

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**LA RAZÓN PÚBLICA EN JOHN
RAWLS**

TESIS
Que presenta para obtener el título
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
PEDRO JIMÉNEZ DE LA GARMA

Asesora: Faviola Rivera Castro.

MÉXICO, D.F

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*To realize the relative validity of one's convictions,
and yet stand for them unflinchingly, is what distinguishes
a civilized man from a barbarian.
Joseph A. Schumpeter*

LA RAZÓN PÚBLICA EN JOHN RAWLS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: pp. 4-7.

I EL LIBERALISMO POLÍTICO: pp. 8-27.

II LA RAZÓN PÚBLICA: pp. 28-41.

III. ANATOMÍA DE LA RAZÓN PÚBLICA: pp. 42-69.

IV. RAZÓN PÚBLICA Y EDUCACIÓN: pp. 70-91.

V. A MODO DE CONCLUSIONES: pp. 92-100.

BIBLIOGRAFÍA: p. 104.

INTRODUCCIÓN

El trabajo de John Rawls, desde la aparición de *Teoría de la justicia*¹ hasta sus últimos textos publicados², se ha consolidado como uno de los referentes fundamentales de la filosofía política de nuestro tiempo. En este trabajo, “La razón pública en John Rawls”, me concentro principalmente en las conferencias reunidos en *Liberalismo político*³, aunque no hago a un lado ni las conclusiones ni las consideraciones hechas por Rawls en *Teoría de la justicia*. Si bien es posible encontrar varios de los elementos expuestos en *Teoría de la justicia* en su *Liberalismo político*, también es cierto que a lo largo de los años, y en virtud de distintas consideraciones, nuevos elementos fueron agregados al planteamiento por el propio Rawls.

Mi objetivo principal en este texto ha sido presentar la idea de “razón pública” –parte fundamental de un “liberalismo político”⁴- de un modo claro, para así defender su utilidad y sostener su relevancia al enfrentar algunas de las discusiones más complejas en nuestras sociedades contemporáneas.

Mi tesis es que la razón pública de Rawls es una idea que vale la pena estudiar y fortalecer, en virtud de que puede ser un criterio útil para ayudarnos a entender mejor nuestras discusiones públicas. La complejidad de algunos de los temas que se debaten, así como el pluralismo que caracteriza a nuestras sociedades, hacen necesaria una ponderación sobre las

¹ John Rawls, *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Traducción de María Dolores González, *Teoría de la justicia*. México.: FCE, primera reimpresión 1985. Las referencias a esta obra son a la traducción al castellano.

² Por ejemplo, Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 223-252., “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987): 1-25., “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988): 251-276., “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review* 64 (1989): 233-255., “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review* 64 (verano 1997): 765-807, todos ellos reimpresos en Samuel Freeman (Ed.), *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999 (capítulos 18, 20, 21, 22 y 26 respectivamente).

³ Rawls, *Political Liberalism*. New York.: Columbia University Press, 1993. Traducción de Sergio René Madero Baéz, *El Liberalismo político*. México.: FCE, tercera reimpresión 2002. Las referencias a esta obra son a la traducción al castellano, excepto que se indique lo contrario con la referencia a la versión en inglés antes citada.

⁴ “Sin embargo, nuestro tema principal es el liberalismo político y las ideas que lo componen, de modo que nuestra discusión atañe más a las concepciones liberales en su sentido general, permitiendo así la participación de todas las variantes del liberalismo, como, por ejemplo, cuando hablamos de la idea de razón pública (en la conferencia VI).”, Rawls (1993) p. 31.

reflexiones que ofrecen los ciudadanos entre sí al discutir sobre asuntos fundamentales de una sociedad. Es deseable, estoy convencido, definir con la mayor claridad posible, cuáles son los límites que separan a las creencias o los ideales personales del orden político. Para este fin, tan importante para la vida política, creo que las ideas sobre una razón pública en Rawls son de mucha ayuda.

El esquema de exposición que propongo para explicar la noción de la razón pública en Rawls es el siguiente: en la primera sección, *I. El liberalismo político*, y un poco a modo introductorio, trazo un marco amplio y general, en cuyo horizonte es posible enmarcar nuestra exposición. Hago un breve repaso por algunas de las nociones históricas y sociológicas sobre el hecho del pluralismo, que el propio autor del *Liberalismo político* plantea para señalar la necesidad de una versión del liberalismo como la suya.

Asume -creo que de manera correcta- la dificultad de plantear la posibilidad de una convivencia y una vida política a partir de un ideal político compartido por todos los miembros de una comunidad; y en cambio, propone la necesidad de diferenciar entre la esfera de los ciudadanos (*citoyen*) y las personas (*homme*) -miembros de una esfera política y de una esfera social respectivamente- como una condición necesaria para la convivencia política.

En el segundo capítulo, *II. La razón pública*, presento *grosso modo*, algunas de las características fundamentales que constituyen la noción de una razón pública de acuerdo con Rawls. En esta sección, aunque de manera sucinta, introduzco algunas de las nociones imprescindibles para seguir adelante con una exposición del liberalismo político, y por tanto, con una presentación de la razón pública. Entre ellas destaco, la concepción política de la justicia como una idea autónoma frente a otras doctrinas religiosas, políticas y filosóficas; al consenso traslapado; la necesidad estratégica de un modo de presentación en particular para exponer al liberalismo político; las ideas de estabilidad y legitimidad, en contraposición a un mero *modus vivendi*; así como el concepto de doctrinas comprensivas razonables.

En el siguiente capítulo, *III. Anatomía de la razón pública*, realizo un análisis y una interpretación de la razón pública, a través de una metáfora (su anatomía) y cuatro elementos (topografía, objeto, actores y valores), como una estrategia de exposición que ayude a comprender mejor tanto sus alcances como sus límites. Me parece que al dividir de esta manera nuestra exposición, será posible comprender mejor el carácter de una razón pública.

Estos cuatro elementos son: 1. La topografía de la razón pública; 2. El objeto de la razón pública; 3. Actores públicos; 4. Los valores políticos. Que no es otra cosa, que una manera de preguntarnos por sus distintos límites, y que su vez, podrían trasladarse a las siguientes cuatro preguntas: 1., ¿dónde se discute? (¿o dónde imaginamos que discutimos?); 2., ¿qué se discute? (¿o qué imaginamos que se discute?); 3., ¿con qué discutimos? (¿o con qué valores políticos imaginamos que discutimos?); y 4., ¿quiénes discuten? (¿o quiénes imaginamos que discuten?).

En el cuarto capítulo, *IV. Razón pública y educación*, apelo a un posible debate como ejemplo (sobre los bonos educativos) entre dos interlocutores (uno a favor y otro en contra), con el fin de analizar algunas de las consecuencias de una razón pública, y así poder juzgar mejor tanto sus méritos como sus fallas. Espero que la hipotética discusión nos ayude a esclarecer a qué nos referimos con “argumentos políticos legítimos” de acuerdo con la idea de una razón pública de Rawls.

Si bien la discusión es una herramienta únicamente y no un análisis concreto de los argumentos que se presentan, sí intento en la medida de lo posible circunscribir la discusión a los límites constitucionales mexicanos. En todo caso, acaso este ejercicio de la imaginación sea mejor entendido como la posible acción de legisladores en una discusión legislativa, donde también los límites constitucionales son los principales, aunque no se prohíben las referencias a otros ámbitos fuera del estrictamente legal.

Asimismo, aunque el objeto del intercambio no es juzgar el valor de los argumentos en sí mismos, he tratado que los argumentos sean razonables y legítimos desde la óptica que

hemos expuesto en los primeros tres capítulos. Y aunque no he tomado una postura frente a los argumentos a favor o en contra, sí he querido mantener cierta exigencia en cuanto a su plausibilidad. Esto desde luego no significa en lo absoluto que los argumentos sean buenos, verdaderos o consistentes, sino a lo mucho razonables.

En el quinto y último capítulo, *V. A modo de conclusiones*, ofrezco un esbozo de algunas ideas y sugerencias sobre posibles desarrollos a partir de nuestras reflexiones. En este último capítulo, más que volver sobre algunos de los temas que se han presentado a lo largo del texto sobre la razón pública, esbozo una serie de ideas que podrían ir mucho más allá de la razón pública en Rawls. La razón pública es un elemento importante al considerar las discusiones públicas, sin embargo la argumentación política y el razonamiento legal lo rebasan y requieren de un estudio mucho más amplio y profundo.

I.

EL LIBERALISMO POLÍTICO

1. Un tema ineludible en el planteamiento de John Rawls, sobre todo a partir de la publicación de su *Liberalismo político*, consiste en la relación entre la dimensión teórica de su planteamiento y la realidad política donde se inscribe. Es cierto que en ocasiones el planteamiento de Rawls puede parecer demasiado “abstracto”¹, oscilando entre una situación ideal inverosímil y planteamientos inocuos que no podrían resistir ninguna prueba en el mundo político, por ello afirma:

Algunos protestan por la utilización de tantas concepciones abstractas. Acaso sea útil explicar por qué tenemos que recurrir a concepciones de esta clase. En filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos. Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos de estos valores y los extrapolíticos. Profundas y prolongadas controversias preparan el terreno para la idea de una justificación razonable como problema práctico, y no epistemológico o metafísico. Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas, como diría Walzer, se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos.²

Si hay un lugar donde Rawls pone a prueba su teoría y la entrecruza con una realidad política -frecuentemente la de los Estados Unidos- es al exponer su “Razón pública”³. En esta exposición, es posible ver reflejados algunos de los ideales expuestos dialogando o tomando en cuenta los distintos puntos de vista políticos, sociales y religiosos de una democracia constitucional, de la mano de algunas innovaciones en su postura teórica y otras áreas, particularmente la filosofía del derecho y el constitucionalismo.

¹ Este no es un punto menor en Rawls (ni tampoco para la filosofía política en general) “The focus on these questions no doubt explains in part what seems to many readers the abstract and unworldly character of these texts”, Rawls (1993) p. lxii. [“El enfoque de estas preguntas, sin duda explica en parte, lo que a muchos lectores les parece el carácter abstracto y poco mundano de los textos”, todas las traducciones a la introducción hecha por Rawls a la edición de 1995 son mías, e irán seguidas por: traducción al español de PJG]

² Rawls (1993) p. 64.

³ Rawls (1993) pp. 213-254; la segunda introducción a la edición de 1995, pp. l-lviii; y Rawls (1999) “The Idea of Public Reason Revisited” (originalmente en J. Rawls, *University of Chicago Law Review* 64 (1997): 765-807).

En paralelo a la idea de una “razón pública”, Rawls presenta -y al mismo tiempo elabora- un complejo diagnóstico sobre la irreductible pluralidad de las democracias occidentales⁴; este diagnóstico parte de ciertos hechos históricos y políticos de la modernidad, para plantearnos la imposibilidad de un retorno a una época de “oro” donde se compartía una sola manera -más o menos articulada- de ver al mundo.

Este proceso arranca con la guerra de los 30 años en la Inglaterra en el siglo XVII⁵ y culmina con la consolidación de un modelo político democrático, liberal y secularizado. Sin duda, este proceso no ha sido ni uniforme, ni continuo. Al contrario, se ha forjado en medio de tensas luchas entre distintos puntos de vista e intereses; un estira y afloja, y un avanzar poco a poco, en la conquista de libertades, derechos y el establecimiento del imperio de la ley a través de constituciones y otros documentos similares⁶. Para no exagerar la relevancia de las consideraciones religiosas en la reflexión liberal, baste con citar lo siguiente:

¿Cómo es posible para aquellos que afirman una doctrina basada en una autoridad religiosa, por ejemplo, la Iglesia o la Biblia, además afirmar una concepción política razonable que soporte un régimen democrático justo? [...] No todas las doctrinas comprensivas razonables son liberales; así que la pregunta es si bien pueden todavía ser compatibles por las razones correctas con una

⁴ Esta permanencia del carácter plural en las sociedades actuales recuerda a la observación hecha por Alexis de Tocqueville al visitar los Estados Unidos hace ya casi dos siglos: “Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo”. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*. México.: FCE, 1996. Traducción de Luis R. Cuellar, p. 34. En este mismo sentido, luchar contra la pluralidad de nuestras sociedades sería inútil; en todo caso, lo más importante consiste en encontrar la concepción política que puede hacer frente a estas demandas, sin traicionar valores encarnados en nuestro ideal democrático.

⁵ Para un breve, pero completo recuento de estos germinales eventos véase: Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life*. New York.: Harper Collins, 2000, pp. 170-71, 240-41 y *passim*. Desde luego, las causas y las profundas corrientes históricas que nutrieron a los hombres de aquella época, y que comenzaron a moverse de manera clara en esos años en Inglaterra, son varias y de una muy larga gestación. Aunque sin duda, en más de una manera, han determinado la actual fisonomía política, cultural y social de occidente (Baste recordar las palabras de Cromwell en una carta a su prima en 1638 para recordarnos lo dramático de esos tiempos: “Oh, I lived and loved darkness and hated light. I hated Godliness, yet God had mercy on me”).

⁶ Tal vez, otra manera de cristalizar estos alcances está entre el gobierno de las leyes Vs. el gobierno de los hombres. Para un tratamiento más amplio de esta tema véase: Pedro Salazar Ugarte, *La democracia constitucional: una radiografía teórica*. México.: FCE – IIJ/UNAM, 2006, pp. 72–102. Solamente para entrever la hondura del tema, en la Carta Magna 1215 durante el reinado de Enrique III, en su artículo 39, ya se establecen ciertas limitaciones al poder del soberano. “Ningún hombre libre podrá ser detenido o encarcelado o privado de sus derechos o sus bienes, ni puesto fuera de la ley ni desterrado o privado de su rango de cualquier otra forma, ni usaremos la fuerza en su contra ni enviaremos a otros que lo hagan, sino en virtud de una sentencia judicial de sus pares y con arreglo a la ley del reino”, p. 75. La traducción de Salazar Ugarte es del texto en inglés de J.C Holt, *Magna Charta and Medieval Government*. Cambridge.: Cambridge University Press, 1965.

concepción política liberal. Para hacer esto, me parece, no es suficiente que estas doctrinas acepten un régimen democrático solamente como un *modus vivendi*. Más bien, lo deben aceptar como parte de un consenso traslapado. Al referirnos a quienes poseen una doctrina religiosa como ciudadanos de fe, nos preguntamos: ¿Cómo es posible para ciudadanos de fe ser miembros comprometidos de una sociedad democrática al asumir una estructura institucional que satisface una concepción política de la justicia liberal, con sus propias ideas y valores políticos, y no simplemente pretender adherirse a ella en virtud del balance de las fuerzas políticas y sociales.⁷

2. Dos puntos sobre lo anterior son pertinentes. En primer lugar, es necesario considerar que si aquellos ciudadanos que sostienen creencias religiosas se adhieren a un acuerdo liberal solamente como un mero *modus vivendi*, por consideraciones pragmáticas o coyunturales, el régimen carecerá de legitimidad, y probablemente será inestable. Si por ejemplo, un grupo de creyentes se adhiere únicamente al régimen liberal por ser una minoría débil, y no por estar de acuerdo realmente con los principios que representa: (i) el régimen en comento carecerá de legitimidad, y (ii) será inestable, ya que al cambiar el balance de poder o la correlación de fuerzas -por razones políticas, sociales o demográficas-, muy probablemente intentarían imponer, aun de manera violenta, un sistema de acuerdo a su credo.

El liberalismo político hace un esfuerzo por demostrar y delinear las condiciones necesarias para que los distintos grupos de una sociedad plural alcancen un acuerdo mucho más profundo y duradero que un mero *modus vivendi*, y así alcanzar la legitimidad política, y evitar el constante acecho de la incertidumbre y la inestabilidad, mediante un simple acuerdo coyuntural.

Hay que decir desde un principio, que no se intenta sustituir o evaluar a los distintos puntos de vista sociales (doctrinas comprensivas) por un criterio ajeno a ellos. Éste no es el papel de una concepción política; más bien, sus objetivos se centran precisamente en permitir las condiciones sociales más amplias para forjar un acuerdo sustancial -mucho más limitado que los amplios puntos de vista de las doctrinas comprensivas-, para una vida compartida y acordada -aun cuando los ciudadanos posean las más dispares visiones sobre otros asuntos

⁷ Rawls (1993) pp. xxxix -xl. [traducción PJG].

fundamentales como concepciones del mundo, consideraciones morales y principios de filosofía (el sentido de la vida, los límites de la razón, la existencia de Dios).

Como ha dicho sucintamente Rawls, su tarea es política, no metafísica.⁸ En gran medida, la empresa del liberalismo político, se centra en la posibilidad de poder separar efectivamente estas dos esferas: la metafísica (comprensiva) y la política. Articular a cada una con una justificación adecuada y, en el caso de la esfera política, insistir en la importancia de hacerlo por medio de *razones públicas*, aceptables en principio por todos los ciudadanos razonables en un consenso traslapado.

Como también lo ha indicado pertinentemente Charles Larmore, al señalar inconsistencias en las observaciones de algunos críticos del liberalismo, el “individualismo” liberal no debe ser entendido como una teoría general de la naturaleza humana que niega la importancia de compromisos (fines) compartidos, sino como una *doctrina política* según la cual el gobierno debe *tratar* a las personas como individuos, independientemente de sus lazos, vínculos o estatus en las relaciones sociales, o de cómo se vean ellas a sí mismas en otros contextos. Fundamentalmente, el liberalismo debe ser una filosofía política y no una filosofía del hombre.⁹ Una filosofía capaz de entender las circunstancias características de la modernidad, donde la vida cotidiana, las ciencias, y las nociones del tiempo y el espacio, se han transformado para poder ser vistas en compartimentos o divisiones independientes, y no como un *continuum*. La transición de un mundo religioso a uno secular, en gran medida, consistió en la separación de un espacio religioso de otros, ya sean políticos (Maquiavelo), morales (Rousseau, Kant, Hume) y científicos (Galileo).

Estas innovaciones conceptuales tienen como tarea ir aclarando los nuevos horizontes sociales y culturales que sustentan al proyecto de la modernidad. Se requiere entonces, una justificación apta para la esfera política, con base en razonamientos públicos en principio aceptables para todo ciudadano razonable, y otro tipo de justificación, apta para la esfera social, con una base mucho más amplia, para las doctrinas comprensivas.

⁸ Rawls (1999) pp. 223-252.

⁹ Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge.: Cambridge University Press, 1987, p. 25.

Asimismo, valdría la pena no olvidar, como bien lo señala Rawls, lo difícil que sería desarrollar una convivencia social, un acuerdo duradero y estable, necesario para la construcción de una comunidad política próspera, si llevamos nuestras opiniones comprensivas (religiosas, filosóficas o morales) al extremo de intentar traducirlas al terreno de la política para imponerlas sobre todos los miembros de una sociedad.

En todo caso, más allá del vasto devenir histórico que antecede al hecho del pluralismo, para Rawls es fundamental señalar que este resultado es consecuencia del propio devenir democrático (o los varios lances, frecuentemente fallidos, para alcanzarlo); resultado de las libertades alcanzadas en los últimos siglos, y una consecuencia del libre ejercicio de la razón.¹⁰ Por ello, es relevante no interpretar al hecho del pluralismo como un mal, como una desventaja que sería deseable evitar, o como algo sobre lo cual habría que lamentarnos, sino el resultado lógico de la consolidación social y política de un cúmulo importante de libertades y derechos de los hombres y los ciudadanos. Sería posible preguntarnos (no sin cierta ironía), ¿cómo podríamos razonablemente esperar un resultado distinto después de consagrar la libertad de pensamiento, de expresión y de creencia de los ciudadanos? ¿Quién podría esperar que el resultado fuera la uniformidad en opiniones y creencias? Solamente alguien que en el fondo no buscara un verdadero ejercicio de estas libertades podría rechazar también esta consecuencia del pluralismo. Una homogeneidad ideológica en nuestras sociedades modernas y plurales únicamente se puede realizar a través de acciones violentas e imposiciones de carácter inaceptable.

Por ello, me parece, se puede afirmar que el pluralismo de las democracias contemporáneas es el resultado de un largo recorrido histórico, social y político, que comienza en Europa y que de ahí se extiende a otras partes del mundo; es también, sin duda, el resultado de un extenso y complejo entretendido de intereses, pasiones, odios y pequeñas ambiciones que muchas veces han constituido la madeja esencial de nuestra historia. Esta falta de pudor no demerita o resta importancia al papel de las ideas o la reflexión en general. Si acaso,

¹⁰ “This pluralism is not seen as a disaster but rather as the natural outcome of the activities of human reason under enduring free institutions. To see reasonable pluralism as a disaster is to see the exercise of reason under the conditions of freedom itself as a disaster” Rawls (1993) p. xxvi. [“Este pluralismo no es visto como un desastre sino como el resultado natural de la razón humana bajo instituciones libres y duraderas. Ver al pluralismo razonable como un desastre, es ver al ejercicio mismo de la razón bajo las condiciones de la libertad como un desastre”, traducción al español de PJG].

subraya su relevancia, ya que hace mucho más evidente su utilidad. Primero, para poder explicar en retrospectiva su curso, y segundo, para evitar, desde una posición crítica, la repetición de algunos de sus excesos y desvíos más lamentables. Si bien no hay que exagerar en nuestra valoración sobre la importancia de las ideas en relación al mundo político, tampoco es saludable una desconfianza desmedida.

Dicho sea de paso que -y baste con revisar algunos capítulos de esta historia o leer la prensa- incluso después de haber alcanzado un acuerdo sobre la importancia de un valor político, éste se mantiene sujeto a diferentes interpretaciones, y por tanto, nuevas pugnas y disputas en cuanto a su significado y relación con otros valores. Por desgracia, muchas de las injusticias y capítulos más tristes de nuestra historia, han sido originados por la imposición ciega y obtusa de un sólo valor político sobre los demás; de un valor dominante y la fe de un puñado de personas en la suficiencia de este valor sobre los demás.

Es tiempo de reconocer y defender que el espacio político es lo suficientemente amplio y dúctil para albergar una pluralidad de valores y de interpretaciones sobre los mismos; como alguien ha dicho, a veces es peor el bien mal aplicado que el mal mismo.¹¹ Tal vez, la historia del liberalismo y sus avatares impliquen de una manera ineludible esta heterogeneidad, esta vasta compulsión de motivaciones, sueños, intuiciones e ideales. Bastaría, para no descartar lo anterior, con revisar los variados puntos de vista de algunos de los más destacados autores del liberalismo canónico.¹²

¹¹ “Graduar la acción de acuerdo con la posibilidad aunque el pensamiento y el deseo vayan más lejos. Que el fervor de la aspiración anime la búsqueda y la disciplina de la investigación reduzca el anhelo, porque es peor el bien mal realizado que el mal mismo. Lo primero, destruye la posibilidad del bien y mata la esperanza. El mal, por lo menos, renueva la rebeldía y la acción”, Manuel Gómez Morin, *1915 y otros ensayos*. México.: JUS, 1973, p. 33.

¹² Por ejemplo, Antonio Annino, “Definiendo el primer liberalismo mexicano”, *Metapolítica* Vol. 7, Núm. 31, septiembre-octubre 2003, pp. 38-51. En este sentido: “Así concebido el liberalismo clásico se identifica no sólo con los valores de la modernidad política, sino con los procesos que en la larga duración llevaron a ella a una parte de occidente, dejando fuera a otra” Annino (2003) p. 40. Sobre si hay *un* sólo liberalismo, o si quiera *una* familia liberal, es pertinente señalar que existen un sinfín de discusiones. No sería una locura afirmar, por mi parte, que este carácter escurridizo del liberalismo, esta dificultad para asir su médula conceptual, es también parte fundamental de su carácter. Esta continua discrepancia, requiere de nosotros un infranqueable compromiso con la tolerancia, así como una permanente búsqueda de argumentos y razones, que terminen por cultivar nuestra imaginación y vocabulario político. Más allá aún, quizás sea positivo mantener este carácter inasible del liberalismo, ya que al mantenerse libre de reducciones o formulismos, escapa también a la intolerancia teórica y doctrinaria de las ideologías; permitiendo así una continua apertura y espíritu de búsqueda flexible y dúctil, adecuado, precisamente, para nuestras sociedades contemporáneas.

Pero también estas disputas y discusiones sobre el significado de los valores políticos, sobre su orden y jerarquía, son un rasgo inherente de nuestras sociedades (no es una casualidad, que para algunos haya sido necesario dotar de una gramática y una semántica a esta polifonía de voces que resuenan detrás de nuestras democracias liberales¹³). Esta diversidad, por cierto, está inevitablemente atada al destino de nuestras sociedades, y es que en efecto, en caso de desaparecer, probablemente la política misma se desvanecería.¹⁴

En *'Two Concepts of Liberty'* Isaiah Berlin advertía que de desaparecer las discrepancias sobre los fines de la vida entre las personas o los desacuerdos entre nuestros ancestros en el Jardín del Edén, los estudios políticos tendrían irremediablemente que desaparecer también; y por tanto, concluye Berlin, quienes abrazan la creencia en un mundo donde el triunfo de una idea sobre todas las demás es absoluto, sustituyen el valor de la reflexión política y moral por el de la institución de los medios técnicos para alcanzarla.¹⁵ Es posible que el valor de la técnica sea deseable en muchos aspectos, incluso en la planeación de la vida social y política, pero no en la determinación de los fines últimos para la convivencia política.

3. Tanto los difíciles retos que nos impone el pluralismo, la agenda multicultural, los movimientos de millones de desplazados, como el resurgimiento de distintas formas de

¹³ Bovero ha propuesto “Cuando comenzamos a hablar de democracia, si queremos entendernos, deberemos ante todo disponernos a buscar un acuerdo sobre algunas reglas esenciales para el uso de las palabras que utilizamos, al menos de aquellas que aparecen más frecuentemente en las discusiones relativas a nuestro tema” p. 10. Más adelante: “¿no es excesivamente vaga, y no corre el riesgo de volverse motivo de equívocos, una noción de liberalismo que pretenda abarcar y resolver en sí a tres componentes –derechos de libertad individual, derechos de participación política y derechos sociales-, cada uno de los cuales puede derivarse a una de las tres corrientes ideales que se han contrastado en el curso de la historia moderna, es decir, el pensamiento liberal, el pensamiento democrático y el pensamiento socialista?”, Michelangelo Bovero, *Una gramática de la democracia: contra el gobierno de los peores*. Madrid.: Trotta, 2002, p. 104. Ciertamente y como el mismo Bovero sostiene –irónicamente- el asunto está en evitar un *overlapping confusion* (una confusión traslapada).

¹⁴ “Como tantos otros autores autoritarios, que hacen del eje caos/orden (o conflicto armonía) el único criterio para evaluar y describir la política, Hobbes sería incapaz de comprender y asumir que el conflicto (pacífico o violento) *es la esencia misma de la política*, cayendo así en la utopía racionalista de una república o Estado en el que se habría eliminado la política misma”. Luis Salazar Carrión, *Para pensar la política*. México.: UAM, 2004, p. 255.

¹⁵ “Where ends are agreed, the only questions left are those of means, and these are not political but technical, that is to say, capable of being settled by experts or machines like arguments between engineers and doctors” Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. Nueva York.: Oxford University Press, 1970, p. 118.

extremismos religiosos y el deterioro del entorno, son algunos de los mayores desafíos para los valores liberales y de la democracia.¹⁶ Sin embargo, no hay que perder de vista que las tensiones políticas, (tal vez incluso toda relación social) estarán siempre marcadas por profundas divisiones -en no pocas ocasiones insalvables- aunque no siempre irrazonables. Este acto de fe¹⁷ me motiva a reflexionar sobre los planteamientos de Rawls. Más allá aún, como bien señala Rawls¹⁸, la respuesta sobre la viabilidad y posibilidad de una democracia justa, afecta nuestra visión y la manera en que enfrentamos e interpretamos al mundo, aquello por lo que vale la pena luchar o aquello que está más allá de nuestro alcance.

