

PERSPECTIVAS RAWLSIANAS Y MALOS ENTENDIDOS¹

Julio De Zan
CONICET

Volver a Rawls

Se supone en primer lugar que el pensamiento de Rawls es bien conocido, pero ha quedado en parte abandonado. Lo segundo quizás porque la filosofía y la política del fin de siglo y de la primera década del siglo XXI han tomado giros diferentes, como las teorías y las prácticas de la hegemonía y del populismo, que se alejaron de los presupuestos del pensamiento de la época de este autor, cuyas propuestas aparecieron entonces poco realistas y menos atractivas en ese contexto del cambio de siglo.

Este artículo se propone mostrar que el primer enunciado del párrafo anterior es arrogante y engañoso, porque nuestro autor ha sido más mal interpretado que bien conocido, o por lo menos tanto una cosa como la otra. En cuanto a la segunda consideración sobre la pérdida de actualidad, ha sido verdadera o correcta en el corto plazo del cambio de siglo, pero me parece que ya no lo es, porque los mencionados giros de la filosofía y la política no han dado buenos resultados, parecen agotados y el vacío que han dejado plantea la alternativa de “volver a Rawls” y a otros pensadores de los siglos XIX y XX. El retorno al pensamiento de filósofos anteriores es una movida frecuente en la

¹ En este escrito, que se publica en homenaje al amigo Ricardo Maliandi, resuenan los ecos de muchas conversaciones con él sobre los temas expuestos. Una primera versión del texto ha sido leído como Conferencia Inaugural de las XIII Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, que tuvo lugar en la ciudad de Santa Fe el 22-23 y 24 de noviembre del 2014 en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la UNL, sobre el tema: “Fenomenología y Hermenéutica de lo político y el derecho”.

historia de la filosofía, pero lo que se actualiza son planteamientos y *perspectivas* y no ya los sistemas.

El tratamiento de nuestro tema recorrerá las siguientes perspectivas: 1) la otra perspectiva del debate del realismo contra la moral en la filosofía política; 2) el liberalismo político de Rawls, la idea de la razón pública y los regímenes antiliberales de hegemonía; 3) las restricciones de la razón pública y los espacios públicos de la sociedad civil, y 4) la democracia deliberativa y los nuevos sujetos de la razón pública.

1. La disputa del realismo y el moralismo político

El debate contemporáneo del realismo contra el moralismo en la teoría política replantea el problema del comienzo y de la permanencia del orden político como un problema empírico de la construcción del poder institucional del Estado. Voy a discutir en este punto la contraposición un poco simplista del realismo y el moralismo en el esquema clasificatorio de las teorías políticas que construye Bernard Williams en su libro titulado: *En el comienzo era la acción*². (El título es usado aquí como lema del realismo político, pero la expresión es del Fausto de Goethe, en quien la frase tenía otras profundas connotaciones teológicas y metafísicas). Desde el punto de vista del realismo se pueden distinguir según el citado autor diferentes tipos de moralismo, pero todos presuponen la prioridad de la moral sobre el derecho y la política y consideran a las dos últimas como distintas formas de “moral aplicada”.

El realismo político parte en cambio para Williams, de la diferencia y de la autonomía de la política frente a la moral y considera que *el primer asunto* político es puramente fáctico y no moral, a saber: la cuestión de la formación, o constitución del poder soberano.

² B. Williams: *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*, FCE, México 2012. He elegido arbitrariamente las definiciones de un analítico como Williams, pero podría tomar también, por ejemplo, textos de autores del realismo político como Carl Schmitt o Chantal Mouffe, para mencionar otros dos politólogos de tendencias ideológicas muy diferentes, y la confrontación arrojaría los mismos resultados.

“Se trata, en términos hobbesianos, de respaldar la solidez del orden, la seguridad, la protección, la confianza y las condiciones de cooperación. Este es *el primer asunto* porque resolverlo es la condición para resolver, incluso para plantear cualquier otro asunto político. Pero no es el primero (lamentablemente) en el sentido que, una vez resuelto ya no tenga que ser encarado nuevamente (y se pueda proseguir sin más con el resto de la agenda), sino que el primer asunto estrictamente político es algo que tiene que ser resultado de nuevo *todo el tiempo* (Williams 27).

La estrechez de la división de las teorías políticas entre moralistas y realistas dificulta la comprensión de las relaciones de moral, derecho y política en autores clásicos de la filosofía antigua y moderna, como Aristóteles, Rousseau, Kant y Hegel en quienes la autonomía de la política no es incompatible con la idea de la complementariedad y la interdependencia de la ética, la moral, el derecho y la política, y se combina con la prioridad relativa de una o de otra de ellas bajo distintos puntos de vista teóricos y en diversas situaciones o contextos de acción. Con respecto a la prioridad de la política podríamos recordar que según Aristóteles ésta es “la ciencia arquitectónica” del campo de la filosofía práctica, en el que se inscribe la ética. Hegel se remite a esta tradición clásica según la cual, preguntado un sabio antiguo sobre cómo hacer para dar a los jóvenes una buena educación moral, éste habría respondido: “hazlo ciudadano de una ciudad con leyes justas”.

Es un lugar común la crítica del “moralismo político de Kant”. Williams incurre en ese lugar común y extiende esta crítica a las teorías políticas contemporáneas de inspiración kantiana, como la de Rawls. Voy a demostrar mediante algunos textos que Kant tiene que ser considerado como un filósofo político realista, que concibe la política y el derecho como campos que no sólo son funcionalmente autónomos de la moral, sino que son anteriores a ella, porque el desarrollo de la moralidad y la existencia de una “comunidad ética” no es posible sino en una sociedad en la que reine ya el estado de derecho³. Como lo muestra en *La Religión dentro de los límites de la razón*: “El presupuesto de la comunidad ética es un estado de derecho civil y político (*ein*

³ Cfr. J. De Zan: *La gramática profunda del ethos. Estudios sobre la ética e Kant*, Editorial Las 40, Bs. As, 2013, cap. 3, “La utopía de la comunidad ética” 95-135.

rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand)". Marca con fuerte sentido crítico el hecho de que, "aunque las sociedades políticas existentes ya hayan salido del estado de naturaleza *jurídico*, los ciudadanos políticos en cuanto tales se encuentran [todavía en las naciones europeas de su época] en *estado de naturaleza ética*" (*Relig.* 754; 120)⁴. En este contexto el hombre, que "es por naturaleza malo" (como sostiene en este mismo texto), no es capaz de vencer el *mal radical*.

