

# **La razonabilidad como virtud**

Tesis doctoral de

Luis Humberto Muñoz Oliveira

Directora de tesis: Dra. Victoria Camps

Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona,

2007

Agradezco a mi madre y a mi padre.

Sin el apoyo económico del CONACYT este trabajo no hubiese podido ser realizado. Mi reconocimiento.

La asesoría de la doctora Victoria Camps fue fundamental, las discusiones con ella permitieron aclarar muchos de los puntos que aquí se defienden y encaminar la investigación.

Las charlas que mantuve con Guillermo Fadanelli en Berlín sobre humanismo y democracia culminaron en varios puntos del capítulo VIII de esta tesis.

Andrés Moles aportó ideas muy valiosas para resolver los problemas planteados en el capítulo IX.

También quiero agradecer todo el apoyo y el cariño que recibí de Marcela Serrano, Luis Maira, Antonio Gil, que leyó detenidamente el capítulo sobre Kant, y especialmente el de Elisa Gil.

# Índice

<b>Introducción</b>	8
<b>1. Las bases</b>	
<b>I. La base kantiana de la filosofía de Rawls</b>	19
<i>Vernünftig</i>	20
La «voluntad pura» contra la «voluntad como tal»	21
La relación entre una «buena voluntad» y la «voluntad pura»	24
El Imperativo Categórico y el «procedimiento IC»	28
El «constructivismo kantiano»	37
La objetividad del «constructivismo kantiano»	41
Razonabilidad y motivación	42
<b>II. El utilitarismo, Ética a la que Rawls opone su teoría</b>	47
El utilitarismo de Bentham	49
Críticas rawlsianas al utilitarismo	56
<b>2. La teoría</b>	
<b>III. Rawls, del «constructivismo kantiano» al problema de la «congruencia»</b>	61
Una alternativa al utilitarismo	61
La concepción de persona	64
La «posición original» y sus restricciones «razonables»	66
«Publicidad» y «congruencia»	73
El problema de la «congruencia»	80
<b>IV. Liberalismo político: «Razón pública» y razonabilidad</b>	82
Tres rasgos de la concepción política de la justicia	84
La concepción de persona en <i>El liberalismo político</i>	86
Las doctrinas comprensivas	89
Equilibrio reflexivo y constructivismo	91

Primera aproximación a lo «razonable» y las cargas del juicio	96
Objetividad	100
Consenso entrecruzado	101
«Razón pública»	108
Los límites de la «razón pública»	113
El concepto de lo «razonable»	122
Rawls entre Kant y Hegel	125
<b>3. El debate</b>	
<b>V. Habermas y la intersubjetividad de lo «razonable»</b>	<b>130</b>
La Ética del discurso	131
El debate sobre lo «razonable»	138
Debate sobre la primera noción de lo «razonable»	138
Debate sobre la segunda noción de lo «razonable»	140
Habermas y Rawls según la estructura de Toulmin	144
«Verdadero» vs. «Razonable»	147
La dialogicidad imposible	152
La intersubjetividad de lo «razonable»	157
<b>VI. «Razón pública», tolerancia y dogma</b>	<b>159</b>
La «razón pública» según Habermas	160
Algunos críticos de la «razón pública»	166
Por qué fallan las críticas contra la «razón pública»	168
La nueva actitud epistémica	177
Agnosticismo y tolerancia	180
<b>VII. Reequilibrar la razón o el regreso de la razón práctica</b>	<b>184</b>
La razón equilibrada	185
Racionalidad y razonabilidad	186
El desequilibrio de la razón	189

Regreso a la razón	194
La razón práctica y las artes clínicas	198
<i>Epieikeia</i> y <i>philia</i>	200
Escepticismo y pragmatismo	203
Vivir con incertidumbre	206
<b>4. La propuesta</b>	
<b>VIII. La razonabilidad como tolerancia solidaria</b>	<b>210</b>
La diversidad es un hecho	212
La «tolerancia del miedo»	214
Las aplicaciones de «razonable»	217
La virtud de ser «razonable»	224
Razonabilidad como tolerancia	227
La solidaridad de la razonabilidad como tolerancia	230
Razonabilidad, tolerancia, solidaridad y debate público	233
<b>IX. Igualdad, equidad y razonabilidad</b>	<b>237</b>
Los liberalismos	238
Las libertades y su «valor»	246
El derecho a la diferencia «razonable»	249
El caso indígena mexicano	259
Repudio y desobediencia civil	262
<b>Conclusiones</b>	<b>265</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>276</b>

## **Introducción**

En este trabajo hablaremos de la justicia como tema fundamental de la Ética pública. También de la democracia liberal, que es el conjunto de instituciones en el que dicha justicia es posible. Veremos que una sociedad democrática no logra permanecer, ni termina de ser justa, sólo a partir de una concepción de la justicia que organice su estructura base. Una democracia necesita ciudadanos virtuosos, personas que entiendan que la sociedad es un sistema de cooperación que permite que cada participante tenga oportunidades de realizar su idea de bien de acuerdo con normas acordadas por todos. Tener presente lo anterior implica saber que las nociones de vida buena de cada persona tienen que respetar la posibilidad de que los demás realicen la propia. Las exigencias desmesuradas son contrarias a la cooperación —la desmesura puede ser material, pero también normativa o de otra índole—.

Las personas virtuosas que requiere la democracia tienen claro que sus conciudadanos son distintos y que afirman formas diferentes de entender el mundo. Los ciudadanos virtuosos aceptan que la mejor forma de solucionar los problemas del sistema de cooperación es a través del debate público. Dar razones y aceptar la argumentación de los demás es fundamental para que la democracia persista y con ella la justicia. Así, en el terreno de la cooperación equitativa no cabe la imposición de ideas y

conductas verdaderas —por ello inapelables—. Caben las ideas y acciones presumiblemente aceptables por los demás. Y esta presunción debe ser sincera y además poder explicarse en términos que el resto entienda y afirme como valores indiscutibles de la vida democrática, principios políticos que estructuran la vida social. La democracia, entonces, necesita ciudadanos que se escuchen, intenten entenderse y que además colaboren a partir de las normas establecidas —en un sentido real, aunque indirecto— por ellos mismos.

En este contexto es que defenderemos que los ciudadanos de una democracia, para que esta se perpetúe como modelo de justicia, han de ser «razonables». Nuestra hipótesis es que la razonabilidad como virtud es una manera de ser tolerante de forma solidaria, es entender al conciudadano, escucharlo, saber que juntos acordaron las reglas de cooperación y actuar y dar razones a partir de tales normas. El discurso «razonable» marcará los límites de lo tolerable y la tolerancia defenderá el espacio público donde los «razonables» pueden ser libres y resolver sus diferencias dándose razones. Aquel que es «razonable» se refrena con prudencia, escucha y coopera de acuerdo con los resultados del debate que se lleva a cabo en el seno de la vida democrática. La razonabilidad es la virtud más importante de los ciudadanos democráticos, es una forma de actuar que rechaza la humillación, la violencia y que construye un «nosotros» de diversos que entiende que los «otros» no son aquellos que piensan, creen, sienten, comen, aman, que viven distinto. Los «otros» son los «irrazonables», aquellos que se niegan a cooperar —ser parte del «nosotros»— y creen que su verdad, la Verdad, es universal e irrefutable. Ese es el camino de las espadas, de la guerra entre religiones y culturas, es la negación de la libertad.

Para mostrar todo lo dicho iremos a la teoría liberal de Rawls, revisaremos sus bases kantianas y cómo es que se yergue como una alternativa al utilitarismo. Después veremos sus elementos constitutivos y cómo evolucionan a lo largo de su obra. De todos los objetos que estudiaremos creemos que dos resultarán fundamentales para nuestro discurso: la «razón pública» y la «razonabilidad».

Una vez esclarecidos estos y otros conceptos afines, discutiremos el papel de lo «razonable» en la «razón pública» a partir de las críticas que les hace Habermas. Esto nos servirá, por un lado, para refutar las críticas y, por el otro, para profundizar en el entendimiento de la razonabilidad. Después objetaremos los desencuentros de varios autores con la «neutralidad» del Estado liberal, que ellos confunden con secularismo. Mostraremos que el Estado Liberal es agnóstico.

Stephen Toulmin defiende que la razón está desequilibrada y que es importante regresarla a un estado balanceado entre lógica y retórica. Lo anterior resulta muy importante en un mundo tan incierto como el nuestro, donde la Teoría que lo explica y predice todo es imposible. Para analizar los episodios de las artes clínicas y los problemas morales, la razonabilidad y la prudencia son fundamentales y debemos volver a darles su lugar, afirma. Esto último les resultará realmente útil a los defensores de ciertos derechos diferentes para personas desaventajadas —autores que afirman lo que llamaremos «liberalismo 2»—. También veremos qué hacer para contener a los «irrazonables» y evitar así que pongan en jaque la posibilidad de la justicia. Ahora, antes de discutir sobre ese tema, vincularemos la razonabilidad con la tolerancia y la solidaridad. Después veremos que su papel, como hemos descrito antes, es vital para la democracia.



El trabajo está dividido en cuatro partes y nueve capítulos. A continuación un resumen de cada uno.

### **I. La base kantiana de la filosofía de Rawls**

El «constructivismo político» es el mecanismo mediante el cual se crean y justifican los principios de la justicia. Este «constructivismo», del que es parte fundamental la «razón pública», es una variación de lo que John Rawls llamó en *Teoría de la justicia* «constructivismo kantiano» que, al igual que el «político», también tiene como función hallar y defender los principios que han de ordenar la estructura base de la sociedad para que ésta sea justa.

Si queremos entender tales mecanismos de búsqueda y justificación de principios de justicia, es necesario y esclarecedor revisar las bases kantianas que tiene la filosofía política de John Rawls. Como veremos en el primer capítulo del presente trabajo, el «constructivismo kantiano» está íntimamente ligado a lo que Rawls llama «procedimiento del Imperativo Categórico» que es la manera en que los agentes morales contextualizan la siguiente formulación del Imperativo Categórico, “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”. En este procedimiento del «Imperativo Categórico» utilizaremos por primera vez la idea de agente moral kantiano y veremos sus aptitudes, que el término alemán «*vernünftig*» expresa bien al referirse tanto a la capacidad «racional» como a la de ser «razonables» que tienen las personas. En el «procedimiento del Imperativo Categórico» también encontraremos las semillas de lo que después, en el «constructivismo kantiano» y luego en el «político», serán la «posición original» y el «velo de ignorancia».

## **II. Utilitarismo, Ética a la que Rawls opone su teoría**

Si en el primer capítulo de esta investigación mostraremos los vínculos que hay entre la filosofía moral de John Rawls y la de Immanuel Kant. En el segundo capítulo revisaremos el utilitarismo clásico y su «principio de utilidad». Esto resultará muy útil para entender cómo y por qué Rawls ofrece, con su filosofía, una alternativa liberal al utilitarismo.

En nuestro análisis del utilitarismo clásico de Jeremy Bentham subrayaremos sus vínculos con el hedonismo y veremos de qué manera se aproxima a la filosofía de David Hume. Para terminar nuestro capítulo nos detendremos en las críticas que le hace John Rawls al utilitarismo y hablaremos de cómo es difícil que una sociedad que ordene su estructura base a partir del «principio de utilidad» sea estable a lo largo del tiempo.

## **III. Rawls, del «constructivismo kantiano» al problema de la «congruencia»**

En este tercer capítulo nos adentraremos en la filosofía de John Rawls. Veremos cómo a partir del «procedimiento del Imperativo Categórico» que describimos en I construye lo que llama «constructivismo kantiano». Luego expondremos los elementos constitutivos de esta forma de producir y justificar principios de la justicia: la concepción kantiana de la persona —que ya introdujimos en el primer capítulo—, la «posición original», el «velo de ignorancia», la «publicidad» de la concepción de la justicia.

Revisaremos después el argumento de la «congruencia» entre lo «bueno» y lo «justo». Para esto recurriremos al análisis detallado que hace Samuel Freeman en su artículo, “Congruence and the good of justice”. Finalmente criticaremos la «congruencia» porque no toma en consideración el hecho de la pluralidad de formas de ver el mundo.

#### **IV. Liberalismo político: «razón pública» y razonabilidad**

Una vez que la «congruencia» entre lo «justo» y lo «bueno» se desmorona Rawls emprende la búsqueda de otra forma de hacer estable una sociedad justa. De esto trata *El liberalismo político*, de encontrar una concepción de la justicia que logre reunir en su seno de manera estable a los distintos.

En el capítulo IV describiremos primero cómo cambia la concepción de la persona, al igual que el constructivismo, de ser kantiana a convertirse en política. Al hablar de la personas y la pluralidad de maneras de ver el mundo tendremos también que detallar qué son las doctrinas comprensivas y cómo llegan a ser «razonables». Ya con estos elementos podremos revisar varios conceptos rawlsianos que pretenden lograr una sociedad justa y estable a lo largo de las generaciones. Discutiremos así la concepción pública de la justicia y sus características, el «consenso entrecruzado» que, como veremos, afirma una base acordada de justificación pública en asuntos de justicia. También desarrollaremos la idea de «razón pública» y su relación con la ciudadanía democrática. En este sentido nos será útil la razonabilidad, virtud que permite que la indagación sobre los asuntos del bien común sean realmente públicos. Veremos de qué manera la razón pública califica sus resultados de «razonables» y no de «verdaderos». En este camino habremos de definir los límites de la «razón pública» y lo que Rawls llama cargas del juicio: motivos por los que dos personas «razonables» pueden mantener un desacuerdo también «razonable».

#### **V. Habermas y la intersubjetividad de lo «razonable»**

Habermas cuestiona que lo «razonable» pueda sustituir a lo «verdadero» en el campo de la «razón pública». Para analizar sus dudas describiremos primero *La Ética del discurso*. Lo anterior nos permitirá contraponerla a lo dicho en IV sobre *El liberalismo político*.

En nuestro debate resultara esclarecedor esquematizar las dos posturas según la estructura de los argumentos elaborada por Stephen Toulmin en *The uses of argument*. Esto nos permitirá ver en dónde radica el conflicto entre lo «verdadero» y lo «razonable». Veremos de qué forma se resuelve el escollo y hablaremos de cómo las pretensiones de diálogo de la teoría de Habermas son imposibles de cumplir. Después describiremos la intersubjetividad de lo «razonable», por llamarla en términos habermasianos.

## **VI. «Razón pública», tolerancia y dogma**

La «razón pública» no ha sido criticada únicamente por su idea de razonabilidad sino también por la noción equivocada que se tiene de ella de que acepta sólo argumentos seculares.

En este capítulo discutiremos cómo la «razón pública» y el Estado liberal no son seculares sino más bien agnósticos, espacio para la razonabilidad y la tolerancia.

Comenzaremos revisando la descripción que hace Habermas de la «razón pública» para luego detallar la postura de algunos de los críticos de la misma. Después veremos por qué tales críticas fallan.

Descartadas las críticas revisaremos la propuesta de Habermas sobre la necesidad de que los ciudadanos de las democracias liberales tengan una nueva actitud epistémica frente a sus conciudadanos, basada en lo que él llama «solidaridad civil». Para finalizar relacionaremos la

«solidaridad civil» con la tolerancia y haremos una breve revisión de lo que significa ser tolerante y su vínculo con una actitud agnóstica.

### **VII. Reequilibrar la razón o el regreso de la razón práctica**

Stephen Toulmin está convencido de que la razón perdió su equilibrio entre lo razonable y lo racional con el encumbramiento de la certeza. Este encumbramiento creó, por un lado, la gran ilusión de que una Teoría que lo explicara todo era posible y, por el otro, desprestigió a lo razonable.

En este capítulo veremos cómo era la razón equilibrada, explicaremos el proceso que la desequilibró y finalmente veremos la propuesta de Toulmin para devolver a la razón su parte razonable. Esto resultará especialmente útil para defender, por un lado, que no hay principios ni normas a las que apelar que resuelvan unívocamente todos los casos —el desacuerdo «razonable» es posible—. También será útil para establecer la importancia de la prudencia frente a la incertidumbre. La *philia* aristotélica que describiremos brevemente en este capítulo nos ayudará a introducir la idea de solidaridad.

### **VIII. La razonabilidad como tolerancia solidaria**

La razonabilidad es una forma de ser en el debate público. Por una parte, es tener la disposición de escuchar al otro y explicar los actos a partir de una base de justificación previamente acordada. Por otro lado es, según nuestra postura, actuar de manera tolerante y solidaria. Esto último no sólo permite un acuerdo más profundo entre ciudadanos sino también una sociedad más estable.

Para mostrar lo anterior, en este octavo capítulo defenderemos que la diversidad es un hecho y que en un mundo de diferentes la tolerancia es fundamental para alejar la violencia de la vida.

La tolerancia tiene varios niveles, primero exploraremos el que hemos llamado «tolerancia del miedo». Después de esto nos abocaremos a discutir las aplicaciones rawlsianas del término «razonable» que se usa, como veremos, para calificar concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones. Esto nos permitirá hablar de la razonabilidad como virtud, vincularla después a la tolerancia como entendimiento del otro y salvaguarda de la justicia, para finalmente ligarla a la solidaridad orgánica que hemos tomado de Durkheim.

### **IX. Igualdad, equidad y razonabilidad**

La razonabilidad es una virtud que permite que los ciudadanos replanteen la igualdad de todos frente a ciertas libertades no básicas para dar a los desaventajados que así lo demuestran en la argumentación pública, ciertos derechos especiales necesarios para que desarrollen sus ideas razonables de vida, que hasta entonces no han podido desarrollar. Lo anterior no cancela la equidad en el reparto del «valor» de las libertades —que está vinculado a medios materiales, educación entre otras cosas—: a cada quién lo que le corresponde siempre que la desigualdad beneficie a los más desaventajados. Este es el principio de la diferencia.

Mostraremos cómo lo anterior es posible y de qué forma funciona en este caso la razonabilidad como tolerancia solidaria. Para esto, revisaremos dos tipos de liberalismo, uno al que sólo le interesa garantizar formalmente los derechos y las libertades y otro que pugna porque se tomen medidas para que los ciudadanos tengan la capacidad de gozar el mínimo «valor» de sus libertades. Para entender la diferencia entre liberalismos haremos hincapié en la distinción rawlsiana entre una libertad y su «valor».