Ejemplos como la república de Weimar¹⁹, son un antecedente de que los valores democráticos requieren de demócratas, de convicciones democráticas que tienen que ser continuamente actualizadas, asumidas y defendidas en contra de inusitadas amenazas. Como Habermas ha señalado acertadamente “Las instituciones constitucionales de la libertad valen tanto como el valor que les otorgue la población”²⁰. Lo anterior, no me parece una dosis de moral anodina, siempre y cuando la exigencia vaya acompañada de una sobria visión de la realidad política y sus actores cotidianos. Es posible que en el fondo, un equilibrio entre las difíciles demandas de una razón pública y los feroces intereses de los individuos sea lo máximo a lo que podemos aspirar. Sería irresponsable permitir que

¹⁶ Sería de hecho, muy sencillo, agrupar una larga lista de conflictos y desencuentros que en los últimos años se han presentado alrededor del mundo: desde la petición de los Sikh en Canadá para ingresar a la policía canadiense sin la necesidad de usar un casco, la declaración del inglés como idioma oficial del Estado de California frente a las amenazas del español, hasta la decisión del gobierno socialista español de revisar los discursos de todos los ministros de culto y la transformación de templos cristianos en lugares de culto musulmán en más de un país europeo, por no mencionar el resurgimiento de una política intolerante frente a las minorías no musulmanas en algunos países del Medio Oriente, y otros más entre hindúes, budistas y kurdos en otras partes del mundo. Para revisar un artículo bastante completo sobre el caso del velo musulmán en las escuelas públicas francesa se puede consultar: Corina Yturbe, “El principio de laicidad: el caso del velo islámico”, *Diánoia*, Vol. LI, Núm. 56, mayo 2006. pp. 67-93.

¹⁷ “Al tratar de lograr estas cosas, la filosofía política asume el papel que le asignó a la filosofía en general Kant: la defensa de la fe razonable”, Rawls (1993), p. 170. O como bien pensaba Lord Acton: “The co-existence of several nations under the same State is a test ... of its freedom”, Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*. Cleveland.: Meridian Books, 1955, p. 160.

¹⁸ Rawls (1993) pp. lxi-lkii.

¹⁹ O quizás también, como ha señalado Fernando Escalante en su *Ciudadanos imaginarios*, las propias lizas del decimonónico mexicano son una muestra del papel de lo que él caracteriza como “moral pública”. Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República mexicana -Tratado de moral pública-*. México.: El Colegio de México, 1992.

²⁰ “The institutions of constitutional freedom are only worth as much as a population makes of them”. Jürgen Habermas, “Citizenship and the National Identity: Some reflections on the Future of Europe”, *Praxis International* 12 [1992], pp. 1-19. [Trad. PJG]

solamente una cruda lucha por el poder y el choque de intereses definieran el destino de una sociedad; es indispensable contener -en la medida de lo posible- a través de la ley, sus instituciones y una continua reflexión crítica sobre las pasiones ciegas del poder.

En verdad, los alcances y los logros tanto democráticos como sociales, jamás son un rasgo permanente de una comunidad política -cualquiera que ésta sea-: debemos mantenernos alertas para cuidarlos sin ceder al sueño o al cansancio de la vida cotidiana y la costumbre de lo *dado*. Por desgracia, parece ser una verdad de Perogrullo que los logros humanos son infinitamente más frágiles e inusuales, que sus fracasos y tropiezos.

4. Una de las razones principales para plantear una concepción política de la justicia y una razón pública, tiene que ver con dos temas: la estabilidad y la legitimidad.²¹ En *Teoría*²², Rawls delineó -entre otros temas²³-, una teoría política normativa de la justicia, frente a los argumentos y principios utilitaristas que hasta entonces prevalecían. En *Teoría de la Justicia* intenta fundamentar una reinterpretación de la filosofía moral de Kant, donde los

²¹ “[...] Nuestra ejercicio del poder político es apropiado y, por tanto, justificable solo cuando se ejerce en concordancia con una constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales.” Rawls (1993) p. 208.

²² Rawls (1971).

²³ Digo entre otras cosas, porque el papel y la influencia de *Teoría de la justicia*, ha sido tan amplio que es muy difícil presentarlo en unas cuantas líneas. Como ha afirmado, Roberto Nozick, parece haber una antes y un después en el mundo de la filosofía política desde su publicación. Sobre todo, si tomamos en cuenta que en las décadas anteriores (1950 y 1960) la impresión entre filósofos y politólogos, era que ya no existía espacio para su desarrollo. En 1956, Peter Laslett anunció que “la filosofía política estaba muerta” (*Philosophy, Politics, and Society*. Oxford.: Basil Blackwell, 1956.), y el propio Isaiah Berlin se retiraba hacia la historia de las ideas, frente a un campo filosófico que tenía poco que ofrecer a la reflexión política (véase, por ejemplo, *Concepts and Categories*, Nueva York.: Penguin, 1978.). En parte por esto (y muchas razones más, como su sólida argumentación, su riguroso análisis de conceptos de la teoría económica o el estudio del trabajo epistemológico de Quine o Goodman), no sorprende que para Richard Tuck hasta este trabajo prevaleciera “The absence of major works of political philosophy of a more less familiar kind, between Sidgwick and Rawls”, (*A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford.: Basil Blackwell, 1995. Eds. Robert Goodin y Phillip Pettit, pp. 72-89.), y para Brian Barry que desde la muerte del mismo Sidgwick: “Nobody until Rawls produced anything that represents a continuation of the canon of political thought, as traditionally conceived” (“John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics* 105, no. 4: pp. 874- 915, 1995.) Al margen de estos comentarios (parece imprudente hacer a un lado el trabajo de pensadores como Arendt, Oakeshott, Popper, Strauss y Vogelín, sin más), creo que la relevancia y profundidad del trabajo de Rawls está fuera de toda duda.

principios de la justicia²⁴ propuestos, puedan ser leídos como imperativos categóricos kantianos:

Los principios de la justicia son también imperativos categóricos en sentido kantiano. Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional.²⁵

Lo anterior va de la mano de una estrategia argumentativa y un modelo de elección racional (“The theory of justice is a part, perhaps the most significant part, of the theory of rational choice”, *Theory* p. 15). Rawls intentó establecer de esta manera principios sustanciales que toda persona racional debe aceptar como límites morales, debidamente justificados. Es quizás esta última parte, o este talante el que parece cambiar radicalmente en su trabajo posterior: *Liberalismo político*.

Y aunque de acuerdo con Rawls su postura no cambió esencialmente de un escrito a otro, es decir de su *Teoría de la justicia* a su *Liberalismo político*, y únicamente realizó cambios en el *modo de presentación*, es necesario hablar de estos cambios antes de comenzar una exposición de las ideas que conforman su *Liberalismo político*. Como ya se había mencionado, una de las motivaciones más importantes para este cambio, tiene que ver con la idea de la estabilidad para sociedades plurales.

La intuición medular de Rawls está contenida en la idea de una *justicia como equidad*. En *Teoría de la justicia*, Rawls presenta esta idea como una doctrina moral comprensiva, con un alcance amplio y vinculante para todo agente moral, y no como una idea política autónoma, exclusiva del ámbito ciudadano. Esta distinción es fundamental y marca la diferencia principal entre un trabajo y otro. Por eso Rawls llama a esta concepción de la

²⁴ El primer principio de la justicia, en su redacción final en *Teoría* se lee: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatibles con un sistema similar de libertad para todos”. Y para el segundo: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: (a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades”, Rawls (1971) p. 280. Es necesario advertir que no solamente a través de *Teoría*, sino de la obra completa de Rawls nos encontramos con más de una redacción de estos principios, en virtud de críticas, reconsideraciones y distintas correcciones.

²⁵ Rawls (1971) p. 237-38.

justicia una concepción *política* de la justicia, a diferencia de otras concepciones morales o comprensivas de la justicia.

Una *concepción política* de la justicia se caracteriza por ser una concepción moral para la estructura básica de la sociedad; es decir, no se aplica en la esfera social de los ciudadanos, de las asociaciones civiles o a las doctrinas comprensivas, sino únicamente a aquellas instituciones políticas que conforman el tejido esencial del orden público (la constitución y los poderes ejecutivo, legislativo y judicial). Es necesario señalar que ya desde *Teoría de la justicia*, Rawls señala que la estructura básica es el sujeto principal de la justicia, y por estructura básica entiende las instituciones más importantes de la sociedad los sujetos principales de la justicia, las responsables de distribuir los derechos fundamentales y obligaciones de los ciudadanos, así como de determinar el esquema de la cooperación social (las protecciones legales de las libertades de pensamiento y conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada en los medios de producción, la familia monógama, como ejemplos que ofrece el propio Rawls). Ciertamente, al tomar estas instituciones en su conjunto, su influencia es profunda y persistente en las expectativas de vida de las personas.²⁶

En segundo lugar, una concepción política de la justicia es autónoma frente a las distintas doctrinas comprensivas, ya que es capaz de presentarse a sí misma sin identificarse con los principios e ideales de una doctrina comprensiva en particular; es capaz de articularse como un punto de vista político independiente, a través de un conjunto de valores políticos compartidos por todos o casi todos los ciudadanos; un grupo de ideas políticas implícitas en la cultura política de una sociedad (el derecho a un juicio justo, a la información y la transparencia en el manejo de los recursos públicos, las libertades fundamentales, el rechazo de la esclavitud, la igualdad de género, la equidad de oportunidades, la paz social , etcétera).²⁷

²⁶ Rawls (1971) p. 20-21.

²⁷ “There are no general rules that will prove very helpful in our need to weigh the importance to us of our commitments against what we perceive the situation to require”, y “For now, I hope it is clear what I mean by saying that in applying general moral rules to particular circumstances moral judgment consists in our ability to go beyond what those schematic rules alone can tell us about our duties”, Larmore (1987) p. 6 y 9. Y en otro sentido, por ejemplo, “If there is nothing to the normative structure within which meaning comes into view except, say, acceptances and rejections of bits of behaviour by the community at large, then how things

Estas características de una concepción política de la justicia (como una concepción moral para la estructura básica, su autonomía, y su articulación a partir de ideas implícitas en la cultura política de una sociedad), tienen como objetivo principal el desarrollar una filosofía política a partir de la cual sea posible -más allá de las distintas doctrinas comprensivas (morales, religiosas y filosóficas)- encontrar un *terreno común* para resolver los desacuerdos políticos más urgentes y fundamentales, aquellos sin los cuales sería muy difícil alcanzar la estabilidad y la legitimidad deseada. En otro sentido, se busca determinar las justificaciones públicas comunes que comparten los distintos puntos de vista de los ciudadanos.

5. Para ampliar más la concepción que sobre el “hecho del pluralismo” sostiene Rawls es necesario exponer tres hechos generales. El primero tiene que ver con la convicción de que la diversidad de doctrinas comprensivas no es una contingencia histórica, sino el resultado natural de la razón práctica, de la voluntad de los individuos, en un contexto de libertad, respeto y tolerancia. No es de extrañar que como consecuencia del curso de estas libertades resulte la configuración de una miríada de puntos de vista divergentes y, en ocasiones, irreconciliables. Cabe preguntarse: ¿Cómo podría tener resultados distintos el libre ejercicio de la razón humana en condiciones de plena libertad a lo largo del tiempo?

Esta diversidad no configura un pluralismo democrático así a secas, sino un pluralismo *razonable*, donde se exige un criterio mínimo de *razonabilidad* a las doctrinas comprensivas que lo conforman. Este pluralismo razonable se cumple, en su origen, en aquellas doctrinas comprensivas capaces de aceptar los compromisos mínimos de una

are –how things can be said to be with a correctness that must partly consist in being faithful to the meanings one would exploit if one said that they are thus and so- cannot be independent of the community’s ratifying the judgment that things are thus and so”, John McDowell, *Mind and World*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1996, p. 93, e incluso más adelante: “[...] the rise of Protestant individualism. That brings with it a loss or devaluation of the idea that immersion in a tradition might be a respectable mode of access to the real. Instead it comes to seem incumbent on each individual thinker to check everything for herself. When particular traditions seem ossified or hidebound, that encourages a fantasy that one should discard reliance on tradition altogether, whereas the right response would be to insist that a respectable tradition must include and honest responsiveness to reflective criticism”, McDowell (1996) p. 98-99. Y, desde luego, en otro contexto, como diría Quine: “Language is a social art. In acquiring it we have to depend entirely on intersubjectively cues as to what to say and when”, Willard Van Orman Quine, *Word and Object*. Cambridge Mass.: M.I.T. Press, 1975, p. ix.

sociedad democrática: las libertades fundamentales y la igualdad entre todos los ciudadanos. Esta idea de razonabilidad, precondition de un pluralismo razonable, no es epistemológica, sino *política*²⁸; se relaciona con los compromisos que estamos dispuestos a aceptar en relación a la facultad de coerción política, a la capacidad de imponer sobre los demás algún punto de vista. Quizás más interesante aún, sea que el hecho del pluralismo no tiene, ni debe por qué ser lamentado; al contrario, es necesario estar alertas frente a la uniformidad en los puntos de vista en una sociedad, la reducción de las perspectivas del mundo a una sola, y la dilución de una amplitud de voces y opiniones en una.

Un segundo hecho general tiene que ver con la idea de que la permanencia y continuidad de una sola doctrina comprensiva, en sociedades democráticas y plurales, implicaría o bien *a)* la ausencia de condiciones para el ejercicio de las libertades fundamentales o *b)* la imposición de una doctrina a través de la violencia, lo que Rawls refiere como el “hecho de la opresión”²⁹. Con razón, hace notar que para mantener una visión católica del mundo durante la edad media, la existencia de la inquisición no fue un mero accidente. Hacer una distinción entre un pluralismo sin más y un pluralismo razonable para sociedades democráticas, desde una concepción política liberal, me parece crucial; no obstante, no significa que este matiz esté exento de problemas, ya que si lo que define a un pluralismo *como razonable* son las doctrinas comprensivas que existen en su esfera social, ¿qué rasgo o característica determina la *razonabilidad* de una doctrina?, ¿quién y a través de qué mecanismos (públicos, transparentes, tolerantes y plurales a su vez) definimos lo razonable en una doctrina?, y (quizás más inquietante aun), ¿cuál es el objeto y el valor de un liberalismo político que exclusivamente funciona con doctrinas razonables desde un punto de vista liberal?

El tercer hecho general, indica que para ser estable, un régimen político necesita del apoyo de una mayoría sustancial de los ciudadanos que lo conforman, sustentado además en la convicción de los propios ciudadanos en los valores democráticos y no en la cruda imposición de alguna doctrina. Un régimen dividido en doctrinas, confesiones y facciones, en una perpetua lucha por el poder y la imposición de sus ideas a los demás, se mantendría

²⁸ Rawls (1993) p. 78.

²⁹ Rawls (1993) p. 58.

en un estado de incertidumbre permanente y peligrosa inestabilidad. El tema de fondo, no es tanto el hecho de la disputa por el poder, el cual es constitutivo de la política, sino la importancia de la legitimidad de las instituciones y arreglos fundamentales que resguardan a una sociedad frente a estas disputas. Precisamente, el hecho de que la esfera política implica necesariamente una soterrada lucha por el poder entre distintas facciones, cuyos intereses no siempre coinciden con los ideales democráticos, es fundamental el impulso y la consolidación institucional de algunos valores políticos.

Además de las tres ideas anteriores, es necesario completar nuestra exposición al mencionar que la cultura pública de una democracia, regularmente involucra, aunque sea de manera implícita, un cúmulo de intuiciones o ideas fundamentales, a partir de las cuales es posible desplegar una concepción política de la justicia apta para un régimen constitucional.³⁰ De otra manera, alcanzar un apoyo sustancial para el régimen político en cuestión, por parte de una mayoría de sus miembros -como lo estipula el tercer hecho general- sería casi imposible.

De esta cultura, recogemos convicciones o acuerdos históricos para organizar los principios e ideas implícitas en ellos en “una concepción política de la justicia coherente”³¹. Se asemeja a un fondo político compartido entre los ciudadanos que parece escapar a las cotidianas lizas coyunturales e ideológicas. Es la base de un acuerdo público capaz de expresar y especificar estas ideas en nuestra estructura básica y de acuerdo con nuestras circunstancias políticas y sociales. Así, en cierto sentido, lo que hacemos al tomar en cuenta estas convicciones profundamente acendradas en nuestra cultura política, es una actualización de estas convicciones y valores, al ponerlas *en acuerdo* con nuestras nociones sobre la justicia; de manera tal que, a partir de una idea organizadora, el resto de las ideas y principios puedan estar sistemáticamente conectados.³²

³⁰ Aquí no hago más seguir de cerca lo dicho por Rawls (1993) en p. 58 n. 41.

³¹ Rawls (1993) p. 31.

³² “En una sociedad democrática existe la tradición del pensamiento democrático, cuyo contenido resulta familiar y es inteligible por lo menos entre los ciudadanos educados y con sentido común”, Rawls (1993) p. 14.

Este *sustrato* político está formado por ideales y valores que a través de la historia política de una sociedad se han considerado como fundamentales para su identidad y proyecto colectivo; su presencia, aunque no siempre de manera clara o muy organizada, va de la mano de la mayoría de las discusiones colectivas en el espacio público. Se han gestado y consolidado a la par de los deseos y expectativas de los ciudadanos, en momentos clave, culminantes y cargados de significado simbólico. Han sido conquistas sin las cuales no se podrían entender los referentes históricos de una nación. Un ejemplo de ello podría ser el reconocimiento de la igualdad de todos los hombres, donde antes existía un sistema de castas o la práctica de la esclavitud; la igualdad política entre hombres y mujeres, expresada en las legislaciones sobre el sufragio universal, o la libertad de expresión, en todas sus formas.

6. Por último, no estaría demás señalar una última característica, relacionada con la dificultad de forjar un acuerdo entre los distintos puntos de vista ciudadanos, aun cuando estos sean considerados razonables.

Muchos de nuestros más importantes juicios se hacen en condiciones que no es de esperarse que personas conscientes, en pleno uso de la razón, incluso tras una libre discusión, lleguen a la misma conclusión. Algunos juicios contrarios y razonables (son especialmente importantes los que pertenecen a las doctrinas comprensivas de los pueblos) pueden ser verdaderos; otros, falsos; y acaso todos sean falsos. Estas cargas del juicio revisten primordial importancia para una idea democrática de la tolerancia.³³

En verdad, la diversidad en nuestros puntos de vista y maneras de ver e interpretar al mundo, gozan de tal amplitud en sus fuentes de origen, desarrollo y conexiones afectivas que sería imposible fundirlas o amalgamarlas, en un solo lente -prístino y objetivo, valgan las metáforas-, a través del cual interpelar al mundo político y establecer una base común para su comprensión. La propia experiencia física, el mundo cotidiano y la vastedad de los

³³ “Muchos de nuestros más importantes juicios se hacen en condiciones en que no es de esperarse que personas conscientes, en el pleno uso de la razón, incluso tras una libre discusión, lleguen a la misma conclusión. Algunos juicios contrarios y razonables (son especialmente importantes los que pertenecen a las doctrinas comprensivas de los pueblos) pueden ser verdaderos; otros, falsos; y acaso todos sean falsos. Estas cargas del juicio revisten primordial importancia para una idea democrática de la tolerancia”, Rawls (1993) p. 75. Me parece que la traducción en el caso de “las doctrinas comprensivas de los pueblos” es incorrecta, o por decir lo menos ambigua, ya que el sentido de: “people’s comprehensive doctrines” de Rawls, se traduce mejor como: “las doctrinas comprensivas de las personas”.

espacios culturales, hacen imposible una reducción a unas cuantas fórmulas, semejantes a las del mundo científico. Como bien advierte Rawls, sería poco realista o inocente, e incluso motivo de dañinas sospechas y desconfianza mutua, explicar el origen de nuestras diferencias en la ignorancia y perversidad de los individuos. Los desacuerdos entre los distintos puntos de vista y maneras de comprender al mundo, entre nuestros *entramados comprensivos*, tampoco se pueden explicar exclusivamente apelando a factores sociales o económicos. Más bien a un hecho bastante farragoso, que engloba a los anteriores (sociales, económicos, personales), a nuestras limitaciones cognitivas más elementales y a la propia riqueza de nuestra historia y experiencias como seres humanos.

Para explicar estos desacuerdos Rawls apela a la noción de *las cargas del juicio*. ¿Por qué las instituciones libres nos han de llevar necesariamente a un pluralismo razonable? ¿O acaso las cosas bajo estas mismas condiciones de libertad plena podrían haber sido distintas? ¿Por qué sería necesaria la violencia, y no la persuasión o la coherencia, para suprimir las diferencias entre los distintos puntos de vista ciudadanos? ¿Por qué, una y otra vez, nuestros genuinos intentos por alcanzar un acuerdo no han encontrado el éxito esperado, cuando en cambio, las ciencias naturales, por ejemplo, en el largo plazo y dentro de un marco razonable de expectativas, sí lo han logrado?

Si lo anterior es inevitable, y una condición no necesariamente negativa, consecuencia de las condiciones de libertad de la razón práctica, entonces: ¿Cómo es posible alcanzar un desacuerdo razonable entre ciudadanos libres e iguales?³⁴ Para lo anterior, es necesario indagar en las fuentes o las causas del desacuerdo, o lo que Rawls refiere como las cargas del juicio (*burdens of judgment*), que no son otra cosa que las fuentes del desacuerdo razonable. Quizás al tener más claro los motivos de nuestros desacuerdos, será más fácil ponderar las demandas de otros ciudadanos, compararlas con las nuestras y hacer un esfuerzo por evaluarlas en sus propios términos; asimismo, al nosotros presentar los argumentos propios, debemos hacerlo conscientes de los límites que ello implica frente a los demás.

³⁴ “Queremos saber cómo es posible estar en desacuerdo razonable, porque trabajamos siempre, al principio, a partir de la teoría ideal. Por tanto, preguntamos: ¿cómo se genera el desacuerdo razonable”, Rawls (1993) p. 72.

Aunque Rawls no presenta a las cargas del juicio como exclusivas de la esfera política -sino de la esfera teórica en general-, ni tampoco como una lista exhaustiva, sí lo hace como un conjunto de razones suficientes para explicar, en gran medida, una parte importante de nuestros desacuerdos y desencuentros en la esfera pública. A continuación la lista de las propuestas:

- a. La evidencia: tanto empírica como científica, sobre todo cuando se presenta con un carácter conflictivo y complejo (no definitivo, sin contar con la aprobación unánime de los involucrados), y por tanto difícil de establecer y valorar. Imaginemos, por ejemplo, aquellos resultados científicos que carecen de una aprobación incontrovertida por parte de la comunidad científica (de expertos), al ser presentada a la comunidad política en su conjunto.
- b. Consideraciones sobre el peso de la evidencia: Aun en el caso de estar de acuerdo sobre la relevancia o pertinencia de alguna evidencia en particular, es posible disentir sobre (i) alguna parte de la evidencia, (ii) su peso dentro del contexto en su conjunto, (iii) la relación de la partes entre sí, (iv) de su importancia en relación a la determinación final o con alguno de los razonamientos que nos llevarán a ella.
- c. Vaguedad de los conceptos y su aplicación: Como bien advierte Rawls, todos nuestros conceptos (no solamente los políticos o los morales, aunque quizás inevitablemente en mayor medida éstos), poseen un alto grado de indeterminación, “son vagos y están sujetos a casos difíciles”. Esta indeterminación o vaguedad -en relación una vez más al conjunto de las cosas, a cada situación, a la relación entre reglas generales y situaciones particulares- nos obliga a acogernos a juicios e interpretaciones (y a juicios sobre las interpretaciones), necesariamente ligadas a una incertidumbre y a una falta de unidad; aunque es posible trazar, de modo amplio, ciertos límites, el espacio es suficientemente amplio para el desacuerdo *razonable* de las personas.
- d. Experiencia total: Está conectada de una manera crucial con todas las anteriores, ya que nuestro acceso a la evidencia, su evaluación, así como la interpretación de los conceptos mismos, involucra *el conjunto de nuestras experiencias*; lo cual

seguramente, en virtud de varios factores (geográficos, sociales, de temperamento e intereses parciales, por mencionar algunos), tenderá a alejarse de un consenso hacia un disenso permanente e inevitable. De manera más clara y profunda además, en el caso de las sociedades contemporáneas, donde la división del trabajo (posiciones y cargos), las diferencias étnicas, culturales y religiosas, y los nuevos patrones de migración, hacen tan ampliamente dispares las redes sociales que las opiniones de sus miembros sean divergentes en sentidos opuestos e insalvables.

- e. Diferentes consideraciones normativas: Es posible que al acercarnos a la discusión sobre asuntos de relevancia pública, lo hagamos desde distintas consideraciones normativas; una suerte de *heterogeneidad normativa*, a partir de perspectivas *probablemente* irreductibles, que imposibilitan una visión de conjunto compartida por todos (algo parecido a la fragmentación de los valores de la que habla Nagel) Estas diferencias en el ámbito normativo pueden ir desde las perspectivas que determinan nuestras obligaciones personales y familiares, expectativas de vida, compromisos religiosos o sociales, hasta nuestras relaciones con el medio ambiente y el mundo animal.
- f. Límite espacial de los valores: Se refiere a los límites institucionales y estructurales que existen para la vasta gama de valores morales y políticos; esta restricción o espacio limitado, nos obliga a elegir de entre la amplia oferta de valores políticos y morales a unos cuantos. Encontrar una respuesta para decidir qué valores serán escogidos por encima de otros y cuáles deberán de ser rechazados, sin duda acarreará consigo dificultades nada despreciables; más aún, cuando tenemos que elegir entre dos valores que nos parecen en sí mismos deseables o positivos para nuestras instituciones, o cuando por ejemplo, sea necesario decidir no solamente entre dos valores, sino entre dos interpretaciones diferentes de un mismo valor, pero incompatibles en un mismo espacio.³⁵

Además de los factores anteriores, sería incorrecto dejar de considerar otros motivos como la envidia, las ambiciones económicas, el *estatus* social, la mentira, la manipulación y la

³⁵ Para revisar la exposición de Rawls que he seguido de estos puntos véase Rawls (1993) pp. 73-74.

corrupción para explicar los desacuerdos públicos, y a los que bien podríamos llamar *las fuentes irrazonables del desacuerdo*, y que no debemos confundir con las primeras, aunque frecuentemente se entretrejan en las discusiones y debates públicos.

En todo caso, es evidente que nuestros distintos puntos de vista -religiosos, morales, políticos y filosóficos- son una expresión, hasta cierto punto inevitable, de la complejidad y variedad de emociones, afectividades y compromisos que caracterizan a las sociedades democráticas y plurales. Que aceptemos la posibilidad de convivencia entre distintos puntos de vista, y la imposibilidad de que alcancen una misma conclusión, aun cuando de antemano sospechemos que algunos son ciertos, otros falsos y quizás ninguno verdadero, es uno de los fundamentos más importantes para una visión del *liberalismo político* enraizado peculiarmente en la idea democrática de la tolerancia.

7. En conjunto, estos “hechos generales” de la cultura política de una democracia hacen de la legitimidad un problema central. Ya que si para alcanzar una legitimidad en un sistema político democrático y liberal es necesario obtener una mayoría sustancial -que no una mayoría simple-, que de manera libre apoye sus instituciones más importantes (y al mismo tiempo aceptamos el diagnóstico del hecho del pluralismo), entonces las posibilidades de alcanzar una legitimidad para las instituciones de un régimen constitucional democrático y liberal, no son sencillas, y mucho menos inmediatas.