El primer "Apéndice" al escrito sobre *La paz perpetua* comienza con la aseveración solemne de que "no puede existir ninguna discrepancia entre la política como teoría del derecho aplicada y la teoría moral" y por consiguiente no puede haber conflicto entre la teoría y la práctica". Pero en lo que sigue se ocupa de advertir que en el campo del derecho y de lo político no es necesario ni posible, o por lo menos no es realista ni prudente, presuponer que los ciudadanos en cuanto tales, o los sujetos del derecho, sean de hecho también morales. Desde el punto de vista jurídico-político sólo es necesario que los ciudadanos se vean coaccionados a cumplir la ley, sin importar si lo hacen por interés, por oportunismo, o por deber.

El buen funcionamiento del orden jurídico y la paz social no pueden presuponer la virtud. Las leyes jurídicas y el juego de la política tienen que poder funcionar independientemente de la moral, mediante *mecanismos* como el equilibrio de una ecuación de intereses, el respaldo de los controles recíprocos de los propios actores, la amenaza de las sanciones previstas en las leyes y la garantía de la fuerza pública de un poder estatal efectivo. "Si bien el hombre no puede ser obligado a ser moralmente bueno, sí está obligado a ser un buen ciudadano. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios (aunque esto suene muy fuerte) siempre que tengan entendimiento... pues [cuando se habla del Estado] no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del *mecanismo de la naturaleza*"⁵).

⁴ Los números de página entre paréntesis remiten en primer lugar a Kant, I. *Werkausgabe* VIII, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1991; y en segundo término a la traducción castellana de F. Martínez Marzoa: I. Kant, *Las Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Alianza, Madrid, 2001.

⁵ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Akademie Textausgabe, ed. cit. VIII, 366; trad. esp. *Sobre la paz perpetua*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991, p. 38. El subrayado en el texto citado es nuestro (JDZ).

Como filósofo de la Ilustración niega expresamente Kant que sea atribución de la ley jurídica y de la autoridad política estatal tratar a los ciudadanos como menores de edad, ejercer una coerción moralizante, o prescribirles cuál es su propio bien. En el ejercicio de los cargos políticos o de la función pública, se puede ser moral o inmoral, como en cualquier otra profesión. Lo inmoral, como la corrupción, tiene que ser condenado, pero el moralismo no es ninguna teoría política, y el realismo es una condición epistémica de toda teoría, incluso de una buena teoría moral. No es correcto o de buena fe por lo tanto considerar moralistas, como lo hace Williams, a Kant y a filósofos políticos contemporáneos de sesgo kantiano como Rawls y Habermas. En esta línea de pensamiento encontramos en cambio el paradigma de la idea de la complementariedad y de la presuposición recíproca de política y moral en una suerte de círculo virtuoso de la filosofía práctica.

El principal de los malentendidos sobre la filosofía política de Rawls se deriva del concepto del liberalismo político que él ha adoptado como estandarte y del cual es el mejor y el más significativo representante contemporáneo, pero hay muy diferentes tipos de liberalismo, que mencionaremos en el apartado siguiente. Otro es el problema de interpretación que ha generado el realismo político de Rawls, heredado de Kant, y que lo lleva a tomar como punto partida de *Una teoría de la justicia* la peor situación posible que se podría pensar, casi en el nivel del “pueblo de demonios” aludido por Kant, un estado de naturaleza carente de todo sentido moral.

“Quienes eligen principios para regular su sociedad en la posición original son presentados como recíprocamente indiferentes a la suerte de los demás (como egoístas autointeresados) preocupados únicamente por sí mismos. Aquí el teórico vanguardista del liberalismo parece reconocer que las personas solamente aceptan el Estado liberal porque es lo que más les conviene. La argumentación rawlsiana hace explícitos incluso otros errores centrales del liberalismo: que las personas eligen sus valores, y lo hacen desvinculadas de sus comunidades, culturas y subculturas en las que crecieron y viven”⁶.

⁶ Adam Swift, *Qué es y para qué sirve la filosofía política. Guía para estudiantes y políticos*, Siglo XXI, Buenos Aires 2016, p. 187. El capítulo central de este libro (4º) está dedicado

Esa descripción de la posición originaria no expresa la concepción antropológica propia de Rawls, sino que es el hipotético punto de partida de una reconstrucción racional del origen de la sociedad y del orden político a partir de un supuesto estado de naturaleza pre-moral. La filosofía actual podría prescindir por cierto de esa construcción sistemática del neocontractualismo, pero es quizás inevitable tomar en cuenta presuposiciones del tipo de las de Rawls o de Hobbes en una teoría política moderna y contemporánea que pretenda ser realista, porque ya no es posible describir el origen de la sociedad política a partir de la comunidad natural de la familia, como lo hacía Aristóteles, mediante un proceso evolutivo natural y gradual que culmina en la polis como la comunidad más amplia y completa unida por la amistad cívica. De lo que se trata en Rawls es precisamente de cómo es posible salir del estado de naturaleza y fundar una sociedad bien ordenada y estable conforme a principios de justicia que tienen un significado no sólo jurídico y político sino “intrínsecamente moral”.