Con esto presente podremos abordar el tema del derecho a la diferencia y ver en qué casos tiene sentido y es aplicable. Revisaremos el caso indígena mexicano y para terminar nos preguntaremos ¿y qué hacemos con los irrazonables? Intentaremos dar una respuesta «razonable».

**Primera parte**



## I. La base kantiana de la filosofía de Rawls

Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.

Immanuel Kant

Una de las propuestas más importantes de John Rawls es utilizar lo que él llama «constructivismo kantiano» para encontrar y justificar, mediante este proceso, los principios básicos que los ciudadanos de una sociedad aceptarían como reguladores de la misma. De tal manera, tenemos que revisar la doctrina moral de Kant para establecer qué quiere decir Rawls con «constructivismo kantiano». En esta búsqueda, habremos de subrayar vínculos, definir conceptos, discutir similitudes entre las ideas morales del filósofo de Königsberg y la del de Baltimore. Ahora, cabe recalcar que no haremos una investigación exhaustiva de la obra moral de Kant, ni siquiera iremos a todos sus textos relacionados con la Ética. Nuestro camino, más bien, será dirigido por las conferencias que John Rawls dictó sobre Kant en la estadounidense universidad de Harvard y lo dicho por el prusiano en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Para esclarecer la idea de «constructivismo kantiano» tendremos primero que discutir la noción de «*vernünftig*» y a partir de ahí establecer las especificidades ideales de los agentes morales.

Ya establecido lo anterior, podremos discutir los conceptos de «voluntad pura», «buena voluntad» y su relación con el Imperativo Categórico y con lo que Rawls llama el «procedimiento del Imperativo Categórico». Luego hablaremos del «constructivismo kantiano» y de su noción de objetividad. Para finalizar, revisaremos el vínculo entre razonabilidad y motivación para actuar moralmente.

No está de más subrayar que en este capítulo soslayaremos la discusión sobre la unidad o mejor, identidad, de las distintas formulaciones del Imperativo Categórico. Asumiremos que es un hecho la identidad entre ellas.

### ***Vernünftig***

Rawls insiste una y otra vez en que, dentro de la concepción kantiana, las personas son «razonables» y «racionales». Para afirmar lo anterior, se basa en la dualidad del término alemán «*vernünftig*», que se usa tanto para referirse a «racional» como a «razonable». En alemán, «*vernünftig*», “puede tener el sentido amplio de «razonable» así como también el sentido más estrecho (generalmente el de los economistas) de «racional»”<sup>1</sup>. Con lo anterior, Rawls quiere decir que cuando alguien sostiene, por ejemplo, «su propuesta es racional pero no es razonable» entendemos, por un lado, que quien hace la propuesta está presentando un trato que claramente beneficia sus intereses —es racional en el sentido estrecho—, pero que a la vez, por injusta o desproporcionada, su propuesta difícilmente será aceptada por su contraparte —en este sentido

---

<sup>1</sup> Rawls, John: *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, 2000, «en adelante Rawls (2000)», p. 164.

es «irrazonable»—. «Razonable», quiere decir sensato (judicious) y, también, preparado para escuchar razones.

Kant, sostiene Rawls, utiliza «*vernünftig*» de muchas maneras, lo cual podría enturbiar la claridad que le queremos dar al término, sin embargo, “cuando aplica *vernünftig* a las personas suele cubrir tanto razonable como racional”<sup>2</sup>.

Además de lo dicho, Rawls tiene otro argumento para apoyar su tesis de que las personas, dentro de la concepción kantiana, son «razonables» y «racionales»: la razón práctica tiene dos formas, es pura y es empírica, la primera se expresa en el Imperativo Categórico y la segunda en el Imperativo Hipotético. Dicho esto podemos entender que Rawls diga que “los términos «razonable» y «racional» nos recuerdan no sólo lo completa que es la concepción kantiana de razón práctica, sino las dos formas de razón que ésta comprende”<sup>3</sup>.

Así pues, los agentes morales ideales son totalmente «racionales» y «razonables», no así las personas comunes y corrientes que tienen la capacidad de ser «racionales» y «razonables» pero que no necesariamente lo son<sup>4</sup>.

### **La «voluntad pura» contra la «voluntad como tal»**

Christian Wolf publicó en 1738-39 *Filosofía práctica universal*. En este libro, nos dice Kant, elaboró una teoría moral que tiene como fundamento la «voluntad como tal» (*willing as such*<sup>5</sup>), que dirige sus actos basada en motivaciones empíricas. Estas motivaciones, de las que depende para

<sup>2</sup> Rawls (2000), p. 165.

<sup>3</sup> Rawls (2000), p. 164.

<sup>4</sup> En este trabajo defendemos que la razonabilidad es una virtud y como tal ha de alcanzarse, no nacemos virtuosos.

<sup>5</sup> García Morente traduce «*willing as such*» como «querer en general». Sin embargo, en este trabajo preferimos traducirlo como «voluntad en general» para que se vea su relación clara con «*pure will*» que tanto en este trabajo, como en la traducción de García Morente, aparece como «voluntad pura».

actuar, la determinan. En este sentido, la teoría wolfiana es «heterónoma». A Kant, por el contrario, le preocupa formular una doctrina moral «autónoma» que en vez de basarse en una «voluntad como tal», determinada por motivaciones empíricas, tenga como base una «voluntad pura». Esta voluntad es determinada por los principios que la razón práctica pura construye. Así, el proyecto kantiano intenta establecer estos principios. Para ello, hurga en la metafísica de la moral. El proyecto wolfiano está muy lejos de esto, “difiere de una metafísica de la moral del mismo modo que la lógica difiere de la lógica trascendental”<sup>6</sup>.

Para Rawls, la comparación anterior es, aunque oscura, muy importante. De tal modo, en sus *Conferencias sobre la historia de la filosofía moral* (en adelante *Conferencias*), aventura una explicación de las palabras kantianas. Rawls nos dice que, así como la lógica estudia los principios formales del pensamiento válido, sin importar el contenido de este último, la teoría moral de Wolf estudia los principios psicológicos que funcionan para todos los deseos, sin importar el contenido de los últimos. Los deseos son tratados como si fueran todos iguales. La teoría de la «voluntad como tal», sugiere una idea de la persona donde los deseos son fuerzas psíquicas que, dependiendo de su urgencia y magnitud, presionan a la persona para ser satisfechos. El balance de estas fuerzas determina lo que las personas hacen.

Por el contrario, la vía kantiana de la «voluntad pura», es como la lógica trascendental. Es decir, Kant supone que la razón pura práctica existe y que se basta a sí misma para determinar la voluntad, independientemente de nuestras inclinaciones y deseos naturales. Entonces, así como la lógica trascendental estudia todas las condiciones epistemológicas que hacen posible el conocimiento sintético a priori de los

---

<sup>6</sup> Kant, Immanuel: *The moral law. Groundwork of the metaphysic of morals*, traducción al inglés y análisis de H.J. Paton, Routledge, 2003, «en adelante Kant (2003)» p. 56.

objetos; así como el conocimiento sintético a priori requiere de la lógica trascendental para establecer sus principios, la «voluntad pura» requiere de la razón pura práctica para establecer los suyos,

la diferencia entre razón teórica y razón práctica es, brevemente, esta: la razón teórica se encarga del conocimiento de objetos dados, y la lógica trascendental establece los principios que hacen posible el conocimiento sintético a priori de tales objetos. En cambio, la razón práctica se ocupa de la manera en que construimos objetos de acuerdo con una idea (o una concepción) de estos. Los principios de la voluntad pura que Kant quiere examinar, son los principios de la razón práctica que, según su punto de vista, pueden efectivamente determinar nuestra voluntad...y dirigirla a su objeto a priori, el máximo bien<sup>7</sup>.

En la teoría de Wolf los individuos realizan aquellas acciones que prometen un mayor balance de satisfacción total, muy al estilo utilitarista —teoría que revisaremos en el siguiente capítulo—. De tal forma, su voluntad depende de la fuerza y la promesa de satisfacción que tienen, o conllevan, los distintos deseos. Así, el agente moral wolfiano, carece de una «voluntad pura», de la capacidad de elección sin determinantes empíricos que se guía por los principios de la razón práctica. El agente moral wolfiano carece de autonomía.

Kant, por el contrario, afirma que las personas pueden ser autónomas, es decir, llegar a tener una «voluntad pura» regida, como venimos diciendo, por los principios de la razón práctica. Luego, las personas pueden gobernarse por una ley que se dan a sí mismas, tienen la posibilidad de refrenar los impulsos que sus deseos despiertan. Esta

---

<sup>7</sup> Rawls (2000), p. 150.

fuerza «psicológica», por llamarla como Rawls, les permite evaluar sus deseos y decidir a partir de cuáles, si es que de alguno, deben actuar para cumplir con la ley moral.

Rawls sugiere que veamos este intento de estudiar los principios a partir de los cuales actúa la «voluntad pura», como la búsqueda de aquellos principios a partir de los cuales un agente ideal —completamente «racional» y «razonable»— actuaría para respetar la ley moral. Incluso si al actuar así tuviera que ir en contra de todos sus deseos dependientes de objetos (object-dependent desires)<sup>8</sup>, de todas las motivaciones empíricas. Para esto tendremos que hablar de la idea de «buena voluntad»

### **La relación entre una «buena voluntad» y la «voluntad pura»**

Kant comienza el primer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (en adelante *Fundamentación*) diciendo lo siguiente, “es imposible concebir cualquier cosa en este mundo, o incluso fuera de éste, que pueda ser tomada como buena sin restricciones, excepto una buena voluntad”<sup>9</sup>. Así, una «buena voluntad» es buena en cualquier circunstancia, es un bien absoluto, la única cosa, nos dice el estudioso Paton, “que es buena en sí misma, buena independientemente de su relación con otras cosas”<sup>10</sup>. Por otro lado, la inteligencia, el juicio y cualquier otro talento del espíritu<sup>11</sup>, igual que el valor, la constancia en los propósitos, y cualquier otra cualidad del temperamento, pueden ser considerados, según Kant, buenos y deseables, pero no buenos sin restricción. Estos talentos del espíritu y cualidades del temperamento,

---

<sup>8</sup> Aquí Rawls usa la distinción que hace Hume entre deseos dependientes de objetos y deseos dependientes de principios.

<sup>9</sup> Kant (2003), p. 57.

<sup>10</sup> Paton, H.J. en: Kant (2003), p. 17.

<sup>11</sup> En este mismo pasaje Paton usa la palabra «mind». García Morente «espíritu».

incluso pueden llegar a ser terriblemente malos si la voluntad que los usa no es buena. Ni siquiera la felicidad es algo bueno sin calificativos. Así, la felicidad de alguien que no tiene rastro de tener una «buena voluntad» no es ni merecida ni buena. Para Kant, actuar motivado por la felicidad es actuar conforme a lo que él llama la ley pragmática o regla de la prudencia. En cambio, actuar motivado por ser digno de la felicidad, es actuar conforme a la ley moral. Una «buena voluntad» hace a las personas dignas de ser felices.

En conclusión, los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento, incluso la felicidad, son cosas buenas con restricciones.

Para Kant, los agentes morales no pueden sino darle un gran valor al hecho de tener una «buena voluntad», pues ésta se halla totalmente ligada a su libertad. Veamos, si una «buena voluntad» no fuera estimable sin ninguna comparación y por ello mucho más valiosa que la satisfacción de las inclinaciones físicas o mentales, los agentes morales no tendrían la posibilidad de actuar guiados por la ley moral, sino que tendrían que actuar según la intensidad de las motivaciones empíricas. No podrían, pues, ser autónomos. La «buena voluntad», subraya Rawls, es la concepción kantiana de excelencia moral, agentes ideales —totalmente «racionales» y «razonables»— no pueden sino perseguirla. Ahora, lo anterior no quiere decir que las personas —no los agentes morales ideales— busquen por fuerza tener una «buena voluntad» y a partir de ella actuar según la ley moral, esto último está reservado sólo para aquellos con la motivación para hacerlo, asunto que no es menor, como veremos más adelante, pues la motivación moral no está garantizada.

Una «buena voluntad», en resumen, es la única cosa siempre buena en sí misma, sin restricciones. Su valor para los agentes morales ideales, además, es incomparablemente superior al valor de todas las otras cosas

buenas. De esta forma, si las reivindicaciones de una «buena voluntad» entran en conflicto con las de otros valores o motivaciones, su peso siempre será mayor y definitorio. Lo anterior permite justo que digamos que las personas tienen la capacidad de ser autónomas y actuar guiadas por el peso de su «buena voluntad».

Kant ve los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento como regalos de la naturaleza, capacidades azarosas. Al mismo tiempo, dice Rawls, halla que la «buena voluntad» es algo que se alcanza, “una buena voluntad no es un regalo [de la naturaleza], es algo que se logra”<sup>12</sup>. Es decir, las personas, dentro de la doctrina kantiana, tienen una capacidad para la «buena voluntad». Es más, una «buena voluntad», en palabras de Kant, “ya se encuentra en el sano entendimiento natural y no requiere tanto ser enseñada como clarificada”<sup>13</sup>.

La bondad de una «buena voluntad», no se deriva de la bondad de los resultados que ésta produzca. La bondad condicionada de sus productos no puede ser el origen de su bondad sin restricciones. Así, incluso si una «buena voluntad» carece de la posibilidad de llevar a cabo sus intenciones, “si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad...sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor”<sup>14</sup>.

Decíamos al contraponer la doctrina kantiana con la de Wolf que, según la idea kantiana, los seres humanos tienen la capacidad de actuar no sólo guiados por la fuerza de sus impulsos sino de acuerdo con la ley moral. Ahora, no basta con actuar conforme a esta ley para que una

---

<sup>12</sup> Rawls (2000), p. 155.

<sup>13</sup> Kant (2003), p. 62.

<sup>14</sup> Kant, Immanuel: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, traducción de Manuel García Morente, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 1999 «en adelante Kant (1999)» —Al ser virtual no contiene paginación—.



acción sea valiosa moralmente. El valor moral de las acciones depende de los principios de volición a partir de los cuales se realizan. Alguien que actúa siguiendo como principio de volición sus inclinaciones inmediatas, o la idea de ser feliz, aunque cumpla con las obligaciones de la ley moral, no habrá realizado una acción moralmente valiosa. La «buena voluntad», el valor moral de las personas, se expresa cuando se actúa, no sólo conforme a la ley moral, sino además motivado por el deber en sí mismo.

A partir de lo anterior, podemos distinguir, como hace Kant, dos tipos de acciones:

- 1) acciones que únicamente cumplen con el deber moral y cuya motivación se encuentra en las distintas inclinaciones y
- 2) acciones que no sólo cumplen con la ley moral sino que además lo hacen por el deber en sí mismo —llamaremos a esta forma de actuar «por deber» y al deseo de actuar «por deber» «interés práctico puro»—.

La distinción que hace Kant es básica, nos dice Rawls. Una acción hecha «por deber» surge de la idea de que la acción misma responde correctamente a los principios de la razón práctica, o al menos eso cree quien la realiza, “interesarse en la acción misma en virtud de que satisface esos principios [los de la razón práctica] es lo que le da a la acción su moralidad, en contraposición con su mera legalidad”<sup>15</sup>.

Aquí es donde entra la idea de «voluntad pura» que el mismo Kant contraponía a la idea de «voluntad como tal» de Christian Wolf. La «voluntad pura» existe cuando el agente actúa, en cada oportunidad que tiene, no sólo como requiere el deber, sino que además lo hace así por

---

<sup>15</sup> Rawls (2000), p. 177.

«interés práctico puro». Las personas tienen «buena voluntad» cuando intentan, con toda la intensidad que sus habilidades les permiten, convertirse en alguien con «voluntad pura».

La capacidad de tener una «buena voluntad» juega un papel muy importante en la doctrina moral kantiana. Para Kant, según sostiene Rawls, esta capacidad, basada en los poderes de la razón práctica y de la sensibilidad moral, es la condición para que las personas puedan ser miembros de un posible reino de fines. La capacidad de tener una «buena voluntad», así como tener una razón práctica común, hace iguales a las personas. La posibilidad de darse leyes que rijan su voluntad, ya decíamos, las hace libres, “¿qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? [...] voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa”<sup>16</sup>.

La meta kantiana en la *Fundamentación*, ahora podemos decirlo echando más luz, es encontrar o establecer el principio supremo de la moralidad que debe regir la voluntad.

### **El Imperativo Categórico y el «procedimiento IC»**

En la doctrina kantiana el principio fundamental que está en la base del deber moral es el Imperativo Categórico. Desglosemos sus partes. Es «imperativo» porque es una orden, como cualquier frase en modo imperativo: «¡cierra la puerta!», «¡marchen, ya!». Es un mandato para que la voluntad haga una cosa o no haga otra. Además de «imperativo» el principio es «categórico» porque se aplica a las personas incondicionalmente, sin importar ninguno de los fines que pudieran tener. Ahora, hay muchas ordenes que se aplican incondicionalmente, es decir,

---

<sup>16</sup> Kant (1999).

existen muchos tipos de imperativos categóricos. Robert Johnson<sup>17</sup>, por ejemplo, nos dice que la siguiente norma es un imperativo categórico para las reglas de etiqueta «a una invitación en tercera persona se debe responder también en tercera persona». Lo que distingue el Imperativo Categórico kantiano de los demás, es que se aplica a las personas por el simple hecho de que son racionales. Así, cualquier agente racional tiene que hallar en el Imperativo Categórico kantiano el principio fundamental de la ley moral.

Para Rawls es importante distinguir tres aspectos de la teoría moral kantiana:

- 1) la ley moral,
- 2) el Imperativo Categórico y
- 3) el procedimiento mediante el cuál el Imperativo Categórico se aplica a los seres humanos<sup>18</sup>.

La ley moral es una idea de la razón que especifica un principio aplicable a todos los seres razonables y racionales del universo. Así, se aplica tanto a los seres finitos y con necesidades —a los seres humanos, por ejemplo— como a los seres infinitos que no tienen ninguna necesidad —Dios—.