El dilema de una concepción política de la justicia fundada en instituciones libres, que debe aceptar un profundo y amplio pluralismo, puede ser resuelto, afirma Rawls, al aceptar una visión como la que propone el liberalismo político, y al aplicar, el ideal de la tolerancia³⁶ a la filosofía misma, y así encontrar un apoyo amplio *desde* (y *no a pesar de*) las distintas doctrinas comprensivas. En cierto sentido, *Teoría de la justicia* no fue (o no pudo ser) lo suficientemente clara en cuanto a esta distinción entre una doctrina comprensiva y una concepción política de la justicia. De hecho, en *Teoría* se exigía que los ciudadanos se

³⁶ “Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma”, Rawls (1993) p. 34.

adhirieran a la idea de justicia como equidad, no como una concepción política, sino como una doctrina filosófica comprensiva.³⁷

Reconocer el hecho del pluralismo significa, inevitablemente, que los individuos no podrían -ni sería deseable, dadas las condiciones de libertad necesarias en un régimen liberal- estar de acuerdo de manera homogénea en una sola perspectiva comprensiva, ciertamente mucho menos en una tan compleja como la propuesta por Kant. El liberalismo político argumenta en contra de la noción de un acuerdo fundamental alrededor de una sola doctrina comprensiva. Precisamente, aquellas libertades que en *Teoría* se tratan de resguardar tan insistentemente con los dos principios de la justicia impedirían este acuerdo imposible. Por esta razón, en la introducción a la segunda edición de su *Liberalismo político* aclara:

El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de las doctrinas razonables -que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre- pudiera aceptar y suscribir. La intención no es la de sustituir puntos de vista comprensivos, ni la de otorgarles una cimentación verdadera. Ciertamente, estas intenciones serían engañosas, pero no se trata de eso, por el contrario, llevarlas a cabo no es asunto del liberalismo político.³⁸

³⁷ Efectivamente, los principios de la justicia en *Teoría* son vistos como una interpretación del imperativo categórico kantiano: “En su mayor parte, he considerado el contenido del principio de libertad igual y el significado de la prioridad de los derechos que define. Parece apropiado destacar aquí que hay una interpretación kantiana del concepto de justicia de la que se deriva este principio. Esta interpretación se basa en la noción kantiana de autonomía.” Rawls (1971) p. 236. Y más adelante: “La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica”, Rawls (1971) p. 241.

³⁸ Rawls (1993) p. 14-15.

II. LA RAZÓN PÚBLICA

1. La presentación de una concepción política de la justicia, requiere a su vez, de la introducción de una serie de importantes conceptos o innovaciones teóricas para poder sostenerse. En esta sección haremos una explicación más detallada de tres de ellas: *i)* la concepción política de la justicia como equidad como una concepción autónoma (*a freestanding view*); *ii)* un consenso traslapado, como un elemento esencial para su estabilidad; *iii)* y la idea del pluralismo, que de alguna u otra manera ha estado presente a lo largo de nuestra exposición. Estas concepciones se van entrelazando en el tejido de una concepción política de la justicia, que puede ser objeto de un consenso traslapado entre ciudadanos razonables miembros de una misma comunidad política, con distintas doctrinas comprensivas. Cabe advertir, antes de continuar, que la justicia como equidad es una concepción política entre otras más, y no se plantea como la única concepción política, si acaso como la más razonable para Rawls; se mantiene abierta pues, la posibilidad de construir nuevas concepciones políticas a partir de una articulación diferentes de los valores políticos de una cultura pública determinada.

La justicia como equidad entendida como una concepción política, implica la posibilidad de su autonomía frente a las doctrinas comprensivas; en otras palabras, posee la capacidad de presentarse a sí misma como una concepción particular sin la necesidad de recurrir a ideas o valores propias de una doctrina comprensiva. Es una concepción moral cuyo contenido está dado por ideales, principios y estándares, que articulan un conjunto de valores políticos, desde una postura independiente y autónoma (*freestanding*), ya sea en sus instituciones más importantes, o desde las acciones de los actores en la estructura básica de la sociedad, lugar donde ocurren las relaciones políticas entre los ciudadanos.

Esta autonomía está íntimamente ligada con su *modo de presentación*, con la manera en que se relaciona con otros elementos y su lugar en un contexto más amplio. Se ha de distinguir necesariamente entre *cómo* se presenta una concepción y, el ser parte *de*, o algo derivado, o emparentado *con*, una o varias doctrinas comprensivas. Al presentarla se subraya su

autonomía y desarrollo independiente del resto de las doctrinas, aunque pueda compartir elementos con una o más de las doctrinas comprensivas que forman la vasta esfera de la cultura. Rawls apela a la idea de un *modul*, que en inglés refiere a una parte esencial del *hardware*, que encaja y puede ser usada por distintos sistemas *software* (las doctrinas comprensivas), y que son limitadas o reguladas por esta pieza. Puede usarse (presentarse) y hacer funcionar, sin referencia, compromiso o conocimiento de los programas que recibe (o que apoya).

[...] una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado. Aunque deseemos que una concepción política tenga su justificación en una o más doctrinas comprensivas, no se presenta como una de éstas, ni siquiera como emanado de ellas, que fuese aplicada a la estructura básica de la sociedad, tal como si esta estructura fuera simplemente otro objeto a la que se aplica esta doctrina.¹

Quizás otra metáfora que podría ayudar a explicar este *modo de presentación* podría ser las *formas clásicas* de la creación literaria. Para explicarme, un soneto (aunque podríamos apelar a una oda o una elegía, para nuestro propósito), técnicamente es la composición de dos cuartetos, dos tercetos, con un total de catorce versos endecasílabos, donde la rima debe ser consonante (el primer verso con el cuarto, el quinto y el octavo, y el segundo con el tercero, el sexto y el séptimo). Y aunque el soneto sigue una forma definida y unas reglas muy precisas, que lo limitan y restringen lo que puede ser dicho (aunque luego pueda flexibilizarse), su contenido, lo que se dice, siempre cambia, no se sujeta a ningún resultado de antemano, e incluso y podríamos decir que es infinito. Que la primera línea sea parte de un cuarteto y rime con el cuarto, no nos dice nada sobre la línea misma y su rima, es decir sobre su contenido (cabrían tanto el ‘es hielo abrasador, es fuego helado’ de Quevedo, como el ‘¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?’ de Lope de Vega, o ‘Al que ingrato me deja, busco amante’ de Sor Juana, incluso en otras lenguas como ‘When in the chronicle of wasted time’ de Shakespeare, o incluso aquellos que todavía desconocemos.).

Mientras que las doctrinas comprensivas tratan, se interesan y responden, sobre una multitud de temas -en el extremo todos o casi todos, baste recordar, el Catecismo de la

¹ Rawls (1993) p. 37.

Iglesia Católica-, mientras que una concepción política se concentra en un número determinado (a su vez, delimitados por un espacio particular y dirigidos solamente a ciertos actores). En este sentido, los principios de la moral kantiana o de utilidad de Sidgwick por ejemplo, suelen tenerse por pertinentes para los individuos, los principios del Estado o la relación entre ambos, y no solamente en particular para algunos de ellos, o una esfera determinada.

En cambio, una concepción política, se restringe a la estructura básica de una sociedad (a sus instituciones políticas y económicas más importantes). La amplitud de sus ideales, principios y estándares articuladores de valores políticos -y en virtud de los cuales es también una concepción moral- también es reducida, ya que no pretenden aplicarse en la vida social de los ciudadanos, ni en su ámbito familiar, y por tanto su amplitud es menor. Por ello, su contenido tiene que ser expresado por medio de ideas fundamentales, implícitas en la cultura política de nuestra sociedad; en las ideas democráticas de una sociedad democrática.²

2. Aunque el tema de la estabilidad atraviesa de manera profunda y permanente a la idea del liberalismo político, particularmente al hablar de un consenso traslapado, se hace aún más relevante. Para explicar la idea de un consenso traslapado es necesario desdoblar su exposición en dos:

Primer momento: principios de la justicia y la estructura básica.

Segundo momento: ¿cómo establecer y preservar una sociedad estable, dado el pluralismo razonable?

Ninguna doctrina comprensiva *por sí misma* es capaz de sostener la legitimidad de un régimen constitucional.³ De hecho, un requisito constante en el planteamiento tiene que ver con una renuncia activa de nuestra parte, al recurso de la violencia o el poder político -con capacidad de coerción- para forzar a quienes no comparten nuestro punto de vista, no

² “En una sociedad democrática existe la tradición del pensamiento democrático, cuyo contenido resulta familiar y es inteligible por lo menos entre los ciudadanos educados y con sentido común. Las principales instituciones de la sociedad, y las formas en que generalmente se les interpreta, son vistas como un fondo de ideas y principios implícitamente compartidas” Rawls (1993) p. 38.

³ Rawls (1993) p. 138-39.

obstante lo consideremos como verdadero. Si esto parece natural, es pertinente recordar que pueden existir concepciones de la justicia, que no toleren puntos de vista comprensivos distintos al propio y una vez que obtienen el poder no titubean en imponer su punto de vista.

Para mantener, por un lado la legitimidad de un poder político, así como la tolerancia dentro de sociedades plurales, es necesario establecer el espacio político, el cual es distinto de las asociaciones privadas y civiles. Cada uno de estos espacios posee dinámicas completamente distintas, donde la vivencia de las lealtades y los compromisos son de una naturaleza distinta (son voluntarias de una manera en que lo político no lo es). Asimismo, es también distinto del ámbito familiar y del personal, donde las dinámicas afectivas, personales y las relaciones con la autoridad son totalmente diferentes.

En este espacio político se intentan resolver los conflictos sociales por medio de valores políticos, los cuales tienen, *solamente en este espacio*, preeminencia sobre los demás. Si bien la verdad o la fe en un texto sagrado, por ejemplo, son quizás los valores primordiales de una concepción filosófica o religiosa de una persona o una iglesia, no lo son así en el espacio político, donde no pueden ni fungir como su fundamento, ni actuar como razones válidas. La tolerancia y la libertad de conciencia -valores políticos- se imponen por encima de éstos. El liberalismo político intenta lo anterior, al mantenerse al margen de las discusiones internas y mutuas entre las doctrinas comprensivas. Para tal efecto, necesita abstenerse de calificar si una doctrina comprensiva es verdadera o no, para simplemente pujar por una estricta prohibición de la utilización del poder político para su consolidación, expansión o imposición.

Ya será asunto de los ciudadanos, y de cada uno desde su situación particular, construir la manera en que una esfera se relaciona con otra, el camino donde transitan las doctrinas comprensivas y una concepción política pública; seguramente, habrá varias maneras, y no una sola, de relacionar los valores de una doctrina comprensiva con una concepción política

de la justicia.⁴ Los ciudadanos de una comunidad política democrática y liberal terminarían por tener dos puntos de vista: uno comprensivo y otro político.

Es imprescindible destacar que un consenso traslapado implica algo más que un mero *modus vivendi*. Para ello, debemos recordar, otra vez, la crucial distinción entre la concepción de un ‘pluralismo’ a secas y un ‘pluralismo razonable’. Esta distinción tiene que ver en primera instancia con las doctrinas comprensivas, pero también con el marco cultural amplio (*background culture*), que es el campo a partir del cual surgirán, se alimentarán y gestarán las doctrinas -razonables e irrazonables- de una comunidad política. No cabe duda que el papel de este marco cultural amplio es crucial para establecer las condiciones desde las cuales se da el nacimiento de nuestras doctrinas comprensivas; las condiciones necesarias para la gestación del cúmulo de doctrinas (religiosas, filosóficas, morales, entre otras) que alimentarán y orientarán las expectativas de los individuos. Sin estas condiciones sociales y culturales (de libertad y tolerancia), sería imposible la práctica y el acceso a ideas y valores que habrán de orientar nuestra vida y guiar nuestras decisiones.

Así que las instituciones de una democracia liberal no sólo tenderán a generar varios puntos de vista -como se podría esperar al factorizar los múltiples intereses de los individuos y la tendencia de enfocarnos en asuntos de un modo limitado⁵-, sino una variedad de doctrinas *razonables* comprensivas, cuyo contenido será asumido por ciudadanos razonables, y a las que el liberalismo político atiende. Las doctrinas comprensivas razonables, no son la mera consecuencia de la existencia de intereses particulares, sino el itinerario de una razón práctica en el seno de instituciones libres.

Una doctrina que no es razonable, es incapaz de aceptar las condiciones y presupuestos mínimos de una democracia: que todo individuo tiene derecho al mismo esquema de derechos y no solamente algunos privilegiados, por motivo de su raza, género o condición económica; aceptar el derecho fundamental a la libre expresión o a la libertad de conciencia; negar la posibilidad del uso de la fuerza para imponer los propios puntos de vista. No es razonable pues, aquel punto de vista en conflicto con alguna de las libertades

⁴ Rawls (1993) p. 142-43.

⁵ Rawls (1993) p. 57.

fundamentales, el principio de la igualdad entre todos los individuos, o el compromiso de la política sobre la violencia como camino para dirimir los conflictos sociales.

Son las doctrinas comprensivas razonables, en última instancia, la base para un consenso traslapado. La concepción política de la justicia, a diferencia de una doctrina comprensiva, no es capaz de ofrecer el tipo de ideales, vínculos y valores capaces de orientar la vida de una persona. Al contrario, porque estos ideales, vínculos y valores se encuentran en constante disputa social -y en última instancia es probable que sea indeterminable cuál es el verdadero-, una concepción política toma una sana distancia de estas disputas y se erige como una propuesta donde estas doctrinas comprensivas pueden coincidir y converger alrededor de un cúmulo de ideales, vínculos y valores *particulares* de la esfera política.

El camino por el cual cada individuo llegue a acordar, desde su doctrina comprensiva, con una concepción política, o la manera en que sean capaces de relacionar los valores de una esfera con la otra, está abierto, no existe una sola respuesta y depende más bien de cada persona. Podría tener como base una doctrina religiosa (alguna modalidad cristiana), secular (la filosofía kantiana o alguna versión del utilitarismo) o una convergencia de distintas doctrinas (no tenemos por qué imaginar individuos atados necesariamente a una sola doctrina comprensiva, menos aún de manera consistente e integral). Y es que el hecho de afirmar una concepción política en común no significa, en modo alguno, la claudicación de las convicciones religiosas, morales o filosóficas, sino la aceptación de un compromiso con los demás en vista de las circunstancias derivadas del libre ejercicio de la razón.

La idea de un consenso traslapado tampoco equivale a la de un simple acuerdo basado en consideraciones pragmáticas. En primer lugar, el objeto de este consenso traslapado (una concepción política de la justicia) es una concepción moral. En segundo lugar, ella misma es afirmada en virtud de un grupo de principios morales (la sociedad como un sistema de cooperación social que persiste en el tiempo de una generación a la siguiente; las personas como ciudadanos, de la estructura básica) y las virtudes necesarias para hacerlos funcionar.⁶

⁶Rawls (1993) p. 148.

Podemos afirmar que un consenso traslapado rebasa las expectativas y los compromisos de un mero *modus vivendi*, o un acuerdo de convivencia política a partir de consideraciones estrictamente personales, de clase o grupo. Un consenso traslapado requiere de una serie de compromisos (morales) normativos que exigen la aceptación y el respeto permanente de ciertos límites para nuestro actuar, así como en aquellos poderes, instituciones y valores que rigen la vida pública. De ahí que una diferencia sustancial entre un tipo de acuerdo y otro -particularmente relevante para Rawls- tiene que ver con la estabilidad, ya que mientras uno se funda, y por ello depende, del equilibrio de fuerzas, el otro se funda, y por ello depende, de un acuerdo libre alrededor de un conjunto de valores afirmados a partir de nuestra propia doctrina comprensiva, en un consenso donde se traslapan asuntos políticos de primer orden, desde las intuiciones esenciales de nuestras doctrinas comprensivas.

3. Por último, para terminar la revisión de estos tres grandes aspectos generales de la razón pública (1. autonomía, 2. consenso traslapado y 3. pluralismo), pasemos pues al último de ellos. Desde las primeras páginas de su *Liberalismo político*, Rawls nos ofrece un diagnóstico sobre el “pluralismo” de la mayoría de las sociedades democráticas en occidente.

El hecho de este razonable pluralismo debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse, no sólo como una variedad de doctrinas y puntos de vista -como sería de esperarse de los diversos intereses de los pueblos y de su tendencia a concentrarse en puntos de vista estrechos-, sino como una diversidad de doctrinas comprensivas existentes entre esos puntos de vista. Estas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son solamente consecuencia de los intereses personales o de clase, ni de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político de una manera limitada. Son, en cambio, parte de la labor de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres. Así, aunque las doctrinas históricas no son, por supuesto, sólo obra de la razón libre, el hecho del pluralismo razonable no es una condición desafortunada de la vida humana. Al enmarcar la concepción política de manera que pueda, en la segunda etapa, obtener el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables, no estamos esa concepción a las fuerzas brutas del mundo, sino al inevitable resultado de la razón humana.⁷

⁷ Rawls (1993), p. 57. Más adelante también en varios lugares: pp. 55, 129, 135, 144 y 217. Por ejemplo, de manera paradigmática en: “Pues, ¿por qué conducirían las instituciones libres al pluralismo razonable, y por qué se requiere el poder del Estado para suprimirlo? ¿Por qué no nos llevaría nuestro concienzudo intento de razonar los unos con los otros a un acuerdo razonable? Esto parece lograrse en las Ciencias Naturales, por lo

Este pluralismo significa un conjunto de puntos de vista (de “doctrinas comprensivas”) distintos entre sí, sobre el significado de los valores y los fines que deben perseguir los individuos y la sociedad en su conjunto. Una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones sobre aquello que es valioso para los seres humanos; una suerte de guía o mapa (de *expositio mundi*) para orientar o explicar la vida de las personas a partir de una manera peculiar de ordenar una serie de ideas o virtudes, y así guiar nuestra conducta. Ejemplos de doctrinas comprensivas son, las distintas religiones, las doctrinas filosóficas o morales de Kant, Mill o Marx (y muchos otros más), y los variopintos nacionalismos e ideologías seculares (perfeccionismo, utilitarismo, entre otros).

Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor de la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, en última instancia, nuestra vida en su totalidad.⁸

A diferencia de una concepción política -que se limita a un cúmulo de asuntos políticos-, las doctrinas comprensivas pueden opinar sobre una multitud de temas, y de hecho no poseen restricción alguna en cuanto al número o el temario que deba respetar; una doctrina comprensiva puede responder a un sin fin de preguntas morales, políticas, teológicas o de cualquier esfera que le interese. En cambio, una concepción política:

Haríamos bien en no suponer que existen respuestas generalmente aceptables para todas o incluso para muchas preguntas que suscita la justificación política. En cambio, debemos estar dispuestos a aceptar el hecho de que sólo unas cuantas preguntas que planteamos pueden recibir respuesta satisfactoria. La sabiduría política consiste en identificar esas cuantas preguntas y sus respuestas, y entre ellas las de más urgente resolución.⁹

Una doctrina comprensiva razonable consta de tres características principales:

menos a largo plazo”, Rawls (1993) p. 72. Y en: “En cuanto aceptamos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de la cultura pública en un régimen de instituciones libres, la idea de lo razonable es más apropiada como parte de la justificación pública de un régimen constitucional que la idea de la verdad moral”, Rawls (1993) p. 134.

⁸ Rawls (1993) p. 38. También véase, más adelante, pp. 174-76., donde se pone de relieve que la conducta sobre la cual las doctrinas comprensivas actúan como guía es no-política, es decir, la cultura en su sentido más amplio (*the background culture*).

⁹ Rawls (1993) p. 156.

- a. Es un ejercicio de la razón teórica, y en este sentido, cubren aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana, de una manera más o menos coherente.
- b. Tiene como objetivo la organización y caracterización de valores de una manera compatible y que exprese un punto de vista inteligible del mundo, una visión particular: una doctrina en sentido de una razón práctica. Cada doctrina determinará, de acuerdo con su propia lógica, la jerarquía y orden de estos valores, con el fin de responder a los posibles conflictos entre ellos mismos.
- c. Por último, aunque estas doctrinas no son inmutables, tienden a pertenecer o nutrirse, a partir de una tradición, que evoluciona y cambia de manera lenta.¹⁰

Es importante mencionar por qué para Rawls es importante mantener esta descripción de una doctrina comprensiva general y no hacerlo de manera demasiado detallada. Ya que para poder afirmar que una doctrina no es razonable, debemos tener motivos o razones suficientes y no calificar a la ligera, por motivos arbitrarios o, simplemente, ideológicos. En todo caso, criterios más estrictos para reconocer si una doctrina es razonable o no, tales como la exigencia de una articulación particular, o si es verdadera, son más bien, asuntos de la cultura en un sentido más amplio y de los individuos. El liberalismo político necesita de criterios mínimos para funcionar.¹¹ Por ello, Rawls puede afirmar que:

Por tanto, en general, no es irrazonable suscribir cualquiera de las diversas doctrinas comprensivas razonables. Reconocemos que nuestra propia doctrina no tiene, y no puede tener sobre los demás, en general, mayor ascendencia de la que a sus méritos atribuya su propio punto de vista. A otras personas que profesan doctrinas diferentes de la nuestra concedemos también ser razonables, y ciertamente no irrazonables. En la medida en que existan muchas doctrinas razonables, la idea de lo razonable no exige de nosotros, ni de las demás personas, la creencia en determinada doctrina razonable, aunque podemos profesarla.¹²

Al ir más allá del reconocimiento de la *razonabilidad* de una doctrina y afirmar nosotros mismos una en particular no estamos siendo irrazonables. Tampoco al afirmar una doctrina

¹⁰ Rawls (1993) p. 59.

¹¹ Para un punto de vista contrario, es decir, que considera esta descripción demasiado restrictiva o cerrada véase: Claudia Mills “‘Not a Mere Modus Vivendi’: The Bases for Allegiance to the Just State”, en Victoria Davion y Clark Wolf (Ed.), *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls*. Nueva York.: Rowman & Littlefield, 2000. pp. 190-203.

¹² Rawls (1993) p. 76-77.

razonable de manera irrazonable hacemos a la doctrina irrazonable, sino que simple y sencillamente reflejamos una actitud (irrazonable) en particular. Lo anterior es una de las claves más importantes para entender el valor de la tolerancia, ya que una persona razonable, en caso de obtener el poder, no intentaría reprimir puntos de vistas razonables, pero distintos del suyo. Hay un rompimiento con el ideal clásico, no sólo en lo político y en la esfera valorativa, sobre la manera en que estos valores se relacionan (la verdad como *una*); ya no hay, para decirlo con una metáfora, una continuidad entre lo bello, lo bueno y justo. Hay circunstancias y contextos que marcan a cada uno de estos conceptos, y dependiendo de las circunstancias se determinará el alcance y el límite de su aplicación y de su legitimidad, reconociendo el hecho de una profunda heterogeneidad en la esfera de los valores.¹³

A través de la historia, estos puntos de vista han tomado la forma de distintas filosofías, puntos de vista morales y convicciones religiosas. Para Rawls, este “pluralismo” es un rasgo permanente de nuestras sociedades, y no un accidente histórico ni mucho menos un hecho pasajero¹⁴. Tampoco, como ya se he dicho, debe de ser visto como un hecho lamentable o que deba ser revertido, sino una consecuencia natural del ejercicio de la razón práctica. Al contrario, han sido fatales los resultados cuando un grupo en el poder intenta imponer una sola manera de ver al mundo sobre los demás, impidiendo precisamente desde el poder el libre uso de la razón. Sin duda alguna, la historia del siglo veinte, y algunos de sus epígonos todavía presentes, son un testimonio desgarrador de lo anterior.

Al contrario, una doctrina comprensiva razonable afirmaría -o por lo menos permitiría que sus miembros lo hicieran- aquellas instituciones y prácticas sociales que permitan y protejan la libertad de los miembros de una sociedad. Es posible que una doctrina comprensiva desde sus propias fuentes pueda encontrar el modo para aceptar los valores de una democracia. Presumiblemente, varias doctrinas religiosas y corrientes filosóficas,

¹³ Es importante advertir que la intención no es cuestionar la verdad de las afirmaciones de fe, las convicciones morales o las posturas filosóficas; tampoco, creo yo, nos empuja o alienta a una suerte de escepticismo respecto de nuestras propias creencias.

¹⁴ “No constituyen una mera situación histórica que pronto podrá terminar; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia”, Rawls (1993) p. 57.

pueden a través de sus propias creencias aceptar los valores fundamentales de una democracia.

Una doctrina razonable tiene que estar dispuesta a aceptar la discusión de sus razones frente a las razones ofrecidas por otras doctrinas, al involucrarse en la discusiones públicas, a través de argumentos razonables y racionales, accesibles a todo ciudadano, y no a partir de ideas irrazonables (accesibles a unos cuantos o por medio de un conocimiento especial).

Lo anterior, no necesariamente significa que, quienes acepten alguna doctrina comprensiva en particular -o varias de ellas- tendrían que renunciar a considerarla como *verdadera*, y por ello superior a las demás (al contrario, esto constituiría una demanda irrazonable sobre los ciudadanos). Sin embargo, *por lo menos* al entrar en el debate público con la intención de conseguir una decisión que se impondrá al resto de los ciudadanos, este *requisito de razonabilidad* parece justificado. *Por lo menos*, ya que se podría ir más allá, aunque no lo considero necesario, y exigir que aun en aquellos debates donde la intención no sea una medida coercitiva, se requiera presentar sus argumentos de manera accesible a los demás.

No es razonable considerar la utilización del aparato estatal (poder ejecutivo, leyes, estructura judicial, así como las fuerzas armadas y la policía) para fines particulares, por más que sean considerados como verdaderos. Es en la vida social donde los ciudadanos, en igualdad de circunstancias, pueden buscar estos fines particulares, incluso a través de la asociación con otros individuos.

El sostener una concepción del mundo como verdadera no es razón suficiente -por ella misma- para imponerla al resto de la sociedad. Es necesario argumentar públicamente (con otros ciudadanos), desde nuestra doctrina razonable para ir construyendo en conjunto un espacio de discusión, de la mano de las instituciones políticas que habrán de regirnos y de cuyo mandato la vida pública adquiere su legitimidad, esto es la paulatina constitución de una razón práctica actuando de un marco institucional. Para las discusiones públicas, tenemos la tarea de construir más que un punto de vista verdadero un punto de vista político.

Podríamos afirmar con Rawls que al asumir una doctrina comprensiva como nuestro punto de vista no somos irracionales.¹⁵ Esto, me parece, constituye una de las claves más importantes para entender el valor de la tolerancia en el esquema de una propuesta liberal como la de Rawls. Ya que por un lado, en caso de que una persona razonable obtuviera el poder no intentaría reprimir puntos de vistas razonables distintos del suyo¹⁶, y por otro, los grupos minoritarios no tendrían por qué temer, o bien la imposición del punto de vista de la mayoría, ni la supresión de sus propios puntos de vista a pesar de su número o posición política. Esta actitud política protege a la mayoría contra el despotismo de una minoría en el poder, y a las minorías frente a las posiciones sectarias de las mayorías, consolidando a la *razonabilidad* de este planteamiento más que como un componente epistemológico, como un componente eminentemente político.