2. El liberalismo político de Rawls y la idea de la razón pública

El liberalismo de Rawls es puramente político, y no debería confundirse por lo tanto con el individualismo liberal ético-filosófico, ni con la concepción liberal o neoliberal de la economía política. Estas distinciones son bien claras, pero los vientos antiliberales de la década pasada barrieron todos los significados de “liberalismo”, sin distinciones, y hasta censuraron el uso de la palabra “libertad”. La concepción de Rawls se contrapone al liberalismo clásico por la fuerte tendencia igualitarista de su gran obra de 1971: *Una teoría de la*

precisamente a “la enmienda de las deformaciones y los malentendidos del liberalismo”, formuladas como siete acusaciones que aplican ciertamente a muchos liberales como si fueran los 7 pecados capitales, y que algunos liberales aceptarían como expresión de su propia posición política, pero no todos: “1) Los liberales suponen que las personas son interesadas y egoístas; 2) Los liberales abogan por un Estado mínimo; 3) Los liberales ponen énfasis en los derechos (y no en los deberes y responsabilidades); 4) Los liberales creen que los valores son subjetivos y relativos; 5) Los liberales no creen en la constitución social de los individuos y sus elecciones; 6) Los liberales no valoran por sí mismas las relaciones comunitarias y la identidad común; 7) Los liberales piensan equivocadamente que el Estado puede y debería ser neutral”.

justicia; y se diferencia también por lo que yo llamaría “el giro hermenéutico” de la filosofía del último Rawls, en la que se va a concentrar mi exposición.

La concepción rawlsiana se puede identificar positivamente en primer término por su reconocimiento y comprensión de la situación histórica, que se despega del fundamentalismo racionalista de la ilustración; y en segundo lugar por las dos preguntas centrales que se plantea en este contexto su filosofía, como veremos enseguida. El último Rawls contextualiza el punto de partida de su *Liberalismo político* mediante la interpretación de algunos rasgos significativos de la cultura y la sociedad actual.

“La cultura política de una sociedad democrática actual lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas comprensivas del mundo y de la vida, religiosas o filosóficas, y distintas escalas de valores éticos y formas de vida que se contraponen y mantienen desacuerdos fundamentales, aunque pueden ser igualmente razonables. El liberalismo político no concibe esa diversidad de doctrinas comprensivas razonables como un problema que hay que resolver, sino como resultado de una diferenciación de las capacidades de la razón humana que se produce siempre que se cuenta con un marco de instituciones libres” (LP33).

Este pluralismo no es accidental o transitorio, sino permanente. Ha llegado para quedarse, dice Rawls, y puede considerarse desde mi punto de vista como manifestación de la *infinitud finita* de la razón y de la libertad humana. El lenguaje de los proyectos políticos totalizadores, que se proponen superar la fragmentación existente y dar una determinada “orientación”, más o menos homogénea al pensamiento de los ciudadanos, o la hegemonía cultural, son posibles solamente mediante un Estado paternalista o autoritario, que decide cuál es la verdad y el bien común. La creación de un Ministerio o de una Dirección Nacional para la coordinación del pensamiento nacional, por ejemplo, delata por lo tanto una concepción ideológica y una política antiliberal incompatible con el pluralismo de las actuales sociedades occidentales. Hay agregar además que este tipo de proyectos son por otro lado poco viables y efímeros, dada la proliferación de los medios de comunicación y de las redes sociales, que hacen cada vez más difícil la manipulación de la conciencia

social. Las culturas se abren a lo universal y tienen una dinámica completamente autónomas del Estado y sus políticas, pero globalmente interdependientes.

Las dos preguntas fundamentales a las que busca responder el liberalismo político son literalmente: 1) “¿Cuál es la concepción más adecuada de la justicia para establecer los términos equitativos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales?”, 2) La segunda pregunta está en la línea del realismo político: “¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no cesan de estar profundamente divididos por la diferencia de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”. La concepción de la justicia *es liberal* en cuanto prioriza los derechos⁷, las iguales libertades de los ciudadanos, la igualdad de oportunidades de las personas para su autorrealización y el respeto de las diferencias de las diversas comunidades particulares y de sus concepciones comprensivas frente a las pretensiones de hacer valer como universal o de imponer (desde el Estado o desde organizaciones construidas en la sociedad civil) la prelación de una determinada idea del bien general o de cualquier otro proyecto colectivo (LP 258).

Política liberal es la que genera condiciones para que las libertades de todos sean respetadas por los poderes sociales privados o estatales y la que facilita o promueve, conforme a principios razonables de justicia, el desarrollo autónomo de los planes de vida de los ciudadanos y de las concepciones comprensivas de los diferentes grupos sociales. Estas ideas básicas del *Liberalismo político* explicarían la propuesta de una *vuelta a Rawls* en el contexto de los nuevos tiempos del siglo XXI.

⁷ Cuando hablo de “los derechos” me refiero a los derechos humanos en general como derechos morales, y a los derechos fundamentales del sistema jurídico, civiles, sociales y políticos. Cfr.: Robert Alexy *Teoría de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 2001.

Las posiciones o puntos de vista derivadas del *ethos* y de los valores propios de las diferentes culturas, ideologías, grupos sociales, políticos, religiosos, etc., no pueden hacerse valer como fundamentos de las decisiones políticas en los foros de la razón pública. Siguiendo la tradición continental europea restrinjo el significado de la palabra *ethos* y su derivado *ética* para esos ideales o valores más densos que son propios de la identidad particular de los diferentes grupos humanos, cuyos contenidos particulares pueden asimilarse a lo que Rawls denomina las “concepciones comprensivas”. La palabra *moral* la reservo para los principios de justicia y de solidaridad que todos pueden o deberían reconocer como ley moral universal en el sentido de Kant. La moral así entendida se conecta con la idea de la *razón pública* de Rawls, cuyos principios son en este sentido morales, como la equidad, la igualdad de derechos, la libertad y la amistad cívica (LP 289)⁸. El autor reconoce que la idea de la razón pública tiene muchos antecedentes y que él se ha inspirado en el texto de Kant: “¿*Qué es la Ilustración?*”, donde caracteriza a la *Aufklärung* por el requisito de “la libertad para hacer uso público de la razón íntegramente”.