El Imperativo Categórico, ya decíamos, es un mandato y por ello se dirige sólo a aquellos seres «racionales» y «razonables» que son finitos y que tienen necesidades. Los seres sin necesidades, sin impulsos, no tienen problema en hacer que la voluntad haga justo lo que la razón indica

---

<sup>17</sup> Cfr. "Kant's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/kant-moral/>.

<sup>18</sup> Rawls llama a este procedimiento el «*categorical imperative procedure*» o mejor, el «*CI procedure*». Nosotros lo llamaremos «procedimiento IC».

que haga, en ese sentido, en los seres sin necesidades, la razón y la voluntad van a la par. Los seres con necesidades, por el contrario, tienen impulsos que desfasan aquello que dicta la razón con eso que desea la voluntad,

entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción*, es decir, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la voluntad, sí, pero por fundamentos a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente<sup>19</sup>.

El Imperativo Categórico especifica la forma en la que la ley moral se aplica a los seres finitos y necesitados. Ahora, para que el Imperativo Categórico pueda aplicarse a las personas, debe adaptarse a sus circunstancias, esto a través de lo que Rawls llama el «procedimiento IC».

Rawls dice que el «procedimiento IC» tiene cuatro pasos o niveles. En el primer paso hallamos una máxima o, en otras palabras, un principio subjetivo desde el cual deberá actuar el agente. Esta máxima tiene que ser subjetivamente racional o, como dice Rawls, «subjetivamente válida». Entonces, ha de ser la alternativa que mejor represente los intereses del agente una vez que éste sopesó las circunstancias y las alternativas a su mano, junto con sus deseos, habilidades y creencias. Las máximas son sinceras, muestran las verdaderas razones que tiene el agente para realizar la acción que la máxima conlleva. Además, expresan estas

---

<sup>19</sup> Kant (1999).

razones de la misma manera en que el agente con honestidad y lucidez las describiría. Así, “el «procedimiento IC» se aplica a máximas que agentes lúcidos y racionales han alcanzado a partir de lo que ellos consideran las características relevantes de su propia circunstancia”<sup>20</sup>.

En este primer paso del «procedimiento IC», la máxima tiene que hallarse, por ser subjetiva, en primera persona. Tiene la siguiente forma:

(i) haré *X* en las circunstancias *C* para alcanzar *Y* (*X* es una acción y *Y* un estado de cosas deseado).

En el segundo paso del «procedimiento IC» la máxima subjetivamente válida ha de ser generalizada, el resultado será un «precepto universal»<sup>21</sup> aplicable a todas las personas. Así, al final, “cuando este precepto pase la prueba del procedimiento IC se convertirá en una ley práctica, un principio objetivo válido para todo ser racional”<sup>22</sup>. La forma de este «precepto universal» será la siguiente:

(ii) toda persona tiene que hacer *X* en las circunstancias *C* para alcanzar *Y*.

En el tercer nivel, nos dice Rawls, el «precepto universal» tendrá que transformarse en una ley de la naturaleza:

(iii) toda persona tiene que hacer *X* en las circunstancias *C* para alcanzar *Y* como si esto fuera por ley de la naturaleza —como si tal ley o precepto hubiera sido implantado en los agentes por el instinto<sup>23</sup>—.

En el cuarto paso, la supuesta ley natural debe sumarse al resto de las leyes de la naturaleza, según se conocen. Esta añadidura traerá consigo —es lo que se asume— un nuevo orden de la naturaleza cuyas características distintas el agente puede calcular. A este nuevo orden Rawls le da el nombre de «mundo social modificado».

---

<sup>20</sup> Rawls (2000), p. 168.

<sup>21</sup> Rawls utiliza este término y nos señala que no es terminología kantiana.

<sup>22</sup> Rawls (2000), p. 168.

<sup>23</sup> Cfr. Rawls (2000), p. 168.

Ahora, no debemos pasar por alto que este posible nuevo orden de cosas está vinculado a la máxima del primer nivel. Es decir, el agente que sopesa la máxima en el primer paso debe ser visto ahí como con la intención de «legislar» un «mundo social modificado», un orden de cosas donde todos deberán actuar a partir de la nueva ley de la naturaleza que se deriva de su máxima. Si es así, este agente ideal —completamente «razonable» y «racional»— que calcula si debe actuar o no a partir de su máxima, acepta “implícitamente los requerimientos de la razón pura práctica representados en los pasos subsiguientes hasta, e incluyendo, el paso cuatro”<sup>24</sup>.

Dicho lo anterior, podemos enunciar esta versión rawlsiana del imperativo categórico kantiano: los agentes tienen permitido actuar desde las máximas sinceras y racionales que tienen en el primer nivel del «procedimiento IC» sólo si dos condiciones se cumplen:

- 1) si los agentes como seres sinceros, razonables y racionales aún tienen intención de actuar desde su máxima después de sopesar los efectos que ésta tendría, como ley natural, en el «mundo social modificado», del que serían miembros y
- 2) si los agentes desean de verdad el «mundo social modificado» que se deriva de su máxima, si de verdad lo afirmarían al pertenecer a él.

Si estas dos condiciones no se cumplen, entonces el sujeto no debe actuar a partir de su máxima aunque esta sea —por la definición que hemos dado de los agentes— completamente racional en las circunstancias en que fue planteada. Es «racional» sí, pero actuar desde

---

<sup>24</sup> Rawls (2000), p. 169.

ella después de que no cumplió las condiciones citadas no sería «razonable». La razonabilidad de los agentes los apega al «procedimiento IC». Así,

el Imperativo Categórico, por el modo en que está representado en el procedimiento IC, se aplica a nosotros sin importar cuáles sean las consecuencias para nuestros deseos y necesidades naturales al actuar de conformidad con él. Esto muestra la prioridad que tiene la razón pura práctica sobre la razón empírica práctica<sup>25</sup>.

Hagamos notar que el «procedimiento IC» que acabamos de mostrar se basa en la siguiente formulación, ahora sí, puramente kantiana, del imperativo categórico: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”<sup>26</sup>.

Ofrezcamos ahora un ejemplo de cómo funcionan los cuatro niveles del «procedimiento IC».

Tomemos uno de los casos que nos ofrece Kant en el segundo capítulo de la *Fundamentación*. Kant sugiere que pensemos en una persona con necesidad de pedir dinero prestado. Nuestro individuo, además de necesidad económica, tiene otras dos certezas: primero, sabe que no podrá pagar lo que le presten y, segundo, sabe también que si no promete devolver el dinero nadie le hará el préstamo. ¿Estará permitido salir de aprietos mediante una promesa engañosa, de la que se sabe de antemano que no podrá ser cumplida?

En el primer paso del «procedimiento IC» tendremos:

---

<sup>25</sup> Rawls (2000), p. 169.

<sup>26</sup> Kant (1999).

(i) haré X (una promesa engañosa) en las circunstancias C (cuando necesito dinero y sé que no podré saldar el préstamo) para alcanzar Y (mejorar mi situación).

Siguiendo el «procedimiento IC»:

(ii) toda persona tiene que hacer una promesa engañosa cuando necesita dinero y sabe que no podrá saldar el préstamo, para alcanzar una mejor situación personal.

(iii) Toda persona tiene que hacer promesas falsas en las circunstancias C para alcanzar Y, como obligado por ley de la naturaleza.

(iv) El agente suma la ley natural al resto de leyes naturales y calcula el nuevo estado de cosas en el «mundo social modificado». El resultado es un mundo en el que bajo las circunstancias C nadie puede hacer promesas engañosas. Lo anterior porque sería por todos conocido que bajo C las personas hacen promesas engañosas por ley de la naturaleza. Así, en tal «mundo social modificado», todos harían promesas engañosas bajo C y nadie obtendría Y.

Hecho el análisis anterior el agente no podría más que concluir que no debe actuar de su máxima. Esto porque un agente racional sólo puede intentar hacer cosas que crea, con razón, que puede hacer, no es racional intentar hacer algo que se sabe imposible de realizar. El agente no debe actuar a partir de su máxima porque ésta no pasa una de las dos condiciones que plantea el «procedimiento IC», a saber, la primera: los agentes sólo pueden actuar a partir de su máxima si como seres sinceros, «razonables» y «racionales» aún tienen intención de actuar desde la misma después de sopesar los efectos que ésta tendría, como ley natural, en el «mundo social modificado» del que serían miembros. Ningún agente «racional» podría querer actuar a partir de una máxima de la que sabe,



por todo lo que hemos dicho, que en el «mundo social modificado» no podrá actuar. No es «racional» quererlo.

Rawls nos pide que consideremos el punto de vista desde el cuál los agentes ideales deciden si pueden desear cierto «mundo social modificado». Según Rawls, Kant puede haber asumido que la decisión en el cuarto nivel del «procedimiento IC» está sujeta a dos limitaciones en cuanto a la información que tienen los agentes.

El primer límite es que se debe ignorar las características más particulares de los sujetos, incluyendo las del propio agente que calcula, así como el contenido específico de los deseos y finalidades del agente y del resto de las personas. Según Rawls, Kant sugiere lo anterior en el siguiente pasaje,

por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios<sup>27</sup>.

El segundo límite es que cuando el agente se pregunta si podría desear el «mundo social modificado», tiene que hacerlo como si no supiera qué lugar tendrá en ese mundo. Lo anterior, nos dice Rawls, es posible que se halle implícito en el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica*:

---

<sup>27</sup> Kant (1999).

si la acción que propones sucediera por ley de un sistema de la naturaleza del cual formarás parte, pregúntate si podrías considerarla como posible mediante tu voluntad. Todo el mundo decide, de hecho, mediante esta regla, si sus acciones son buenas o malas. Así, la gente se pregunta: ¿si yo fuera parte de un orden de cosas en el que todos vieran con completa indiferencia las necesidades de los demás, aceptaría por voluntad propia ser miembro de tal orden?»<sup>28</sup>.

Según dice Rawls, este pensarse como «parte» del «mundo social modificado», y aceptar de manera libre —«por voluntad propia»— pertenecer a él, es lo que sugiere que debe haber cierto límite en el conocimiento que el agente posee sobre el lugar que tendrá en ese orden de cosas distinto. Si el agente supiera la posición que le corresponde, su respuesta dependería de tal sitio. Así, si sabe, por ejemplo, que sus necesidades estarán cubiertas en ese mundo, dirá seguramente que sí acepta ser parte de él. Por el contrario, si sabe que sería un necesitado, probablemente no aceptará pertenecer a ese mundo.

Si estas dos sugerencias son correctas, el procedimiento IC está mal aplicado cuando proyectamos al mundo social ajustado, ya sea el contenido específico de nuestros fines últimos, o las características particulares de nuestras circunstancias políticas y sociales presentes o probables en el futuro<sup>29</sup>.

Estos límites de información que Rawls intuye en los agentes kantianos, al momento en que estos calculan si pueden o no desear cierto «mundo social modificado», serán fundamentales para la «posición original» de la

---

<sup>28</sup> Ver el pasaje de Kant en Rawls (2000), p. 176.

<sup>29</sup> Rawls (2000), p. 176.

teoría rawlsiana, ya que son la base de lo que Rawls llama «velo de ignorancia». Ya veremos esto más tarde<sup>30</sup>.

Para acabar con el Imperativo Categórico sólo nos resta decir, como mencionábamos en la introducción del presente capítulo, que hay, además de la que aquí presentamos, otras formulaciones del mismo. Todas las enunciaciones, si bien son diferentes, pretenden tener idéntico significado. El propio Kant dice que sólo hay un Imperativo Categórico. Sin embargo, al ver las otras formulaciones resulta arduo encontrar en qué forma dicen lo mismo. Rawls, por ejemplo, dedica un gran número de páginas para mostrar dicha identidad. Nosotros, por el camino que lleva esta investigación, soslayaremos dicha discusión y asumiremos que las formulaciones dicen lo mismo. Al final, nos quedaremos con el «procedimiento IC» que hemos presentado y con la formulación del imperativo categórico desde la que se construye, a saber: «obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza».

### **El «constructivismo Kantiano»**

Los principios de la doctrina moral kantiana se construyen mediante un procedimiento que debe cumplir con todos los requisitos de la razón práctica. Esta forma de construcción no es otra que el «procedimiento IC» que explicamos en las páginas anteriores. Tal método es reflejo de las características de la persona que se hallan implícitas, según Kant, en la conciencia moral cotidiana. Estas características, apuntemos, no son otras que la razonabilidad y la racionalidad, así como la libertad y la igualdad de los agentes morales.

---

<sup>30</sup> Ver el capítulo III de este trabajo.

El constructivismo moral y la filosofía matemática kantianos son realmente afines, nos dice Rawls. En ambos la idea central es formular un método procedimental en el que todos los criterios relevantes del razonamiento correcto queden a la vista. De esta forma los juicios serán validos y correctos si, por un lado, son resultado del procedimiento adecuado utilizado correctamente y si, por el otro lado, parten de premisas verdaderas. Así, en la moral kantiana el método procedimental lo hallamos en el «procedimiento IC» que incorpora, como ya decíamos, los requisitos que la razón práctica pura impone a nuestras máximas. Mientras tanto, en la aritmética

el procedimiento expresa cómo los números naturales son generados a partir del concepto básico de Unidad, cada número a partir del anterior. Números distintos se distinguirán por el lugar que ocupen en la serie así generada. El procedimiento exhibe las propiedades básicas que establecen las características de los números. Así, las afirmaciones acerca de estos números que se deriven correctamente del procedimiento anterior, serán correctas<sup>31</sup>.

Ahora, para continuar con la explicación del constructivismo, Rawls formula tres preguntas:

- 1) ¿qué se construye en el constructivismo moral?
- 2) ¿se construye el «procedimiento IC»?
- 3) ¿qué quiere decir que el «procedimiento IC» refleja las características de la persona que se hallan implícitas en la conciencia moral cotidiana?

---

<sup>31</sup> Rawls (2000), p 239.

La respuesta a la primera pregunta no necesita muchos rodeos: el constructivismo moral construye el contenido de la doctrina moral. Así, todos los preceptos generales que pasan la prueba del «procedimiento IC» se convierten en deberes morales. No de otro modo, el contenido de la doctrina moral es construido por agentes racionales que se hallan bajo los límites que impone la razonabilidad mediante el «procedimiento IC», ya veremos esto más detalladamente al responder la tercera pregunta.

La segunda pregunta también se responde de manera directa: el «procedimiento IC» no se construye, más bien se explicita, es decir, Kant cree, según Rawls, que el entendimiento humano del día a día está implícitamente al tanto de los requerimientos de la razón práctica. Así, lo que Rawls intenta, al delimitar lo que llama el «constructivismo kantiano», es hacer explícito un método procedimental que se halle restringido por los mismos límites que los argumentos de Kant. En otras palabras, Rawls acude a los distintos ejemplos que Kant nos otorga para, a partir de estos, hacer explícito el «procedimiento IC». Este procedimiento no es otra cosa que una lectura particular, una interpretación de la filosofía moral kantiana que comparten, entre otros importantes estudiosos de Kant, John Rawls y Onora O'Neill.

La tercera pregunta necesita una respuesta más amplia que las dos anteriores. Todo lo que se construye, nos dice Rawls, tiene como punto de partida ciertos materiales con los que se comienza la edificación. Pues bien, el «procedimiento IC», aun cuando no se construye, tiene, como si fuera construido, materiales base: la concepción de personas libres e iguales que son razonables y racionales.

Podemos discernir las características de las personas al notar los poderes, las habilidades, las creencias y los deseos que deben tener no sólo como agentes implícitamente guiados por el «procedimiento IC», sino

también como seres, hagamos hincapié, motivados a actuar de acuerdo con las normas que el mismo procedimiento valida. Es decir, dado que sabemos cómo funciona el «procedimiento IC», podemos armar, a partir de este conocimiento, la concepción kantiana de las personas. Esta concepción, nos dirá Rawls, “junto con la concepción de la sociedad de estas personas, cada una de las cuales puede ser un miembro legislador de un reino de fines, constituye la base del «constructivismo kantiano»”<sup>32</sup>.

Ahora, para aclarar lo anterior, ¿cómo es que se refleja la razonabilidad y racionalidad de las personas en el «procedimiento IC»? El «procedimiento IC» involucra las dos formas de razonar. Como vimos al explicar el procedimiento, los agentes son racionales —en el paso uno del procedimiento, por ejemplo, el agente debe tener una máxima racional— además, también tienen que ser razonables. De no serlo, no tendrían por qué tener, como dice Kant, un «interés práctico puro» de contrastar sus máximas con los requisitos del «procedimiento IC», ni tampoco tendrían por qué, cuando su máxima fuera rechazada por el procedimiento, revisarla y luego contrastarla otra vez para ver si la nueva versión es aceptable. Así,

las deliberaciones de los agentes dentro de los distintos pasos del procedimiento, donde son objeto de los constreñimientos razonables, refleja nuestra racionalidad; nuestra motivación como personas de cumplir con esos constreñimientos y de interesarnos por actuar de maneras que satisfacen los requisitos del procedimiento IC refleja nuestro ser razonable<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Rawls (2000), p. 240.

<sup>33</sup> Rawls (2000), p. 241.

El «procedimiento IC» también refleja, como ya decíamos, la libertad de las personas. Esto porque mediante el procedimiento los agentes son capaces de darse una ley moral a sí mismos, refrendando su autonomía. La igualdad se refleja en la posibilidad que tienen todas las personas de convertirse en agentes morales autónomos mediante el uso de las capacidades de la razón práctica expresadas en el «procedimiento IC».

### **La objetividad del «constructivismo kantiano»**

Según la interpretación rawlsiana de la doctrina Kantiana, un juicio moral correcto es aquel que se ajusta a todos los criterios relevantes de racionalidad y razonabilidad que se hallan combinados en el «procedimiento IC».

Rawls nos explica que la estructura del procedimiento es a priori, y que sus raíces se encuentran en la razón práctica pura. De esta forma el «procedimiento IC» es prácticamente necesario para las personas, es decir, un juicio que se apoya en los principios y los preceptos de la razón práctica pura debe ser reconocido como correcto por cualquier persona razonable y racional que se encuentre informada de los detalles importantes del caso, “esto es lo que Kant quiere decir cuando afirma que este tipo de juicios es universalmente comunicable”<sup>34</sup>.