Obsérvese que, en esto, ser razonable no constituye una idea epistemológica (aunque tenga elementos epistemológicos). Más bien es parte de un ideal político de la ciudadanía democrática, que incluye la idea de razón pública. El contenido de este ideal abarca lo que los ciudadanos libres e iguales, en tanto que personas razonables, pueden exigir unos de otros respecto de sus puntos de vista comprensivos razonables.¹⁷

4. Esta profunda división entre lo que los ciudadanos consideran como lo más valioso -aquello por lo que vale la pena vivir-, lo más justo -aquello que se le debe dar a cada uno, lo que cada quien merece- o lo que consideran como “toda la verdad”, requiere del desarrollo de un modelo de discusión política o de “filosofía pública”, que pueda conducir estas diferencias sin desgarrar los lazos ciudadanos que, en el fondo, mantienen a una comunidad política por el camino de la estabilidad.

¹⁵ “Cuando damos el paso más allá de reconocer lo razonable de una doctrina y afirmamos nuestra creencia en ella, no por ello somos irrazonables”, Rawls (1993) p. 77.

¹⁶ “Más allá de esto, las personas razonables considerarán irrazonable utilizar el poder político, en caso de que tengan, para reprimir puntos de vista comprensivos que no son irrazonables, aunque difieran de su propio punto de vista”, Rawls (1993) p. 77.

¹⁷ Rawls (1993) p. 78. Donde razonable significa aquella persona dispuesta a aceptar los principios propuestos como términos justos de cooperación al conducir la razón pública, siempre y cuando los demás también estén dispuestos a hacer lo mismo.

Eso requiere, entre otras cosas, el desarrollo de un nuevo conjunto de conceptos, concepciones, ideas y enfoques, que pueda reinterpretar o reorientar nociones políticas tradicionales de nuestro vocabulario e ideario político (en este caso del contractualismo). Este cambio, por ejemplo, trastocará una noción como la de autonomía, en una noción de *autonomía política*, mucho más sucinta, en donde la autonomía no se identifica con una autonomía racional (completa), constituida por poderes racionales y morales y sin constreñimiento externo alguno, sino que se refiere a una autonomía modelada para el mundo político, donde se juegan los intereses públicos más altos y se vive en medio de la participación social, y ya no en el espacio individual y moral, desde donde se aplica a toda una vida.¹⁸

El concepto de “razón pública” que propone Rawls es un intento por alcanzar este ideal de ciudadanía para un espacio delimitado, que en vez de acrecentar las diferencias, haga más explícitos sus acuerdos. La propuesta de Rawls intenta rescatar el concepto de una ciudadanía fuerte, sin soslayar las diferencias ideológicas (de doctrinas comprensivas) que caracterizan a nuestras actuales sociedades.

Nuestros puntos de vista individuales y asociativos, nuestras afinidades intelectuales y vínculos afectivos, son demasiado diversos, especialmente en una sociedad libre, como para permitir que esas doctrinas sirvan de fundamento a un acuerdo político duradero y razonado. Pueden razonablemente elaborarse diferentes concepciones del mundo, a partir de diversos puntos de vista; la diversidad surge en parte por nuestras distintas perspectivas. Resulta poco realista -o peor, suscita mutuas sospechas y hostilidad- suponer que todas nuestras diferencias tienen en sus raíces en la ignorancia y en la perversidad, o en la rivalidad por el poder, el estatus o las ganancias económicas.¹⁹

Para Rawls no es suficiente el establecimiento de los principios de la justicia que han de gobernar a una sociedad -lo que otros han llamado “la óptima república”²⁰- y sus instituciones públicas más importantes, es necesario también, definir las condiciones bajo

¹⁸ “La justicia como imparcialidad pone el acento en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas”, Rawls (1993) p. 91.

¹⁹ Rawls (1993) p. 75.

²⁰ Norberto Bobbio, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. Compilación de Jorge Fernández Santillán, México.: FCE, 1996, p. 57. Este contraste, o este ir más allá de la descripción de la “óptima república”, es uno de los aspectos más importantes del planteamiento; véase más adelante la última sección (IV) de este mismo capítulo.

las cuales se podrán dar las discusiones y desacuerdos sobre el significado de estos principios y valores asociados a ellos, su alcance social y político, así como su aplicación en casos específicos.²¹

Es necesario advertir que estas *condiciones de la discusión*, son aplicables únicamente a ciertas discusiones políticas *en* el espacio público, y de ninguna manera a las discusiones políticas o el espacio público en su sentido más amplio, entendido como aquel lugar donde se especifican las relaciones de los ciudadanos con las instituciones políticas más importantes de la sociedad, para decirlo con Rousseau, las relaciones del *yo público*. Uno de los objetivos principales de este trabajo consiste en dejar claro a qué se refiere Rawls con discusiones públicas y discusiones políticas, sobre todo de cara a una pléyade de propuestas teóricas que han poblado la academia en los últimos años (seminales han sido, por decir lo menos, los trabajos de Jürgen Habermas al respecto²²).

²¹ Para ver algunas de las diferentes maneras de interpretar la Constitución de los Estados Unidos (originalista, construccionista estricta, fundamentalista, mayoritaria, minimalista) y los problemas asociados a lo anterior véase: Ronald Dworkin: "Judge Roberts on Trial", *New York Review of Books*. LII 16 (octubre 2005).

²² Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: sobre el derecho y estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid.: Trotta, 2005, e *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona.: Gustavo Gili, 1986.

III.

ANATOMÍA DE LA RAZÓN PÚBLICA

1. La concepción de una “razón pública” en Rawls, intenta definir el marco para las discusiones públicas en sociedades democráticas¹, profundamente divididas por distintos puntos de vista, en muchas ocasiones irreconciliables. Rawls intenta delimitar -de manera más o menos clara- el espacio de algunas discusiones públicas (o precisando aún más: público-políticas) sobre algunos asuntos políticos, y los argumentos que se pueden ofrecer al presentarlos frente a otros ciudadanos, así como exponer las razones por las cuales no todos los argumentos serían relevantes en este espacio político.

Esta serie de matices -que más adelante intentaremos describir menos sucintamente- van conformando la arquitectura o fisonomía del espacio público más apropiado para las discusiones políticas, en una democracia constitucional, de acuerdo con Rawls. Las distintas limitaciones, a su vez, podrían traducirse en cuatro preguntas: 1) ¿dónde se discute? (¿o dónde imaginamos que discutimos?) 2) ¿qué se discute? (¿o qué imaginamos que se discute?) 3) ¿con qué discutimos? (¿o con qué *valores políticos* imaginamos que discutimos?) y 4) ¿quiénes discuten? (¿o quiénes imaginamos que discuten?)

Estas preguntas nos ayudan a resaltar un aspecto importante de la propuesta y que no debemos olvidar a lo largo de la exposición; a saber, cada uno de los cortes que limitan, no son un asunto predeterminado o fijo, como un clavo en una pared, o los muros que rodean o determinan un espacio, son más bien, una suerte de fronteras imaginarias o teóricas que nos permiten ensayar continuas aproximaciones hacia un ideal de la discusión política en sociedades democráticas plurales. Por ello, como preguntas -como tanteos-, esperan una respuesta que depende de los antecedentes, los contextos, las motivaciones y los actores.

¹ Es necesario hacer notar que Rawls se concentra en el caso norteamericano. Sin embargo, creo que son muchas las lecciones que podemos aprender de su modelo, para después poder interpretarlo de acuerdo con nuestra historia política, nuestras tradiciones democráticas, y los problemas particulares que nos acechan. Además, por otra parte, no son pocas las coincidencias con el sistema norteamericano: un sistema democrático que defiende los valores liberales; una constitución escrita; una suprema corte de justicia; la doctrina sobre la separación entre la iglesia y el Estado, un sistema presidencialista, etcétera. Incluso, y más allá de las semejanzas entre uno y otro país, instituciones propias de nuestro país, como el Instituto Federal Electoral y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, así como sus pares a nivel estatal, podrían ser casos interesantes para reflexionar sobre el fondo de la propuesta de Rawls.

Éstas bien pueden variar de un lugar a otro y constantemente ser hechas, rehechas y jamás dadas como un supuesto inamovible. Este continuo juego entre pregunta y respuesta, entre quien imagina una situación y vuelve a la realidad, es un poderoso motor detrás de todas nuestras reflexiones.

La idea de una razón pública no predetermina algún tipo de políticas públicas en particular, ni tampoco juzga de antemano los temas que se han de debatir públicamente; más bien, nos otorga un criterio (político) sobre el *tipo de razones* que deben justificar los argumentos que ofrezcamos a nuestros conciudadanos. O para decirlo de otra manera, el asunto central está en el *modo* en que presentamos nuestros argumentos a otros ciudadanos al momento de entrar al debate público. En gran medida aquello que Rawls entiende por razón pública está determinado por el *tipo de argumentos* que sería legítimo utilizar; en última instancia, aquello que va ir constituyendo este *espacio de las razones públicas* tiene que ver con el tipo de argumentos que se ofrecen o la manera en que se presentan.² De acuerdo con esta concepción de la discusión pública *no se está en busca de un argumento verdadero*, sino apto para la esfera pública, o si se prefiere, no tanto en busca de la verdad sino *la manera* en que podemos presentar aquello que consideramos verdadero -o políticamente relevante- a través de justificaciones *públicamente accesibles* al resto de los ciudadanos.

Estos argumentos tendrán que ser presentados de manera tal que, los valores que expresen o a los que apelen sean razonablemente accesibles para todos los ciudadanos, sin importar sus distintas doctrinas comprensivas. En este sentido, no todos los argumentos -aunque sean razonables o incluso desde nuestro punto de vista verdaderos- podrían ser parte del discurso o la argumentación pública. Lo anterior es de hecho uno de los puntos más importantes, y tal vez más complejos de la teoría de Rawls, ya que sin duda parece poco intuitivo pensar en una vida política donde los miembros de una comunidad no argumenten *directamente* a partir de sus convicciones más profundas de aquello que consideran verdadero y que probablemente ordene el resto de sus valores. Asimismo, no es tampoco claro en primera

² “I propose that in public reason comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens” Rawls (1999), p. 574; y un poco más adelante “The zeal to embody the whole truth in politics is incompatible with an idea of public reason that belongs with democratic citizenship”.

instancia, ¿quién será el árbitro o cómo se decidirá cuándo y en qué momento el argumento utilizado por alguno de los actores públicos es válido?

Es decir, lo que para un ciudadano pueda ser verdadero desde el punto de vista de la verdad revelada (o de una verdad no accesible públicamente), para otro ciudadano -igualmente razonable- que no comparte la base de creencias que soportan la fe en esa verdad revelada, no lo es. Y desde este tipo de premisas partimos para ir construyendo un camino donde los entrecruces entre los distintos actores públicos son la clave. ¿Cómo hacer que confluyan, no a partir de las razones particulares y únicamente accesibles de modo social (no públicamente), dos actores públicos con un bagaje cultural completamente opuesto?

Podríamos dividir esquemáticamente la idea de razón pública siguiendo las preguntas que acabamos de enunciar (1. *dónde*, 2. *sobre qué*, 3. *con qué* y 4. *quién*) para su exposición en (1) su espacio (o topografía); (2) su objeto (una constitución); (3) sus valores (marco político - no metafísico, *valores políticos únicamente*), y por último, (4) sus actores (los agentes involucrados en su construcción, fortalecimiento, ejemplificación y seguimiento).

1. La topografía de la razón pública

Para avanzar en la exposición de la razón pública, nos viene bien recordar la reflexión de Rawls, en el contexto de las guerras de religión en Inglaterra, sobre la dificultad de trabajar o relacionarse cotidianamente con el vecino o el conciudadano, de estar convencidos que su destino y el de su familia es el infierno. Para establecer los lazos cívicos necesarios para una convivencia pacífica y próspera fue necesario construir los puentes y los espacios de encuentro cotidiano donde las razones teológicas no determinarán los resultados ni la manera de relacionarse; al fin y al cabo, entablar un diálogo que no arrancara *directamente* de las ponderaciones escatológicas.

De manera análoga, en la arena política se debe emprender un diálogo con un lenguaje y valores comunes que permitan compartir un espacio como iguales, un lugar *político* donde lo que se privilegia (y lo que se busca activamente) son las coincidencias y no las múltiples diferencias. Hay, sin duda, un esfuerzo por construir los términos del debate y el lenguaje

de una discusión común, compartida y accesible *en principio* a todos, al margen de las diferencias en otros asuntos, sin importar que estos últimos, desde el punto de vista individual o social, sean los más relevantes.

No es que estos asuntos sean irrelevantes desde el punto de vista político, sino que por su propia naturaleza altamente controvertida e irresoluble pertenecen a un área diferente que los asuntos públicos; de hecho, es posible que si los asuntos que queremos evitar en los debates políticos, como los religiosos, filosóficos y morales, no fueran tan trascendentes, *paradójicamente*, no tendríamos problema alguno en incluirlos. Y en todo caso, si la propuesta de Rawls (o alguna bastante parecida) fuera cierta, no se encontrarían *totalmente* excluidos de las discusiones públicas ni en los actores públicos, ya que en el fondo actúan como soporte en un consenso traslapado de una concepción política de la justicia y en muchas ocasiones como fundamento último de las opiniones políticas.

Hay una apuesta por un pluralismo social de la mano de un consenso político alcanzable. Por ello, es posible afirmar que estas diferencias no solamente son legítimas sino sanas, en virtud de que tienen un lugar o un espacio propio, cuyo campo no engloba a la arena política ni alcanza ciertos asuntos fundamentales para el vigor de la vida pública. En gran medida, la propuesta de Rawls se sustenta en una concepción público política con distintos espacios, donde cada uno puede seguir sus propias reglas, y donde sería un error intentar trasladar las características de uno a otro. Lo anterior no significa que estos espacios estén incomunicados o marcados por una separación imposible de rebasar. Las razones de los espacios sociales o científicos por ejemplo, se encuentran en contacto permanente con las razones políticas y jurídicas del espacio público; sin embargo, la manera o el modo de presentación dependerá de cada contexto y no se puede pretender un traslado indiferente a él.

No debe sorprendernos entonces, que en el contexto de las guerras de religión, haya surgido el *dictum: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*, en las cosas necesarias unidad, en las dudosas libertad y en todas las cosas caridad. Esta idea, al ir la desmenuzando en cada uno de sus elementos, tendría la capacidad de convertirse en un

esbozo de interpretación para el programa del liberalismo político *a posteriori*. Ya que alrededor de un conjunto de valores políticos esenciales para la convivencia democrática es necesaria la unidad y la exigencia de un grado mínimo de acuerdo; en cuanto a la verdad de aquellas creencias religiosas, filosóficas y morales, los ciudadanos deben de disfrutar de una amplia libertad, incluso hasta alcanzar el grado máximo de desacuerdo; mientras que en ambas cosas, y en el resto de las relaciones y los asuntos colectivos, tanto en la esfera social como en la esfera política, todos los miembros de una sociedad deben asumir un compromiso irrenunciable con la tolerancia.

Esta concepción de la razón política, se erige como una concepción mínima de la esfera pública o, para ser más exactos, como un *minimalismo político*, por lo menos en dos sentidos relevantes. Primero, porque el espacio que se le reserva, no es el de todas las discusiones públicas sino solamente el de algunas de ellas, es decir, aquellas que se llevan a cabo a través de los actores públicos adecuados, sobre los temas pertinentes y en los foros relevantes. Segundo, porque restringe los argumentos que estos actores pueden ofrecer para justificar sus decisiones o sus posturas frente al resto de los ciudadanos -a aquellos que sean accesibles a todos los ciudadanos. De esta manera, el espacio de la razón pública se ve delimitado de manera importante por estas primeras dos restricciones (más adelante describiremos de manera más amplia estas dos restricciones y agregaremos dos más: su objeto y sus valores).

Como es común en Rawls, para definir aquello que entiende por razón pública (semejante a una exposición negativa) comienza por señalar el tipo de argumentos que no serían parte de este delimitado razonamiento público-político³: el razonamiento de las iglesias, de las universidades, o de las distintas asociaciones civiles. A la par de lo anterior, se profundiza el corte que distingue entre distintas esferas -y que como ya hemos dicho, no están completamente aisladas-, cada una con una lógica determinada para definir la legitimidad de los argumentos que pueden ser presentados.

³ "No todas las razones son razones públicas, pues existen las razones no públicas de las iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil", Rawls (1993) p. 204.

Por ejemplo, de acuerdo con este concepto de razón pública, una sociedad científica no podría esgrimir sus argumentos basados en teorías científicas *controvertidas* en los debates sobre asuntos elementales de justicia; aunque tampoco, hay que decirlo, las exigencias de la razón pública podrían ser aplicadas en el espacio interno de esta asociación científica o de cualquier otra. De la misma manera, los razonamientos teológicos no podrían ser parte de las deliberaciones en torno a asuntos constitucionales de la mayor relevancia, ni tampoco algún ministerio gubernamental podría inmiscuirse en las tribulaciones de los creyentes. Desde luego, de manera cotidiana utilizamos los conocimientos científicos, desde las tareas más insignificantes, como en la planeación de políticas públicas, que deben partir de los conocimientos ofrecidos por la economía, la sociología empírica y la demografía. Sería absurdo identificar o poner en el mismo nivel a los conocimientos científicos con la creencia en el purgatorio. Sin embargo, el punto de Rawls es otro, ya que se refiere al recurso en los debates públicos de teorías científicas controvertidas o no aceptadas plenamente todavía por la sociedad.

En todo caso, vale la pena subrayar que al apelar a los conocimientos científicos en las discusiones públicas, lo hacemos no con el afán de erigirlos como el criterio máximo o la última autoridad, sino como medios o herramientas que nos ayuden a esclarecer el punto en cuestión. No me parece posible, como tampoco en el caso en los juicios donde se aportan pruebas y opiniones científicas, trazar una línea definitiva entre qué conocimientos científicos son definitivos o no controvertidos y cuáles no lo son (esta tarea de cada juez dependiendo el caso y las circunstancias que lo rodean). Esto es algo que dependerá de cada discusión y los elementos científicos que se utilicen en cada una de ellas, y aunque quizás sea imposible desarrollar un catálogo de pruebas y métodos pertinentes como en un juicio, en vista de la recurrencia con la que surgen en nuestras discusiones públicas estos elementos, no es posible hacerlos a un lado sin reflexión alguna.

El espacio o la topología de la razón pública en Rawls, no es solamente el de una esfera pública sin calificativos, sino el de una esfera particular que excluye algunas discusiones públicas de su seno, y que son más bien propias de espacios sociales, como son los medios de comunicación, las asociaciones civiles, las universidades, entre otros. Sin lugar a dudas,

con esta primera aproximación a las distinciones de lo que yo he llamado una *anatomía de la razón pública*, no podemos tener una idea clara de qué significa este espacio público aún, sin embargo, ya podemos asegurar que no todas las discusiones públicas, ni políticas pertenecen a él, sino únicamente un grupo de ellas y de una manera muy particular.⁴

Las exigencias de la razón pública, como ya hemos mencionado, tampoco son aplicables a las “deliberaciones personales” o a los razonamientos de las distintas iglesias o universidades en su ámbito social⁵, sin embargo, estas deliberaciones de los actores sociales son sustanciales para mantener aquello que Rawls denomina como “*background culture*”⁶ o el marco de referencia cultural amplio, el cual constituye el extenso mundo social de las relaciones familiares, religiosas y profesionales, y que servirá en última instancia, de soporte del mundo político, vía las deliberaciones de sus miembros.

Este espacio social es sustancial en dos sentidos; primero, como el lugar donde los individuos pueden formar los valores y principios que le den sentido a su vida y a sus decisiones⁷; y segundo, porque las instituciones o grupos sociales que apoyan estos valores

⁴ Es interesante la manera en que Rawls plantea este asunto. En la conferencia VI §5 (Rawls, 1993, p.230.) explica que esta primera restricción constituye únicamente un primer paso, acaso el primer escalón en un continuo acercamiento a un ideal de razón pública en permanente expansión. La cautela en la exposición parece estar plenamente justificada, ya que de fallar en su génesis no tendría ningún sentido insistir en su posible ampliación. Además, en virtud de la relevancia de los temas, los actores y su objeto en primera instancia, parece razonable someter a examen su éxito en esta etapa, y solamente después ampliarlo hacia otros temas de menor calado.

⁵ “La distinción entre pública y no pública no equivale a la distinción entre pública y privada. Este asunto lo paso por alto: para mí no existe tal cosa como “razón privada”. Existe la razón social –las muchas razones de asociaciones en la sociedad que forman el entorno cultural–; también existe, podríamos decir, la razón doméstica: la razón de las familias como pequeños grupos de la sociedad, y esto contrasta, tanto con la razón pública, como con la razón social. Como ciudadanos, participamos en todas estas clases de razones y tenemos los mismos derechos y tenemos los mismos derechos de cualquier ciudadano a participar en ellas”, Rawls (1993) p. 210.

⁶ Este término incluye la esfera de las iglesias, asociaciones civiles y profesionales, universidades, y los medios de comunicación que representarían de manera más nítida la esfera política no-pública y que juegan un papel intermedio entre este “background culture” y la esfera pública de la política. (Rawls, 1999, p. 576 y nota 13.)

⁷ Para ver una revalorización del papel de lo social o del contexto en las decisiones individuales véase Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995. Sobre todo, el capítulo quinto “Freedom and Culture”, en especial pp. 82-84. También, para un argumento que resalta la relación entre el individuo y su membresía en un grupo cultural: Avishai Margalit y Joseph Raz: “National Self-determination”, *Journal of Philosophy*, 87/9 (1990), pp. 439-61.

son también necesarios como sustento para alcanzar un acuerdo o consenso sobre los valores políticos fundamentales⁸.

Kymlicka ha resaltado -me parece de manera acertada- el insustituible papel del contexto cultural en las decisiones de los individuos, a propósito de los debates sobre el multiculturalismo y la filosofía liberal. Su análisis parece sugerir que no hay lugar para dudar sobre la importancia del contexto cultural, el cual se convierte en realidad en una precondition para el ejercicio de la autonomía individual, cuyo peso en la teoría liberal es enorme.

Considero pertinente una digresión, para mencionar cómo siguiendo de cerca a Rawls, Kymlicka⁹ construye una teoría liberal, fuertemente ligada a un cúmulo de libertades individuales y a la autonomía de la persona. En particular, la capacidad para escoger a partir de una amplia variedad de opciones los términos en que se desea llevar una vida. Los individuos deben ser capaces de escoger la concepción del mundo que más les convenza y a partir de ella trazar su plan de vida y los medios que la pueden volver una realidad. Es importante no hacer a un lado que el enfoque de Kymlicka está más interesado en subrayar la importancia de preservar una serie de opciones culturales, no tanto por el valor que en sí mismas puedan tener, sino porque gracias a estas opciones culturales variadas y plurales, es posible que las personas ejerzan su autonomía y libertad de elección de maneras significativas.

Asimismo, además de tener la capacidad de escoger el plan de vida que mejor les parezca, los individuos deben poder revisar y, en su caso, cambiar por otro cuando así lo deseen, sin ningún impedimento social, político o cultural. Es importante insistir, en que esta autonomía no significa únicamente la capacidad para decidir, sino las condiciones para que nuestras decisiones puedan ser, sin impedimento alguno, evaluadas y en su caso cambiadas. Solamente al alcanzar esta autonomía “desde dentro”, podemos decir que hemos satisfecho

⁸ “Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia que prevalecerá será precisamente esa misma concepción política” Rawls (1993) p. 39.

⁹ Kymlicka (1995), pp. 80-94.

uno de los pilares del liberalismo y la libertad fundamental para determinar, dirigir, revisar y llevar a cabo nuestra propia vida.¹⁰

Una cultura (o una “cultura societal” como suele llamarle Kymlicka), no solamente juega el papel de proveedora de opciones para los individuos, sino que permanentemente permite dar sentido a las opciones que los individuos eligen. Como ha afirmado Dworkin, nuestra cultura no solamente provee de opciones, además aporta los lentes a través de los cuales identificamos a las experiencias como valiosas.¹¹ En realidad, la importancia de nuestra cultura está en que solamente a través de ella las decisiones de los individuos, su autonomía, y más de una de sus libertades fundamentales adquieren sentido.

Las personas toman decisiones a partir de sus prácticas culturales, basadas en su creencia sobre el valor que ellas poseen, y a su vez, esta creencia sobre el valor de una práctica o un principio, es una manera particular de comprender el significado que le es asignado por una cultura. Entender el significado de una práctica social requiere una comprensión de este “vocabulario compartido”, de su historia y su lenguaje, las cuales nos harán vívida esa actividad, permitiendo así una decisión informada e inteligente.

¹⁰ Sin duda, lo anterior no excluye la posibilidad de equivocarnos; no obstante, esta posibilidad refuerza precisamente el argumento a favor de la libertad, ya que solamente bajo esta circunstancia podremos cambiar de rumbo al tomar en cuenta nueva información, experiencias o razones. Una consecuencia política de lo anterior sería que una sociedad liberal permite, sin corta pisas, el proselitismo, la herejía y la apostasía. Como señala Kymlicka: “But in fact much of what is distinctive to a liberal state concerns the forming and revising of people’s conceptions of the good, rather than the pursuit of those conceptions once chosen”, Kymlicka (1995), p. 82.

¹¹ Kymlicka (1995), p. 83; Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*. London.: Harvard University Press, 1985, p. 228. También en Avishai Margalit y Joseph Raz: ‘National Self-Determination’, *Journal of Philosophy*, 87/9 (1990), pp. 439-61, como aquello que da sentido a nuestras decisiones y como los límites de lo imaginable; en Yael Tamir, *Liberal Nationalism*. Princeton NJ.: Princeton University Press, 1993., como un significado adicional, como parte de una acción que rebasa la esfera del individuo hacia una acción colectiva transparente que invita a la participación, expande el sentido de membresía, reconocimiento y mutua responsabilidad; en Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.: New Left Books, 1983., como la posibilidad de trascender nuestra memoria, hacia un tiempo inmemorial y un proyecto político en la historia, aunque en otro sentido, en Charles Taylor *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989., en *El multiculturalismo y la “la política del reconocimiento”*, México.: FCE, 1993., como una defensa de una cultura fuerte y robusta como precondition de la democracia, en Michael Walzer, *Tick and Thin*. Notre Dame.: University of Notre Dame Press, 1994, y desde un punto de vista alejado del liberalismo en Alasdair MacIntyre, en varios lugares, pero sobre todo en *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 y “The Privatization of Good: An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, Vol. 52, (verano 1990) No. 3, 344-377.

Por todo ello, la relevancia de proteger nuestro entorno cultural de su empobrecimiento, desgaste y manipulación, para evitar así que se impida el desarrollo de una cultura democrática, plural y plenamente respetuosa de las libertades fundamentales de cada individuo. El peligro está en que al encarecer o reducir las opciones culturales, estamos también empobreciendo los espacios del ejercicio político de los individuos, y por tanto, la salud de una democracia constitucional, cuyo corazón no puede latir lejos de la riqueza cultural que lo sustenta.

2. El objeto de la razón pública

Una segunda restricción separaría a las discusiones políticas entre aquellas que versan sobre cuestiones fundamentales de la constitución y problemas básicos de justicia (*'constitutional essentials'* y *'questions of basic justice'*), de otro tipo de problemas que a pesar de su talante público (y/o político), no forman parte de la esfera que está tratando de construir Rawls, o lo que Ferrajoli ha llamado la esfera de lo *indecidible*¹². Para Rawls, estos dos asuntos demandan una resolución urgente y el alcance de un acuerdo práctico inmediato.

Para empezar, digamos que, en una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos en pie de igualdad que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes, y al hacer enmiendas a su Constitución. El primer punto importante es que los límites que impone la razón pública no se aplica a todas las cuestiones políticas, sino sólo a aquellas que implican aquellos que podemos llamar “elementos constitucionales esenciales” y cuestiones de justicia básica.¹³

Por *cuestiones esenciales de la constitución y problemas básicos de justicia*, se entienden aquellas disputas o debates públicos que tratan o bien sobre reformas constitucionales de primera línea, o políticas públicas ejecutivas que afecten de manera profunda el arreglo establecido sobre los beneficios, los derechos y las obligaciones fiscales de una sociedad. En cuanto a los asuntos fundamentales de una constitución, podríamos comenzar con dos tipos:

¹² La expresión es de Ferrajoli, y la utiliza para defender un núcleo constitucional inmodificable, con la excepción de una reforma que amplíe el conjunto de derechos y sus garantías.

