ni sobre el movimiento y sus leyes, ni sobre las cosas que no pueden

⁵² *Ibídem*, III, 1275 b5-10.

⁵³ *Ibídem*, III, 1181 a 35-40.

⁵⁴ *Ibídem*, III, 1181 b5-10.

⁵⁵ *Ibídem*, III, 1112 b -1.

ser de un modo o de otro, ni sobre lo que depende del azar, pues “ninguna de ellas podría hacerse por nuestro intermedio”. Tampoco se delibera sobre los asuntos de la India, porque también están fuera de nuestro alcance. Por eso, deliberar sobre lo que podemos hacer por nosotros mismos significa, a la vez, deliberar sobre las cosas que no siempre acontecen del mismo modo, porque ellas pueden ser de una u otra manera. Y esta última formulación precisa aún más el campo de lo deliberable reduciéndolo a las cosas contingentes.

Este breve ex-curso aristotélico nos muestra desde otra perspectiva el concepto de la autonomía e independencia de lo político. Aristóteles establece que la deliberación política solamente puede extenderse a aquello que puede ser causado por el conjunto de los ciudadanos en el campo de la contingencia. Por esta línea argumental se establece que cuando la razón, a través de la deliberación, opera en este campo, no está en cuestión la “verdad” en su sentido más estricto, pues ella está relacionada con aquello que es necesario (y que, por lo mismo, solamente puede ser objeto de la razón teórica y de las creencias). Cuando los ciudadanos co-deliberan, en definitiva, lo hacen para tomar una decisión que trata acerca de los medios para realizar una política o una acción pública.

La actividad deliberativa constituye, entonces, el eje central de la vida política de la democracia directa. Ahora bien, el régimen democrático existe porque una determinada comunidad, desplegando su *elan* hacia la creación de una comunidad suficiente para alcanzar el bien-vivir, adopta principios de justicia política que constituyen el fundamento de su constitución (*politeia*), estructura básica o esenciales constitucionales. En consecuencia, los principios políticos de la democracia aristotélica acotan el uso de la razón pública a la discusión de los asuntos comunes de la ciudad: aquello que la comunidad de ciudadanos puede “hacer por sí misma”. De este modo, la razón práctica aristotélica, en su uso público, confirma o es concordante con la razón pública y la razonabilidad rawlsiana. Ambas coinciden en una concepción subyacente de la persona y del ciudadano democrático, como libre e igual. Ambas son concurrentes en la necesidad de crear una estructura básica de la organización política, en conformidad con esa concepción subyacente. Ambas, en fin, supuesta la justicia política democrática, permiten la emergencia de un sistema de cooperación estable, independiente de una concepción religiosa, filosófica o moral comprensiva.

Podríamos, finalmente, hacer el ejercicio de ponernos en el punto de vista de una doctrina religiosa comprensiva razonable, como es el caso

del catolicismo, y, a la luz de la constitución *Gaudium et Spes*⁵⁶, demostrar la compatibilidad de las normas de la Iglesia Católica sobre las relaciones de sus fieles con los no católicos, para entender por qué y cómo ella puede integrarse perfectamente a un *overlapping consensus* como el que propone Rawls. Pero ello puede ser el objeto de otro trabajo. Ahora, por el momento, nos basta con dejar establecida la viabilidad de la justicia política como equidad y su superioridad para superar los dilemas que el hecho del pluralismo plantea a las democracias contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Política*, libro III.
- Freeman, Samuel. "The Idea of Public Reason Revisited". En Samuel Freeman, *John Rawls. Collected Paper*. Harvard University Press, 1999.
- Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual. En *Documentos Completos del Vaticano II*. Bilbao: Ediciones Mensajero, S.A.
- Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio I*. Buenos Aires: Librería El Ateneo Editorial, 1951.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. "Réplica a Habermas". En *Jurgen Habermas y John Rawls, Debate sobre el Liberalismo Político*. Ediciones Paidós, 1998. □

⁵⁶ *Gaudium et Spes*, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual, pp. 135-227.