Cualquier concepción de objetividad, continúa Rawls, debe dar cuenta del acuerdo sobre ciertos juicios y sobre todo, cómo se alcanzó tal acuerdo. Kant explica este acuerdo afirmando que todas las personas comparten una razón práctica común. Es decir, si lo anterior es cierto, toda persona que comparta *grosso modo* creencias e información con las demás debería, al utilizar el «procedimiento IC» alcanzar, también *grosso modo*, el mismo juicio que sus contrapartes. Y, más importante aún, si no

---

<sup>34</sup> Rawls (2000), p. 244.

se alcanzara un acuerdo sobre cuál de los juicios es correcto, la persona y sus contrapartes tienen que poder explicar por qué motivos no alcanzaron un acuerdo. Así, por ejemplo, podrán argumentar que la evidencia que tienen a la mano sobre el caso es conflictiva y compleja. El desacuerdo sobre cuál es el juicio correcto, podrán decir, se debe a que la evidencia es difícil de estimar y evaluar, lo que los lleva a juicios distintos. Por seguir con el ejemplo, podemos suponer que las partes del desacuerdo no dudan sobre cuáles son las consideraciones relevantes del caso, de lo que dudan es de cuál es el peso que cada consideración tiene, esto también puede llevarlos a juicios discordantes. A estas explicaciones del desacuerdo Rawls las llama cargas del juicio, ya las veremos en el capítulo IV.

Tomemos ahora la siguiente cita de Rawls, que sintetiza muy bien lo hasta aquí dicho y que más adelante será base de lo que él llama «razón pública»,

decir que una convicción moral es objetiva, entonces, es decir que hay razones capaces de convencer a cualquier persona razonable de que la convicción es válida o correcta. Afirmar un juicio moral es afirmar que existen tales razones y que el juicio puede ser justificado a una comunidad de personas razonables<sup>35</sup>.

### **Razonabilidad y motivación**

Dijimos, citando a Kant, que una voluntad libre es lo mismo que una voluntad sometida a leyes morales. También dijimos que los agentes morales ideales son completamente «racionales» y «razonables» y que las personas tienen la capacidad de ser «razonables» y «racionales». De lo que no hemos hablado es sobre qué hace que las personas decidan

---

<sup>35</sup> Rawls (2000), p. 245.



realizar sus capacidades de ser razonables y racionales, en otras palabras ¿por qué una persona tendría que ser razonable y someterse a las limitaciones del «procedimiento IC» y a las leyes morales que construye? Kant ve problemática la motivación para que las personas sean razonables y actúen según la ley moral, para lo que tienen que hacer de lado, como vimos, lo que Wolf llamaba motivaciones empíricas,

no podemos aún comprender cómo nos separamos de ese interés [por lo empírico], es decir, nos consideramos libres en el obrar, y, sin embargo, debemos tenernos por sometidos a ciertas leyes, para hallar solamente en nuestra persona un valor que pueda abonar la pérdida de todo aquello que a nuestro estado proporciona valor; no podemos aún comprender cómo esto sea posible, es decir, por qué la ley moral obliga<sup>36</sup>.

Aquí hay una diferencia importante entre Rawls y Kant, pues el estadounidense, como veremos, tiene mucha más fe en que las personas hallarán motivación para ser morales. Esto pasa, es nuestra hipótesis, porque:

- 1) porque las personas, al llegar a ser «razonables», también encuentran motivación para ser morales. Alguien «razonable» es quien se halla dispuesto a someter su plan de acción al examen de los procedimientos que determinan si es o no «razonable» llevarlo a cabo<sup>37</sup> y

---

<sup>36</sup> Kant (1999).

<sup>37</sup> Ya veremos más tarde de qué manera funciona la «razón pública» y cómo se relacionan razonabilidad y solidaridad.

- 2) porque Rawls cree que una sociedad bien ordenada hace a sus ciudadanos razonables<sup>38</sup>.

La motivación en el Rawls de *El liberalismo político* se basa en que las personas valoran la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación, lo que las lleva a intentar hallar una concepción de la justicia que ordene su estructura básica para que así ésta funcione como fuente de justicia. Sin ciudadanos «razonables», veremos en toda esta investigación, no hay acuerdo posible en una sociedad plural. Es más, la razonabilidad es condición necesaria para que pueda existir una sociedad como sistema equitativo de cooperación justa y estable.

El proyecto kantiano es ampliamente comprensivo. Así, podemos pensar el Imperativo Categórico como un criterio global para decidir si cualquier conducta moral es buena o mala. En *El liberalismo político*, por el contrario, Rawls intenta ofrecer respuesta únicamente a los problemas morales fundamentales para la existencia de la sociedad plural, problemas de la ética pública. El último Rawls deja en el ámbito de la vida privada las decisiones sobre lo que es bueno —el fin de la vida— y pide hacer política en lugar de metafísica, acercándose a lo que subraya Arendt: “en política, en tanto que se distingue de la moral [podríamos decir privada], todo depende de la «conducta pública»”<sup>39</sup>. La respuesta de Rawls no es en términos de lo «bueno» o lo «verdadero», sino de lo «razonable».

Para Kant, como vimos, tener una «buena voluntad» es el bien supremo de las personas a la cual está subordinada la misma felicidad. Tener una «buena voluntad» implica intentar, con toda la intensidad que

---

<sup>38</sup> “Cuando las instituciones son justas (de la manera en que las define la concepción), aquellos que toman parte en los acuerdos adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de hacer su parte para mantener el acuerdo” ver Rawls (2000), p. 50.

<sup>39</sup> Arendt, Hannah: ¿Qué es la política?, Paidós, 1997, p. 41.

las habilidades permiten, ser una persona con «voluntad pura», es decir, alguien que actúa en todos los casos no sólo conforme requiere el deber sino que además lo hace por «interés práctico puro». Una persona con «voluntad pura» actúa a partir de su máxima sólo si ésta pasa el «procedimiento IC». Lo anterior implica que sólo es posible alcanzar el bien máximo si se es «razonable» y «racional»: «racional» para establecer sus máximas y hacer los cálculos que el procedimiento requiere; «razonable» para cumplir con los límites del «procedimiento IC» y acatar sus resultados. Este procedimiento, al fin de cuentas, es privado. Recordamos que una acción hecha «por deber» surge de la idea de que la acción misma responde correctamente a los principios de la razón práctica, o al menos eso cree quien la realiza, “interesarse en la acción misma en virtud de que satisface esos principios [los de la razón práctica] es lo que le da a la acción su moralidad, en contraposición con su mera legalidad”<sup>40</sup>. Las personas, para tener una «buena voluntad», entonces, han de querer actuar «por deber», este querer es privado, no una conducta pública que pueda juzgarse por el resto de las contrapartes.

El Rawls de *Teoría de la Justicia* afirma que el «mundo social modificado» que se deriva de su *Teoría* será estable gracias a que cualquier persona querrá, al fin de cuentas, alcanzar el bien supremo. Así, tendrá que aceptar que todo lo que se desprende del procedimiento de construcción es no sólo lo que ha de hacerse —lo justo— sino que además es lo deseable —lo bueno—. A esta correlación Rawls la llamará «congruencia». Esta supuesta «congruencia», ya veremos, le acarreará al menos un problema grave: su *Teoría de la Justicia* se convertirá en una más de las doctrinas que intentan explicar aspectos de la vida humana —

---

<sup>40</sup> Rawls (2000), p. 177.

cuál es la bondad suprema, por ejemplo— que en el campo de la discusión sobre lo justo, más que aclarar las aguas, las enturbian.

## II. El utilitarismo, Ética a la que Rawls opone su teoría

La conducta que, bajo cualquier circunstancia, es objetivamente correcta, es aquella que producirá la mayor cantidad de felicidad en el todo; esto es, tomando en consideración a todos aquellos cuya felicidad se ve afectada por la conducta.

Henry Sidgwick

Así como en el primer capítulo de esta investigación revisamos parte de la teoría kantiana con el fin de explicar las bases del pensamiento moral de John Rawls, en el presente capítulo revisaremos el utilitarismo clásico del filósofo inglés Jeremy Bentham para subrayar los aspectos contra los que el liberal estadounidense levanta su modelo de justicia.

Iremos sólo al utilitarismo clásico, porque Rawls soslaya explícitamente los nuevos matices del utilitarismo de finales del siglo XX, veamos:

existen muchas formas de utilitarismo y el desarrollo de su teoría ha continuado en años recientes. No voy a examinar aquí estas formas, ni a tener en cuenta los numerosos refinamientos que se encuentran en los estudios contemporáneos. Mi propósito es elaborar una

teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general<sup>41</sup>.

Para Rawls, como veremos, el problema del utilitarismo clásico es que tiene una noción de «persona» muy estrecha, que desdeña la necesidad de que los ciudadanos sean definidos como libres, característica que, como ya explicamos antes, es fundamental en la filosofía kantiana, y que como veremos después, también es indispensable en la teoría moral de Rawls.

Podríamos abordar el utilitarismo desde John Stuart Mill o Henry Sidgwick, ambos utilitaristas clásicos —los citaremos—, pero nos pareció que Bentham expone claramente el utilitarismo clásico y por ello no había por qué quitarle el privilegio de hablar acerca de la teoría que fundó. Así, para abordar el utilitarismo, recurriremos fundamentalmente a su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* y a dos comentaristas muy importantes de tal libro: Herbert Lionel Adolphus Hart y Fred Rosen, cuyos textos eruditos sirven para relacionar a Bentham con otras filosofías, como la de David Hume, asunto que revela sutilezas relevantes del utilitarismo, como lo es su talante empírico o su hincapié en la «utilidad pública».

A lo largo del presente capítulo, también nos referiremos al hedonismo epicúreo, pues, como quedará evidenciado, el hedonismo se halla en la base misma del utilitarismo —al menos el clásico—. Al final, después de abordar las críticas rawlsianas a esta teoría clásica, mostraremos brevemente un par de caminos de los tantos que el utilitarismo ha buscado como salida del escollo en el que sus críticos lo dejaron.

---

<sup>41</sup> Rawls, John: *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, 2006 «en adelante Rawls (2006)», p 34.

### El utilitarismo de Bentham

Nadie pone en duda que el primer gran utilitarista fue el filósofo inglés Jeremy Bentham, quien en 1789 publicó su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, donde expone el llamado principio de utilidad y otra serie de postulados que lo acompañan. El principio de utilidad, que Bentham también llamó «el principio de la mayor felicidad», es aquel mediante el cual “se aprueba o desaprueba toda acción, cualquiera que sea, dependiendo de si ésta tiende a aumentar o a disminuir la felicidad de la parte interesada en el asunto”<sup>42</sup>. Es decir, como el mismo Bentham apunta en su *Fragment of Government*, el principio de utilidad es la norma para decidir qué está bien y qué mal, tanto en el campo de la moralidad como en el del gobierno.

Dado que el principio de utilidad es un Primer principio, Bentham descarta cualquier posibilidad de dar pruebas que lo sustenten<sup>43</sup>: “aquello que es utilizado para probar todo lo demás, no puede ser probado: una cadena de pruebas debe tener su comienzo en alguna parte. Dar tal prueba es tanto imposible como innecesario”<sup>44</sup>. Sin embargo, su principio tiene como sustrato lo que Hart llama «hedonismo psicológico», que no es otra cosa que una versión del hedonismo epicúreo. Veamos: Epicuro iguala en su Carta a Meneceo placer y felicidad, “el placer es el principio y el fin de la vida dichosa [...] cuando decimos que el placer es la meta queremos decir ausencia de dolor en el cuerpo y de molestias en el

---

<sup>42</sup> Bentham, Jeremy: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford University Press, 1970 «en adelante citado como Bentham (1970)», p. 12.

<sup>43</sup> Stuart Mill, a diferencia de Bentham, cree que se pueden presentar «ciertas consideraciones» que permitan al intelecto inclinarse por apoyar y no desechar el principio de utilidad, lo que para él es equivalente a ofrecer una prueba para sustentarlo (cfr. West, Henry R.: “Mill’s «Proof.» of the Principle of Utility”, en Miller Harlan B.; Williams, William H. (eds.): *The limits of utilitarianism*, University of Minnesota Press, 1982).

<sup>44</sup> Bentham (1970), p. 13.

alma”<sup>45</sup>. Cicerón, al hablar del placer epicúreo, nos dice que para el griego, “tan pronto como nace, todo animal busca el placer y se regocija en él como el bien más grande, mientras que rechaza el dolor como el más grande mal y, dentro de lo posible, lo evita”<sup>46</sup>. Así, como dicen Long y Sedley, para Epicuro los seres humanos están constituidos de tal forma que de manera natural e inevitable buscan el placer y evitan el dolor. Bentham afirma lo mismo al inicio de su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, aunque no con las mismas palabras,

la naturaleza ha puesto a los seres humanos bajo el gobierno de dos soberanos, el dolor y el placer...ellos nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos y en todo lo que pensamos<sup>47</sup>.

Así, como bien apunta Hart, para Bentham los seres humanos están constituidos de tal forma que lo único que desean es evitar el dolor y buscar la felicidad, que no es otra cosa que placer. No de otro modo, Stuart Mill apunta en su *Utilitarianism*: “se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la ausencia de placer”<sup>48</sup>.

Hasta aquí el hedonismo que gobierna los actos humanos, ahora preguntémonos ¿qué entiende Bentham por «utilidad»?<sup>49</sup> Por «utilidad» entiende “esa propiedad de cualquier objeto que tiende a producir beneficios, ventajas, placer, bien o felicidad, o que evita que sucedan

<sup>45</sup> Epicuro: “Carta a Meneceo” en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Editorial Universitaria, 1997.

<sup>46</sup> Cicerón: “De finibus bonorum et malorum” en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Editorial Universitaria, 1997, I 29-32, 37-9.

<sup>47</sup> Bentham (1970), p. 11.

<sup>48</sup> Mill, John Stuart: El utilitarismo, Aguilar, 1962, p. 29.

<sup>49</sup> Richard B. Brant dice que los utilitaristas de finales del siglo XX aún no deciden cómo definir «utilidad» ni qué es aquello que tiene que ser maximizado: la «felicidad», como proponen los utilitaristas clásicos o el «deseo» como proponen algunos hoy día (cfr. Brandt, Richard B.: “Two concepts of Utility” en Miller Harlan B.; Williams, William H. (eds.): *The limits of utilitarianism*, University of Minnesota Press, 1982).



daños, males, dolor o infelicidad”<sup>50</sup>. Así, cuando una persona se pregunta cómo debe actuar, el principio de utilidad le indicará seguir aquella conducta que produzca mayor felicidad o disipe más dolor que otra. De tal manera, el axioma fundamental del utilitarismo es que «la mayor felicidad, del mayor número de personas, es la medida de lo que está bien y está mal» o como escribió Sidgwick “La conducta que, bajo cualquier circunstancia, es objetivamente correcta, es aquella que producirá la mayor cantidad de felicidad en el todo; esto es, tomando en consideración a todos aquellos cuya felicidad se ve afectada por la conducta”<sup>51</sup>.

Rosen se pregunta por qué motivo Bentham tituló el primer capítulo de *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* como «sobre el principio de utilidad» y no, «sobre el principio de la felicidad» siendo que el mismo Bentham reconoce que la palabra «felicidad» está más ligada a las nociones de «placer» y «dolor» que la idea de «utilidad»<sup>52</sup>. Bentham, sin embargo, se sentía deudor de David Hume. De él tomó el concepto de «utilidad». Así, escribe que al leer a Hume aprendió “a llamar la causa de las personas como la causa de la virtud”, y también que “la utilidad es el examen y la medida de toda virtud...y que la obligación de comprometerse con la felicidad general es la obligación más importante”<sup>53</sup>. La cita anterior, nos dice Rosen, causa perplejidad y desacuerdos entre los estudiosos de Hume y Bentham, pues más que encontrar similitudes entre el uso que hacen de «utilidad» estos dos filósofos, hallan diferencias. Así, arguyen los estudiosos, Bentham enfatiza la maximización de la «utilidad» y usa el principio de utilidad como norma fundamental para juzgar el mérito de los actos y las leyes. En

---

<sup>50</sup> Bentham (1970), p. 12.

<sup>51</sup> Sidgwick, Henry: *Methods of Ethics*, Macmillan and Company, 1907

<sup>52</sup> Cfr. Nota al pie de página en Bentham (1970), p. 11.

<sup>53</sup> Esta cita y la anterior son de Jeremy Bentham, citado por Rosen en su introducción a Bentham (1970) p. lii.

contraposición, señalan —siempre según Rosen—, Hume no escribe sobre la maximización de la utilidad, tampoco usa el principio de utilidad como estándar de lo bueno y lo malo ni liga «utilidad» a felicidad tanto como lo hace Bentham.

Pese a las discrepancias, también es posible hallar conexiones entre el principio de utilidad de Bentham y la «utilidad» de Hume. Rosen señala que el principio de utilidad de Bentham no sólo es una regla racionalmente establecida sino que también es un sentimiento de aprobación que sirve para dar el visto bueno a la utilidad de una acción, esto del siguiente pasaje:

El principio aquí en cuestión puede tomarse como un acto de la mente; un sentimiento; un sentimiento de aprobación; un sentimiento que, cuando aplicado a una acción, aprueba su utilidad<sup>54</sup>.

Por el otro lado, Hume afirma:

Parece ser un hecho que la idea de «utilidad», en toda materia, es una fuente de elogio y aprobación: y que siempre se apela a ella, en cualquier decisión moral concerniente al mérito o desmérito de las acciones...[además] es inseparable de todas las otras virtudes sociales, humanidad, generosidad, caridad, afabilidad, piedad y moderación: y en una palabra, es la base de la parte rectora de la moral, la cual, tiene una referencia al conjunto de los humanos (mankind)<sup>55</sup>.

Visto lo anterior, podemos señalar que para los dos filósofos, el concepto de «utilidad» es la norma mediante la cual se aprueban o desaprueba las acciones de los humanos. Pero el vínculo más importante no es éste, sino

<sup>54</sup> Cfr. Nota al pie de página en Bentham (1970), p. 11.