¹³ Rawls (1993), p. 205.

1. Aquellos principios que especifican la función y estructura general del gobierno (la forma de gobierno), así como el proceso político en su conjunto: la división de poderes, la regla de mayoría para la toma de decisiones, etcétera.

2. Igualdad de derechos y libertades básicas de los ciudadanos como un límite que las mayorías legislativas deben respetar, los límites de la autoridad legítimamente constituida, el derecho a votar y ser votado (a participar en política, en el proceso de toma de decisiones colectivas), la libertad de conciencia, la libertad de asociación y pensamiento, y el respeto a la ley.

Los asuntos fundamentales podrían ser sintetizados en los tradicionales conceptos de: 1) forma de gobierno y 2) límites del poder. Cabe notar, por lo menos, una diferencia entre el primer y el segundo tipo de discusiones. Mientras que el primer tipo de discusiones, ocurre con relativa frecuencia, por ejemplo, sobre las ventajas de un sistema presidencial o parlamentario, o un legislativo bicameral o unicameral, o las segundas vueltas en las elecciones, las discusiones sobre libertades fundamentales, son mucho más reducidas, y tienden a seguir un patrón general muy extendido.

Dicho sea de paso que, tanto las discusiones sobre asuntos fundamentales de la constitución como problemas básicos de justicia, deben ser pensados como asuntos que expresan valores políticos esenciales, y por tanto, deben ser satisfechos por las instituciones de gobierno, al asegurar una igualdad de derechos y libertades, y al establecer mecanismos que establezcan una igualdad social y económica para ciudadanos libres e iguales.¹⁴ Por valores políticos, se entienden: la equidad de oportunidades, la cooperación social justa, la civilidad, la tolerancia, la razonabilidad, el sentido de la imparcialidad, la igualdad de todos los ciudadanos, la paz, el derecho a la defensa propia y a no ser molestado sin una razón justificada, derecho al bienestar, las libertades básicas, una distribución justa de la riqueza,

¹⁴ Rawls advierte, creo que con razón, que podemos esperar resolver de manera razonable el primer tipo de discusiones al apelar a valores políticos como justificación pública. No obstante, el segundo tipo de discusiones siempre se mantendrán abiertas a disputas, diferencias aceptables y una evaluación distinta.

entre otros.¹⁵ Para el caso mexicano bastaría mencionar algunos de los artículos del Capítulo I, ‘De las garantías individuales’ de la Constitución:

Igualdad de derechos y prohibición de la esclavitud y de la discriminación (art. 1)

Derechos de los pueblos indígenas (art. 2)

Derecho a la educación (art. 3)

Igualdad entre sexos, derechos a la salud, medio ambiente, vivienda y de los niños (art. 4)

Libertad de trabajo (art. 5)

Libertad de expresión y derecho de información (art. 6)

Libertad de imprenta (art. 7)

Derecho de asociación (art. 9)

Derecho al libre tránsito (art. 11)

Acceso a la justicia a la justicia (art. 17)

Libertad religiosa (art. 24)

Al ceñir las discusiones políticas a este reducido espectro, no se pretende delimitar definitivamente al campo de las discusiones de una vez y para siempre; solamente se erige como un primer -aunque enorme- paso en la búsqueda de consensos en el terreno de lo político, aun cuando no alcanzamos a incluir un conjunto de temas sociales y económicos de primera importancia (discusiones sobre la relación de la sociedad con el medio ambiente, los derechos de los animales, las leyes locales y otros más).

Así, el ideal de la razón pública abarcaría únicamente un puñado de las discusiones que caracterizan al debate público. Estas deliberaciones deben tratar sobre asuntos esenciales para una sociedad política: sobre el significado y el sentido de las libertades políticas fundamentales, y sobre el arreglo que debe regirnos en cuanto a la manera más justa de repartir las cargas y los beneficios fiscales. Ambas caras de la discusión, recuerdan a los principios de la justicia de Rawls¹⁶, y en gran medida a la mayoría de las pugnas políticas

¹⁵ Véase Rawls (1999) p. 584., para una lista puntual, y la sugerencia de que el preámbulo de la Constitución como un texto donde se enlistan en la tradición norteamericana una serie de valores políticos.

¹⁶ Rawls (1971) capítulo II y Rawls (1993) conferencia I.

en occidente durante los últimos tres siglos¹⁷. De modo primordial entonces, el ideal de una razón pública debe preocuparse (ni más, ni menos) del modo en que construimos el sentido que deban tener para nuestra sociedad la libertad y la igualdad.¹⁸

La estrategia rawlseana supone además que de lograr el funcionamiento de este esquema para los asuntos fundamentales (cuestiones esenciales de la constitución y problemas básicos de justicia), entonces podríamos continuar hacia otros asuntos de orden distinto. Una vez más, por cierto, podemos advertir esa suerte de *minimalismo* político que, por lo menos en *Liberalismo político*, Rawls parece ofrecer, incluso más allá de un mero esquema de exposición o estilo, y que parece señalar algo mucho más de fondo, algo mucho más importante y relevante sobre los asuntos políticos y nuestra capacidad para reflexionar sobre ellos.

3. Actores públicos

Una pregunta que no puede esperar más y cuya sombra quizás nos haya seguido desde un principio, tiene que ver con los sujetos de la razón pública: *¿quiénes, por qué y de qué manera* deben sujetarse al ideal de la razón pública? Es decir, *¿a caso todos los miembros de una sociedad deben seguir los preceptos de este ideal?; ¿cuáles son las razones que determinan a ciertos individuos sobre los demás?; ¿y qué tipo de vínculo existe entre las demandas de una razón pública y los actores relevantes?*

El ideal de la razón pública no constriñe las deliberaciones personales sobre asuntos políticos de los ciudadanos; tampoco, por ende, a las deliberaciones de los miembros de organizaciones civiles, aunque éstas son vitales para lo que Rawls llama *the background*

¹⁷ Por decir lo menos, las lizas entre la libertad y la igualdad en la modernidad, son una venerable (y fructífera teóricamente) pugna. El propio Rawls, al comienzo de la primera conferencia de su *Liberalismo político*, nos recuerda una tradición de este debate identificada con Locke y otra con Rousseau. Asimismo, el ensayo de Benjamin Constant *Sobre el espíritu de conquista sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, el pensamiento Isaiah Berlin, y ¿por qué no?, la propia obra de Rawls, de la mano de una interminable lista de autores, controversias, ideas y convicciones.

¹⁸ No sin razón, advirtió Rousseau, en un lugar ya clásico, que “Tan pronto como el servicio público deja de ser la incumbencia principal de los ciudadanos y ellos prefieren servir con su bolsillo y no con su persona, el Estado está ya próximo a su ruina”, Jean-Jaques Rousseau, *El contrato social*. Buenos Aires.: Losada, 1998, Cap. XV, p. 148. Por cierto, sería interesante recorrer los avatares históricos con esta mirada democrática (anti-aristocrática), para así poder relacionar (o cruzar) el vigor o vitalidad de una democracia con la participación de los ciudadanos en la vida pública; con lo anterior no quiero sugerir ningún resultado –aunque sería deseable- sino simplemente señalar una veta de reflexión interesante.

culture (el marco amplio cultural). Aun cuando las deliberaciones (personales) sean sobre asuntos políticos, esta deliberación personal no es -por sí misma- una razón suficiente para ser considerada objeto ideal de una razón pública. Podríamos decir que no es el profesor de teoría política en su salón de clases, ni el comentarista en sus editoriales sobre asuntos públicos a quienes nos referimos (aunque bien podrían ambos ser considerados sujetos públicos), sino a los legisladores en sus respectivas asambleas y a los funcionarios públicos en su toma de decisiones.

Nos damos cuenta que el elemento clave no es el adjetivo *político*, sino el *agente* sobre quien recae; evidentemente existen un sin fin de discusiones, argumentos, reflexiones de tipo político, que se dan en innumerables escenarios y situaciones, sin embargo solamente algunas de ellas serán de nuestro interés -el asunto está en saber cuáles, por qué y en qué sentido-. Esta diferenciación, me parece, marcará la pauta para poder responder de manera satisfactoria a las otras dos preguntas que nos hemos hecho.¹⁹

Empero, el ideal de la razón pública sí aplica a los ciudadanos cuando están involucrados en las decisiones políticas fundamentales desde un foro público -o quizás mejor-, en puestos públicos en alguno de los tres poderes del Estado (ejecutivo, legislativo o judicial), legisladores, jueces y miembros del poder ejecutivo; ya sea por medio de elección popular (presidente, gobernadores, presidentes municipales, delegados), o designados (secretarios, síndicos, regidores). De igual manera, en aquellas instancias cuya lógica propia es esencialmente la búsqueda de alguno de estos poderes públicos: candidatos a puestos de elección popular, miembros de partidos políticos y funcionarios en campañas políticas. De lo anterior, son los ciudadanos involucrados en la toma de decisiones en estas esferas públicas (en sentido amplio), quienes tendrían que tomar en cuenta las restricciones de este ideal.

El ideal de la razón pública se origina, transcurre y termina en la esfera ciudadana. En otras palabras, no pretende incorporarse a un conjunto de leyes y reglamentos que rigen a una

¹⁹ “Otra característica de la razón pública es que sus límites no se aplican a nuestras deliberaciones y reflexiones personales sobre las cuestiones políticas, o al razonamiento acerca de ellas por miembros de asociaciones tales como las iglesias y las universidades, todo lo cual forma parte importante del trasfondo cultural”, Rawls (1993), p. 206.

sociedad. Su génesis proviene de un compromiso y deliberaciones públicas, de manera que pueda formarse bajo el signo de la autonomía individual. El espacio de la razón pública es esencialmente el de la ciudadanía y no otro.

Se aplica en los foros oficiales y, por tanto, a los legisladores, cuando en el recinto del Parlamento, y al Ejecutivo en sus actos y pronunciamientos públicos. Se aplica también, de manera especial, al Poder Judicial y, sobre todo, a la Suprema Corte, en una democracia constitucional donde existe la revisión judicial en todas las instancias.²⁰

Pero más allá incluso, de acuerdo con Rawls, los constreñimientos de la razón pública deben ser tomados en cuenta por los ciudadanos cuando votan asuntos esenciales de la constitución y problemas de justicia básica.²¹ Lo anterior le lleva a sostener una visión del voto, muy distinta a la de un acto personal o privado, y por tanto, que al emitir nuestra preferencia a través de este mecanismo, lo único que tenemos que hacer es escoger entre nuestras preferencias e intereses -o directamente a partir de nuestras doctrinas-, tendiendo como consecuencia que una democracia es simplemente la voluntad colectiva de una mayoría que puede hacer lo que le plazca. No está de más recordar, que al fin y al cabo, el voto es un documento público, quizás -como ningún otro- el documento público fundamental de una democracia, independientemente de las distintas nociones de la democracia que puedan tener los individuos.

En este sentido, los ciudadanos se convierten en legisladores al emitir su voto sobre estos temas, y por tanto, sería deseable que las reflexiones detrás de cada uno de estos votos se apegaran a los ideales que se han propuesto. Es aplicable también, a los legisladores cuando hablan en foros oficiales, giras y en sus respectivas tribunas; y desde luego, de la manera más ejemplar, a los jueces, sobre todo a los Ministros de la Suprema Corte de Justicia, quienes son paradigmáticamente los garantes de la ley fundamental, y por tanto sobre quienes recae la decisión o interpretación final sobre asuntos esenciales de la constitución o de justicia básica.

²⁰ Rawls (1993), p. 207.

²¹ “Así, el ideal de la razón pública no sólo rige al discurso público, de las elecciones en lo que se refiere a los asuntos de esas cuestiones fundamentales, sino que también rige la forma en la que los ciudadanos depositarán su voto acerca de estas cuestiones”, Rawls (1993), p. 206.

Hay un “deber de civilidad”, según el cual es necesario que al votar asuntos esenciales de la constitución y de justicia básica, se requiere respetar los límites de la razón pública. Al votar, no lo haríamos a partir de nuestros gustos o preferencias, o incluso a partir de aquello que consideramos como verdadero, sino considerando más bien aquello que aporta más a la realización de un bien común en sentido político.²²

Este “deber de civilidad” es una de las piezas fundamentales detrás del ideal de una razón pública, y por tanto, de una ideal de la ciudadanía y de un discurso cívico.

[...] el ideal de la ciudadanía impone un deber moral (no legal) -el deber de la civilidad- para poder explicarse unos a otros, acerca de esas cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas que preconizan y por las que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. Este deber también implica la disposición de escuchar a los demás y a actuar con la mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos²³

²² “En cambio, la razón pública, con su deber de civilidad, proporciona la perspectiva de votar sobre cuestiones fundamentales en algunas que nos recuerdan el Contrato Social de Rousseau. Él vio el voto como un acto que expresa idealmente nuestra opinión en cuanto a cuál de las opciones promueven mejor el bien común”, Rawls (1993), p. 210 (Rawls se refiere al aquel celeberrimo pasaje del Libro IV, capítulo II, párrafo 8.) El asunto no sólo está en la recuperación de una larga tradición política que viene desde –por lo menos- Rousseau; sino de la compleja interacción y entrelazado de fenómenos sociales, económicos y políticos, que juegan detrás de cada elección y cada voto. ¿Cómo entienden los actores sociales el sentido de la democracia, y uno de sus actores fundacionales: el voto?, ¿acaso al votar emitimos nuestra preferencia dentro de un amplio espectro de opciones?, ¿o acaso estamos, todos juntos, construyendo una voluntad (general) social en pos de un bien común? En todo caso, es importante añadir que, dependiendo de cada país y su propia tradición política, será necesario añadir aquéllas fuerzas históricas que contribuyen a construir las identidades políticas de grupos y agentes sociales. Por ejemplo, en los Estados Unidos, podemos encontrar más de una corriente -de *longue durée* para recordar a Braudel- que hasta la fecha han alimentado a varios de los fenómenos políticos que han protagonizado sus episodios fundamentales. Para recordar una célebre propuesta inspirada en el legado de Tocqueville (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler y Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Londres.: University of California Press, 1985), podríamos referir cuatro profundas tendencias que han convivido con el acendrado individualismo estadounidense: 1) una tradición bíblica 2) un republicanismo cívico 3) un individualismo utilitario y 4) un expresionismo individualista. El punto está en que detrás de una característica de la democracia como la emisión del voto, encontramos un cúmulo de percepciones e ideales, que dan forma y determinan su praxis. Para no dejar de mencionarlo, el trabajo de Taylor sigue este mismo derrotero, aunque con un mirada y espectro histórico, filosófico y político mucho más amplio. “More broadly, I want to explore the background picture of our spiritual nature and predicament which lies behind some of the moral and spiritual intuitions of our contemporaries”, Taylor (1989), pp 3-4.

²³ Rawls (1993), p. 208. Y “Moral conflict and Political Consensus”, *Ethics*, 101 (Octubre 1990.).

Sin embargo, esta idea ha sido duramente criticada, al imponer un deber ‘moral’ a los ciudadanos que argumentan públicamente al discutir cuestiones esenciales de la constitución y problemas básicos de la justicia²⁴, ya que especifica, en un nivel muy general (ideal), el tipo de razones que pueden ser ofrecidas en estas discusiones, una *razonabilidad* por parte de todos los que participan, y una carga de ‘responsabilidad y capacidad epistémica’, al comprometernos a tomar en cuenta evidencia relevante y ciertas reglas generales racionales (lógicas); así como una actitud de apertura y respeto hacia los intereses y derechos de los demás.

De ahí que la separación entre razones políticas y no políticas no sea suficiente, sino que deben ir acompañadas de un grupo de actitudes y compromisos epistemológicos y morales, cuya fuerza e influencia sustentan un proyecto de ciudadanía mucho más amplio. Y es que, ¿qué proyecto o visión de lo político puede construirse con menoscabo de las conductas de los sujetos a los que se refiere? Es un lugar común, pero inevitable, el recordar que la reflexión teórica política, es valiosa en sí misma y no puede desfallecer en su intento por alcanzar nuevos horizontes teóricos; sin embargo, ha de hacerlo siempre sin olvidar o sacrificar, la relevancia de las condiciones sociales y empíricas que la enmarcan. Seamos, parafraseando a Alfonso Reyes, lo suficientemente generosos en lo teórico para ser razonablemente fructíferos en lo real.²⁵

²⁴ Para una crítica desde el propio liberalismo véase Ronald Dworkin, “Foundations of Liberal Equality” en Grethe Petersen (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values 11*. Salt Lake City.: University of Utah Press, pp. 1-120; y para una crítica desde dentro del liberalismo político rawlsiano –por decirlo de alguna manera-, David Thunder, ‘A Rawlsian Argument Against the Duty of Civility’, *American Journal of Political Science*, Vol. 50, No. 3 (Julio 2006) pp. 676-690.

²⁵ Por ejemplo, un tema donde definitivamente tendríamos que abundar sería en el sentido de un concepto como el de ‘reciprocidad’, pieza esencial de este edificio. En virtud de esta idea, Rawls puede suponer que de intercambiar posiciones con un ciudadano (equipado con facultades racionales mínimas, razonable, comprometido epistémica y moralmente con ciertos mínimos), podríamos darnos cuentas de por qué no podría aceptar cierto tipo de argumentos que no son políticos o públicos, en el sentido restringido que hemos venido delineando, o para decirlo de otra manera, no serían accesibles aun al contar con estos mínimos racionales y razonables. Desde luego, de igual manera, este ciudadano hipotético al tomar nuestro lugar, también podría entender nuestra dificultad de asumir los suyos. Aunque lo anterior no pretende ser una interpretación cabal del principio de reciprocidad, sí intenta ser un esbozo aceptable de su figura. Recordemos que en la segunda introducción a *Liberalismo político* se afirma: “La respuesta está dada por el criterio de reciprocidad: nuestro ejercicio del poder político es correcto solamente cuando sinceramente creemos que las razones que ofrecemos de nuestras acciones políticas serían razonablemente aceptadas por otros ciudadanos como una justificación de esos actos”, Rawls (1993), p.xlvi n. 14 [traducción PJG]. Y aunque es aceptado en una nota a pie de página al texto que lo anterior *no es argumento* en sí mismo, sí describe un “contexto institucional, en donde los ciudadanos se sitúan de determinada manera frente a ciertas preguntas, de manera tal que de este contexto surge un deber con el otro, el criterio de reciprocidad. T.M Scanlon sigue un razonamiento parecido en: Scanlon, “Promises and Practices”, *Philosophy and Public Affairs* 19:3 (verano

En el fondo, me parece, el tema recae tarde o temprano en un intersticio entre el desacuerdo y la tolerancia; en el modo en que los ciudadanos pueden rechazar las razones que sostienen a un argumento -o una ley-, pero que sin embargo pueden acceder a él a través de operaciones racionales y compromisos compartidos por todos. Si bien hemos sugerido desde un principio que sería imposible comprender los fenómenos políticos si hacemos a un lado los componentes de desacuerdo y las inevitables tensiones (una manera de entender a la política como utopía), tampoco creo que sería saludable -ni realista- exagerarlos. Frecuentemente, observamos cómo las personas nos encontramos en desacuerdo -aún en las cuestiones más baladíes-, aunque también podemos, con una nada desdeñable habitualidad, reconocer que las razones que han motivado a nuestros *adversarios* tienen cierto peso, y no son siempre producto de la estulticia, la necedad o el egoísmo. Pensar y juzgar a nuestra contraparte constantemente como presa cautiva de la ignorancia o la inmoralidad no hace sino cegar nuestra propia postura y reducir nuestra capacidad para establecer relaciones morales con los demás.²⁶

De acuerdo con Rawls, el ejemplo paradigmático (*exemplary*, ejemplar) de la razón pública debe ser el razonamiento de los jueces, sobre todo aquel de los Ministros de la Suprema Corte de Justicia. Entre otras cosas, son estos servidores públicos quienes trabajan constantemente sobre el texto constitucional, y su interpretación suele ser decisiva en asuntos fundamentales. Además, los jueces son los únicos servidores públicos que tienen la obligación de siempre rendir cuentas por escrito sobre el razonamiento detrás de sus decisiones. De hecho, hoy día, a diferencia del voto de un legislador o las múltiples decisiones del poder ejecutivo, las sentencias de los miembros de la Suprema Corte de Justicia (y también de otros miembros del Poder Judicial de la Federación) están disponibles para ser consultadas públicamente de modo íntegro. No así, por ejemplo, los

1990).

²⁶ En todo caso no debemos sorprendernos demasiado, si como hemos dicho, el punto de partida de Rawls está ya situado en una realidad democrática constitucional. Una consecuencia lógica de lo anterior tendría que parecerse bastante a un modelo de reciprocidad como el planteado aquí. De la mano de un sano escepticismo de nuestras capacidades racionales, se acompaña una defensa de nuestra igualdad en el ejercicio de nuestra libertad de pensamiento, creencia y asociación; una férrea defensa del ejercicio de nuestros poderes morales (1. tener y revisar una concepción del bien y 2. poseer y actuar de acuerdo a un sentido de la justicia), con equidad en el seno de sociedades plurales y complejas.

discursos de los miembros del poder ejecutivo, o las razones que llevaron a los miembros del poder legislativo a votar sobre el sentido de una iniciativa.²⁷

Los jueces tienen la responsabilidad, en su desempeño público, de justificar al resto de la sociedad y poderes políticos sus decisiones a través de argumentos basados en razones políticas aceptables razonables frente al resto de la ciudadanía. De modo que su actuar pueda contribuir decisivamente, desde sus distintas tribunas y cortes, a la construcción de una base pública para la justificación de preguntas políticas fundamentales. Particularmente aquellas que atañen al texto constitucional y cuyo valor es fundamental para establecer los alcances de las relaciones políticas.

Rawls define de manera clara que para él, en la sociedad bien ordenada de una democracia constitucional, la razón pública y la razón de una Suprema Corte de Justicia, son más o menos la misma y encontrarán una convergencia plena. La razón pública sirve eficazmente a una Suprema Corte al ejercer su papel como el último intérprete del texto constitucional, y por tanto es el candidato natural a ser la rama de gobierno ejemplar en la adopción de una razón pública.

Lo anterior, es posible explicarlo a partir de cinco grandes principios del constitucionalismo:

- a. La distinción (lockeana) entre el poder del constituyente y el poder cotidiano del gobierno, el primero establece el marco de acción para el segundo;
- b. Una jerarquía normativa, “*higher and ordinary law*”, siendo la más alta la autoridad del constituyente y el resto aquellas que emanan de los poderes ordinarios;
- c. El tercer principio según el cual “[...] una Constitución democrática es la expresión, regida por principios, en la ley más alta, del ideal político de un pueblo para

²⁷ Valdría la pena señalar, que en la Cámara de Diputados, en algunos congresos locales y en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, se tiene la costumbre de grabar las versiones estenográficas de las sesiones de las comisiones de este poder.

governarse a sí mismo de cierta manera²⁸, las celeberrimas palabras del constituyente norteamericano: *We the people*.

- d. Por medio de una constitución se consagran, de manera permanente, asuntos esenciales de la constitución (libertades y derechos fundamentales iguales para todos los ciudadanos)
- e. El poder último no descansa en una sola de sus ramas, sino en una justa interacción entre los tres.²⁹

De lo anterior, el papel de la Suprema Corte en una democracia constitucional, como protector de la ley fundamental o de mayor jerarquía; como un último dique protector de los derechos fundamentales frente a las mayorías transitorias o la acción de minorías bien entrenadas y dotadas de un gran poder económico para imponer sus puntos de vista frente a los demás (la ley como garantía del más débil, como lo ha puesto sucintamente Ferrajoli).

Pero además, la Corte tiene un papel allende del negativo -como protector o defensor de un cúmulo de derechos- ya que tiene la responsabilidad de *ejemplificar* a la razón pública, actuando de manera correcta y respetando los principios que enarbola. Y aunque una Suprema Corte no es la única institución del estado llamada a seguir estos principios (piénsese en el papel del ejecutivo y los partidos políticos en relación al financiamiento de las campañas electorales, como ejemplo de compromisos públicos con valores políticos sustanciales como la libertad política), pero sí es la única institución que tiene a la defensa y apropiación de este ideal de manera ejemplar.

Esto significa, ante todo, que la razón pública es la única razón que ejerce la Suprema Corte. Es la única rama de gobierno que constituye, visiblemente, la creatura de esa razón y exclusivamente de

²⁸ Rawls (1993), p. 220. Otros principios, piensa Rawls, podrían ser expresados a través de un preámbulo (Francia, EU), carta sobre los derechos fundamentales (los *Bill of Rights* de: Canadá, E.U, Nueva Zelanda, Hong Kong, Sudáfrica, la Unión Europea), o implícitos en las instituciones del gobierno, como el derechos a un proceso justo o la igualdad ante la ley.

²⁹ Estos principios de un constitucionalismo democrático son el marco más razonable para la justicia, y no aseguran en modo alguno resultados acordes con los ideales que los motivan o sostienen; las consecuencias dependen de procesos políticos y otros factores que, en su conjunto, constituyen un hecho irremediable desde el punto de vista social; para ser más claro, estos principios, aun su reflejo constitucional, no garantizan su cumplimiento y menos aun su realización. En parte, discusiones relacionados con conceptos como 'democracia protegida', 'coto vedado' (Garzón Valdés), 'tiranía del pasado' (Waldron), 'determinismo constitucional' (Bovero), el argumento contramayoritario (Bickel), diferentes versiones de una democracia deliberativa, y otros más, están relacionados con esta cuestión.

esa razón. Los ciudadanos y los legisladores pueden votar por sus más amplios puntos de vista, cuando no estén en juego los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica; no necesitan justificar mediante la razón pública por qué votan como lo hacen, ni dar coherencia a sus fundamentos para que formen parte de un punto constitucional coherente acerca de todas sus decisiones. El papel de los jueces de la Suprema Corte consiste precisamente en hacer eso, y al hacer no tienen ni más valores ni más razones que los valores y las razones de índole política.³⁰

Los jueces al esbozar la mejor interpretación posible del texto constitucional, lo hacen a partir de un razonamiento que utiliza los mismos valores políticos que la propia constitución consagra, otras interpretaciones que ella misma propone o lo que varios precedentes sobre el texto han estipulado. Desde luego, los jueces no pueden apelar a su propia moralidad o a consideraciones generales (metafísicas) sobre valores morales en este proceso; al contrario, en este caso, o en su papel como jueces, deben considerarlas, simplemente como irrelevantes.

Tampoco podrían referirse a sus convicciones religiosas o a las creencias religiosas de algún grupo, aun cuando éste constituya la mayoría. Inclusive, para Rawls, el espectro de valores políticos a los cuales se pueden acoger en su justificación, deben estar restringidos únicamente a aquéllos que consideren en armonía con la más razonable interpretación de una concepción pública de la justicia y la razón política.³¹ De esta manera los jueces mantienen un desacuerdo sobre los detalles de interpretación del texto constitucional; sin embargo, deben trabajar y demostrar que se encuentran laborando sobre un mismo texto y dentro de los mismos límites interpretativos en un marco jurídico político compartido.

No son menores tampoco, sus papeles como impulsores y revitalizadores de la razón pública en los foros y canales de discusión política, al pronunciarse razonablemente sobre

³⁰ Rawls (1993), p. 224.