“La razón pública es lo que caracteriza a un pueblo democrático: es la razón de los ciudadanos, de quienes comparten una posición igual de ciudadanía”. El objeto de esta razón es el bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad. Los fundamentos de la razón pública están dados por los valores políticos como la justicia, la libertad, la amistad cívica y las esencias constitucionales (LP 289).

Hay quienes han confundido, como Osvaldo Guariglia, la idea de la razón pública de Rawls con el “discurso público” o “los espacios públicos” de la

⁸ Esta distinción de ética y moral, que tiene su origen en la Filosofía del Derecho de Hegel, ha sido retomada por filósofos continentales como Habermas y Ricoeur (cfr.: *Lo Justo II*, 2001). De ello me he ocupado especialmente en mi libro: J. De Zan, *La ética, los derechos y la justicia*, Cap. 1 y 2 p. 19-77, Edic. de la Fundación Adenauer, Montevideo 2004. Conforme a esta diferenciación hay que decir que puede haber éticas sin moral, como el *ethos* del nacional socialismo.

sociedad civil en el sentido de Habermas⁹. Los términos mencionados, que suenan muy parecido, se refieren a cosas bien diferentes en ambos autores. El propio Rawls ha aclarado de manera explícita que “la esfera pública” (y los espacios públicos) de Habermas se sitúan en el plano de lo que *el liberalismo político* llama “la cultura de base de la sociedad civil, en la cual no se aplica el ideal de la razón pública” y sus restricciones” (DG 166). La idea de “razón pública” de Rawls se refiere a los principios del estado de derecho, o a las “esencias constitucionales”, que se presuponen reconocidos por todos y pueden ser usados como fundamentos de las argumentaciones vinculantes para justificar la sanción de las leyes y las sentencias judiciales. Se trata por lo tanto de una “razón” en cierto modo institucional, que tiene que ser respetada en el discurso público oficial de los funcionarios.

Cuando Habermas habla en cambio del discurso público-político de los ciudadanos y de los espacios públicos de la sociedad civil, donde todos pueden argumentar y todo puede ser argumentado o discutido, sin restricciones de ninguna clase para generar propuestas y hacer cuestionamientos, este autor se está refiriendo a espacios públicos informales, que funcionan como instancias críticas externas a las instituciones políticas y son formadoras de opinión pública independiente, que si bien carecen de facultades para la toma de decisiones legítimas, (como en una democracia directa), tienen el poder social comunicativo para incidir de hecho en la agenda y en las decisiones de los tres poderes del Estado. En una democracia deliberativa los órganos de Estado atienden y responden a la voluntad y la opinión del soberano.

Para completar esta aclaración hay que reparar además en la diferencia de significado y de lugar de “lo público” y “lo político”, más ligado en Rawls con la institucionalidad de lo estatal, mientras que Habermas no solo diferencia las categorías de lo público-político y lo estatal, sino que tematiza especialmente la conflictividad entre ellos y hace una crítica sistemática de la colonización de los

⁹ Cfr. Osvaldo Guariglia, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, FCE, Buenos Aires, 2002, pp. 140-155. .

espacios públicos autónomos de la sociedad civil por el Estado y el mercado¹⁰. La crítica de Habermas no deja de tener en cuenta la relación inversa, en la que hace foco el marxismo, de la instrumentalización del Estado por los intereses privados de las clases sociales o las corporaciones dominantes. Los dos niveles de análisis del discurso público de Rawls y Habermas pueden ser complementarios, y Rawls ha escrito que él puede aceptar el concepto habermasiano del discurso argumentativo, pero considera que Habermas es más democrático que liberal.

“La idea de razón pública especifica al nivel más profundo los *principios*¹¹ morales y políticos básicos que restringen las relaciones [de poder] de un gobierno democrático con sus ciudadanos [o limitan sus atribuciones] y regulan las relaciones de los privados entre sí. Dicho en pocas palabras, esta razón concierne a cómo se ha de entender la legitimidad de la relación política [o los límites de las relaciones de poder]. Quienes rechazan la democracia constitucional rechazarán también obviamente la idea misma de razón pública [con sus importantes restricciones]. Para ellos [quienes no reconocen una única razón pública], la relación política podrá ser de amistad o de enemistad [como en el populismo nacional socialista]; o puede ser también una lucha incesante para imponer la verdad absoluta al mundo entero [como la lucha de clases o una guerra santa]. Es claro que el liberalismo político no puede atraer a quienes piensan así” (DG 157)¹².

3. Las restricciones de la razón pública¹³

Las severas restricciones de contenido de la razón pública no se aplican a todos los debates políticos, sino solamente a aquellas cuestiones fundamentales de justicia, o que ponen en juego los principios del derecho y de

¹⁰ Cfr. J. De Zan, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, UNSAM EDITA/J.Baudino Ediciones, Bs. As. 2013 Cap. III “Los sujetos de lo político y la sociedad civil contemporánea” 75-105.

¹¹ Remplazo en este lugar la palabra “valores” por “principios”.

¹² Las dos concepciones aludidas por Rawls, a las que he adosado los nombres propios, que no aparecen en el texto, son los paradigmas de *doctrinas no razonables* incompatibles con el liberalismo.