<sup>55</sup> Cfr. Rosen en su introducción a Bentham (1970), p. liii.

el que, según nos dice Rosen, fue subrayado recientemente (1990) por Douglas Long. Long sostiene que tanto para Bentham como para Hume «utilidad» significa «utilidad pública» y que “«utilidad» para el individuo, se refiere a aquella parte de la «utilidad pública» que tal individuo comparte”<sup>56</sup>. Esta conexión es importante pues desvincula al utilitarismo del relativismo moral en el que cada individuo podría decidir qué conducta es buena y cuál mala según el principio de utilidad aplicado a sí mismo. La «utilidad pública» es el fiel de la balanza, el hito de objetividad, para juzgar el valor moral de los actos individuales, no el placer ni el dolor directamente. Y si bien estos últimos gobiernan a todo ser humano, las personas, como veremos, pueden refrenarse —o ser refrenados mediante sanciones— en pos del bien común.

De lo anterior podemos decir que el principio de utilidad benthamiano es la norma con la que se aprueban aquellas conductas que maximizan el bien público. Y más todavía, que esta norma no es un concepto racional sino, como veremos, una construcción que emana de la evidencia empírica. Esto se halla muy cerca de la idea humeana de que en el campo de la moral, las creencias y acciones son producto de la costumbres y los hábitos. Entonces, no es menor que Bentham titulara el primer capítulo de su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* como «Sobre el principio de utilidad» para echar luz sobre su idea de «utilidad».

Ahora, ¿por qué decimos que el principio de utilidad puede verse como una norma que emana de la evidencia empírica? basta con revisar cómo se decide qué es de «interés público» para responder. Bentham dice lo siguiente:

---

<sup>56</sup> Ibid. p liii.

«El interés de la comunidad» es una de las expresiones más generales que se utilizan en la fraseología de la moral: no es extraño entonces que usualmente su significado se pierda. Ahora, cuando tiene significado, es el siguiente: la comunidad es un cuerpo ficticio compuesto de las personas que son consideradas como miembros de la misma. Entonces, ¿cuál es el interés de la comunidad? la suma de los intereses de los distintos miembros que la componen<sup>57</sup>.

Es decir, para decidir si una conducta es de interés público resulta necesario determinar el agregado de los intereses individuales. Para esto, se deben consultar los placeres y dolores que la conducta en cuestión produce en cada individuo. Luego, hacer el balance correspondiente: si domina el placer, la conducta será buena, de lo contrario, será mala.

Lo recién dicho es clave en varios aspectos, el primero es que justo en la idea de «consultar» los placeres y dolores que la conducta en cuestión produce en cada individuo, está la base empírica de la norma de la que hablábamos. Bentham tiene claro que la «utilidad» se sustenta en la convención y no en principios abstractos, como lo muestra este balance que decide qué es bueno y qué es malo. Esta forma de calcular qué conductas son meritorias y cuáles no, también será clave en las críticas al utilitarismo que veremos más adelante.

Decíamos que para saber qué es de «interés público» tenemos que hacer un balance entre los placeres y dolores que una conducta produce en los distintos individuos de la sociedad. Habrá algunos a los que les producirá más placer que dolor, y a otros que les producirá el efecto contrario. La conducta será de «interés público» si hay más individuos a los que produce placer que dolor. Sin embargo, siendo que Bentham

---

<sup>57</sup> Bentham (1970), p. 12.

parte de la idea de que los seres humanos buscan el placer y evitan el dolor, ¿cómo es posible que aquellos individuos a los que les causa dolor la conducta que a la mayoría causa placer, acepten actuar conforme a ella? ¿No contradice esto la idea de que los humanos buscan naturalmente el placer y rechazan el dolor?

Hart propone una solución en los siguientes términos,

un hombre razonable puede ver que es de su mayor interés que otros acepten el principio de utilidad ya sea voluntariamente o mediante la amenaza de ser sancionados. Este hombre razonable también entiende que las ventajas de tal sistema de control del comportamiento, no pueden asegurarse sin que [de ser necesario] se usen las mismas sanciones en su contra<sup>58</sup>.

Es decir,

Afirmar de un hombre que debe hacer alguna acción requerida por el principio de utilidad cuando dicha acción es contraria a sus intereses, es lo mismo que decir que tal acción puede exigírsele y que puede ser llevado a hacerla<sup>59</sup>.

La solución de Hart explica perfectamente en qué sentido es legítimo para los utilitaristas sancionar y obligar a aquellos afectados por las conductas o las políticas públicas a actuar conforme a ellas, basándose en la idea del bien común<sup>60</sup>. La explicación anterior se halla muy ligada a la que da

---

<sup>58</sup> Cfr. Hart, H. L. A.: "Bentham's principle of utility and theory of penal law" en Bentham, Jeremy: *The principles of morals and legislation*, Oxford University Press, 1970.

<sup>59</sup> Hart, H. L. A.: *Op. cit.*

<sup>60</sup> Ya veremos que el «bien común» a ultranza, entendido como la maximización de la utilidad sin contemplar a los individuos, es un sinsentido, se han de proteger ciertos principios de justicia básica, si no se quiere justificar con el principio de utilidad, por ejemplo, la esclavitud o segregación de unos cuantos cuyo dolor no alcance para matizar la suma de utilidad que su situación daría a la mayoría.

Epicuro, aunque el griego defiende no las sanciones sino la autonomía: es aceptable cumplir con una conducta dolorosa siempre que esto sea en pos de un placer mayor, veamos el cálculo hedonista de Epicuro:

A muchos dolores los consideramos mejores que los placeres, cuando, tras haber soportado por largo tiempo [esos] dolores, resulta que experimentamos un placer mayor y más duradero. Todo placer, entonces, por tener una naturaleza afín [a nosotros], es un bien, pero no todo placer merece ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo dolor merece ser siempre evitado por naturaleza. No obstante, hay que juzgar todo esto mediante un cálculo y prestando atención a las ventajas y desventajas, pues en ciertos momentos tratamos el bien como un mal y, contrariamente, el mal como un bien<sup>61</sup>.

Ya sea mediante sanciones o por decisión personal, los miembros de una comunidad se someterán al dolor de una acción siempre que la suma total de utilidad se maximice con tal hecho.

### **Criticas rawlsianas al utilitarismo**

Un principio moral, nos dicen Sen y Williams en su *Utilitarianism and beyond*, “puede verse como un requerimiento de excluir el uso de ciertos tipos de información al hacer juicios morales”<sup>62</sup>, así, por ejemplo, el «procedimiento IC», expuesto en el capítulo anterior, nos pide reservar cierta información<sup>63</sup>, igual que, como veremos, lo pide el «velo de

<sup>61</sup> Epicuro: “Carta a Meneceo” en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Editorial Universitaria, 1997.

<sup>62</sup> Sen, Amartya; Williams, Bernard: *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982 «en adelante Sen, Williams (1982)», p. 4.

<sup>63</sup> El primer límite es que se debe ignorar las características más particulares de los sujetos, incluyendo las del propio agente que calcula, así como el contenido específico de los deseos y finalidades del agente y del resto de las personas.

El segundo límite es que cuando el agente se pregunta si podría desear el «mundo social modificado», tiene que hacerlo como si no supiera qué lugar tendrá en ese mundo.

ignorancia» rawlsiano. El utilitarismo, por su parte, excluye mucha información sobre la persona, asunto que lo deja con una visión muy estrecha de la misma. El utilitarismo, dicen sus críticos, ve a las personas como receptáculos de su respectiva «utilidad», como el sitio donde los placeres y los dolores son percibidos y nada más<sup>64</sup>. Así, “al juzgar una acción no hay ningún interés intrínseco en las características no utilitarias (non-utility) de aquellos que actúan o de aquellos afectados por la acción”<sup>65</sup>. No importa quién hace ni quién padece, sólo importa el impacto de las acciones, la suma impersonal de utilidades.

Rawls se refiere así al utilitarismo,

del mismo modo en que un individuo equilibra ganancias presentes y futuras con pérdidas presentes y futuras, de ese modo una sociedad puede equilibrar satisfacciones e insatisfacciones entre individuos diferentes<sup>66</sup>.

Y más adelante acusa,

así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos<sup>67</sup>.

Para Rawls y para muchos otros críticos del utilitarismo, el cálculo de la suma de utilidades excluye información sobre las personas de la que no se puede prescindir, por ejemplo, el hecho de que los individuos son

---

<sup>64</sup> El utilitarismo lleva años matizando esta postura pero como hace Rawls, nos centraremos en hablar sólo del utilitarismo clásico.

<sup>65</sup> Sen, Williams (1982), p. 5.

<sup>66</sup> Rawls (2006), p. 37.

<sup>67</sup> Rawls (2006), p. 37.

libres. No tomar en cuenta la libertad de los sujetos es inadmisibile para un liberal, citemos a Rawls, “una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas, y nunca, como ya he dicho, por razones de bien público”<sup>68</sup>.

Pero las críticas de Rawls no se limitan a la estrecha concepción que el utilitarismo tiene de las personas y la nula importancia que le dan a su libertad. Para Rawls, el utilitarismo difícilmente sería estable en una sociedad bien ordenada<sup>69</sup>, es decir, bajo el modelo utilitarista, difícilmente los ciudadanos encontrarían motivación para mantenerse cohesionados bajo el amparo y la obligación del mismo. El principio de utilidad no lograría convencer y mantener en sus filas a aquellas personas que perjudicó en pos de alcanzar una mayor utilidad, “después de todo su bienestar y sus intereses están siendo sacrificados por un bien mayor de aquellos más afortunados, y es esperar demasiado de la naturaleza humana pensar que la gente libremente aceptará y hará suyos tales términos de cooperación”<sup>70</sup>.

Al contrario del utilitarismo, los principios de la justicia rawlsianos sí toman en cuenta al individuo y pretenden garantizar la posibilidad de que cada miembro de la sociedad realice su idea del bien<sup>71</sup>, logrando con esto generar en las personas la inclinación de apoyar el esquema de cooperación.

Los principios rawlsianos, además, logran producir más autoestima en los ciudadanos que el utilitarismo. El argumento es como sigue: hay pocas cosas que de verdad valga la pena hacer si la gente tiene poca noción de

---

<sup>68</sup> Rawls, John: *El liberalismo político*, Crítica, 2004 «Rawls (2004)», p. 332.

<sup>69</sup> Como veremos en los capítulos siguientes, a Rawls le preocupa mucho la estabilidad de la sociedad bien ordenada alrededor de una concepción de la justicia.

<sup>70</sup> Freeman, Samuel: “Introduction”, en Freeman, Samuel (ed.): *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge University Press 2003, p. 22.

<sup>71</sup> Ya veremos que esta propuesta rawlsiana madura en su *El liberalismo político* después de recibir sendas críticas a su idea de bien kantiana (la autonomía) propuesta en su *Teoría de la Justicia*.



su propio valor o nula confianza en sus habilidades. El utilitarismo, al no tomar en cuenta la importancia de los individuos, cancela la posibilidad de generar autoestima en las personas, incluso respeto entre ellas, cosa grave en una sociedad cada vez más plural que tiene que estar conformada, para sobrevivir, de ciudadanos respetuosos de la diferencia, tolerantes, razonables, solidarios con el otro. Así, difícilmente el utilitarismo podría ser garante del funcionamiento de una sociedad diversa.

Terminemos diciendo que los utilitaristas, para contrarrestar las críticas del liberalismo, se han visto obligados a modificar su teoría, dejando de hablar de los «deseos» que tienen las personas de satisfacer placeres y evitar dolores, a secas, y cambiándolos por «preferencias». Así, Hare, por ejemplo, sostiene que el principio de utilidad no debe basarse en meras «preferencias» sino en «preferencias perfectamente prudentes». Harsanyi, por su lado, afirma que lo que el utilitarismo debe hacer es distinguir entre «preferencias manifiestas» y «preferencias verdaderas», siendo estas últimas aquellas que el individuo tendría si a su mano estuviera no sólo toda la información relevante del caso, sino que a partir de ésta razonara con cuidado las distintas posibilidades y escogiera apegado a la teoría de la *elección racional*.

El utilitarismo, no cabe duda, ha tenido que enmendar la plana para intentar subsanar su profundo desprecio o, para ser más suaves, su falta de atención, por la individualidad de las personas. Desprecio o falta de atención contra el que Rawls levanta su teoría ética. Hoy día, hay muchas soluciones utilitaristas a las críticas anteriores, pero no nos corresponde discutir las aquí, mejor, después de revisar sus antecedentes y la teoría contra la que levanta la suya, pasemos a discutir la concepción de la justicia de John Rawls.

**Segunda parte**

### **III. Rawls, del «constructivismo kantiano» al problema de la «congruencia»**

Aquellos que piensan de la doctrina moral de Kant como una de ley y culpa, la malentienden terriblemente. La intención más importante de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad es actuar de acuerdo con la ley que nos damos a nosotros mismos.

John Rawls

Después de revisar el Imperativo Categórico kantiano y los asuntos fundamentales del utilitarismo clásico podemos abocarnos a examinar la teoría constructivista de John Rawls. Entiéndase por esto que no revisaremos ni discutiremos los muy comentados principios de la justicia que arroja el método constructivo. Más bien detallaremos el proceso mediante el que los encuentra y justifica. Así, tendremos que revisar su concepción de persona, explicar la «posición original», la «publicidad» de la concepción política de la justicia y el problema de la estabilidad. Terminaremos hablando de la «congruencia» entre lo «justo» y lo «bueno».

#### **Una alternativa al utilitarismo**

Recordemos que Rawls escribe *Teoría de la Justicia* con un propósito muy claro: ofrecer a la Ética una alternativa al utilitarismo que, por aquel entonces —1971—, la dominaba casi sin oposición. Era común, nos dice Rawls, que aquellos filósofos que argumentaban en contra del principio de utilidad lo hicieran con poca fuerza y sin mucho éxito. No podemos soslayar, continúa, que los defensores del utilitarismo, Hume, Adam Smith, Bentham y Mill —por nombrar a los que él cita— eran pensadores excepcionales que destacaron no sólo en el campo de la filosofía moral sino también en el de las ciencias sociales y la economía. Durante siglos, estos escritores construyeron un bagaje fuerte y lúcido, difícil de atacar. En esta coyuntura, Rawls se lanza a defender la teoría del contrato social de Locke, Rousseau y Kant. Para ello, intenta generalizarla y llevarla a un nivel de abstracción más alto. Así, en el prefacio de *Teoría de la Justicia*, escribe:

lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social...a un nivel más elevado de abstracción...[para] ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior, al menos así lo sostengo, al utilitarismo predominantemente tradicional<sup>72</sup>.

Del utilitarismo a Rawls le preocupa, como veíamos en el capítulo anterior, que no tome en cuenta la particularidad de las personas y, sobre todo, que en pos de maximizar la utilidad social se halle dispuesto a sacrificar las libertades básicas de algunos de sus miembros. Entonces ya citábamos el siguiente párrafo en el que critica el utilitarismo,

no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no han de compensar las menores

---

<sup>72</sup> Rawls, John: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 «Rawls (1971)», p. viii. La traducción está en Rawls, John: *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, 2006 «Rawls (2006)» p.p. 9-10.

pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos<sup>73</sup>.

En *Teoría de la Justicia*, Rawls parte de la idea de que las libertades básicas y la igualdad entre personas —no sólo ante la ley, sino por tener las mismas capacidades morales— son principios más importantes que el principio de utilidad. Su concepción sobre lo que es justo continúa la tradición contractualista. Siendo esto así, afirma que los principios de justicia son un acuerdo entre personas. *Teoría de la Justicia* es la búsqueda de un modelo que permita llegar a este acuerdo sobre los principios que ordenan *la estructura básica de la sociedad*<sup>74</sup> para que ésta sea una sociedad bien ordenada<sup>75</sup>. Para ello, Rawls elabora un procedimiento de construcción de principios basado en el «procedimiento del Imperativo Categórico» que vimos en I. A este proceso de construcción lo llama «justicia como equidad», más adelante veremos por qué.

Ahora, lo que distingue la forma kantiana de constructivismo, nos dice Rawls, “es, esencialmente, que especifica una concepción particular de la persona, como un elemento dentro de un procedimiento de construcción

---

<sup>73</sup> Rawls (1971), p. 26, traducción en Rawls (2006), p. 37.

<sup>74</sup> Así define Rawls la estructura básica de la sociedad, “la manera en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y las obligaciones básicas así como determinan de qué manera se reparten las ventajas de la cooperación social”. «Rawls (1971), p. 7». De esta otra manera las instituciones, “Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y los principales arreglos (arrangements) sociales y económicos «Rawls (1971), p. 7».

<sup>75</sup> “Una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para mejorar la situación de sus miembros sino cuando se halla efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto es, es una sociedad en la que (1) todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de justicia y (2) donde las instituciones sociales básicas generalmente satisfacen y es sabido que lo hacen, los principios de justicia” «Rawls (1971), p.p. 4-5».

razonable, cuyos resultados determinan el contenido de los primeros principios de justicia”<sup>76</sup>.

Veamos pues cuál es la concepción particular de persona que utiliza Rawls.

### **La concepción de persona**

La persona es moral. Esta moralidad, según Rawls, se deriva de dos capacidades: por un lado, la de tener o desarrollar un sentido de la justicia —ser «razonable»—, y por el otro lado, la capacidad de tener una concepción del propio bien —ser «racional»—. Así pues, La primera es la capacidad de honrar los términos equitativos de la cooperación social, es decir, en palabras de Rawls, “un deseo efectivo de obedecer las reglas y de dar a cada cual lo que le corresponde”<sup>77</sup>.

Este concepto básico de razonabilidad que se intuye en *Teoría de la Justicia*<sup>78</sup> y que queda explicado por primera vez de manera explícita en “*Kantian constructivism in moral theory*”, no se transformará a lo largo de la obra de Rawls: los ciudadanos de *El liberalismo político* siguen siendo razonables en este sentido: “las personas son razonables en un aspecto básico cuando estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo”<sup>79</sup>. Lo que sucederá en el último Rawls es que la noción de razonabilidad se amplía y cobra mucha importancia.