³¹ En una nota interesante, y que Rawls parece considerar menor, aclara que su postura no se diferencia sustancialmente de la sostenida por Dworkin en “Hard Cases” (Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1978), o en Dworkin *Law's Empire* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 1986 cap. 7), excepto que “I have said that the justices in interpreting the constitution are to appeal to the political values covered by the public political conception of justice, or at least by some recognizable variant thereof. The values the justices can invoke are restricted to what is reasonably believed to be covered by that conception or its variants, and not by a conception of morality as such, not even of political morality. This latter I think too broad. [...] I incline to require, in addition to fit, that in order for the court's decision to be properly judicial decisions of law, that the interpretation fall within the political conception of justice or a recognizable variant thereof”, Rawls (1999), p. 237, n. 23.

asuntos esenciales y fundamentales de una sociedad, y el riesgo correspondiente de fallar en sus pronunciamientos, con sus efectos en la vida pública y la confianza en las deliberaciones políticas de los ciudadanos. Aunque a veces nos parezca lejano e impensable, de la mano de la voz de los jueces de una Suprema Corte de Justicia, las discusiones públicas no solamente consisten en medios para continuar la guerra política entre grupos de interés y poderes fácticos, sino una educación política en el uso de la razón pública, al forzar la atención de los otros poderes, los medios de comunicación y los ciudadanos, en asuntos esenciales de la constitución y valores políticos fundamentales.

4. Los valores políticos

Es importante, antes de continuar, señalar que una de las posibles consecuencias de un ideal de la razón pública consistiría en que un gran número de asuntos serían resueltos de manera tal, que para algunos ciudadanos la solución no se erige como la más razonable, a pesar de que políticamente es legítima y moralmente vinculante.

Puede no ser pensado como el más razonable, o el más apropiado, por cada uno, pero es políticamente (moralmente) vinculante en él o ella como ciudadanos y debe ser aceptado como tal. Cada uno piensa que todos han hablado y votado por lo menos razonablemente, y por tanto todos han cumplido con la razón pública y honrado su deber de civildad.³²

Esta situación sería uno de los fenómenos que tendríamos que estar dispuestos a aceptar de asumir este modelo y en general casi toda propuesta democrática; conscientes que en distintas ocasiones serían otros ciudadanos quienes, en su momento, estarán obligados a hacerlo. No posible medir las posibles consecuencias sociológicas de lo anterior, una suerte de *desencanto asimétrico*, aunque me parece debe ser estudiado caso por caso, para así poder determinar las verdaderas consecuencias y no predeterminarlo sin tomar en cuenta los estudios empíricos pertinentes.³³

³² Rawls (1999), p. 578. [“It may not be thought the most reasonable, or the most appropriate, by each, but it is politically (morally) binding on him or her as a citizen and is to be accepted as such. Each thinks that all have spoken and voted at least reasonably, and therefore all have followed public reason and honored their duty of civility”, traducción PJG]

³³ En este sentido, las resonancias del conocido *dictum* de Churchill sobre la democracia como el peor de los sistemas políticos... excepto todos los demás, no son quizás del todo irrelevantes.

La anterior preocupación -apenas esbozada- revela un rasgo importante del modelo que estamos exponiendo, ya que nos pide decidir sobre asuntos fundamentales de la esfera política, haciendo a un lado nuestras ideas sobre lo que significa “toda la verdad”³⁴. En este sentido, no solamente sostiene la exigencia de reconocer y aceptar los resultados de una elección (aunque no estemos de acuerdo), sino que va un paso más allá, y aconseja un modelo de discusión pública restringida.

Entiendo que la exigencia no es menor, y seguramente encontrará resistencias desde varios frentes. Y en cierto sentido, es este punto donde creo que la propuesta de Rawls es más audaz y novedosa. En pocas palabras Rawls, aconseja separar, en ciertas discusiones políticas -las más fundamentales- aquello que consideramos como la toda verdad (*whole truth*) desde una perspectiva amplia y profunda, como es el caso de la religión o la filosofía (doctrinas comprensivas), de aquello que es razonablemente desde el punto de vista político y que podemos esperar que otros ciudadanos aceptarían en igualdad de circunstancias.

Quizás como nadie, Burton Dreben³⁵, ha entendido la innovación y el atrevimiento de la propuesta de Rawls en este sentido. En primer lugar, ubica a *Liberalismo político* en un marco histórico amplio, como un texto que vuelve o expande muchas preguntas sobre la propia naturaleza del liberalismo, como una gran reflexión sobre los límites y los alcances del espíritu mismo del liberalismo. Desde su óptica, el texto trata más sobre la legitimidad que sobre la justicia (*Teoría de la justicia*), y la pregunta fundamental se orienta hacia el descubrimiento de las condiciones bajo las cuales alguien podría aceptar una ley como legítima, aun al diferir con ella, o incluso al considerarla injusta, como ya habíamos apuntado con anterioridad.

³⁴ “[...] those who believe that fundamental political questions should be decided by what they regard as the best reason according to their own idea of the *whole truth* – including their religious or secular comprehensive doctrine- and not by reasons that might be shared by all citizens as free and equal, will of course reject the idea of public reason. Political liberalism views this insistence on the whole truth *in politics* as incompatible with democratic citizenship and the idea of legitimate law”, Rawls (1999), p. 579. (el énfasis es mío).

³⁵ Samuel Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge. UK.: Cambridge University Press, 2002, Cap. 8 ‘On Rawls and Political Liberalism’, pp 316-346.

Desde luego, la anterior apreciación va en contra de un sin fin de actitudes, modos de hacer política y profundas intuiciones cotidianas sobre la dimensión de lo público, que determinan varios de los espacios sociales donde se construye la vida política. Sin embargo, si aceptamos -y creo que no tenemos otra opción ni tampoco por qué lamentarnos- el diagnóstico sobre el irreversible pluralismo de las sociedades contemporáneas, de la mano de una fuerte convicción sobre la inmoralidad de manipular el poder político de manera sectaria, tendremos que acoger algo muy parecido a este *minimalismo* político de Rawls.

Para Dreben, el problema básico de la filosofía política -de ahí la importancia y relevancia de Rawls-, está relacionado con la manera en que justificamos a otros ciudadanos que, presumiblemente, no comparten nuestra doctrina comprensiva, el uso de la fuerza pública o de la representación.³⁶ Siguiendo a Rawls, se da cuenta que la pregunta está relacionada también con el tema de la “estabilidad” política, con una sociedad que no solamente se preocupe por la justicia o la bondad, sino que pueda persistir a través del tiempo³⁷, y que para ello es fundamental la legitimidad de las decisiones del poder político y la manera en que los ciudadanos consideran las leyes que les rigen. Es decir, una vez que hemos establecido los principios de la justicia, ¿no corren el riesgo de que a través del tiempo se debilite el acuerdo alrededor de ellos?, ¿el peligro que las personas simplemente comiencen a diferir?, ¿qué pasa una vez establecidos los acuerdos políticos fundamentales de una sociedad?

No es incidental, que la anterior preocupación esté relacionada con el *status* mismo de la teoría política, o los horizontes teóricos que constituyen a la filosofía política; o en otras palabras, ¿por qué hacemos teoría política?, ¿cuál debe de ser su relación con la realidad?, ¿hasta dónde debemos llegar? O al contrario, ¿es acaso nuestro deber tomar en cuenta la realidad al reflexionar sobre los alcances de la teoría política?, ¿vale la pena aventurarnos en una búsqueda de límites teóricos sin si quiera tomar en cuenta la situación política que

³⁶ “That is the basic problem of political philosophy. How can you justify to someone who does not share your comprehensive moral doctrine, whether liberal or not, the action you have taken as citizen either directly or indirectly through your legislative representatives?” Burton Dreben, “On Rawls and Political Liberalism”, en Freeman (2002), p. 337-38.

³⁷ “It is not enough to come up with something that will be absolutely good in Plato’s heaven; it is quite important to have something that will be good on Plato’s earth and will continue to be seen as useable”, Dreben (2002), p. 317.

trata? En fin, ¿cuáles son los límites y los alcances de la filosofía política? O en última instancia, ¿por qué si quiera molestarnos, y hacer un esfuerzo, disciplinado y con intenciones de claridad, sobre los fenómenos políticos?, ¿por qué, pues, la filosofía política?³⁸

Para explicar esta óptica -pienso sugerente y adecuadamente-, Dreben recuerda la figura retórica clásica del *mediis rebus*, según la cual, el relato o la narración comienza *ya* en medio de las cosas, a diferencia del *medias res*, donde más bien la historia arranca a la distancia, *va* hacia las cosas, hacia el meollo del asunto. El *excurso* clásico, nos puede ayudar a ilustrar con una imagen propia de la literatura los alcances o la esencia de la teoría política: ¿Cuál es nuestra relación con el mundo político? ¿Cómo debe de preocuparnos? ¿Deben de ser los problemas que en él ocurren influencia alguna en los objetivos de nuestros planteamientos?³⁹

³⁸ Son interesantes las reflexiones de Ronald Beiner al respecto analiza, ya que en paralelo de sus trabajos sobre conceptos y autores políticos, reflexiona sobre el *reflexionar* político mismo. Para Beiner, es necesario evitar confundir la ‘excelencia teórica’ con la ‘excelencia práctica’ ya que ambos impulsos llevan a distintos puertos, las aventuras de la teoría no son las de la praxis cívica. Este *dualismo* entre la teoría y la praxis, se traduce en un *extremismo* intelectual que se aleja de la prudencia, la sobriedad, la sencillez moderada que se espera de los ciudadanos. “My point, rather, is that the vocation of theory must be animated by imperatives of its own that are distinct from our need, as citizens, for salubrious maxims of political practice”, Ronald Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*. Toronto.: University of Toronto Press, 1997, p. x, también caps. 1, 16 y 19; y más adelante, acercándose más a una retórica de la crítica, la cual, contrasta con una retórica de la comprensión (como el propio Beiner les llama), afirma: “Yet the point of theory isn’t to think safe thoughts; rather, the point is to open intellectual horizons”, p. xi. Recuerdo a Beiner –vivamente- en una discusión, defender este punto –vs. el liberalismo político de Rawls- sosteniendo que la filosofía política debería buscar su horizonte bajo consideraciones teóricas, jamás prácticas. Así, alguien como Beiner prefiere navegar, con las banderas de un extremismo intelectual y crítico, lejos de la tierra de normas sociales existentes y las condiciones empíricas de la política.

³⁹ Frank Kermode, en *The Sense of an Ending*, afirma que: “Men, like poets, rush “into the midst,” *in medias res*, when they are born; they also die *in mediis rebus*, and to make sense of their span they need fictive concords with origins and ends, such as give meaning to lives and to poems. The End they imagine will reflect their irreducibly intermediary preoccupations. They fear it, and as far as we can see have always done so; the End is a figure for their own deaths” (Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford.: Oxford University Press, 2000). También podríamos recordar la celeberrima primera frase de la Divina Comedia: “Nel mezzo del cammin di nostra vita” o de la *Epístola a los Pisones* de Horacio: “Siempre se apresura al desenlace y *al meollo de la cuestión*, y de esa manera acapara la atención del oyente no de otra manera que si le fuera conocido, y deja de lado las cosas que en el momento de tratarlas se da cuenta de que no puede hacerlas brillar, y así las disfraza, y mezcla las cosas verdaderas con la falsas, que la parte central no discrepe del principio, ni el fin de la parte central.”.

Pero para volver a las exigencias de este modelo, hay no cabe duda, una suerte de paradoja en este asunto, ya que ¿no deberían ser las decisiones más importantes analizadas desde el punto de vista de “la verdad completa”?

[...] ¿por qué deberían los ciudadanos, al discutir y votar las más fundamentales cuestiones políticas, acatar los límites de la razón pública? ¿Cómo puede ser razonable o racional, cuando están en juego las cuestiones básicas, que los ciudadanos recurran sólo a la concepción pública de la justicia, y no a toda la verdad según la ven? Seguramente, los asuntos más fundamentales deberían resolverse recurriendo a las más importantes verdades, ¡pero estas pueden trascender, con mucho a la razón pública!⁴⁰

La frase anterior sintetiza bien el dilema o la paradoja que presenta Rawls como solución para una filosofía pública o cívica en sociedades contemporáneas. Solución que intenta construir un nuevo modo de entender las relaciones democráticas entre ciudadanos. El ejercicio del poder, del poder coercitivo, es solamente legítimo cuando se ejerce de acuerdo o en armonía con preceptos constitucionales, cuyos ideales y principios, es razonable esperar que todos los ciudadanos consideren razonables y racionales. Comprender, dice Rawls, cómo conducirse como ciudadano en una democracia, significa también comprender el ideal de una razón pública.⁴¹

Es una tarea importante desarrollar, detallar y crear los mecanismos así como los contenidos para las justificaciones que sostienen estos principios e ideales. Esta tarea es, en gran medida, el objetivo de una razón pública, desde la cual se desprende una *semántica* y una *sintaxis*, de lo que he llamado una filosofía pública y un ideal de justicia para una mejor sociedad. Es decir, el espacio público será el lugar desde donde se irán tejiendo y entrelazando los componentes de este ideal regulativo hacia el cual nos dirigimos. Solamente a través de justificaciones (razones) surgidas desde este espacio y aceptables para todos los ciudadanos, será posible contar con una base sólida y estable para el desarrollo de una cooperación social fructífera a través del tiempo, a pesar de los inevitables diferendos, desacuerdos y tensiones sociales.

⁴⁰ Rawls (1993), p. 207.

⁴¹ Rawls (1993), p. 210-11.

Su contenido está dado por un grupo de concepciones de la justicia o de maneras de entender los valores político-liberales. En otras palabras, es de esperarse que durante las discusiones públicas sobre cuestiones esenciales de la constitución y problemas básicos de justicia entre ciudadanos libres e iguales, habrá más de una manera o un camino (la articulación de Rawls, es por ejemplo, solamente uno de ellos) de acomodar y dar sentido al conjunto de valores que asumimos como esenciales en nuestras democracias.

Este juego de interpretaciones sobre el lugar y sentido de los valores políticos es uno de los motores de las discusiones públicas y del marco cultural amplio que la sostiene. ¿Cómo reflejar de mejor manera en nuestra constitución el valor de la igualdad entre todos los ciudadanos?, ¿cuál es el verdadero sentido de nuestra soberanía?, ¿cómo debemos interpretar la idea de la doctrina de la separación entre la Iglesia y el Estado en las diferentes leyes y reglamentos que rigen sus relaciones?, ¿cuáles son los poderes y las tareas constitucionalmente establecidas para una Suprema Corte de Justicia, sin violentar demasiado las demandas de la democracia y el resto de los poderes constitucionalmente electos?, ¿quiénes y bajo qué criterios son ciudadanos de una nación, con todas los derechos y libertades que ello conlleva?

Lo que se desea evitar es conducir las discusiones públicas directamente a partir de nuestras convicciones religiosas, morales o filosóficas. De lo contrario corremos el riesgo de constituir nuestras discusiones públicas con argumentos demasiado “inmediatos”⁴² y fragmentarios, complicando demasiado la posibilidad de encontrar coincidencias que no tenemos por que descartar. En otras palabras, probablemente en virtud de nuestros desacuerdos sobre nuestra visión religiosa del mundo (o “a la luz de toda la verdad” en un sentido amplio), podríamos estar cancelando la posibilidad de encontrar los acuerdos mínimos necesarios para la conformación de un grupo suficiente de ciudadanos que apoyen a una democracia constitucional. De lo anterior, que se exija para ciertas discusiones evitar la articulación de argumentos *directamente* desde una doctrina comprensiva particular, y se utilicen únicamente aquellos valores políticamente accesibles en principio por todos los ciudadanos.

⁴² Rawls (1999), p. 586.

IV. *Razón Pública y educación*

1. Para entender cabalmente la idea de razón pública en Rawls, es necesario acudir a un ejemplo; para decirlo de otra manera, hay que ponerla en práctica, para poner a prueba su fortaleza o señalar sus debilidades, a partir de posibles problemas y retos inadvertidos. Antes de comenzar la exposición, me gustaría sugerir que esta idea se presenta como una teoría ideal y no como una receta para resolver problemas propios de la política cotidiana, o un ejercicio descriptivo de nuestras realidades sociales, políticas y culturales. Estoy seguro que al abordar algunas de las discusiones más complejas de nuestras sociedades será posible advertir tanto sus límites como sus alcances, así como la utilidad de modelos de discusión racional para sociedades tan complejas y plurales como las contemporáneas.

Es razonable suponer que una manera inteligente de enfrentar e intentar resolver los dilemas cotidianos de la política y las discusiones públicas, sería a través de una mejor comprensión de sus aspectos más generales y abstractos, que no por complejos -y a veces desalentadoramente enmarañados-, podemos dar por descontado que se encuentran sin relación alguna con los hechos del mundo político y las tensiones periódicas. Como hemos venido insistiendo, una y otra vez, desde las primeras páginas de este texto, es precisamente cuando olvidamos el cultivo de las facultades críticas de los miembros de una sociedad -en última instancia de un grupo de ella por lo menos-, cuando los riesgos de caer en sistemas políticos injustos, violentos e inhumanos son más factibles -como atinadamente atisba Berlin en su seminal *Four Essays on Liberty*.

La facultad y los espacios de reflexión sobre las circunstancias de nuestro entorno, sobre los arreglos más esenciales de los asuntos humanos, no deben ser vistos como lujos o un oropel superfluo, sino al contrario, como una actividad esencial. En el fondo, estoy convencido de que el itinerario de nuestras democracias necesariamente debe transitar por este ensanchamiento de los espacios de reflexión e interlocución sobre nuestras realidades políticas y sociales, en el más amplio sentido y con el mayor número posible de sus miembros (en el más amplio sentido también; v.g., evitando una identificación entre la

membresía y una definición estrecha de ciudadanía¹). No es deseable, desde mi punto de vista, ni un mundo dominado única y exclusivamente por la teoría, (por decirlo de alguna manera, de un platonismo extremo), pero tampoco, una realidad caracterizada por la ausencia de una reflexión crítica y permanente de sus rasgos más cruciales. Es la razón pública, en los términos planteados por Rawls, pero también por otros autores desde hace tiempo y a partir de perspectivas distintas, una instancia de este arduo balance entre quien observa y quien actúa, entre la praxis y la teoría (entre Platón y Aristóteles para cobijarnos en el lugar común).

Para poder presentar más claramente mucho de lo que hasta aquí he venido afirmando, me gustaría apelar a un posible camino para esclarecer e iluminar algunas de estas conexiones entre la reflexión teórica y los habituales debates políticos, al abordar el dilema (o los dilemas) sobre la legitimidad de utilizar recursos públicos para una educación privada. Entre otros aspectos relevantes, cabe mencionar que esta discusión se repite en varios países, con distintos sistemas políticos, costumbres y culturas, y que si bien en un sentido señalan la heterogeneidad del problema, también apuntan hacia su innegable relevancia.

No pasará inadvertido tampoco que desacuerdos como aquellos que se dan en torno a la educación, el aborto, la eutanasia o los derechos de las minorías, no solamente se erigen como temas relevantes dentro de la amplia gama de asuntos políticos, sino incluso como un aspecto típico de nuestros tiempos, de nuestras democracias y de nuestras maneras de ser en sociedades complejas y plurales. Es importante advertir que este hecho en lo absoluto debe significar que quienes en torno a estos temas se encuentran en desacuerdo lo están por motivos irracionales; al contrario, con una frecuencia -a veces indeseable- personas

¹ No puedo aquí, desde luego, seguir esta intuición, sin embargo es interesante comenzar a esbozar un concepto de ciudadanía más allá de algunos requisitos legales mínimos, y comenzar a pensarlo con un matiz más activo o positivo (*à la* Rousseau quizás), donde su sentido se completa con una *capacidad* de interlocución o diálogo, sobre todo con aquellos *excluidos* de los beneficios de la sociedad, y no al revés. Me explico: lo que intento apuntalar es trastocar el sentido de la pregunta *¿quién es ciudadano?*, para dejar de insistir en la pregunta desde *quien* cumple con los requisitos legales mínimos como enfoque único de arranque, para comenzar a privilegiar la pregunta (que incluye a la primera), sobre *quién* es capaz de entrar en un diálogo, particularmente con quienes han sido excluidos, y por tanto se erige como ciudadano, en un sentido mucho más activo y dinámico, como *capacidad de comunicación* y de inclusión en la toma de decisiones.

razonables se encuentran *razonablemente*. Intentemos pues, en las siguientes páginas, aunque de modo somero, repasar uno de estos característicos desencuentros.

Una constitución como la mexicana que declare la libertad de conciencia², incluso implícitamente la libertad de no tener religión alguna, como uno de los derechos fundamentales de sus ciudadanos (Art. 24), de la mano de una doctrina de la separación de las iglesias y el Estado (Art. 130), y de una serie de preceptos sobre las directrices de una educación pública (Art. 3), parecería cancelar la discusión pública sobre la constitucionalidad de que escuelas religiosas reciban dinero público, a través de *bonos* a los padres de familia que así lo decidan³, y más bien nos obligaría a hablar sobre reformas constitucionales, en caso de llevar a cabo una discusión al respecto y tomar una postura a favor de esta opción. Pero más allá del caso mexicano, y las posibles reformas que serían necesarias a este respecto, propongo entretener una discusión imaginaria al respecto.

Bajo este supuesto, cabría preguntarnos, ¿en qué casos? y ¿bajo qué condiciones? nuestras respuestas serían afirmativas, y en cuáles por la negativa; y en cada caso, en virtud de qué

² *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Título Primero, Capítulo I de las Garantías Individuales, artículo 24: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que mas le agrada y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebraran ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de estos se sujetaran a la ley reglamentaria.” Y por otro lado también, el artículo 130, donde se establece: “El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley [...]”. Y, el artículo tercero fracción I “Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”, y en su fracción II: “El criterio que orientará a esta educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”. Y, por último, “Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado –federación, estados, Distrito Federal y municipios- impartirá educación preescolar, primaria y secundaria. La educación preescolar, primaria y la secundaria conforman la educación básica secundaria.

La educación que imparta el Estado tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la Patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y la justicia.

I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa;

II. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios.”

³ No es el caso hacer un análisis de nuestra constitución en particular, sino más bien, intentar un acercamiento mucho más abstracto del problema; es probable, que a partir de este enfoque sea posible realizar nuevos acercamientos –más ricos- a nuestro texto constitucional. Tampoco es el objetivo realizar un estudio comparativo desde una perspectiva constitucional sobre este mismo tema, aunque sería muy interesante sin duda alguna.

razones, o más bien, qué *tipo de razones* fundamentan nuestro argumento. Siguiendo el esquema de Rawls, diferentes concepciones de la justicia permitirán distintas respuestas; incluso una misma concepción de la justicia podrá acomodar sus valores de varias maneras, teniendo como resultado más de una respuesta posible.

Es imperativo advertir que este texto no apoya ni una postura ni la otra, sino que únicamente desea poner en escena ambos argumentos con el objetivo de aclarar el concepto de razón pública en Rawls. Asimismo, no juzga el mérito político o constitucional de ningún argumento, sino simplemente la *forma* (política) en que se presentan, y que desde nuestro punto de vista, cabría razonablemente en el esquema rawlseano (indudablemente desde una óptica constitucional o de quien litiga, nuestros razonamientos parecerán más bien el suspiro de un diletante y no la obra de un jurista riguroso). En síntesis, lo que se busca al presentar esta discusión no es dar una respuesta, ni tampoco una opinión sobre el caso, sino ejemplificar o clarificar la razón pública del *Liberalismo político*.

Particularmente en nuestro país, en parte quizás por razones sociológicas, en parte por motivos históricos, los desacuerdos en torno a la religión, su papel social y político, así como su distancia -cualquiera que esta sea- con el Estado, parecen tener un carácter *perenne* o un talante evanescente, según el cual, cada tanto tiempo resurgen con fuerza, para después esconderse y huir de la epidermis pública, y después resurgir con nuevos bríos. No es dado a nadie (salvo pitonisas de toda clase y seres divinos), y menos a la reflexión política, conocer el futuro de fenómenos como el religioso y su destino histórico, sin embargo, cabe esperar sin traicionar al sentido común, que las puyas que de este asunto emerjan regularmente no vayan a desaparecer pronto, y más bien, vuelvan a irrumpir nuestra plaza pública obligándonos a responder y enfrentar viejos y decimonónicos -para ser más exactos en nuestro caso- dilemas.

El tema de la educación sea quizás el principal al hablar sobre las relaciones entre las iglesias y el Estado, aunque se debe advertir que no es el único. En años recientes, a partir de la promulgación de la *Ley de Asociaciones Religiosas* (1994), han brotado discusiones sobre la pertinencia de: (i) la desaparición del registro de asociaciones religiosas que

administra el gobierno federal, (ii) el reconocimiento de los derechos políticos a los ministros de culto, de la mano de su reconocimiento legal en la Ley General de Profesiones, (iii) el cambio de la palabra ‘laico’ por ‘aconfesional’ al definir la naturaleza del Estado mexicano, (iv) la ampliación de las expresiones religiosas públicas, (v) la desaparición de una oficina gubernamental encargada de los asuntos religiosos, (vi) la posibilidad de adquirir y operar medios de comunicación electrónicos, entre otros asuntos que forman también parte de la gama de discusiones en torno a este tema. En fin, lo que deseo subrayar es la amplitud y diversidad de temas que están involucrados en los debates sobre la separación de la Iglesia y el estado, y que no se reducen únicamente a aquél sobre la educación pública.

2. Tratemos de construir una hipotética discusión entre dos interlocutores (o dos posturas con más de un interlocutor). Uno argumentando a favor de una opción que permitiera que recursos públicos fueran utilizados para la educación privada (y/o religiosa), los llamados “bonos educativos”, mientras que el otro interlocutor se opusiera a destinar recursos públicos para la educación privada.

Para comenzar a describir nuestra situación hipotética y la conversación dentro de los límites de nuestro esquema, digamos que un valor político -no metafísico- al que podríamos apelar sería el de la *equidad de oportunidades* en la educación, ya que al ofrecer un apoyo económico a familias con pocos recursos se estaría ofreciendo la posibilidad de ingresar a escuelas antes fuera de su alcance. Mientras que un argumento opuesto (ambos tentativamente, por lo menos), podría ser la doctrina que postula la *separación entre la Iglesia y el Estado*, ya que el Estado no puede permitir que recursos públicos se utilicen para financiar una educación religiosa. Cada uno de estos valores en conexión con otras razones y otros valores políticos pueden ser configurados (y reconfigurados) por cada una de las partes para sostener su postura y hacer más razonable su proyecto frente a otros ciudadanos.

Como una y otra vez lo hemos señalado a lo largo del texto, no existe de manera preconcebida un modo o un espacio acabado *de una vez por todas*, para conformar la

manera en que encajan los valores democráticos en un sistema político, como tampoco existe una manera definitiva para la articulación de los derechos fundamentales para un sistema jurídico en particular. Más bien, para tratar de decirlo con una imagen, tanto el espacio político como la manera en que se acomodan estos valores entre sí, se asemeja a la manera en que las placas tectónicas luchan entre sí por nuevas posiciones y reacomodos interminables, modificando desde el subsuelo, lenta y casi imperceptiblemente, el aspecto de la superficie en su conjunto. Parece ser que en ambos casos, las transformaciones en la superficie suelen tener una explicación en los movimientos y reacomodos que se dan por debajo de ella.