¹³ La fórmula de Rawls es un tanto ambigua, y de hecho ha sido con frecuencia mal interpretada, en un sentido opuesto al concepto de la Ilustración, que Kant definía precisamente como “el uso público irrestricto de la razón”. Mi exposición mostrará sin embargo que las restricciones de Rawls se refieren, en terminología kantiana, al “uso privado de la razón” en los foros de la razón pública, o en los foros públicos institucionales. En la concepción de la democracia deliberativa esta delimitación se amplía y podría hablarse del foro de los ciudadanos en cuanto tales. A esta ampliación me voy a referir más adelante (4).

la Constitución, los cuales caen dentro de lo que el autor llama “el foro público”. En el *Liberalismo político* este foro tiene tres espacios: “el discurso de los jueces en la fundamentación de sus decisiones, y en especial los pronunciamientos de los magistrados del Tribunal Supremo; el discurso de los funcionarios públicos del Ejecutivo y del Legislativo y finalmente el discurso de los candidatos” cuando piden el voto para sus propuestas en las campañas electorales (DG 158)¹⁴. En estos tres foros de la razón pública solamente se pueden hacer valer razones públicas, fundadas en la Constitución o en los principios de justicia y en los consensos generales de toda la sociedad. Las mencionadas restricciones del contenido y de los espacios de esta idea de la razón pública trae aparejada la identificación de los sujetos cuyo discurso debe restringirse a los términos de la razón pública.

“En una democracia constitucional con revisión judicial la razón pública es, de manera especial, la razón del tribunal supremo de justicia... que tiene la función principal de resolver los problemas de la constitucionalidad de las leyes ordinarias y de proteger la ley suprema de la erosión que pueden producirle legislaciones votadas por mayorías pasajeras o por influencia de poderosos intereses sectoriales organizados” (LP 268).

Es incorrecto interpretar la restricción de los sujetos de la razón pública en el sentido de una exclusión del conjunto de los ciudadanos del uso público de la razón, que daría a esta teoría política un sesgo antiliberal, elitista y antidemocrático, contrario a la posición política de Rawls¹⁵. “Más aún, dicha razón es pública en tres sentidos: como *razón de los ciudadanos libres e iguales*, es *la razón del público* (los subrayados son nuestros JDZ); su objeto es el bien público referente a cuestiones de justicia política fundamental, es decir,

¹⁴ En las campañas políticas los candidatos tienen naturalmente discursos no públicos al interior de su partido, sobre los intereses de esta parcialidad, o sobre las estrategias de la lucha electoral, pero es obvio que para obtener el apoyo de los votantes solamente pueden apelar a razones públicas que se conectan con el interés general. La restricción de Rawls piensa en este caso, me parece, en el discurso demagógico de los candidatos.

¹⁵ Si no lo he interpretado mal me parece que el citado libro de Guariglia (2002, 140-155) hace esta sorprendente interpretación de las restricciones de la idea de la razón pública de Rawls, y no para criticarla!

cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica¹⁶; los contenidos de esta razón son de conocimiento público y están expresados en argumentaciones públicas mediante una familia de concepciones políticas razonables de la justicia...” (DG 157). Entender el uso de la razón pública como un privilegio excluyente de ciertos funcionarios es además contradictorio porque hace de ella una razón privada.

“Puede objetarse que la idea de la razón pública limita de manera no razonable los temas y las condiciones disponibles para el debate político, de tal manera que deberíamos adoptar más bien lo que se puede llamar la visión abierta y sin restricciones” (DG 188). Esta objeción parte del malentendido de que las restricciones de la razón pública limitan o reprimen los debates políticos en la sociedad y en la cultura de base, cuando en realidad funcionan como límites ante todo para el discurso y las acciones de los funcionarios del poder político estatal, pero también como resguardo frente a las tendencias fundamentalistas y frente a las parcialidades políticas con proyectos hegemónicos, para proteger el pluralismo y la más amplia libertad de pensamiento, de expresión y de formas de vida en la sociedad.

El sentido de la restricción es que los funcionarios señalados por Rawls no pueden legitimar sus decisiones en el ejercicio de sus funciones con otros argumentos más que los de la razón pública, mientras los ciudadanos no tienen estas restricciones, gozan de la más irrestricta libertad de expresión, y tienen todo el derecho a discutir y cuestionar también el uso y las aplicaciones de la razón pública por parte de los funcionarios y de los jueces. La aplicación o el ejercicio de la razón pública debe estar sometida al “control ciudadano” (DG, 157). Es decir que el liberalismo político, según mi modo de ver, es un sistema en el que los simples ciudadanos tienen más derechos y libertades que los administradores de los poderes estatales, ya sea el ejecutivo, el legislativo o el

¹⁶ Las cuestiones constitucionales esenciales son las que se derivan de los derechos (políticos, sociales y civiles) que están en el texto constitucional, o pueden ser razonablemente inferidos por su interpretación. Las cuestiones de justicia básica se refieren a la estructura fundamental de la sociedad.

judicial, y en este sentido este liberalismo es compatible con la idea de la soberanía popular y es más democrático que las democracias liberales existentes.

Los ciudadanos son libres de expresar y de justificar o no sus puntos de vista, los funcionarios no; están privados de estas libertades porque ellos deben dar siempre las razones que justifican y legitiman sus juicios o sus decisiones y hacer públicos sus argumentos ante la opinión general. Esta exigencia se les plantea hasta ahora formalmente a los jueces, porque la adecuada fundamentación pública es parte esencial de sus sentencias y sin ella la sentencia carece de validez. En la teoría de la democracia deliberativa se tiene que decir también del poder ejecutivo que sus decisiones carecen de legitimidad si sus razones no han sido validadas en el discurso público y no son aptas para obtener el asentimiento de los afectados o de toda la sociedad. Por eso hay que decir que el secretismo de los procedimientos de elaboración de las decisiones del gobierno y la estrategia sistemática de jugar con el factor sorpresa para no dar oportunidad al debate público de la sociedad civil y a la revisión de los partidos políticos de la oposición con representación parlamentaria, son procedimientos antidemocráticos, más propios de la conducción militar de un ejército, que solamente se pueden justificar en casos excepcionales, como el de los movimientos estratégicos de las tropas en el estado de guerra.