---

<sup>76</sup> Rawls, John: “Kantian constructivism in moral theory” en Rawls, John; Freeman, Samuel (editor): *Collected papers*, Harvard University Press 1999 «Rawls (1999k)», p. 304.

<sup>77</sup> Rawls (1971), p. 312.

<sup>78</sup> Cfr. Freeman, Samuel: “Introduction”, en Freeman, Samuel (editor): *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge University Press 2003, p 31.

<sup>79</sup> Rawls, John: *El liberalismo político*, Crítica, 2004, p. 80.

La segunda capacidad de las personas morales, como ya decíamos, es la de tener una concepción del propio bien, tener “un esquema ordenado de fines últimos”<sup>80</sup>. Es la capacidad de ser «racional»,

una persona racional tiene, de las opciones abiertas para sí, un conjunto de preferencias coherente, ordena las opciones según qué tanto avanzan sus propósitos; sigue el plan que satisfará más de sus deseos que menos y que tiene mayores posibilidades de ser ejecutado satisfactoriamente<sup>81</sup>.

Así pues, para Rawls, los agentes morales son «racionales» y «razonables». Gracias a estas capacidades, además, son libres. Su libertad radica en que pueden determinar su idea del bien y modificarla a lo largo de la vida, no están atados a una búsqueda particular de bien. Por otro lado, son libres porque se piensan con derecho a pedir o sugerir ciertos rasgos en el diseño de las instituciones comunes de la sociedad. Rasgos que defiendan la posibilidad de desarrollar y ejercer sus cualidades morales. Así, se conciben como libres porque se piensan como fuentes que por sí mismas dan autenticidad a exigencias válidas.

Las personas son iguales en el sentido de que todas poseen estas capacidades de las que hablamos, así “la capacidad de tener personalidad moral es condición suficiente para tener derecho a una justicia igual”<sup>82</sup>.

Las capacidades morales vienen acompañadas de un interés de orden superior, de poder desarrollarse y ejercerse. Este interés dirigirá las deliberaciones dentro de la «posición original» —de la que hablaremos enseguida—, ya que los iguales y libres siempre se inclinan, al escoger

---

<sup>80</sup> Rawls (1999k), p. 312.

<sup>81</sup> Rawls (1971), p. 143.

<sup>82</sup> Rawls (1971), p. 505.

los principios de justicia, por salvaguardar las capacidades morales de las personas,

una persona moral es un sujeto con fines que él ha escogido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual<sup>83</sup>.

### **La «posición original» y sus restricciones «razonables»**

Decíamos que Rawls es un contractualista. Así, la «posición original» que inventa es el sitio hipotético —no histórico— donde los agentes morales se reúnen a construir o «firmar» el contrato social. El papel de la «posición original», nos dice Rawls, es “establecer la conexión entre la concepción modelo de la persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones entre ciudadanos de la concepción modelo de una sociedad bien ordenada”<sup>84</sup>.

Los participantes de la «posición original» son llamados partes. Las partes son agentes calculadores y en este sentido, sólo mantienen la racionalidad de las personas morales. La razonabilidad no queda expresada en ellas. Eso sí, son autónomamente «racionales»<sup>85</sup>, es decir: cuando deliberan no se les exige que apliquen o se dejen guiar por principios de lo justo o de la justicia previos, actúan meramente a partir de su capacidad para ser «racionales». Al construir los principios usan lo que se conoce como justicia procedimental pura<sup>86</sup>. Por otro lado, las partes

---

<sup>83</sup> Rawls (2006), p.p. 506, 507.

<sup>84</sup> Rawls (1999k), p. 304.

<sup>85</sup> La autonomía racional no es lo mismo que la autonomía completa (full autonomy), de la que hablaremos después.

<sup>86</sup> La justicia procedimental pura se puede definir en contraste con la justicia procedimental perfecta. Esta última parte de principios dados para construir el resto de la concepción de la justicia. Como hemos visto, en la posición original las partes son racionalmente autónomas y no pueden partir de principios justificados de antemano, esto



son racionalmente autónomas porque su única motivación surge de los intereses de orden superior que les achacamos hace unas páginas a las capacidades morales de las personas. Así, intentan llegar a un acuerdo que garantice que todos los miembros de la sociedad bien ordenada tendrán las condiciones que les permitan desarrollar y ejercer sus facultades morales y perseguir su concepción particular del bien<sup>87</sup>.

Decíamos que las partes carecen de razonabilidad pese a que en la concepción particular de persona que se halla en la base del «constructivismo kantiano» la razonabilidad es uno de los elementos importantes. Pues bien, si las partes son sólo «racionales», lo «razonable» de las personas morales se incorpora a la «posición original» en su estructura<sup>88</sup>. La función de esta estructura es limitar las deliberaciones de las partes y situarlas simétricamente. Lo «razonable» imprime su rostro en la «posición original» mediante las siguientes restricciones: el «velo de ignorancia» y la disposición simétrica de las partes, la condición de «publicidad» de la concepción de la justicia, y la estipulación de que la estructura básica de la sociedad es el primer objeto de la justicia.

---

negaría su libertad. Por ello no pueden usar la justicia procedimental perfecta sino que usan la pura cuyo rasgo esencial, a diferencia de la perfecta, es que lo justo se determina por el resultado del procedimiento de construcción, cualquiera que sea, seguido apropiadamente.

<sup>87</sup> Los que Rawls llama bienes primarios son los que garantizan que los miembros de la sociedad tendrán la capacidad de desarrollar y ejercer sus facultades morales y perseguir su concepción particular del bien. “Los bienes sociales primarios, para darlos en categorías son derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingreso y riqueza” «Rawls (1971), p. 92». Para una versión más detallada ver Rawls (1971), p.p. 90-95 o bien Rawls (1999k) p.p. 113-114.

<sup>88</sup> Recordemos las siguientes palabras de Rawls sobre el «procedimiento IC» para subrayar la relación que tiene aquel con el procedimiento que ahora exponemos, “las deliberaciones de los agentes dentro de los distintos pasos del procedimiento, donde son objeto de los constreñimientos razonables, refleja nuestra racionalidad; nuestra motivación como personas de cumplir con esos constreñimientos y de interesarnos por actuar de maneras que satisfacen los requisitos del procedimiento IC refleja nuestro ser razonable” (Rawls, John: Lectures in the history of moral philosophy, Harvard University Press, 2000, p. 241).

Detengámonos en la idea de la disposición simétrica de las partes, fuente de la idea de que el procedimiento que exponemos se llame «justicia como equidad». Es indispensable que las partes estén situadas dentro de la «posición original» de manera equitativa entre ellas, todas como libres e iguales, pues esto es un elemento indispensable para afirmar que los acuerdos logrados en esta posición son justos:

dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales<sup>89</sup>.

«Justicia como equidad» igual que «poesía como metáfora», nos dice Rawls, no se debe a que pensemos que poesía y metáfora son lo mismo, tampoco equidad y justicia. La equidad aquí es la base de la posibilidad de un acuerdo justo en la «posición original».

El «velo de ignorancia» que Rawls propone es lo que posibilita la simetría de la que hablábamos, lo que hace incapaces a las partes de delinear principios que favorezcan sus condiciones particulares<sup>90</sup>. Así, en la «posición original» las partes son puestas detrás de un «velo» que no les permite saber varias cosas de sí mismas:

no saben su lugar en la sociedad, su clase o estatus social, ni saben su fortuna en la distribución de talentos y habilidades naturales. También se asume que las partes no saben su concepción del bien, es decir sus fines

---

<sup>89</sup> Rawls (2006), p. 25.

<sup>90</sup> Recordemos que Rawls ve en la teoría kantiana la idea de que los agentes morales deben tener ciertos límites de información sobre sí mismos al momento de decidir si es deseable cierto «mundo social modificado». Ver I.

últimos, ni saben las propensiones y disposiciones psicológicas que los distinguen como personas<sup>91</sup>.

La ignorancia que se logra con el «velo» permite que ninguna de las partes tenga ventajas a la hora de negociar y proponer principios de justicia. Ignorar sus características particulares obliga a las partes a evaluar los principios como consideraciones generales. Por ello las lleva a ser «razonables», a proponer términos equitativos de cooperación que quepa «razonablemente» esperar que las demás partes, como iguales, aceptarán. Si una de las partes supiera su género, su color de piel o su clase social, por ejemplo, bien podría proponer principios que dieran ventajas a personas como él, corrompiendo así toda la idea de que los principios se acuerdan en un estado de cosas equitativo. Si se corrompe el proceso, basado en la justicia procedimental pura, no queda ni un soplo de justicia en el acuerdo.

Ahora, este «velo de ignorancia» no debe entenderse como una condición metafísica de la persona, como muchos malinterpretaron después de *Teoría de la Justicia*. En *El liberalismo político* Rawls nos explica que

el velo de ignorancia... no tiene implicaciones metafísicas específicas acerca de la naturaleza del yo; no implica que el yo preceda ontológicamente a los hechos sobre las personas, hechos de cuyo conocimiento están eximidas las partes. Podríamos, por así decirlo, entrar en esa posición en cualquier momento limitándonos a razonar a favor de principios de justicia respetando las restricciones informativas mencionadas<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Rawls (1999k), p. 310.

<sup>92</sup> Rawls (2004), p. 57.

Otra restricción de la «posición original» que representa lo «razonable» es exigirle a las partes que los principios de la justicia tengan como primer objeto la estructura base de la sociedad.

La estructura básica es el sistema interconectado de reglas y prácticas según las define la constitución política; los procedimientos legales y el sistema de juicios; la institución de la propiedad, las leyes y convenciones que regulan los mercados, la producción económica y el mercado; las instituciones de la familia<sup>93</sup>.

Así, más esquemáticamente, la estructura no es otra cosa que un sistema público de reglas que define un conjunto de actividades que lleva a las personas a actuar juntas para obtener beneficios y repartirlos de la forma acordada. Al ser tan importante todo lo que regula, sus efectos en las vidas de las personas son profundos, no sólo influye en las expectativas de vida de los individuos, sino incluso en la idea de sí mismos que cada cual tiene. Siendo «razonables», estando dispuestos a proponer y honrar los términos equitativos de cooperación, las partes no pueden más que escoger principios de la justicia que se ocupen, antes que nada, de la estructura básica de la sociedad, este sistema que regula la colaboración.

La última restricción de lo «razonable» plasmada en la «posición original», ya lo mencionábamos, es la exigencia de que la concepción de la justicia sea pública. La «publicidad» juega muchos papeles en la teoría rawlsiana. El primero es que acompaña bien a la metáfora del contrato social, es decir, si los principios de la justicia son públicos, si las personas saben qué principios siguen las demás, es como si de hecho los principios hubiesen salido de un acuerdo, “la condición de publicidad para los principios de justicia también es connotada por la fraseología del contrato.

---

<sup>93</sup> Freeman, Samuel: Ibid. p. 3.

Así, si estos principios son el resultado de un acuerdo, los ciudadanos tienen conocimiento de los principios que los demás siguen”<sup>94</sup>.

La condición de «publicidad» en la «posición original» también se deriva de que la «publicidad» es parte fundamental de lo que Rawls entiende por «sociedad bien ordenada»,

una sociedad en la que (1) cada uno acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia y (2) donde las instituciones sociales básicas generalmente satisfacen y se sabe que generalmente satisfacen dichos principios<sup>95</sup>.

Sin duda el primer requisito de una sociedad bien ordenada es el de «publicidad». Así, para que las partes acuerden principios que garanticen la existencia de una sociedad bien ordenada, tienen que escoger principios que cumplan con la exigencia de «publicidad»<sup>96</sup>. No de otro modo, deben desechar todos aquellos principios que no la cumplan, así lo dice la siguiente restricción «razonable» de la «posición original»,

principios que pudieran funcionar bastante bien dado que no son públicamente reconocidos...o dado que los principios generales sobre los que fueron fundados no son entendidos comúnmente, o que serán reconocidos como falaces...deben ser rechazados<sup>97</sup>.

Charles Larmore apunta que desgraciadamente Rawls es poco claro al hablar de «publicidad», “En Teoría de la Justicia, la condición de publicidad siempre entra a la discusión tangencialmente, como un mero

---

<sup>94</sup> Rawls (1971), p. 16.

<sup>95</sup> Rawls (1971), p.p. 4-5.

<sup>96</sup> La publicidad tiene tres niveles, son los mismos en *Teoría de la Justicia* y en *El liberalismo político*. Cfr. Rawls (2004), p.p. 97, 98.

<sup>97</sup> Rawls (1999k), p. 327.

desiderátum que los principios de la justicia deben tener. No recibe nunca un tratamiento extenso por sí misma”<sup>98</sup>. Sin embargo, añade Larmore, se puede entrever que Rawls tiene en mente un concepto de «publicidad» muy ambicioso y es: que los principios de justicia se basen en un punto de vista compartido, “«Publicidad» es realmente igual a la demanda de que las razones que cada persona tiene para apoyar ciertos principios, sean razones que esa misma persona ve que las demás tienen también para apoyarlos”<sup>99</sup>. Así como el concepto de «razonable» evoluciona de *Teoría de la Justicia* a *El liberalismo político*, evoluciona también el concepto de «publicidad» hasta convertirse en «razón pública».

Hasta aquí las restricciones de lo «razonable» en la «posición original». Sólo nos queda decir que Rawls, al ceñir lo «racional» a los límites de lo «razonable» evidencia que para él lo «razonable» no surge de lo «racional», sino que lo presupone y a la vez lo subordina,

lo razonable presupone lo racional, porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo [el «velo de ignorancia» las oculta] la cooperación social no tiene sentido, ni las nociones de correcto y justo...lo razonable subordina lo racional porque sus principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden perseguirse<sup>100</sup>.

Si bien terminamos con los límites que impone lo «razonable» en la «posición original», no hemos terminado con el papel de la «publicidad» en *Teoría de la Justicia*. Veremos cómo la «publicidad» es fundamental en la idea rawlsiana de estabilidad.

---

<sup>98</sup> Larmore, Charles: “Public Reason” en Freeman, Samuel (editor): *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge University Press 2003, p. 371.

<sup>99</sup> Larmore: *Ibid.* p. 371.

<sup>100</sup> Rawls (1999k), p. 317.

**«Publicidad» y «congruencia»**

Para Rawls, si una sociedad bien ordenada perdura es presumiblemente porque la concepción de la justicia que la ordena es estable, “esto es, cuando las instituciones son justas (de la manera en que las define la concepción), aquellos que toman parte en los acuerdos adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de hacer su parte para mantener el acuerdo [se vuelven «razonables»]”<sup>101</sup>. Dicho esto, es posible preguntarse ¿qué concepción de la justicia tendrá más posibilidades de ser estable? Sin duda Rawls responde que la suya. Ahora, ¿por qué la suya y no el utilitarismo? El utilitarismo, ya lo decíamos en el capítulo anterior, difícilmente sería estable en una sociedad bien ordenada. Al momento de cumplir la condición de «publicidad», sus principios no lograrían convencer y mantener en sus filas a aquellas personas que perjudicó en pos de alcanzar una mayor utilidad,

después de todo su bienestar y sus intereses están siendo sacrificados por un bien mayor de aquellos más afortunados, y es esperar demasiado de la naturaleza humana pensar que la gente libremente aceptará y hará suyos tales términos de cooperación<sup>102</sup>.

Al contrario del utilitarismo, los principios de la justicia rawlsianos sí toman en cuenta al individuo y pretenden buscar el bien de cada miembro de la sociedad. Lo hacen garantizando las mismas libertades para todos los ciudadanos y asegurando que las personas no podrán adquirir más bienes primarios que otros sin que esta desigualdad se finque en el

---

<sup>101</sup> Rawls (1971), p. 454.

<sup>102</sup> Freeman, Samuel: Ibid. p. 22.

principio de la diferencia<sup>103</sup>. Estos principios, al afirmar el bien de todos, logran generar en las personas la inclinación de apoyar el esquema de cooperación.

Según Rawls, la «publicidad» de los principios, además, logra generar más autoestima en los ciudadanos que el utilitarismo: hay escasas cosas que de verdad valga la pena hacer si la gente tiene poca noción de su propio valor o nula confianza en sus habilidades. El utilitarismo, al no tomar en cuenta la importancia de los individuos, cancela la posibilidad de que generen autoestima o respeto entre ellos. Por eso, las partes en la «posición original» han de escoger principios públicos, que cancelen la idea de «ciudadanos pasivos» que dependen de otros y se subordinan a su voluntad. Lo anterior se consigue dándole a todos libertades elementales iguales, oportunidades equitativas, recursos básicos suficientes para que las libertades valgan la pena<sup>104</sup>. Esto genera ciudadanos independientes, que se respetan entre ellos como iguales y que ya no se relacionan como, por ejemplo, amos y esclavos. Al garantizar la igualdad de las personas, generar autoestima y además respeto por los otros como ciudadanos iguales, la concepción rawlsiana de la justicia, según afirma su autor, no puede sino garantizar mayor estabilidad que cualquier otra concepción de justicia. Para apoyar su dicho, el estadounidense intenta primero mostrar que los miembros de una sociedad bien ordenada por la justicia como equidad adquieren un sentido de la justicia, se vuelven «razonables». De ser así, es fácil que la concepción sea estable. Rawls asegura que los seres humanos, por naturaleza, se inclinan a apreciar y desarrollar apego hacia personas e

---

<sup>103</sup> El principio de la diferencia es constitutivo del segundo principio de la justicia rawlsiano. Cfr. Rawls (1971), p.p. 75-78.

<sup>104</sup> O, como veremos en IX, para que las personas puedan gozar del «valor» de sus libertades.



instituciones que afirman su bien. Dice que existe la siguiente ley psicológica:

esta ley dice que una vez que se han generado las actitudes de amor, amistad y confianza mutua<sup>105</sup>...entonces al reconocer que nosotros y aquellos que nos importan son beneficiarios de una institución justa, establecida y perdurable, tendemos a engendrar en nosotros el sentido de justicia correspondiente<sup>106</sup>.