Entonces, de las dos posibilidades anteriores y su conjunción con otras razones, podríamos imaginar un grupo a favor de que el gobierno apoye con recursos públicos únicamente a las escuelas públicas, mientras que otro grupo podría estar a favor de que el gobierno además ofrezca un apoyo a las escuelas privadas a través de un esquema como los “bonos” educativos. En el primer caso, el grupo podría construir su argumento recurriendo a la doctrina de la separación de las iglesias y el Estado, así como al concepto de laicidad eminentemente protagonista tanto en nuestra historia como en la redacción misma del texto constitucional. En el segundo caso, el otro grupo podría apelar al derecho de los padres de escoger la educación de sus hijos, y que la falta de recursos no debería ser motivo alguno para impedirlo, evitando así una desigualdad de oportunidades en la educación que reciben sus hijos.

Argumentos a favor:

Desde una de estas perspectivas, el aguzado defensor de los bonos podría argumentar que la separación entre las iglesias y el Estado significa, o debería significar, la neutralidad del Estado hacia las distintas iglesias o doctrinas seculares de la sociedad (asumiendo que sería legítimo equiparar a las iglesias con otras entidades sociales), y no una separación para favorecer o desfavorecer a alguna en particular. De ahí que, desde esta concepción de la neutralidad, no emprenda acciones que beneficien a un grupo, pero que tampoco lo desfavorezcan, ya que si no emprendiera acciones que favorezcan a un grupo, pero sí otras acciones que desfavorezcan a alguno en particular, no estaría siendo neutral.

Si interpretamos este principio de neutralidad de esta manera entonces ('ni favorece, ni desfavorece'), *si el mandato constitucional es neutralidad, una política pública neutral será constitucional*. El diseño de dicha acción política debe ser tal que no se tenga la intención de favorecer ni a un grupo ni a otro, independientemente de sus consecuencias indirectas, las cuales están fuera del alcance de quien las inició. Desde esta traza, las acciones estatales desembocan en instituciones religiosas solamente, y como resultado, de una decisión independiente y privada de los legítimos receptores de ayuda pública (los ciudadanos), a través de un esquema que hace a un lado parcialidades y predilecciones en busca de *medios neutrales*, tendiendo como resultado que el destino del dinero público, cualquiera que éste sea, depende en última instancia de decisiones privadas y por ello legítimas. Por tanto, la decisión de apoyar a un tipo de educación privada (y/o religiosa) no es del gobierno sino de los ciudadanos. Los bonos son simplemente un medio para alcanzar un propósito público válido -político, no religioso-, a saber, una mejor educación.

Argumentos en contra:

La parte oponente podría sostener que los bonos educativos no solamente significan una *supuesta* mejor educación para algunos (lo que está por comprobarse) y el respeto a la voluntad de los padres, sino (y esto es lo más importante) el financiamiento público para el adoctrinamiento de estudiantes en las creencias y prácticas -a veces, tal vez, en franca oposición con los propios valores liberales del Estado- de una o varias iglesias o una religión. Por tanto, si la separación entre las iglesias y el Estado *históricamente* ha significado que el gobierno no puede obligar a sus ciudadanos a pagar tributo o impuesto a una iglesia en particular (entre otras cosas), si lo llevamos bajo el mismo rasero sería inconsecuente hacer que parte de los recursos públicos (eventualmente quizás, más todavía que aquellos destinados a escuelas públicas) se destinen -directa o indirectamente eso no tiene ninguna relevancia para el principio de separación- para el adoctrinamiento por parte de una iglesia o una religión a futuros ciudadanos del Estado. Por tanto, ¿qué formará el Estado?: ¿ciudadanos o fieles?

En la realidad -podría asegurar nuestro hipotético interlocutor-, los *bonos* terminan financiando los intereses de las escuelas confesionales y al servicio de los intereses de una iglesia en particular (o varias) y no el legítimo interés público. Por otro lado, es un error equiparar a las distintas entidades sociales (universidades, asociaciones civiles, sociedades científicas) con las iglesias, y por extensión, la *neutralidad* del Estado en relación a distintas entidades sociales y las iglesias. Asimismo, es un error reducir el principio de la separación entre las iglesias y el Estado a una mera neutralidad en los medios, más aún cuando se desatienden las consecuencias sociales de estas acciones. El estado, por razones históricas, no puede tratar de la misma manera a las iglesias como a otras entidades sociales. Podría atizar, mientras que es deseable y encomiable tener un Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, no lo sería, en lo absoluto, un Consejo Nacional para los Sacramentos, el cual sin duda, estaría prohibido tanto por la doctrina de la separación entre la Iglesia y el Estado, como por la prohibición de establecer una religión a través del Estado, como por consideraciones históricas, políticas y hasta de tolerancia social.

Por otro lado, insistir que en virtud de que las condiciones de la justificación público política, como las entiende la razón pública, a diferencia de las condiciones de justificación del discurso filosófico o científico, no tienen como objetivo únicamente una validez epistemológica, sino una legitimidad pública y política distinta, la cual está primordialmente “enraizada” en el modo o la manera en que presentamos los argumentos a nuestros conciudadanos en los debates públicos sobre asuntos esenciales de la constitución y cuestiones básicas de justicia, y por tanto el esquema tiene que diferir ampliamente.

En cierto sentido, podríamos sugerir que si bien el espacio de la política, como una esfera determinada y distinta de la teología, de los discursos religiosos y de las iglesias, fue parte de un largo y complejo movimiento histórico (el cual solamente tiempo después adquiere una eminente visibilidad con la revolución francesa y los variados procesos de secularización europea, y a partir de ahí al resto del mundo), tal vez ahora, la propuesta del liberalismo político pueda ser vista como un movimiento más al seno de esta profunda tendencia, para así ampliar los ámbitos de independencia política frente a las esferas de las doctrinas comprensivas.

Por lo apenas dicho, es crucial tener una actitud abierta -no bélica, por decirlo de alguna manera- hacia los argumentos que nos son dados, y la manera en que presentamos los propios; una intención de continuar la conversación. Solamente así, o más bien, en un continuo esfuerzo hacia este ideal (como un ideal regulativo kantiano), alcanzaremos los lazos de una amistad cívica que nos permitirá construir las bases de una sociedad democrática, estable y legítima, a pesar de los retos que constantemente asedian a las sociedades políticas. Este ideal de ciudadanía, expresado a través de los lazos de una amistad cívica sería semejante al ideal regulativo kantiano⁴, en cuanto que ninguno es asequible, y como en Kant, no por eso menos importante.

3. Antes de abordar el hipotético intercambio, debemos mencionar cómo aborda Rawls⁵, manteniendo una cautelosa distanciada, el concepto de neutralidad, sobre todo porque considera que algunas de sus connotaciones son “ambiguas” y otras, después de todo, impracticables⁶. No es ninguna casualidad que en su *Teoría de la justicia* haya evadido por completo este concepto. Sin embargo, en otros escritos afirma que el concepto de neutralidad podría ser delimitado en dos sentidos importantes:

(a) como *neutralidad de procedimiento*: se refiere a una concepción de la neutralidad que hace referencia a un procedimiento que puede ser legitimado o justificado sin apelar a valor moral alguno. O en todo caso, apelando a valores (neutrales) como la imparcialidad, la consistencia en la aplicación de principios generales en casos razonablemente semejantes o la equidad entre las partes al presentar sus puntos de vista. Este primer sentido (a) *neutralidad de procedimiento* es imposible de satisfacer para Rawls, ya que los principios de la justicia son, de un modo importante, *sustantivos* (no son neutrales), de igual manera que sus concepciones de la persona y de la sociedad modeladas desde la posición original.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas, Madrid.: Alfaguara 2000. A 644/ B 672, p. 531-36.

⁵ “I believe, however, that the term “neutrality” is unfortunate; some of its connotations are highly misleading, while others suggest altogether impracticable principles. For this reason I have avoided it (and did so in theory)”, Rawls (1999) p. 458.

⁶ Rawls (1999), p.458.

(b) como *neutralidad de propósito*. En este sentido, neutralidad significa que aquellas instituciones o políticas son neutrales, en tanto que su propósito puede ser aceptado generalmente por ciudadanos dentro del espectro de una concepción pública de la justicia⁷. Esta *neutralidad de propósito* podría significar, al menos tres cosas: (i) asegurar la igualdad de oportunidades para perseguir una concepción del bien; (ii) que el Estado no debe “favorecer” o “promover” ninguna concepción del bien en particular y, (iii) que el Estado no debe hacer nada para promover o favorecer alguna concepción del bien en particular, *a menos que lo haga* con el objetivo de “cancelar” o “compensar” los efectos de algunas acciones que los hayan causado.

Rawls entiende a la neutralidad como (b) *neutralidad de propósito*, y exclusivamente en dos de los sentidos antes mencionados: como (i) el aseguramiento de igualdad de oportunidades para perseguir una concepción del bien -aunque con la reserva de exigir que las concepciones del bien sean razonables-; y como (ii) la no promoción de alguna concepción en particular; sin embargo, no asume a la noción de neutralidad como (iii) la promoción o ausencia de efectos de alguna concepción del bien, *a menos que lo haga* con el objetivo de “compensar” los efectos de acciones que los hayan causado.

Inevitablemente un régimen democrático tendrá efectos favorables sobre algunas concepciones del bien y en detrimento de otras. Es imposible poner en marcha programas o políticas públicas asépticas que puedan contener sus propios efectos sobre los balances sociales en cuanto a concepciones del bien se refiere. Es imposible e impracticable asumir un sentido de (a) *neutralidad como procedimiento*, y solamente es posible abrazar un sentido de la *neutralidad como propósito* acotado (i, ii).

Podríamos resumir afirmando, que para Rawls una concepción de la neutralidad es aceptable solamente concebida *en cuanto a su propósito* (i,ii), aunque es crucial no identificar a esta última, con una *neutralidad de efecto o de consecuencias* (iii). Baste con decir pues, que la concepción política del propio Rawls podría acercarse bastante a esta

⁷ Rawls (1999), p. 459.

descripción de una concepción de la neutralidad que evita “favorecer” (ii) alguna doctrina comprensiva en particular, decididamente rechazando la búsqueda (impracticable) de una neutralidad de efectos o de influencia.⁸

Si bien el liberalismo político busca un terreno común y es neutral en su objetivo, importa recalcar que, no obstante, puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar la práctica de ciertas virtudes morales. Así, la justicia en tanto que imparcialidad incluye tomar en cuenta ciertas virtudes de la civilidad y de la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de imparcialidad. El punto decisivo es que admitir estas virtudes en una concepción política no lleva a la situación perfeccionista de una doctrina comprensiva.⁹

4. Tratemus de agrupar los posibles argumentos de nuestros interlocutores imaginarios de la siguiente manera. El defensor de los *bonos* podría argumentar que:¹⁰

** F: La separación entre las iglesias y el Estado significa, o debería significar, la neutralidad del Estado en relación a las distintas iglesias o doctrinas seculares en la sociedad, y no su oposición.*

* De ahí que, no emprenda acciones que beneficien a un grupo, pero que tampoco emprenda acciones que lo desfavorezcan.

⁸ “En resumen, podemos distinguir la neutralidad de procedimiento de la neutralidad de objetivo: pero esta última no debe confundirse con la neutralidad de efecto o influencia. En tanto que una concepción política para la estructura básica, la justicia como imparcialidad, en conjunto, trata de suministrar un terreno común como el foco de un consenso traslapado. También espera satisfacer el requisito de neutralidad de objetivo, en el sentido de que las instituciones básicas y la política pública no deben diseñarse para favorecer a ninguna doctrina comprensiva. El liberalismo político abandona la neutralidad de efecto o influencia por impracticable, y puesto que esta idea la sugiere fuertemente el término mismo, ésta es una razón suficiente para desechar esta clase de neutralidad”, Rawls (1993) p. 188.

⁹ “Si bien el liberalismo político busca un terreno común y es neutral en su objetivo, importa recalcar que, no obstante, puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar la práctica de ciertas virtudes morales. Así, la justicia en tanto que imparcialidad incluye tomar en cuenta ciertas virtudes políticas: las virtudes de la cooperación social justa, de la razonabilidad y del sentido de imparcialidad. El punto decisivo es que admitir estas virtudes en una concepción política no lleva a la situación perfeccionista de una doctrina comprensiva”, Rawls (1993), p. 189.

¹⁰ Es importante mencionar algunos puntos más sobre esta hipotética discusión. Mi objetivo es que los argumentos que sean puestos en juego se asemejen razonablemente, a aquellos que podría ofrecer un legislador en un debate parlamentario. En este sentido, la concepción de neutralidad por ejemplo, no se identifica (no tendría por qué) con aquella de Rawls, sino que es propuesta por los interlocutores. Asimismo, es por ello que el marco de la discusión es amplio y admite razones de distintos tipos, siempre y cuando sean políticas y públicamente accesibles al resto de los ciudadanos. No obstante lo anterior, creo que es necesario admitir una importante falla, la cual consiste en la falta de argumentos *no políticos* en la discusión hipotética, para que en conjunto con argumentos políticos sea más fácil identificar aquellos argumentos que caen fuera de una razón pública. Es cierto que una de las tareas principales de una razón pública consiste en esta posibilidad de identificar y señalar a estos argumentos no aptos para los debates públicos. Agradezco al Dr. Juan Antonio Cruz Parceró por esta importante observación.

* El principio de separación se debe interpretar como una neutralidad de la manera: *ni favorece, ni desfavorece* a ninguna iglesia (o asociación religiosa).

- Entonces si el mandato constitucional es “neutralidad”, una política pública neutral será constitucional.
- El diseño de dicha acción política debe ser tal que no favorezca ni a un grupo ni a otro, y por tanto cumple con el ideal de neutralidad.

* Desde esta traza, los recursos públicos desembocan en instituciones religiosas *solamente como resultado* de una decisión en el ámbito privado de los ciudadanos.

* Los legítimos receptores de los recursos públicos son los ciudadanos y no instituciones sociales.

- Los recursos públicos terminan sosteniendo la educación privada (y/o religiosa) en virtud de una decisión ciudadana, que bien pudo haber escogido una educación pública.
- La transferencia de recursos públicos se realiza a través de un esquema imparcial, con *medios neutrales*, sin tomar en cuenta la voluntad de los servidores públicos o de quienes gobiernan.
- Tendiendo como consecuencia que el destino del dinero público, cualquiera que este sea, e independientemente de sus efectos posteriores e impredecibles, dependa en última instancia de *decisiones no públicas*.
- Por tanto, la decisión de apoyar a un tipo de educación privada -religiosa o no- no es del gobierno sino de los ciudadanos. Los llamados *bonos* son simplemente un medio para *alcanzar un propósito público válido*, es decir, una mejor educación a través de una igualdad de oportunidades.

Por su parte, el opositor a los *bonos* podría sostener que:

* *C: Los bonos educativos no significan una supuesta mejoría en la educación, sino en última instancia, el menosprecio de la sana separación entre el poder de las iglesias y el poder político.*

* La interpretación *favorece no favorece*, no es una interpretación correcta del principio de separación, sino una interpretación particular (y tendenciosa) de la doctrina liberal de la *neutralidad*.

- Por tanto, si la separación entre las iglesias y el Estado históricamente ha significado que el gobierno no puede obligar a sus ciudadanos a pagar tributo a una iglesia en particular (entre otras cosas), bajo el mismo tenor sería inconsecuente hacer que parte de la hacienda pública se destine (de cualquier manera, directa o indirectamente) a la enseñanza de un credo religioso (con el cual, por si fuera poco, algún número de ciudadanos podrían estar en cabal desacuerdo).
- En realidad, los recursos públicos terminan al servicio de los intereses de quienes dirigen escuelas confesionales, es decir, de las iglesias, y no al servicio de intereses públicos legítimos.
- Por otro lado, en el fondo, es un error equiparar la neutralidad del Estado hacia distintas entidades con su neutralidad hacia las iglesias. El estado, por razones *históricas*, no puede tratar de la misma manera a las iglesias y a otras entidades sociales.

* Podría señalar también, bajo este mismo argumento, que si bien por un lado es deseable y encomiable tener un Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (o una oficina de gobierno con propósitos similares), no lo sería por ejemplo, el establecimiento de un Consejo Nacional para los Sacramentos.

- Estaría prohibido tanto por la doctrina de la separación entre la Iglesia y el Estado, como por la prohibición de establecer una religión a través del Estado.
- Asimismo, iría en contra de algunas de nuestras intuiciones más profundas sobre la moralidad de la vida pública y el modo en que estamos obligados a invertir con responsabilidad los recursos públicos.

Ahora bien, ¿sería legítimo alegar que al basarse en una decisión privada (de los ciudadanos), el destino de los recursos públicos a escuelas religiosas respeta la separación entre las iglesias y el Estado?, ¿existe alguna diferencia relevante entre la educación religiosa y la educación privada (Montessori, o la educación inspirada en el pensamiento de Paolo Freire) desde el punto de vista del Estado al disponer de recursos públicos? En relación con otras instituciones estatales, como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ¿sería legítimo apoyar el trabajo de artistas con contenido explícitamente religioso, incluso cuando es hecho con reverencia y respeto confesional?, ¿hay acaso alguna diferencia entre el contenido de una obra y su intencionalidad (es relevante desde el punto de vista constitucional esta distinción)? E igualmente ¿es legítimo apoyar el trabajo de artistas con contenido explícitamente antirreligioso, y/o potencialmente obsceno e irreverente, desde el punto de vista de algunos grupos sociales?, ¿en qué criterios debemos fundamentar el apoyo público a las diferentes expresiones artísticas?, ¿en alguna “ideología” o en méritos artísticos?, ¿podemos rechazar estos fondos apelando a razones como la decencia, la moral pública o la tolerancia frente a las creencias de otros ciudadanos? O más allá todavía: ¿hasta dónde es válido argumentar en contra de expresiones públicas -aunque no necesariamente políticas- ofensivas para grupos sociales, en particular cuando hacen referencia a acontecimientos históricos sensibles?¹¹

Intuyo que muchas de estas preguntas exceden ampliamente los objetivos del ejemplo o de este trabajo, sin embargo me parece, nos acercan al fondo, o al meollo del asunto, al enfrentarnos con los confines concretos de la tolerancia y el respeto a la pluralidad, a través de preguntas formuladas en un alfabeto político o a través de los argumentos políticos que somos capaces de ofrecer frente a otros ciudadanos. Aunque muchas de estas discusiones parecieran menores frente a otros temas de la agenda pública, no de dejan de encender

¹¹ Aunque es posible recordar una infinidad de ejemplos, me parece interesante no olvidar el incidente del *vestido cristero* durante el concurso Miss Universo 2007. Una avalancha de críticas, en particular desde un sector de la opinión pública, fueron lanzadas al a los organizadores del evento, por permitir que la concursante vistiera un traje con motivos de la guerra cristera. En él aparecían pintados, “figuras de campesinos colgados de postes telegráficos, mujeres en misas clandestinas y, por supuesto, la imagen de la Virgen de Guadalupe; rosarios, escapularios y *milagritos*”, (*La Jornada*, 01.04.07). Más allá de reflexionar sobre las razones ofrecidas por los críticos del atuendo (más o menos entre la prudencia política y la alarma por el regreso de una derecha antidemocrática y reaccionaria), sería muy interesante poder realizar un comparativo entre los argumentos ofrecidos en esta ocasión, y los esgrimidos en otros casos, por ejemplo, cuando grupos religiosos se enfurecen en virtud de representaciones artísticas que, desde su punto de vista, denigran valores que les son fundamentales y cuyo contenido consideran sagrado.

acalorados debates, y más importante aún, nos permiten profundizar nuestras reflexiones sobre valores políticos que en ocasiones consideramos como dados; no obstante, como ya se ha mencionado, las discusiones públicas, sobre todo aquellas que sean llevados de acuerdos a principios acordados por todos, no solamente traen consigo tensiones y desgaste entre sus interlocutores, sino la oportunidad de consolidar los lazos cívicos entre los miembros de una sociedad y los valores que la sostienen.

5. Tal vez podríamos volver de manera más detallada a las tesis y argumentos hipotéticos presentados, ya que sería fructífero hacer algunas distinciones y así comprender y evaluar mejor el ejemplo que hemos delineado, así como nuestra propia exposición de la razón pública y del liberalismo político en su conjunto. En este sentido, se han podido identificar, por lo menos, tres ideas centrales en los argumentos hipotéticos que hemos presentado a favor de que recursos públicos puedan ser destinados a la educación privada (F):

(F1) El valor político de la *neutralidad*, entendido como: “*ni favorece, ni desfavorece*”.

(F2) Los valores de la *equidad e igualdad*, en el sentido de ofrecer oportunidades a los padres con menos recursos, para decidir independientemente de sus limitaciones económicas la escuela para sus hijos.

(F3) En última instancia, *la decisión sobre el destino de los recursos públicos* no es del Estado sino de los ciudadanos.¹²

¹² En virtud del peso que tiene este argumento a lo largo de nuestro trabajo es preciso matizar que si bien el argumento tiene una forma política y cumple a grandes rasgos con las características que hemos venido desarrollando, esto no significa que sea un buen argumento. En este caso, parecería que el argumento descansa sobre el presupuesto de que “en virtud de ser una decisión ciudadana, los padres gozan de una total libertad de elección sobre la educación de sus hijos”; sin embargo, habría primero que demostrar que este es un ámbito donde los padres podrían decidir sin interferencia del Estado. La educación no es un bien como cualquier otro en un mercado abierto para las personas, sino un elemento fundamental para la salud del Estado, ya que de ella (a saber, de la educación) dependen sus futuros ciudadanos y por ello su propia vitalidad. Agradezco a la Dra. Faviola Rivera Castro por esta importante observación.

Por otro lado, es posible entrever, tres nociones cruciales en los argumentos hipotéticos que hemos imaginado en *contra de la legitimidad al utilizar recursos públicos para la educación privada que algunos padres podrían elegir para sus hijos (c)*:

(C1) La transferencia de recursos públicos para la elección de escuelas por parte de los padres, se traduce en un *apoyo del Estado a una doctrina religiosa* sobre las demás.

(C2) La educación religiosa, y más allá aún, la *cuestión religiosa en general*, para bien o para mal, se caracteriza por ciertas peculiaridades que le impiden ser tratada como cualquier asunto de la esfera social en la arena pública.

(C3) Si bien existe una relación entre el principio de la separación entre las iglesias y el Estado y la neutralidad liberal, no son idénticas.

Podríamos presentar los argumentos a favor y en contra de la siguiente manera:

I: ARGUMENTOS - A FAVOR

(F1) *Interpretar la separación entre las iglesias y el Estado, como neutralidad.*

- Equiparar a las Iglesias con otras entidades seculares, doctrina religiosa = doctrina secular.

Las iglesias como entidades sociales, no deben ser tratadas de manera distinta a otras asociaciones, aunque en el pasado hayan existido conflictos, es hora ya de normalizar las relaciones y pasar a una nueva etapa.

Por tanto, sería incorrecto no trasladar esta igualdad al terreno de las doctrinas comprensivas, o sea, entre las doctrinas comprensivas y las distintas doctrinas religiosas.

(F2) *Neutralidad no es oposición.*

El valor de la neutralidad es positivo e inevitable en el contexto de sociedades plurales; sin embargo, no puede significar la oposición abierta y beligerante a una doctrina en particular, ya sea por omisión o por la preferencia encubierta de un punto de vista en particular.

El principio de la separación entre el Estado y las iglesias debe ser respetado; sin embargo, no debe traducirse en políticas *laicistas* sino laicas, donde los valores religiosos deben dejar de ser vistos de manera negativa, para comenzar a ser evaluados en sus méritos propios, simplemente como pertenecientes a una esfera diferente de la política.¹³

Solamente así seremos capaces de defender social y públicamente el derecho a una libertad religiosa.

(F3) *El Origen de la acción no favorece ni desfavorece a una entidad: es neutral.*

- Por tanto, si la interpretación del mandato constitucional es la neutralidad, una acción neutral será constitucional.

Supongamos que el mandato constitucional tenga la forma: “*la separación entre las iglesias y el Estado*”, “*el Estado no favorecerá a Iglesia alguna*” o “*el Congreso no establecerá religión alguna*”, al asignar en un principio únicamente el recurso *como medio neutral para un fin político*, y no a una

¹³ Son varios los lugares y los autores que hacen la distinción entre *laicidad* y *laicismo*. Por el momento, no creo que debamos ir a fondo en las implicaciones de esta distinción, aunque sí postular que la idea de “laicidad” es capaz de retener la noción de la separación entre esferas, sin una actitud negativa o crítica frente a la religión, a diferencia de la idea de “laicismo”, donde este último no se cumple. Véase Corina Yturbe, ‘El principio de laicidad...’, *Diánoia*, pp.- 69-71, ahí mismo Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*. México.: El Colegio Mexiquense, 2005, Roberto Blancarte “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 24 (2004) pp.- 15-28. Dos cosas parece indispensable señalar: primero, la importancia de distinguir entre los varios modelos occidentales para la convivencia entre la esfera religiosa y la esfera política. Podríamos sucintamente, en una primera aproximación, señalar que existen por lo menos tres grandes modelos: 1) aquel que se ha desarrollado en países católicos, 2) aquel que se ha gestado en países de tradición protestante y 3) el de los Estados Unidos. Solamente en aquellos países con una tradición católica dominante se utiliza el concepto de “laicidad”. Mientras que en los países de tradición predominantemente protestante no se apela a este concepto, y más bien se han desarrollado modelos de cohabitación públicos distintos. El caso estadounidense, en virtud de diversas circunstancias históricas y sociológicas ha seguido, me parece, un camino del todo peculiar. Baste pensar cómo -por dar solamente un ejemplo- en los países con tradiciones protestantes predominantes, en la universidades públicas es común encontrar facultades de Teología mientras que en los países católicos esto sería impensable (una vez más, el caso estadounidense es distinto). Una serie de relaciones históricas y políticas, pero en especial, las relaciones de poder entre la Iglesia católica y los países católicos explicarían, no solamente lo anterior, sino un tropel de diferencias en los modos de cohabitación pública y política entre ambas esferas.

iglesia en particular, el Estado no se está identificando con Iglesia alguna ni favoreciendo a alguna en particular.

Al asignar un monto X de recursos a una política pública y no a una entidad P en particular, no se está favoreciendo a nadie. De hecho, no hay manera alguna para prever o determinar a quién llegará el recurso X (considerado como un medio neutral más) al final de la cadena, una escuela pública, una escuela particular laica o una escuela particular con instrucción religiosa.

(F4) *El destino de los recursos -cualquiera que este sea- tiene su origen en la voluntad del ciudadano, y no del Estado.*

- Los recursos públicos son solamente un medio neutral, con un origen público y cuyo propósito puede ser expresado en términos políticos.
- En cambio, los efectos que tenga este medio neutral ya no tienen su origen en una decisión estatal, sino un origen ciudadano e individual.

Este origen privado y ciudadano, pertenece a la esfera de la voluntad individual de cada ciudadano, y los poderes públicos no solamente deben respetar las decisiones que emanen de este ámbito, sino defenderlo frente a las intervenciones de otros poderes y actores sociales.

Esta dinámica además, inaugura nuevas dimensiones de la práctica democrática, ya que permite que sean los ciudadanos quienes deciden directamente el destino de los recursos públicos.

De la misma manera que el Estado debe de respetar las decisiones de los padres al escoger la educación de sus hijos al utilizar recursos propios (aunque ésta sea religiosa), lo debe hacer cuando así lo hagan con recursos públicos.

El Estado, para poder cumplir con este fin, no debe tratar de interferir, de ninguna manera, en la decisión de los padres al escoger la educación de sus hijos; ya sea el origen del recurso público o privado.

(F5) *Se apoya un fin público válido: la igualdad de oportunidades.*

- La falta de igualdad de oportunidades, se refleja de manera más clara en las diferencias en la calidad de educación a las que tienen acceso los ciudadanos.

Todos los ciudadanos, y no solamente algunos, deben tener la oportunidad de decidir el tipo y la calidad de la educación para sus hijos.