Los tribunales tienen que ser independientes no solamente de la presión del poder político y de otros poderes, sino también de los intereses, de las preferencias partidarias y de las creencias o los valores personales de sus propios miembros, para limitarse a ser la voz de la razón pública y justificar sus decisiones mediante una adecuada interpretación de la Constitución y de las leyes antecedentes y relevantes para el caso, sin perder de vista los principios generales del derecho en el sentido de Dworkin. Rawls pone de relieve en este punto incluso la autonomía del derecho frente a la ética: “Los jueces no pueden hacer jugar en los fundamentos de la sentencia sus propios valores,

convicciones personales e ideales éticos de la vida buena” de tal modo que sus argumentos puedan ser aceptables como válidos para todos los ciudadanos en cuanto tales, independientemente de sus ideas éticas¹⁷, políticas o religiosas (LP 250-251 y 270-271).

En los múltiples espacios públicos de la sociedad civil en cambio no debe haber restricción alguna a la libertad de expresión de los ciudadanos y de los medios de comunicación que pueden discutir naturalmente sin censura sobre las decisiones de los jueces y de los poderes políticos, así como sobre todos los temas: religiosos, filosóficos, éticos, estéticos, económicos y políticos, etc. Ni una religión, ni un partido político, aunque haya sido votado para gobernar, pueden imponer su doctrina comprensiva o su proyecto ideológico como la razón pública. Las restricciones de la razón pública tienen una doble finalidad: 1) que el gobierno se abstenga de interferir desde su posición dominante en los espacios libres de la sociedad civil y no use el peso del aparato estatal en favor de alguna parcialidad con la cual se identifica; 2) que se excluyan de los foros públicos de la toma de decisiones políticas los argumentos fundados en razones no públicas. “En ocasiones, quienes parecen rechazar la idea de razón pública quieren en realidad sostener la necesidad de un debate abierto y sin restricciones en la cultura de base de la sociedad civil. El liberalismo político comparte plenamente este punto de vista” (DG 159).

Mediante el párrafo citado Rawls quiere despejar los prejuicios contra su idea de la razón pública que provienen de puntos de vista de la democracia deliberativa con los cuales el mismo está de acuerdo. Él no se defiende en cambio de los liberales conservadores que profesan su doctrina porque la interpretan de una manera elitista y autoritaria, como hemos visto más arriba, quizás porque no ha imaginado este otro tipo de interpretación o porque es más insólita. En nota al pie (DG 159) copia el autor como ejemplo el párrafo

¹⁷ He reemplazado “ideales/ideas morales” por “ideales/ideas” éticas”. Me parece que el autor usa de manera indistinta los términos “ética” o “moral”.

siguiente de un jesuita que parece objetar su idea por razones con las que él está plenamente de acuerdo.

“La conversación y el debate (más franco e interesante) sobre el bien común no se plantea inicialmente en el órgano legislativo o en la esfera de la política (profesional), en la cual los debates están más estrechamente ligados a los intereses partidarios y de poder. Los debates políticos de interés común se desarrollan más libremente en los espacios de la sociedad civil que son los soportes primarios del sentido y del valor: las universidades, las comunidades religiosas, el mundo de las artes y el periodismo de calidad. Pueden tener lugar dondequiera que hombres y mujeres conscientes aporten sus creencias sobre el significado de la vida buena, en encuentros inteligentes y críticos...”¹⁸.

Al haber acotado la idea de razón pública de la manera tan estrecha ya expuesta tiene Rawls un problema terminológico para denominar la racionalidad de los debates en los diferentes espacios de la sociedad civil. No podría hablar de “razón privada” porque el “uso privado de la razón” tiene a partir de Kant otro significado bien diferente y además después del giro lingüístico “razón privada” aparece como una expresión auto-contradictoria. Hablará por lo tanto de “razones no públicas”, expresión que me parece poco feliz, y puede ser un motivo de confusión en una lectura poco atenta. “Las razones no públicas comprenden las diversas razones de la sociedad civil y pertenecen al trasfondo cultural, en contraste con la cultura política pública”¹⁹. Esas razones son desde luego sociales y no privadas” (LP 255).

“Razón” se entiende aquí como justificación racional argumentativa y no puede haber en este sentido una razón privada. La exposición pública o la publicidad y la pretensión de validez son esenciales al concepto de las razones. Pero la razón pública en el sentido de Rawls es más restringida todavía; el único tema de ella “es el bien público referente a cuestiones de justicia política fundamental, es decir, cuestiones esenciales de justicia básica”, tal como se definen en *El liberalismo político* (VI, 5). El motivo de esta restricción es claro:

¹⁸ D. Hollenbach S.J. “Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy”, *The Responsive Community* n° 5 invierno de 1994-1995, p. 15.

¹⁹ “Cultura política pública” es la actitud de respeto de los derechos y del pluralismo, la actitud democrática de escuchar y aceptar que el otro puede tener razón.

se supone que en estas cuestiones de los principios constitucionales es posible un acuerdo democrático siempre que todos estén dispuestos a poner en juego en este debate solamente razones públicas, es decir, independientes de los presupuestos y valores propios de sus concepciones del mundo y de la vida.