Si tal ley existe, no es difícil ver cómo en una sociedad bien ordenada surge en los individuos un sentido de justicia. Rawls asume que dentro de una sociedad bien ordenada todos los miembros tienen un sentido de justicia, todos los miembros son «razonables». Luego, gracias a este sentido de la justicia, las personas desean hacer lo correcto y lo justo por interés propio, no por obligación<sup>107</sup>. Si esto es cierto, una sociedad bien ordenada se hallaría en una situación de estabilidad inmejorable gracias a lo que Rawls llama «congruencia», “si resulta que tener un sentido de la justicia es de hecho bueno, entonces una sociedad bien ordenada es tan estable como uno pudiera esperar. No sólo genera sus propias actitudes morales de apoyo, sino que estas actitudes son deseables desde el punto de vista de personas racionales”<sup>108</sup>.

Antes de seguir con la «congruencia» tenemos que revisar qué es lo «bueno». «Congruencia» no es otra cosa que establecer que lo «justo» y lo «bueno» coinciden.

---

<sup>105</sup> Desde la postulación de los principios de la justicia hasta su completa aplicación hay varias etapas, en una de las cuales se desarrollan las actitudes de amor, confianza, amistad «Cfr. Rawls (1971), §31».

<sup>106</sup> Rawls (1971), p.p. 473-474.

<sup>107</sup> Hacer lo justo por interés propio es lo que en el capítulo de Kant llamábamos actuar «por deber».

<sup>108</sup> Rawls (1971), p.p. 398-399.

Para Rawls, el concepto de lo «bueno»<sup>109</sup> se define formalmente a partir de ciertos principios de la teoría de *elección racional* y de algunos deseos racionalmente formados, “el bien para una persona es aquello que es racional querer para ella, asumiendo que tiene toda la información del caso y que ha reflexionado críticamente sobre sus fines, los ha hecho consistentes y ha tomado las provisiones necesarias para realizarlos”<sup>110</sup>. Lo bueno se define como un plan de vida que una persona escogería racionalmente bajo ciertas condiciones, cuando “no hay errores de cálculo o de razonamiento...los hechos son evaluados correctamente, [y] el agente no está engañado sobre lo que realmente quiere”<sup>111</sup>. El mejor plan de vida para una persona es el que adoptaría después de un cálculo «racional», si tuviera toda la información necesaria para decidir.

Para definir lo bueno Rawls recurre también a lo que él llama «el principio aristotélico», “los seres humanos disfrutan el ejercicio de sus capacidades materializadas (las habilidades innatas y las que son producto de entrenamiento), y su disfrute se incrementa mientras más se materializa la capacidad o mientras mayor es su complejidad”<sup>112</sup>.

Rawls no discute si el principio aristotélico que propone es cierto o no, pero arguye a su favor diciendo que seguramente las actividades complejas son más disfrutables que las sencillas porque satisfacen los deseos de tener experiencias distintas y nuevas. Además, su desarrollo es fascinante y bello. Las actividades simples, por el otro lado, excluyen la posibilidad de tener un estilo o una expresión personal, mientras que las actividades complejas permiten lo anterior y muchas veces lo exigen. Así, las personas no sólo encuentran motivación en buscar sensaciones

---

<sup>109</sup> Rawls distingue entre una “thin theory” de lo bueno y otra “full theory”. Aquí siempre nos referimos a la primera.

<sup>110</sup> Freeman, Samuel,: Ibid. p. 24.

<sup>111</sup> Rawls (1971), p. 417.

<sup>112</sup> Rawls (1971), p. 426.

placenteras y en satisfacer las necesidades del cuerpo sino que, para evitar la monotonía y el aburrimiento, para desarrollar su personalidad y su forma de ser, buscan incorporar en su plan de vida ciertas actividades complejas que estén a su alcance —sería irracional incorporar actividades fuera de su alcance—. Lo «bueno» es entonces la selección «racional» del mejor plan de vida. Tal plan de vida incluye, por el principio aristotélico, la materialización de las capacidades, ya innatas o adquiridas. Mientras más complejas estas capacidades, mayor será la satisfacción.

Ya con la noción de lo «bueno» en mano podemos revisar el argumento de la «congruencia» rawlsiano, para esto seguiremos a Samuel Freeman que en su artículo “Congruence and the Good of justice”, desenmaraña el argumento en 12 pasos:

1. Con base en la interpretación kantiana, las personas vistas como agentes morales son por su naturaleza seres racionales libres e iguales. Los agentes racionales de una sociedad bien ordenada se conciben a sí mismos, ante todo, como personas morales.
2. Los miembros racionales de una sociedad bien ordenada desean, según Rawls, expresar su naturaleza como personas morales libres e iguales. Esto, combinado con la definición formal de lo «bueno» que recién vimos, implica que:
3. Los miembros de una sociedad bien ordenada desean tener un plan racional de vida que sea consistente con su naturaleza. Esto implica, tener una preferencia fundamental por condiciones que permitan un modo de vida que exprese su naturaleza como libres e iguales.
4. Tener un plan de vida compatible con el deseo de expresar su naturaleza como seres racionales libres e iguales requiere que

las personas actúen desde principios que serían escogidos si esta naturaleza fuera un elemento determinantemente decisivo. Esto es, a fin de cuentas, la «posición original», que como hemos visto, representa a los individuos como personas morales libres e iguales.

5. En la interpretación estándar, la «posición original» es diseñada para mostrar claramente las restricciones que parece «razonable» imponerle a las discusiones sobre los principios de la justicia. La «posición original» plasma condiciones equitativas de igualdad que las personas encuentran apropiadas para alcanzar un acuerdo sobre los principios que regularán la estructura básica de la sociedad.
6. El deseo normalmente efectivo de aplicar y actuar de acuerdo con los principios que serían acordados en una «posición original» de igualdad es tener un sentido de justicia.
7. Los puntos 4,5 y 6 juntos sugieren que el deseo de actuar de una manera que exprese la naturaleza de las personas como seres «racionales» iguales y libres es, hablando de manera práctica, lo mismo que el deseo de actuar de acuerdo con principios de justicia aceptables partiendo de una «posición original» de igualdad.
8. Así, para que los miembros de una sociedad bien ordenada puedan satisfacer su deseo de realizar su naturaleza como seres «racionales» libres e iguales, es necesario que actúen con y desde su sentido de la justicia.
9. Gracias al principio aristotélico, es racional realizar la naturaleza propia, materializar las capacidades, mediante la afirmación del sentido de justicia. “Del principio aristotélico se sigue que esta

expresión de su naturaleza es un elemento fundamental de su bien”<sup>113</sup>

10. El sentido de justicia es, por ser, al fin de cuentas, un deseo de algo, una disposición altamente regulativa: requiere darle prioridad a los principios de lo correcto y lo justo tanto en las deliberaciones como en los actos propios.
11. Afirmar este sentido de justicia es reconocerlo y aceptarlo como supremo, esto se consigue adoptándolo como el deseo regulador de más alto rango en el plan racional de vida.
12. Tener la justicia como el fin más alto es la expresión más adecuada de la naturaleza de la persona como un ser «racional» igual y libre, es ser «autónomo». Así, la autonomía es un bien intrínseco para toda persona moral, que es libre e igual.

Digámoslo de otra manera, Rawls entiende la idea kantiana de autonomía como la razón que se da leyes a sí misma,

aquellos que piensan de la doctrina moral de Kant como una de ley y culpa, la malentienden terriblemente. La intención más importante de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad es actuar de acuerdo con la ley que nos damos a nosotros mismos<sup>114</sup>.

Siguiendo esta idea, asegura que la «posición original» puede ser vista como una interpretación procedimental del concepto kantiano de «autonomía».

---

<sup>113</sup> Rawls (1971), p. 445.

<sup>114</sup> Rawls (1971), p. 256.

Ya dijimos que las personas tienen dos capacidades morales y que estas están representadas en la «posición original», una en las partes como agentes «racionales», otra en la carcasa «razonable» que delimita las deliberaciones «racionales». Pues como la «posición original» se construye a partir de estas capacidades de las personas, podemos decir que los principios que ahí se escogen son principios que una persona moral podría darse, como libre y racional, a sí misma. Si esto es así, entonces actuar conforme y desde estos principios es actuar autónomamente en el sentido kantiano,

Kant sostuvo, creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son escogidos por ella como la expresión posible más adecuada de su naturaleza como un ser racional, libre e igual. Los principios desde los que actúa no los adopta por su posición social o sus dotes naturales o de acuerdo con el tipo de sociedad en el que vive<sup>115</sup>.

Rawls asegura que es racional para los miembros de una sociedad bien ordenada realizar su naturaleza como seres racionales libres e iguales. Lo «justo» y lo «bueno» son «congruentes». Cualquier persona con un plan «racional» de vida deseará ser «autónomo» y cumplir con los principios de la justicia que serían escogidos en una «posición original» equitativa. Por esto una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad debería ser estable.

### **El problema de la «congruencia»**

El argumento de la «congruencia» tiene implicaciones «metafísicas», conceptos pertenecientes a una forma particular de ver el mundo que

---

<sup>115</sup> TJ, p. 252.

complican la idea de que personas con visiones distintas acepten el discurso de Rawls. Samuel Freeman por ejemplo, nos otorga el siguiente ejemplo: imaginemos a un católico liberal que acepta los principios y deberes de «justicia como equidad» pero que los ve como leyes naturales, que a su vez son parte de las leyes divinas que Dios dispuso para permitir a los seres racionales alcanzar el bien supremo: la contemplación y la glorificación de Dios. Según este católico liberal, los principios de la justicia son dictados divinos y se pueden conocer, algunos quizá como verdades evidentes en sí mismas, a través de la razón. Lo anterior, nos dice Freeman, niega la posición del «constructivismo kantiano» que afirma que los principios morales se originan en la razón práctica. El católico liberal de nuestro ejemplo también rechaza la idea de que la autonomía kantiana sea el bien de más alto rango. Para él, tener un sentido de justicia no es el deseo de realizar su naturaleza como ser racional libre e igual y así, tampoco es intentar ser moralmente «autónomo». Para el católico liberal de nuestro ejemplo tener un sentido de la justicia es obedecer las leyes divinas, “no sólo la autonomía no es un bien intrínseco; pensar tal cosa es enaltecimiento soberbio de la razón humana que viene de rechazar el origen divino de la moralidad”<sup>116</sup>.

En una sociedad bien ordenada es posible que existan ciudadanos que aceptan los principios de la justicia pero no su justificación. La concepción pública del primer Rawls asume premisas que entran en conflicto con las creencias de muchos ciudadanos. Así, más que garantizar estabilidad, lo que garantiza es una clara tendencia desestabilizadora, sobre todo si tomamos en cuenta la gran pluralidad de cosmovisiones que conviven en una sociedad democrática liberal contemporánea. Dado el hecho del pluralismo, Rawls tiene que replantear su teoría.

---

<sup>116</sup> Freeman, Samuel: Ibid. p. 29.

#### IV. Liberalismo político: «Razón pública» y razonabilidad

La concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica.

John Rawls

El argumento que Rawls construyó para demostrar que una sociedad bien ordenada por la concepción política que él proponía en *Teoría de la Justicia* sería estable, se desmoronó, como ya vimos al final del capítulo anterior.

En 1985, 14 años después de publicar *Teoría de la Justicia*, Rawls publica *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*, que sentará ciertas bases de lo que después será *El liberalismo político*. La idea del artículo de 1985 es liberar su concepción de la justicia, presentada en *Teoría de la Justicia*, de las dependencias filosóficas y metafísicas que tiene. Para el último Rawls la concepción de la justicia debe ser independiente de doctrinas filosóficas y religiosas controvertidas. Así, para reformular «justicia como equidad» aplica “el principio de tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica”<sup>117</sup>.

Rawls abandona definitivamente la idea de «congruencia» entre lo «justo» y lo «bueno» y desarrolla nuevos conceptos para defender la

---

<sup>117</sup> “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” en Rawls, John y Freeman, Samuel (editor): *Collected papers*, Harvard University Press 1999, (Rawls 1999jf) p. 388.



estabilidad de su concepción política de la justicia. Las siguientes nociones son fundamentales en *El liberalismo político*:

- 1) la concepción pública de la justicia,
- 2) el «consenso entrecruzado» y
- 3) la «razón pública».

Detrás de estos tres conceptos hay una idea de razonabilidad más amplia e importante que en *Teoría de la justicia*, de hecho, “para Rawls el meollo de desarrollar una concepción de la justicia es descubrir de manera más precisa qué entendemos por razonable e irrazonable en asuntos de justicia”<sup>118</sup>.

Si bien propone nuevos conceptos, muchas cosas de *Teoría de la Justicia* permanecen en *El liberalismo político* sin mayores cambios: la «posición original» con su «velo de ignorancia», los principios de la justicia que escogen las partes, la idea de constructivismo y la justicia procedimental.

Rawls, decíamos, abandona la «congruencia» entre lo «justo» y lo «bueno». Lo anterior, sin embargo, no quiere decir que deje de interesarle resolver el problema de la estabilidad. Por el contrario, la estabilidad es tema central de *El Liberalismo político*, pero ahora desde la perspectiva de la pluralidad. Así, le interesa una concepción estable para una sociedad donde coexisten visiones del mundo «metafísicamente» irreconciliables, que, sin embargo, pueden ponerse de acuerdo en los asuntos básicos de la justicia. Así, la pregunta que está en la base de *El liberalismo político* es: “¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de

---

<sup>118</sup> Samuel Freeman en Rawls, John y Freeman, Samuel (editor): *Collected papers*, Harvard University Press 1999, p. 32.

estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”<sup>119</sup> La respuesta es: mediante una concepción política de la justicia que logre atraerse a las distintas doctrinas comprensivas en un «consenso entrecruzado». Pero vayamos por pasos.

### **Tres rasgos de la concepción política de la justicia**

La concepción política de la justicia que Rawls plantea en *El liberalismo político* tiene tres rasgos: se acuerda para aplicarse en la estructura básica de la sociedad, se presenta como un punto de vista independiente, esto es, sin afirmar ninguna doctrina comprensiva particular<sup>120</sup> y finalmente, su contenido está expresado a partir de ciertas ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública.

Veamos con más calma los tres rasgos de la concepción política. El acuerdo al que llegan los ciudadanos, la concepción política, únicamente pretende garantizar la justicia de la estructura básica de la sociedad. Es un acuerdo poco englobante y contrasta con la inmensidad que abarcan las distintas concepciones comprensivas que abrazan los ciudadanos. Lo anterior es fundamental, el ceñimiento de la concepción política al dominio de lo político permite que la sociedad se conforme como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre ciudadanos que abrazan doctrinas comprensivas irreconciliables. Si la concepción de la justicia pretendiera ser más amplia —incluir concepciones del bien, por ejemplo—, fracasaría en su intento de atraer a su seno visiones del

---

<sup>119</sup> Rawls, John: *El liberalismo político*, Crítica, 2004 «Rawls (2004)», p. 33. En debate sobre el liberalismo político Rawls nos dice que más bien, el liberalismo político intenta responder a la cuestión de la base más razonable de unidad social dado el hecho del pluralismo razonable, (ver Habermas, Jürgen; Rawls, John: *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, 1998 «Habermas, Rawls, (1998)», p. 95).

<sup>120</sup> Cosa que «justicia como equidad» no hacía en *Teoría de la Justicia*.

mundo distintas. Esto último nos lleva al segundo rasgo de la concepción política: debe ser independiente de cualquier doctrina comprensiva.

Dada la pluralidad de doctrinas comprensivas, una concepción política de la justicia dependiente de alguna de ellas difícilmente podría atraerse el apoyo de las demás. De ahí que se subraye la importancia de que la concepción política sea independiente de las doctrinas comprensivas que acoge o de las que ni siquiera logra reunir. Para lograrlo, debe presentar los principios de la justicia como un acuerdo alcanzado por ciudadanos, mediante el uso de la razón práctica. Así, Rawls propone utilizar el «constructivismo político»<sup>121</sup> para encontrar y justificar estos principios, base de la concepción política de la justicia independiente. Al utilizar tal procedimiento de construcción,

[se] apela [...] al valor político de una vida pública conducida en términos que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar como equitativa. Eso lleva al ideal de ciudadanos democráticos que establecen sus diferencias fundamentales de acuerdo con una idea de razón pública<sup>122</sup>.

Así, los principios de esta concepción política de la justicia independiente no se presentan a los ciudadanos como exigencias morales impuestas, provenientes de una doctrina comprensiva ajena a ellos. Por el contrario, al emanar de este proceso de construcción, los principios logran ser entendidos por los ciudadanos como emanados del uso de su propia razón práctica, lo que a la postre les confirma su autonomía<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Ya no es kantiano porque la concepción de la persona ahora ha de ser política y no dependiente de una doctrina comprensiva como la de Kant.

<sup>122</sup> Rawls (2004), p. 129.

<sup>123</sup> En este caso autonomía política.

El tercer rasgo que en *El liberalismo político* debe tener una concepción política de la justicia es que el contenido de ésta se exprese a partir de ciertas ideas fundamentales, pertenecientes a la categoría de lo político, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. De esta forma, la «justicia como equidad» surge del seno de una tradición política determinada y “adopta como su idea fundamental la de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo”<sup>124</sup>. La idea anterior va acompañada de otras ideas fundamentales: los ciudadanos son personas libres e iguales, y una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia.

Además de estos tres rasgos que hemos mencionado, la concepción política de la justicia tiene que cumplir con los tres niveles de «publicidad» que citamos en el capítulo anterior.

### **La concepción de persona en *El liberalismo político***

Decíamos que el tercer rasgo de la concepción política es que su contenido se exprese a partir de ciertas ideas fundamentales, una de ellas es entender a los ciudadanos como libres e iguales. Una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es “un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad a lo largo del ciclo completo de su vida”<sup>125</sup>. Las personas en *El liberalismo político*, al igual que en *Teoría de la justicia*, son libres gracias a sus cualidades morales y a sus facultades de razón y son iguales en el sentido de que todas poseen estas

---

<sup>124</sup> Rawls (2004), p. 44.