En caso de que el obstáculo para alcanzar esta libertad sean los recursos financieros, el Estado debe de proveerlos, asegurando un abanico de oportunidades que incluya escuelas públicas, escuelas privadas laicas y escuelas religiosas.

Cuando las diferencias entre la calidad de una educación pública y una privada son importantes, la ausencia de acción por parte del Estado, solamente mantiene privilegios y la inequidad social que acarrear.

(F6) Se busca la igualdad de oportunidades en la educación (fin político), a través de un medio legítimo.

Los bonos educativos deben ser vistos de la misma manera que otro tipo de apoyos (o mecanismos similares) que usualmente son considerados legítimos, y cuyo objetivo es el abatimiento de la falta de alimentos o vestido en algunos segmentos de la población, y donde no se cuestiona el *tipo, origen o ideología* de los establecimientos donde terminan los recursos públicos.

Juzgar a los bonos educativos con otro rasero, no sólo sería ilegítimo e inconsistente, sino una injusticia con quienes tienen menos oportunidades.

II: ARGUMENTOS - EN CONTRA

(C1) Apoyar con recursos públicos a la educación privada, no beneficia a quienes cuentan con menos oportunidades, sino que incentiva la instrucción religiosa a través de recursos públicos.

- Destinar recursos públicos a una educación religiosa no es otra cosa que el pago de un tributo encubierto a las iglesias.

- El hecho de que la decisión para que recursos públicos terminen en una escuela confesional sea de los ciudadanos, no legitima su destino.
- La cadena de recursos (1) Estado → (2) ciudadano → (3) Iglesia, desdibuja una importante distinción de las democracias liberales: lo público y lo privado, así como la responsabilidad en el manejo de los recursos de manera neutral.
- En realidad, los argumentos sobre el *propósito político a través de medios neutrales*, encubre la transferencia de recursos a las iglesias.
- En todo caso, la responsabilidad del Estado, con el fin de ofrecer igualdad de oportunidades a través de una educación de calidad, no debe cumplirse por medio de transferencias a entes privados, sino mejorando la educación pública en su conjunto.

(C2) *Los recursos públicos terminan en los bolsillos de los ministros de culto.*

En última instancia los recursos públicos terminan por servir a los proyectos de alguna iglesia en particular y no a *valores políticos legítimos desde el punto de vista público*.

En no pocas ocasiones, estas iglesias son muy poderosas, ocasionando una centralización y hegemonía en materia educativa, que rivaliza con el propio Estado.

(C3) *La separación entre la Iglesia y el Estado, tiene un rasgo histórico que la hace excepcional frente a otras entidades sociales.*

- El principio liberal de la *neutralidad* del Estado hacia distintas entidades sociales es distinta que le debida a las iglesias. El Estado, por *razones históricas y sociológicas*, no puede tratar de la misma manera a las iglesias que a otras entidades sociales.
- En este sentido, no posee la misma relevancia una escuela particular, con alguna característica especial, que la red de escuelas católicas que, precisamente por su fuerza y presencia deben ser vistas desde una óptica particular.

- No es menor, en lo absoluto, la relevancia de los conflictos entre el poder político y el poder religioso, los cuales no son posibles de encontrar en otras instancias (universidades, sociedades científicas, asociaciones civiles)
- Lo anterior lo ilustra, por ejemplo, la propiedad de un Consejo Nacional para la Cultura y las Artes o instituciones para el fomento de las empresas, pero no así el establecimiento de un Consejo Nacional para los Sacramentos o la Pureza de la Religión.

Las expresiones artísticas y culturales no juegan el mismo papel social sobre los ciudadanos, como las consideraciones religiosas.

Los objetivos religiosos son políticamente relevantes, de maneras que no son relevantes los objetivos sociales.

(C4) Por ello mismo, es un error de principio que no debemos aceptar, la igualdad entre educación privada y la educación privada religiosa.

No solamente es importante tomar en cuenta el contexto histórico, sino el componente religioso mismo, como un caso particular y de relevancia innegable.

Es decir, no es lo mismo la *influencia* que puede tener sobre un individuo el método de Lancaster o el método de enseñanza francés, que la influencia religiosa.

(C5) La doctrina de la separación entre la Iglesia y el Estado, no es equivalente a la neutralidad con la cual se quiere equiparar.

- La separación entre la Iglesia (o las iglesias) y el Estado, va más allá del valor liberal de la neutralidad como se ha querido presentar.
- Con independencia de la importante discusión sobre la *neutralidad* (de origen, de efecto o de influencia, como se ha señalado), el *Principio de la separación* es más amplio y no se reduce únicamente a la discusión sobre la neutralidad liberal o a los casos mencionados.
- Precisamente, el principio de la separación entre las iglesias y el Estado es mucho más profundo y complejo, ya que toma en cuenta *consideraciones*

históricas y políticas, que rebasan por mucho a aquéllas del valor de la neutralidad liberal.

- Distintas expresiones como la prohibición de establecer alguna religión, *el laicismo* y otras más, son fenómenos que indican la profundidad y la relevancia de este principio.
- Ha sido necesario, en otras palabras, la creación de principios particulares para ordenar las relaciones entre las esferas políticas y religiosas, mientras que no ha sido así en otros casos.

(C6) *El Estado debe ir más allá de los propósitos y tomar en cuentas sus efectos.*

- Si bien es cierto que es imposible tener un control preciso sobre todos y cada uno de los efectos de los recursos públicos, en un tema tan relevante como es la educación las consecuencias son previsibles y relevantes desde un principio.
- No podría el Estado desentenderse de la educación que se imparte, *simplemente porque ha sido una decisión ciudadana*; aun en lo casos que no involucran algún tipo de instrucción religiosa, el Estado tiene la obligación de supervisar los contenidos para que respeten los principios democráticos de la sociedad.
- La separación entre las iglesias y el Estado, dada su relevancia histórica en nuestro país, no debe de cuidar la fórmula *“favorece, no favorece”*, sino su *separación de hecho* de acuerdo a las circunstancias.
- La fórmula *“favorece, no favorece”*, debe ser interpretada dentro de un marco más amplio, que tome en cuenta la propia cultura política de la sociedad, y no de modo aislado.

V.

A modo de conclusiones

1. Sin duda, son varios los temas a resaltar después de presentar estos argumentos hipotéticos. En primer lugar -el más importante para este trabajo-, el señalar de manera más clara, *ejemplificada*, el tipo de argumentos políticos que tendrían que ofrecerse a otros ciudadanos de acuerdo con una idea de la razón pública. Como ya se ha mencionado, es necesario advertir que pueden existir, como en nuestro ejemplo, buenos y malos argumentos, fallidos en su construcción y por tanto poco convincentes, inconsistentes o simplemente baladíes. En todo caso, la cuestión se centra en la forma que toman los argumentos, en su *construcción* con bloques políticos, a partir de una articulación basada en valores políticos; en ese esfuerzo por ir edificando una base común a partir de la cual se pueda asegurar una legitimidad del sistema democrático y su estabilidad a través del tiempo. Es imposible determinar de antemano, lo que será un buen argumento a diferencia de uno malo, así como uno político y uno que no lo es. Para ello, habrá que dar cabida a la voluntad de quien construye el argumento y la propia cultura política de cada sociedad.

De lo anterior se sigue, que entre las varias discusiones que acaparan la atención de los medios de comunicación y la opinión pública, se ha considerado que los llamados “bonos educativos”, podrían ser de gran interés, y de gran ayuda para montar este posible desencuentro entre dos imaginarios ciudadanos. No ha sido nunca la intención defender, o intentar defender, una postura sobre la otra. En otras palabras, este trabajo no es, en lo absoluto, una defensa o un ataque sobre alguna de las posturas. Si acaso, después de haber rozado la superficie de cada punto de vista, me parece, sería interesar llevar a cabo un trabajo que las desmenuce más finamente. Como quiera que sea, vale insistir que aunque para algunos lo más interesante sería la propia discusión sobre los bonos educativos (o cualquier otra, como aquellas que se dan en torno al aborto o la intervención en otros países), para este trabajo el eje central ha sido la noción de razón pública. No tanto porque en sí misma, como una pieza de museo, revista un interés sobresaliente, sino porque a partir de ella, en mi opinión, será más fácil desentrañar, y entender mejor algunas de estas discusiones.

La razón pública nos ayuda a adentrarnos en la espesa selva de la tradición liberal. Leer a Rawls, revisar y exponer sus argumentos, así como tratar de aplicarlos a un tópico de interés actual, me ha llevado a preguntarme sobre el propio itinerario del linaje liberal, sobre posibles conexiones y alianzas, como recientes interpretaciones. Pensar sobre el *Liberalismo político* nos lleva a investigar los pasos del propio liberalismo en sus distintos exponentes.

En segundo lugar, como se habrá podido notar, los argumentos expuestos abarcan únicamente un tipo de razones y no han sido una defensa o un ataque que abarque todos los aspectos relevantes de esta discusión sobre los bonos educativos. Es obvio que en este debate, como en muchos otros, es posible ofrecer varios tipos de razones y tratar el asunto desde distintas perspectivas: económica, sociológica, educativa, política, científica, etcétera. En nuestro caso no hemos acudido a otro tipo de argumentos en favor o en contra de los bonos, como podrían ser, por mencionar un ejemplo, los de eficiencia económica o educativa. Y es que existe, respecto a este debate en particular, un largo y complejo intercambio entre defensores y críticos.

Se ha dicho -à la Hayek-, que los bonos educativos son un incentivo para que las escuelas mejoren, en virtud de que obligan a las escuelas públicas y privadas a competir por los recursos en manos de los padres, haciendo más eficientes el ejercicio de los y maximizando el poder de decisión de los ciudadanos. Asimismo, ofrecen una diversidad económica antes ausente, ya que permiten escoger entre diversas opciones, servicios y características de los establecimientos educativos, sobre todo entre aquellos que realicen un mejor trabajo. En pocas palabras, un programa de bonos podría bajar los costos de operación, ganar en eficiencia y generar una reducción en la pesada burocracia.

Sin embargo, algunos críticos han señalado que si partimos del hecho (casi universal) de la escasez de recursos para la educación, los bonos limitan este recurso. En primer lugar, porque los recursos asignados para este objetivo no necesariamente resultan suficientes para el costo de la educación privada, encareciendo la demanda y entonces propiciando el

aumento de las cuotas para las escuelas privadas. Y en segundo lugar, una tendencia que con el objeto de captar más alumnos (y más recursos), las escuelas comiencen a bajar sus requisitos o el rigor de las propias notas.

En otro sentido, cabría preguntarnos, si al hablar de recursos públicos ¿podría el gobierno intervenir en la vida interna de las escuelas? Pensemos, sobre todo, en las escuelas religiosas que, previsiblemente se opondrían a cualquier intervención, tanto en los contenidos que imparten, como en el manejo del personal, sus alumnos y la comunidad en general. ¿Podría el gobierno ordenar a tal o cual escuela no hablar sobre ciertos temas por considerarlos inconsistentes con los ideales de igualdad y tolerancia democráticos, a pesar de que no sean considerados así por alguna iglesia o texto sagrado? Es obvio que los temas de moral sexual, igualdad de género y tolerancia social serían objeto de acaloradas disputas.

Incluso habría que preguntarse si al incrementarse el número de alumnos que solicitan su incorporación a una escuela particular, nos enfrentaríamos a problemas de selección adversa, ampliando así la posibilidad de que las escuelas particulares puedan escoger a sus alumnos con base en criterios religiosos, sociales, económicos, o de desempeño, mientras que las escuelas públicas tendrían que conformarse con aquellos alumnos que han sido rechazados, relegándose poco a poco a un status de permanente desventaja, haciendo que el ideal de una educación universal termine en un círculo vicioso para el sistema público en su conjunto.

Es importante no dejar de observar que la educación en todos sus niveles, pero particularmente en su nivel básico, no es un bien más en la selección de ofertas de un mercado, sino un principio político fundamental. La educación es uno de los caminos inevitables para alcanzar una sociedad más justa y reducir las inequidades sociales y económicas, así como el lugar donde se gestan y desarrollan los futuros ciudadanos de una sociedad, por ello es mejor no entenderlo como un bien económico sino como un valor político.

Tal vez algo importante está en distinguir dos tipos o niveles de razones en la articulación de los argumentos en los debates públicos. Con regularidad, el argumento a favor de una política pública, una ley o un programa de gobierno se construye a partir de un conjunto de razones de índole muy amplio y que operan a distintos niveles. Al final, el conjunto de razones políticas, morales, económicas, culturales y sociales, en su conjunto, determinarán qué opción es la más conveniente. Éste es un rasgo que no es posible hacer a un lado al reflexionar sobre la mayoría de los debates públicos.

Esquemáticamente, podríamos pensar en, por lo menos, dos tipos de razones para la argumentación política en los debates públicos. Una esfera de razones que podríamos llamar *razones-contribuyentes*, y un segundo tipo de razones que podríamos referir como *razones-base*. El primer tipo de razones, *razones-contribuyentes*, serían aquellas que apoyan la argumentación por medio de certezas científicas, estudios en materia social y criterios de eficiencia. Son, por decirlo de alguna manera, un medio o un vehículo para fortalecer un argumento político en el espacio público. En este sentido, podrían considerarse como un *criterio débil* para aceptar un argumento o rechazarlo, y no son ni suficientes, ni necesarias. Bien podría un interlocutor *admitirlas sin verse forzado* a consentir el resultado que apoyan. Por ello, por les hemos llamado contribuyentes, ya que ayudan, aunque no determinan el sentido de un argumento en la esfera política.

El segundo tipo de razones, *razones-base*, en cambio, no constituyen una mera contribución para nuestros argumentos, sino un soporte sin el cual no podemos continuar con el argumento, ya que está constituido por un conjunto de ideales o principios políticos cuyo origen moral está fuera del alcance de las *razones-contribuyentes*. No son solamente un medio o un vehículo para fortalecer un argumento político en el espacio público sino un elemento *sine qua non*. Por ello, se erigen como un *criterio fuerte* para aceptar o rechazar un argumento. Podríamos afirmar que un interlocutor no podría rechazarlas y al mismo tiempo consentir un argumento político.

Por lo menos en mi caso, alcanzar a entrever estas dos esferas, aun en el limitado campo de la razón pública de Rawls, ha sido mucho más claro al reflexionar sobre un ejemplo

hipotético de un debate público-político. Para mí, al menos, ha tenido algún sentido entonces una parte del ejercicio propuesto en este trabajo. No obstante, estas reflexiones parecen ellas mismas solamente el comienzo, todavía no el límite, de una reflexión seria al respecto.

2. Además, con independencia de la exposición de la idea de una razón pública, han surgido otros temas, cuya importancia merece una más amplia reflexión. Por ejemplo, en relación a la idea liberal de una “neutralidad estatal”, es necesario analizar en su particularidad la concepción laica del Estado mexicano, en lo más hondo de sus raíces y sus pugnas históricas. Y aunque no he ido más allá de una breve mención, es claro que la separación entre las iglesias y el Estado, está conformada por una serie de consideraciones históricas, sociológicas e ideológicas que, en sí mismas, merecen un estudio particular, junto con el concepto mismo de laicidad.

Y de ser así, me parece, nos vemos obligados a buscar razones para comprender o entender a la religión como un fenómeno particular desde la perspectiva política, y diferente al resto de las concepciones del mundo que sostenemos los ciudadanos. En nuestra discusión sobre los bonos, por ejemplo, se refleja la dificultad de equiparar el impacto de una educación religiosa y una educación particular no religiosa, para efectos de una discusión pública; efectivamente, en la medida en que alguna discusión involucre el hecho político-religioso, las posturas suelen tomar un tamiz distinto, y quizás por muy buenas razones ¿es un Estado laico un Estado neutral?, ¿cuál es la relación entre neutralidad y laicidad?, ¿hay algún sentido entre la distinción laicidad y *laicismo*?, ¿cuál es el contenido, dentro de un esquema democrático, de una libertad de religión? Por lo pronto, queda claro que para el argumento que hemos presentado la separación entre la Iglesia (o las iglesias) y el Estado tiene profundas raíces históricas que no le permitirían ser interpretado como “simple neutralidad”, como “ni favorece/ ni desfavorece”, sino que requiere de una distinción que cale más allá, para tomar en cuenta la *excepcionalidad* religiosa, por llamarla de alguna manera.

Asimismo, otra distinción importante que se debería hacer para seguir con el argumento, sería aquella que existe entre la *educación privada* y la *educación privada religiosa*. Aunque debo confesar que no estoy seguro que con esta definición se zanje la disputa, ya que quien estuviera en contra de los bonos, lo está -si alcanzo a entenderlo bien- por razones que, si bien reconocen esta diferencia entre la *educación privada* y la *educación privada religiosa*, también van más allá. Es decir, parece ser que el argumento en contra de los bonos es, a la vez, un argumento a favor de la educación pública y, por ende, su fortalecimiento. Y viceversa, quien empuja la opción de los bonos, no parece demasiado preocupado por el fortalecimiento de la educación pública. De hecho, por lo antes dicho, quien defienda ante todo la responsabilidad de una educación pública fuerte, pensará que el argumento a favor de los bonos es insostenible *tout court*, ya que si partimos de que la educación pública ha fallado como una generadora de igualdad de oportunidades y transformadora social, su solución tiene que pasar necesariamente por su fortalecimiento, y no por una claudicación a favor de una educación privada. Quien no comparta, por su parte, este compromiso social con la educación pública, sí podría en principio aceptar -aunque luego rechazar por otros motivos- la solución de los bonos como viable (aceptando un proyecto educativo individualista y no social, aunque laico y no religioso, por ejemplo).

Una vez más, sería necesario para seguir adelante con las reflexiones, retomar el contexto político, histórico y cultural de la discusión. Me refiero en este caso a las diferentes concepciones que existen sobre la educación en distintas sociedades; claramente, el modo en que en México se ha interpretado la educación como una conquista del pueblo frente a un sistema injusto, opresor y elitista, y cuyo papel como motor del cambio social y *creadora* de justicia social, es ajena al modo estadounidense donde el sistema educativo no comparte estas preocupaciones de carácter social o político. De modo parecido, baste recordar el caso alemán, donde desde hace décadas, se enseña religión como una materia en las escuelas públicas, y aun en años recientes se ha ampliado la oferta curricular para acoger las demandas de grupos musulmanes. Incluso en el caso mexicano, al revisar varias de las propuestas a favor de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, en su mayoría, hablan más de una reforma al artículo 3º constitucional para permitir un esquema de *materia*

optativa (como en Alemania)¹, y no tanto, aunque también, de un esquema de bonos como en los Estados Unidos, Chile o Suecia². Lo anterior demuestra la importancia de tomar en cuenta las peculiaridades de cada caso, aun cuando se desee impulsar un ideal de la discusión pública como el de Rawls, más allá de tomar en cuenta cada una de las especificidades y demandas particulares de los actores involucrados.

3. En síntesis, me parece que al fondo de nuestra discusión rondan *incómodamente*, por lo menos, dos asuntos espinosos y delicados: (1) el papel de la religión en el espacio público de una democracia constitucional y (2) el papel de la religión -sobre todo de la Iglesia Católica- en nuestra historia y en los avatares constitucionales que la han caracterizado. Intuyo que a partir de la respuesta que demos a cada una de estas preguntas será posible determinar, con mayor precisión, nuestra postura sobre la legitimidad para disponer de fondos públicos para la educación privada, pero más allá aún, nos ayudará a clarificar los horizontes teóricos que puede tener una democracia liberal, con respecto a una serie de temas que podrían condensarse como: a) la altura del muro que separa a las iglesias del Estado, b) la definición del contenido de la noción “libertad religiosa”, c) el contenido de la noción de laicidad.

Vale la pena señalar -por último y una vez más- que lo más importante, por lo menos para nuestros propósitos, no es si los argumentos -en este caso, o en cualquier otro- son buenos o malos, sino que adquieran una *forma política*, es decir, una base accesible públicamente para los ciudadanos; la determinación sobre la efectividad o solidez de un argumento político, está más allá del alcance de la teoría de la razón pública y no puede, ni debe,

¹ Véase, como ejemplo, *Proceso*, No. 1602, 15 de julio 2007, ‘Con todo, contra el Estado laico’, pp. 23-24, y algunos argumentos del ex-secretario de Gobernación y Secretario General del PAN Carlos Abascal Carranza en: ‘Cuando “le cayó el veinte”’, pp. 18-19. en el mismo número. En ambos, se habla de iniciativas de reforma de ley al apartado I del artículo 3º, e incluso una nueva redacción para quedar como sigue: “I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de religión, dicha educación será aconfesional; sin embargo, en la educación básica que imparta el Estado se podrá, a solicitud de los padres o tutores, impartir educación religiosa en las escuelas públicas, de acuerdo a la solicitud de estos mismos y respetando la no imposición de la misma” *Proceso*, p. 23. Y otras más a los artículos 24º y 130º constitucional y la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (para reglamentar la objeción de conciencia, destinar un porcentaje de las recaudaciones a las iglesias, operación de medios de comunicación por parte de las iglesias).

² Para este caso véase, por ejemplo, la iniciativa presentada por el Diputado panista Juan de Dios Castro, publicada en la *Gaceta Parlamentaria* el 17 de abril del 2007, la cual propone una iniciativa de reforma al artículo 27 de la Ley General de Educación, para permitir así la implementación de los llamados “bonos educativos”.

determinarlo *a priori*. Será más bien parte del complejísimo proceso de deliberación pública, de las circunstancias políticas y sociales del momento, de la viabilidad práctica de la propuesta, así como de los actores involucrados de diferentes maneras, los encargados de determinarlo. Pero más allá de lo anterior, no veo por qué debamos perder la confianza de que por lo menos en algunos casos, este diálogo fortalecerá los lazos sociales, y nos acercará todavía más al ideal de una “amistad cívica”, núcleo del ideal de una ciudadanía como la concibe Rawls.

No habrá mayor losa y peor augurio para los endebles acuerdos democráticos que comenzar las discusiones y las deliberaciones públicas, cuando los primeros pasos asumen que quienes piensan diferente pueden ser calificados de irracionales o, pero aún, de personas moralmente defectuosas. Renunciar a calificar o describir a quienes no alcanzamos a comprender o con quien no podemos lograr un acuerdo en términos negativos, debe ser no solamente el primer paso de una aceptación de nuestros propios límites, sino el camino más afortunado para construir una sociedad más estable y con mayores espacios de libertad para sus miembros.

No dudo que las tensiones políticas y la propia dinámica de la lucha por el poder en una democracia, tienen que ver de un modo abrumador con una cruda disputa por el poder político y económico, por la defensa de intereses particulares y las ambiciones de distintos grupos sociales por mantener una serie de privilegios; sin embargo, no creo que sea posible conceder, ante esta realidad, que existan también, acaso de manera menos frecuente, desencuentros y desacuerdos relacionados con nuestras visiones sobre, por ejemplo, el significado y el alcance de la laicidad del Estado. En última instancia, aún cuando el papel y la función de estas reyertas teóricas sea marginal, no veo por qué habría que conceder, frente a este rasgo sustancial de la política, la inutilidad de la reflexión teórica sobre estos y otros aspectos de nuestra historia y realidad política.

Creo que son conocidas, incluso célebres, las reflexiones de Berlin -y del propio Rawls, entre muchos otros- en varios lugares, sobre la necesidad de mantener siempre alerta y en un estado de crítica permanente, a los ciudadanos frente al poder. Y es que aunque sea

difícil reflejar directamente en la realidad política los efectos de una reflexión sobre las condiciones ideales y los principios de una democracia, tampoco se podría afirmar que son del todo dispensables. Es posible que la manera en que se entretrejan estos aspectos, así como las marcas que van dejando en la vida política de toda sociedad, sea compleja e imposible de predecir, aun cuando se tengan ciertas nociones sobre ambas y nos sean del todo desconocidas. Quizás, lo más importante, está en sostener un punto medio, desde el cual se tenga claro tanto los límites como las fortalezas de las ideas frente al poder; que a un tiempo, no se exagere su relevancia, pero que tampoco se demeriten en exceso o se releguen a una esfera insignificante. Son tan peligrosos los viajes a Siracusa como las indiferencias weimarianas.

Bibliografía

- Acton, J.E.E., 1955, *Essays on Freedom and Power*. Cleveland.: Meridian Books.
- Annino, A., 2003, “Definiendo el primer liberalismo mexicano”, *Metapolítica* Vol. 7, Núm. 31, septiembre-octubre.
- Barzun, J., 2000, *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life*. New York.: Harper Collins.
- Beiner, R. *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto.: University of Toronto Press.
- Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler y Tipton, 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Londres.: University of California Press.
- Berlin, I., 1970, *Four Essays on Liberty*. Nueva York.: Oxford University Press.
- Bovero, M.A., 2002, *Una gramática de la democracia: contra el gobierno de los peores*. Madrid.: Trotta.
- Daniels, N., 1989, *Reading Rawls: Critical Studies on Rawl's "A Theory of Justice"*. Stanford, Cal.: Stanford University Press
- Davion.V., y Wolf. C., (Eds.), 2000, *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls*. Nueva York.: Rowman & Littlefield.
- de Tocqueville, A., 1996, *La democracia en América*. México.: FCE. Traducción de Luis R. Cuellar.
- Freeman, S., 2002, *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press.
- Goodin, R., y Pettit, F., (Eds.), 1995, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford.: Basil Blackwell.
- Habermas, J., 1962, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona.: Gustavo Gili.
- Habermas, J., 1992, “Citizenship and the National Identity: Some reflections on the Future of Europe”, *Praxis International* 12.
- Kymlicka, W., 1995, *Multicultural Citizenship*. Oxford.: Oxford University Press.

- _____, 2002, *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*. Oxford.: Oxford University Press (segunda edición en inglés).
- Larmore, Ch., 1996, *The Morals of Modernity*. Cambridge.: Cambridge University Press, 1996.
- MacIntyre, A., 1984, *After Virtue*. Notre Dame.: University of Notre Dame Press.
- _____, 1990, “The Privatization of Good: An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, Vol. 52, (verano 1990) No. 3, 344-377.
- Margalit, A., Raz, J., 1990, “National Self-determination”, *Journal of Philosophy*, 87/9, pp. 439-61.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Traducción de María Dolores González, *Teoría de la justicia*. México.: FCE, primera reimpresión 1985.
- _____, 1993, *Political Liberalism*. New York.: Columbia University Press. Traducción de Sergio René Madero Báez, *Liberalismo Político*. México, FCE, tercera reimpresión, 2002.
- _____, 1999, *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rivera, F., 2003, “Rawls, filosofía y tolerancia”, *Isonomía*, 19 (octubre 2003), pp. 19-45.
- Rousseau, J.J., 1998, *El contrato social*. Buenos Aires.: Losada.
- Salazar Carrión, L., 2004, *Para pensar la política*. México.: UAM.
- Salazar Ugarte, P., 2006, *La democracia constitucional: una radiografía teórica*. México.: FCE – IJ/UNAM, 2006.
- Solum, L., 2006, “Pluralism and Public Legal Reason”, *William & Mary Bill of Rights Journal*, Vol. 15, pp. 7-23.
- Tamir, Y., 1993, *Liberal Nationalism*. Princeton NJ.: Princeton University Press.
- Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- _____, 1993, *El multiculturalismo y la “la política del reconocimiento”*, México.: FCE.
- Thunder, D., 2006, ‘A Rawlsian Argument Against the Duty of Civility’, *American Journal of Political Science*, Vol. 50, No. 3 (Julio 2006) pp. 676-690.

Walzer, M., 1994, *Thick and Thin*. Notre Dame.: University of Notre Dame Press.

Yturbe, C., 2006, “El principio de laicidad: el caso del velo islámico”, *Diánoia*, Vol. LI,
Núm. 56.