Una objeción a esta demarcación de los contenidos de la razón pública es que parece identificar lo público-político con los contenidos del discurso jurídico. Esta crítica es la que se ha hecho muchas veces al liberalismo, y especialmente a Kant, en quien hemos leído más arriba la definición explícita de “la política como teoría del derecho aplicada”²⁰. Los temas de la razón pública rawlsiana son importantes para diseñar el marco institucional en el cual se pueden desarrollar los debates y las “luchas” político-sociales de la democracia en el estado de derecho, pero podría preguntarse si las restricciones de contenido de la razón pública no dejan fuera de ella en cierto modo todo el campo de la política propiamente dicha. Si bien el sesgo kantiano del concepto de lo político es claro en Rawls, él ha tomado nota de estas críticas e intenta responderlas²¹. La respuesta más simplista sería que el objetivo de las restricciones propuestas es precisamente impedir el monopolio de lo político por la razón pública institucional o por la hegemonía de un partido, y que las discusiones de ideas y proyectos políticos pertenecen al campo de la cultura de base de la sociedad civil y, como ya se ha dicho, la razón pública “no se aplica a la cultura de base con sus muchas formas de razón no pública, ni a los medios de comunicación social de ningún tipo” (DG 158). Nuestro autor está de acuerdo por lo tanto con quienes sostienen que un debate político abierto y sin restricciones en la sociedad sobre todos los temas políticos es esencial a la idea de la democracia, y afirma que el liberalismo político comparte plenamente esta misma idea de la democracia deliberativa (DG 159), que será el tema del apartado final de este artículo. Lo que no he encontrado

²⁰ I. Kant: *Sobre la paz perpetua*, Ed. Tecnos, Madrid, 1991, p. 38.

²¹ “Puede objetarse que la idea de razón pública limita de manera no razonable los temas y las consideraciones disponibles para el debate político, de tal manera que deberíamos adoptar más bien lo que se puede llamar una visión abierta y sin restricciones... Algunos piensan que la razón pública es muy restrictiva porque intenta, erróneamente, resolver las cuestiones por anticipado” (DG 189).

en los textos que he trabajado es si los resultados de los debates políticos en la base social inciden en los contenidos de la razón pública, y cómo se trasladan a las decisiones de los poderes formales del Estado. Este déficit no menor es el punto de la crítica de Habermas, quien considera la Constitución y las leyes como un proyecto histórico siempre abierto al debate democrático de los ciudadanos, mientras que, según él, “desde el punto de vista de *Una Teoría de la Justicia* el acto de la fundación del Estado de derecho democrático no necesita ni puede repetirse bajo las condiciones de una sociedad ya ordenada conforme a los principios de justicia”²².

El planteamiento de la teoría de la justicia parece dar a entender que los discursos *esenciales* de legitimación ya han tenido lugar en cierto modo *a priori*, en el seno de la propia teoría, y desde esta perspectiva los debates teóricos y políticos fundamentales sobre la estructura básica de la sociedad están ya resueltos en el pasado y sedimentados en el sistema jurídico y en la constitución. En un lenguaje de sesgo algo expresionista, agrega Habermas:

“Los ciudadanos ya no tienen oportunidad de experimentar este proceso como un proyecto abierto e inconcluso, como exigirían sin embargo las cambiantes condiciones históricas [o el envejecimiento y las distorsiones de las instituciones existentes]. Los ciudadanos ya no pueden reavivar o encender de nuevo el fuego del núcleo democrático radical de la posición originaria en la vida real de la sociedad actual... Puesto que los ciudadanos actuales no pueden comprender la constitución en tanto proyecto [que tiene que ser actualizado conforme a los cambios sociales y culturales], el uso público de la razón no tiene propiamente la significación del ejercicio de la autonomía política fundamental en el presente, sino que sirve solamente como el medio pacífico para el mantenimiento de la estabilidad institucional” (Habermas /Rawls 1988 p 67)²³.

Rawls se pregunta finalmente (LP 283) si pueden aducirse en el discurso político democrático los valores de las doctrinas comprensivas que orientan la

²² J. Habermas/J. Rawls: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona 1988, p. 67. El texto de Habermas es anterior al *Derecho de gentes* de Rawls.

²³ Las figuras de los padres fundadores, o de los héroes en nuestra propia historia, cumplen la función de mitificar como irrepitibles los acontecimientos fundacionales y reemplazar la autonomía del ciudadano por la obediencia política.

vida privada, o si estos tienen que ser excluidas o puestas entre paréntesis. Hay que tener en cuenta en primer lugar, observa el autor, que es más confiable un interlocutor que explicita el trasfondo de los presupuestos comprensivos de sus posiciones en el discurso público, y los valores o razones de ese trasfondo de convicciones pueden hacerse valer en la argumentación, siempre que las razones no públicas no sean incompatibles con la razón pública, ayuden a reforzar sus principios (como en el consenso entrecruzado), respeten el pluralismo y no lesionen la amistad cívica. De hecho la gente o los ciudadanos comunes no separan por lo general sus propios valores y concepciones comprensivas de la razón pública en los debates políticos. Y algunas veces sin el recurso a valores fuertes de la cultura de base no sería posible motivar a la sociedad y reunir la fuerza necesaria para enfrentar situaciones de crisis, o de guerra, como ocurrió para Rawls en la guerra civil de los EEUU. Los abolicionistas convocaban a la guerra contra el Sur esclavista en nombre de la Biblia, que declara a todos los hombres iguales por ser hijos de Dios. Este discurso no dividió el frente de la libertad sino que lo fortaleció y debilitó la moral de los enemigos. El autor aduce incluso un discurso de Lincoln que interpretaba la tragedia de esta guerra civil como un castigo de Dios que todos (el sur y el norte) debían sufrir por el pecado de la esclavitud, y considera que esas expresiones del presidente no significaron en su momento una lesión de los principios del liberalismo político y podían ser interpretadas por los no creyentes en un sentido simbólico, o moral (LP 290).

4. La democracia deliberativa y los nuevos sujetos de la razón pública

En una democracia la cultura de base de la sociedad civil no está por cierto regida y controlada por ninguna doctrina central, política o religiosa, y si se impone coercitivamente ese tipo de régimen de ideas o valores, no estamos entonces en una democracia (DG 158). La idea de la democracia, y especialmente la democracia liberal constitucionalista, es incompatible con

cualquier hegemonía cultural. La argumentación de la razón pública política no pretende fundamentar ninguna teoría, sino que se desarrolla en el terreno de la razón práctica en el sentido clásico o de la racionalidad comunicativa que busca coordinar de manera justa y razonable la vida política de la sociedad, respetando los diferentes proyectos o planes de vida de las personas y los grupos sociales. Rawls tiene como sabemos *una teoría de la justicia* que ha tratado de justificar extensa y detalladamente en su primer gran libro, pero para el segundo Rawls esa teoría no pertenece a la razón público-política sino a la filosofía que otros filósofos profesionales comparten con él y que está en debate en los foros no públicos de la academia. “En el liberalismo político la razón pública es puramente política, aunque los valores políticos son intrínsecamente morales” (DG 161).

Las restricciones de la razón pública actúan como barreras contra la expansión de una ideología política nacionalista cerrada, intolerante o sectaria y mantienen la apertura de los espacios para *una visión amplia y plural de la cultura pública*. Esta amplitud permite que en el debate político se pueden introducir en cualquier momento doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas para sustentarlas en el marco de la razón pública, y no solamente las (razones no públicas) derivadas de esas mismas doctrinas (DG 177).

Entre las restricciones de la razón pública en una sociedad democrática está la de no hacer valer las creencias religiosas de una comunidad particular como argumento vinculante para legitimar las leyes. El autor se pregunta en este contexto si podrían en cambio hacerse valer argumentos seculares reflexivos y críticos sobre el sentido ético de la vida buena. Su respuesta dice que “una característica central del liberalismo político es que considera los fundamentos de ese tipo de argumentos seculares de la misma forma que los argumentos religiosos”. Esto quiere decir que las razones éticas o de la filosofía fundamental, como las creencias religiosas, pueden ser muy valiosas y

orientadoras y es bueno que quienes viven estos valores los difundan y argumenten a favor de ellos, pero no que los impongan de manera coactiva con fuerza de ley por medio del poder del Estado, como pertinentes a la razón pública. “*Las doctrinas filosóficas no suministran razones públicas*” que puedan invocarse como políticamente vinculantes para todos los ciudadanos (DG 172). Esta idea estaba presente ya en el propio título de la primera gran obra del autor, que se presenta solamente como: *una teoría*. Richard Rorty ha avanzado en esta línea de interpretación²⁴. Su enunciado más fuerte acerca de “la prioridad de la democracia sobre la filosofía” se puede aceptar si se piensa como relativa al campo de la política, pero no de manera absoluta, porque la democracia no es ningún método para el tratamiento de los problemas de la filosofía.

En “Una revisión de la idea de razón pública” Rawls enuncia una concepción de la ciudadanía política no derivada del estado de derecho sino como “una relación entre ciudadanos libres e iguales que ejercen el poder político supremo como cuerpo colectivo” (DG 160). En ese texto Rawls defiende la concepción de una democracia deliberativa en la que los ciudadanos intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las políticas públicas. En cuanto ciudadanos libres e iguales, todos (gobernantes y gobernados) aceptan que sus opiniones políticas pueden ser revisadas a la luz del debate con otros ciudadanos. “En este punto la razón pública resulta crucial, puesto que imprime su carácter a los argumentos de los ciudadanos en materia constitucional y de justicia básica (DG 163).

Las críticas de Habermas citadas en el apartado anterior tenían en vista especialmente el primer gran libro de Rawls. Ya en el *Liberalismo político*, y sobre todo en “Una revisión de la idea de razón pública” incluida en el libro sobre *Derecho de gentes*, Rawls ha corregido el sesgo racionalista de su filosofía y ha introducido el concepto de una democracia deliberativa a la cual no se aplican las anteriores críticas de Habermas, o habría que reformularlas

²⁴ Cfr.: R. Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

de manera mucho más matizada y reservarlas para los malentendidos difundidos por los rawlsianos más esquemáticos y conservadores, como los mencionados más arriba.

La concepción de la democracia deliberativa considera que el ser ciudadano es un oficio político que conlleva un “deber de civilidad” equiparable a la responsabilidad de los funcionarios, porque cuando están en juego las cuestiones esenciales del derecho constitucional o de la justicia básica los ciudadanos tienen que argumentar mediante la razón pública (DG 193) y hacer valer sus razones en la esfera pública mediante asambleas que el propio Estado debe fomentar y mediante el uso de todos los medios y formas de comunicación. En la democracia deliberativa el derecho al voto ya no está limitado a la elección de candidatos como en las democracias representativas existentes (que son de hecho más bien *delegativas*), sino que la participación del ciudadano se amplía a la sanción de políticas y leyes. Esta ampliación no elimina sin embargo la representación de los legisladores, sino que tiene que contar al mismo tiempo con un poder legislativo abierto a todas las voces de los debates ciudadanos.

Los sujetos de la razón pública ya no son entonces solamente los funcionarios del Estado, sino ante todo los ciudadanos en cuanto tales²⁵. Pero es claro que al actuar como sujetos de la razón pública el discurso de los ciudadanos queda lógicamente también bajo las restricciones de esta razón cuando se trata de cuestiones políticas fundamentales, de la justicia básica y de la interpretación, la aplicación o el cuestionamiento de leyes y costumbres o de cláusulas constitucionales. Estas restricciones no son en cambio aplicables al discurso sobre cualquier otro tema, ni a los debates políticos e ideológicos sobre proyectos, innovaciones, reformas e incluso propuestas revolucionarias que se enmarcan en el contexto del estado de derecho y respetan sus principios. La idea de razón pública con las severas restricciones de Rawls está

²⁵ Cfr. J. De Zan y F. Bahr *Los sujetos de la política en la filosofía moderna y contemporánea*, UNSAM, Buenos Aires, 2008.

pensada precisamente para hacer posible la democracia, la cooperación y la amistad política de los ciudadanos y para hacer difícil la concentración de un poder hegemónico autoritario.

Siglas usadas

LP: J.Rawls: *El liberalismo político* (1993). Ed. Crítica, Barcelona 1996

DG: J.Rawls: *El derecho de gentes* (1997/99). Ed. Paidós, Barcelona 2001