<sup>125</sup> Esto no quiere decir que Rawls se olvide de que las personas enferman y que por ello pueden dejar de cooperar con la sociedad por cierto tiempo. Tampoco, por supuesto, se olvida de que desgraciadamente algunas personas, ya por accidente o desde su nacimiento, carecen de la capacidad de cooperar con la sociedad. Sin embargo, estos casos los hace a un lado de la discusión que nos ocupa como problemas de extensión. La cita en el cuerpo del texto está en Rawls (2004), p. 48.

cualidades y facultades que las hacen libres. Las cualidades morales de las personas son las mismas: una capacidad para un sentido de la justicia y una capacidad para tener una concepción del bien. Tener la capacidad para un sentido de justicia significa ser apto para entender la concepción de la justicia que rige la sociedad y para ponerla en práctica y actuar respecto a ella.

Además, como la concepción política que rige la sociedad y que establece la base pública de justificación es un acuerdo, entonces, tener la capacidad para un sentido de justicia también implica tener la disposición de cooperar con los demás ciudadanos de un modo tal que ellos puedan aceptar públicamente cooperar de la misma manera. En otras palabras, implica ser «razonable». Si las personas no estuvieran dispuestas a cooperar con las demás de un modo tal que las otras puedan aceptar públicamente cooperar de la misma manera, entonces, no habría acuerdo posible. Por ello, tampoco existiría ni una concepción de la justicia ni una sociedad bien ordenada. La razonabilidad es base de la posibilidad de justicia, al menos si entendemos la justicia como un acuerdo político y no como un objeto metafísico.

La otra cualidad moral, igual que en Teoría de la Justicia, es la capacidad para concebir el bien, es decir, en palabras de Rawls, la aptitud “para formar, para revisar, y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien”<sup>126</sup>. Las concepciones del bien que abrazan las personas pueden transformarse a través de la vida de cada una mediante su deliberación racional. Las concepciones del bien son, digamos, dinámicas.

Ahora y este sí es un cambio importante, Rawls nos dice que una cosa es el ámbito público del ciudadano y otra su identidad moral como

---

<sup>126</sup> Rawls (2004), p. 49.

persona. Ser ciudadano implica, por un lado, poder asumir una concepción pública de la justicia y por el otro una doctrina comprensiva<sup>127</sup>. Así, por un lado, los ciudadanos afirman los valores de la justicia política y desean que estos regulen la estructura básica. Por otro lado, empero, también trabajan a favor de los valores de sus concepciones del bien y de los objetivos de sus asociaciones. Este es un aspecto que no pertenece a su vida pública. Así, Rawls puede decir que

los ciudadanos tienen que ajustar y reconciliar esos dos aspectos de su identidad moral. Puede ocurrir que en sus asuntos particulares, o en la vida interna de las asociaciones, los ciudadanos lleguen a entender sus objetivos y sus vínculos últimos de un modo muy distinto del que supone la concepción política<sup>128</sup>.

Distinguiendo entre el ámbito público y el particular, Rawls logra conciliar aquello que no lograba conciliar en *Teoría de la Justicia*. En *El liberalismo político* personas, por ejemplo, con distintas concepciones del bien, pueden acordar una concepción política de la justicia. Así, el católico liberal de Freeman ahora puede defender, como ciudadano, los principios de la justicia, sin que esto altere sus creencias particulares, su idea del bien, su doctrina comprensiva.

---

<sup>127</sup> Antoni Domènech, traductor de *El liberalismo político* en la versión que aquí citamos nos dice lo siguiente, “uno de los conceptos centrales del presente libro es el de *comprehensive conception* o *comprehensive view*. Ese concepto bien hubiera podido rendirse al castellano como «doctrina abarcante» o «punto de vista o concepción englobante», pues *comprehensive* tiene en inglés un uso común y no entraña connotaciones técnicas. Sin embargo, el recurrente concepto de Rawls (*comprehensive view*) sí tiene, en su actual filosofía política, un uso y una función de todo punto técnicos. Me he decidido, pues, a traducirlo por concepción o doctrina «comprensiva», rescatando el arcaico «comprehender» (en vez del moderno «comprender», que podría inducir aquí a confusión) al modo como en filosofía del conocimiento se mantiene el arcaico «aprehender» para evitar el equívoco a que se prestaría el moderno «aprender»” «Domènech en Rawls (2004), p. 30». Más adelante hablaremos de las doctrinas comprensivas.

<sup>128</sup> Rawls (2004), p. 61.

De *Teoría de la Justicia* criticaron su noción de la persona como demasiado dependiente de una teoría metafísica, en *El liberalismo político* Rawls expone lo siguiente,

si atendemos a la presentación de la justicia como equidad y al modo en que está construida, y si observamos las ideas y las concepciones de que se sirve, no se divisa entre sus premisas, ni se aprecia en las implicaciones de su argumentación, ninguna doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas que sea distinta u opuesta a otras doctrinas metafísicas. Si entraña presupuestos metafísicos, quizá son tan generales que son incapaces de distinguir entre las visiones metafísicas que han ocupado tradicionalmente la filosofía —cartesianas, leibnizianas o kantianas; realistas, idealistas o materialistas—. En tal caso, esos presupuestos no serían relevantes en modo alguno para la estructura y el contenido de una concepción política de la justicia<sup>129</sup>.

Apuntemos además que Rawls usa la idea de persona como un concepto normativo que surge de la concepción cotidiana de las personas, de las ideas fundamentales, pertenecientes a la categoría de lo político, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Así, la suya es una concepción política de la persona, “la concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales”<sup>130</sup>.

### **Las doctrinas comprensivas**

Los ciudadanos tienen concepciones del bien y éstas, decíamos, son dinámicas. Esto último en el sentido de que cada ciudadano las puede

---

<sup>129</sup> Rawls (2004), p. 56-60, pie de página.

<sup>130</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 84.

revisar racionalmente y transformarlas. También tienen sus propias doctrinas morales, sus propias ideas del bien. Tanto las nociones del bien como las doctrinas morales son parte de una concepción distinta a la concepción política que ordena la estructura básica de la sociedad. La distinción es cuestión de alcance y contenido. La concepción política tiene como objeto sólo la estructura básica de la sociedad, mientras que las otras concepciones se aplican a un espectro de cosas mucho mayor.

Rawls distingue entre concepciones generales y comprensivas, una concepción moral es general cuando se aplica a todos o casi todos los asuntos de la vida. Es comprensiva si abarca nociones de lo que es valioso para la vida humana<sup>131</sup>. Ahora, una concepción comprensiva puede ser plenamente comprensiva —si abarca todos los valores y virtudes reconocidos y los organiza en un sistema bien articulado, dictando así las prioridades— o parcialmente comprensiva —cuando se ocupa de algunos valores y virtudes no políticos y los estructura de manera poco estricta permitiendo así que el ciudadano decida, en cierta medida, las prioridades—.

Todos los ciudadanos abrazan una concepción comprensiva del tipo que sea —religiosa, filosófica, moral—<sup>132</sup>. Estos puntos de vista forman parte del trasfondo cultural de la sociedad civil, “esta es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos, por mencionar unas cuantas”<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> En este sentido «justicia como equidad» como estaba planteada en *Teoría de la Justicia*, al hacer «congruente» lo «justo» con lo «bueno», era una doctrina comprensiva.

<sup>132</sup> “Puede que algunos ciudadanos no tengan una doctrina comprensiva, excepto posiblemente una doctrina nula, como el agnosticismo o el escepticismo” «Habermas, Rawls (1998), p. 90».

<sup>133</sup> Rawls (2004), p. 44.



Las sociedades democráticas son plurales en el sentido de que sus ciudadanos ven el mundo desde concepciones comprensivas distintas e irreconciliables. Los ciudadanos «razonables» abrazan concepciones comprensivas también «razonables», es decir, doctrinas que no sólo afirman la ventaja de la sociedad como sistema equitativo de cooperación, sino que están dispuestas a dejar en lo privado sus visiones del mundo, sus verdades insondables, con tal de alcanzar un acuerdo que permita la existencia de un sistema de cooperación tal. Son visiones del mundo dispuestas a pactar una concepción de la política independiente, que no se base en su idea del mundo, siempre que tampoco se base en la de ninguna otra concepción. De doctrinas así se ocupa el liberalismo político rawlsiano. Sin embargo, “una sociedad puede albergar también doctrinas comprensivas irrealistas e irracionales, incluso desquiciadas [que pretendan imponer su visión del mundo por la fuerza, por ejemplo]. En cuyo caso el problema consistirá en contenerlas de tal forma que no minen la unidad y la justicia de la sociedad”<sup>134</sup>.

Mientras más ciudadanos abracen concepciones parcialmente comprensivas en una sociedad, más fuerte será la estabilidad de la misma. Esto porque resultará más fácil afirmar la prioridad de la concepción política de la justicia sin entrar en conflictos severos con la doctrina comprensiva que abrazan los ciudadanos. Esta defensa de la estabilidad es muy distinta a la de «congruencia» e implica la idea de «consenso entrecruzado».

### **Equilibrio reflexivo y constructivismo**

Antes de hablar de «consenso entrecruzado» tenemos que retomar la idea de constructivismo que discutimos al hablar de *Teoría de la Justicia* y

---

<sup>134</sup> Rawls (2004), p. 12.

ponerlo en el contexto de *El liberalismo político*. Este concepto nos resultará importante para entender la justificación de la concepción política de la justicia, su objetividad y sobre todo la idea de lo «razonable» que el último Rawls utiliza. Además, el constructivismo resultará sustancial para dilucidar puntos del «consenso entrecruzado» y la «razón pública». Ahora, antes aún de hablar de la idea de constructivismo debemos aclarar la idea de equilibrio reflexivo, implicada luego por el constructivismo.

Recordemos que en la «posición original» las partes escogen de entre varias opciones una concepción política de la justicia. Ahora, para que la concepción de justicia que escogen las partes sea aceptable tiene que alcanzar lo que Rawls llama equilibrio reflexivo. Es decir, la justificación de que la concepción política escogida es la más adecuada —en este sentido válida y correcta—, se logra sólo si la concepción adoptada es capaz de aprobar el examen del equilibrio reflexivo, “lo que justifica a la concepción política, lo que le otorga corrección, es el encontrarse en equilibrio reflexivo con nuestros juicios meditados de moralidad en todos sus niveles de generalidad, no el estar elaborada a partir de ideas implícitas en nuestra cultura política”<sup>135</sup>.

El equilibrio reflexivo es un método en el que contrastamos nuestros juicios sobre ciertas instancias, o casos en los que hay que tomar una decisión sobre qué hacer, con, por un lado, los principios y las normas que los rigen y, por el otro lado, con las consideraciones teóricas que creemos tienen que ver con la aceptación de estos juicios, normas y principios considerados. Todo lo anterior en busca de coherencia entre los juicios y los principios o normas. El método arroja resultados cuando

---

<sup>135</sup> Cfr. Seleme, Hugo: “Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 18, abril 2003, en URL = <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/doxa/01482529789055928540035/index.htm>>.

hallamos cierto nivel de coherencia entre los niveles examinados. Esto nos otorga justificación para apoyar, por ejemplo, cierto juicio acerca de algo. Veamos cómo lo expresa Norman Daniels, “un principio moral o un juicio moral sobre un caso particular estará justificado si después de la reflexión debida y tras la revisión apropiada de nuestro sistema de creencias, coincide con el resto de nuestras creencias acerca de la acción correcta (o las inferencias correctas)”<sup>136</sup>. Así, una persona que sostiene un juicio en equilibrio reflexivo con otras creencias relevantes, puede afirmar que tiene justificación para hacer tal juicio.

El equilibrio reflexivo es la justificación de la concepción política de la justicia, o mejor, “el criterio global de lo razonable”<sup>137</sup>. Así, sólo si la concepción de la justicia que se pacta en la «posición original» alcanza un equilibrio reflexivo amplio y general podremos decir que es «razonable». Que sea amplio, implica que el ciudadano ha hecho la reflexión debida y la revisión apropiada no sólo de sus propios juicios —en tal caso sería un equilibrio reflexivo estrecho— sino que “ha considerado las principales concepciones de la justicia política presentes en nuestra tradición filosófica (incluyendo puntos de vista críticos del concepto mismo de justicia) y ha sopesado la fuerza de las diferentes razones filosóficas y de otro tipo a favor de ellas”<sup>138</sup>.

El equilibrio reflexivo será General cuando los ciudadanos reconozcan que afirman la misma concepción política que los demás. En una sociedad que justifica su concepción de justicia mediante un equilibrio reflexivo amplio y general, habrá un punto de vista público desde el cual todos los ciudadanos podrán juzgar sus reclamaciones de justicia política.

---

<sup>136</sup> Cfr. Daniels, Norman, “Reflective Equilibrium”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/reflective-equilibrium/>>

<sup>137</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 88.

<sup>138</sup> DLP, p. 88.

Si las partes en la «posición original» no alcanzan, al acordar una concepción de la justicia, un equilibrio reflexivo con las creencias y teorías del bagaje político público, habrá que modificar las condiciones razonables que ciñen la «posición original». Sin equilibrio reflexivo no tenemos justificación para creer que la concepción de la justicia adoptada es la más adecuada.

Avancemos al concepto de constructivismo. Según lo dicho recientemente, el equilibrio reflexivo justifica la concepción política de la justicia. Además, cuando hablábamos de *Teoría de la Justicia*, vimos que la concepción de la justicia se construye a partir de un proceso de justicia procedimental pura, esto en contraste con el procedimiento de la justicia procedimental perfecta, que parte de principios dados para construir teleológicamente el resto de la concepción de la justicia. Como hemos visto, en la «posición original» las partes no pueden comenzar de principios justificados de antemano, los justifican y construyen en la «posición original»: “el rasgo esencial de la justicia procedimental pura...a diferencia de la perfecta, es que lo que sea justo se determina por el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste. No hay criterio previo disponible con el que contrastar el resultado”<sup>139</sup>, la justicia se determina al final del procedimiento de construcción, “una vez alcanzado el equilibrio reflexivo —si es que llega a alcanzarse—, los principios de la justicia política (el contenido) pueden representarse como el resultado de un determinado procedimiento de construcción (estructura)”<sup>140</sup>. De igual manera, ya veremos, se determinará qué es lo «razonable».

Una concepción política que surge de un proceso constructivista logra vincular, y esto es fundamental, el hecho de que existe una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables con la necesidad que tiene

---

<sup>139</sup> Rawls (2004), p. 104.

<sup>140</sup> Rawls (2004), p. 120.

cualquier sociedad democrática de alcanzar un «consenso entrecruzado». Este vínculo al que nos referimos es posible porque la concepción de la justicia construye los principios de justicia a partir de ideas públicas compartidas por las distintas doctrinas comprensivas «razonables». Para desarrollar estos principios de justicia las partes utilizan la razón práctica. Esto último es uno de los rasgos del «constructivismo político».

Los rasgos del «constructivismo político» son los siguientes:

- 1) “Los principios de la justicia política (contenido) pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción (estructura)”<sup>141</sup>.
- 2) “El proceso de construcción se basa esencialmente en la razón práctica, no en la razón teórica”<sup>142</sup>.
- 3) “Se sirve de una concepción más bien compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a su concepción”<sup>143</sup>.
- 4) “El constructivismo político define una idea de lo razonable y la aplica a varios objetos: concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones”<sup>144</sup>.

Ya hemos visto en qué sentido se cumple el primer rasgo del constructivismo, los principios de la justicia emanan del proceso de construcción, no están dados de antemano.

Como apunta el segundo rasgo, la razón práctica juega un papel fundamental en el proceso de construcción de los principios de la justicia. Lo anterior porque a diferencia de la teórica, que se ocupa del conocimiento de objetos dados, la razón práctica produce los objetos de

---

<sup>141</sup> Rawls (2004), p.p. 123-124.

<sup>142</sup> Rawls (2004), p. 124.

<sup>143</sup> Rawls (2004), p. 124.

<sup>144</sup> Rawls (2004), p. 124.

los que se ocupa. Ahora, que el constructivismo utilice mayoritariamente la razón práctica no significa que la razón teórica quede fuera de éste, al contrario, claro que desempeña un papel: modela las creencias y el conocimiento de las personas racionales que participan en el proceso de construcción.

El tercer rasgo, servirse de una concepción más bien compleja de la persona —adscribirle dos facultades morales, afirmar que convive con otras personas en una sociedad que es un sistema equitativo de cooperación— tiene como fundamento la idea de que sólo así es posible decir que los principios de la justicia emanan de un procedimiento adecuado de construcción. Esto porque esta concepción compleja de la persona —y de la sociedad— suministra la forma y el contenido de este procedimiento constructivista que se basa en la razón práctica.

Los principios de la razón práctica... se complementan con las concepciones de la sociedad y de la persona... Esos principios no se aplican por sí mismos; nosotros los usamos al formar nuestras intenciones y acciones, nuestros planes y decisiones, y al relacionarnos con otras personas. Siendo esto así, podemos llamar a las concepciones de la sociedad y de la persona «concepciones de la razón práctica»: ellas caracterizan a los agentes que razonan, y determinan el contexto de los problemas y de las cuestiones a los que se aplican los principios de la razón práctica<sup>145</sup>.

### **Primera aproximación a lo «razonable» y las cargas del juicio**

El «constructivismo político» no usa en su formulación de la concepción política de la justicia el concepto de «verdad», prefiere el de «razonable»,

---

<sup>145</sup> Rawls (2004), p.p. 138, 139.

lo «razonable» permite lo que la verdad no: la posibilidad de un «consenso entrecruzado» entre doctrinas comprensivas, de ahí que el cuarto rasgo de constructivismo sea definir una idea de lo «razonable»: “La idea de lo razonable viene dada, en parte, —y de nuevo para nuestros propósitos— por los dos aspectos de la razonabilidad de las personas: su disposición a proponer y a atenerse a los términos equitativos de la cooperación social entre iguales y su reconocimiento —y disposición a aceptar las consecuencias— de las cargas del juicio<sup>146</sup>”.

Lo «razonable» es público, no así lo «racional». Para explicar esto Rawls abraza la siguiente idea de Sibley, “al saber...que un hombre está dispuesto a actuar razonablemente, cuando otros están involucrados, podemos inferir que está dispuesto a gobernar su conducta mediante el principio de equidad, desde el cuál él y los otros pueden razonar en común<sup>147</sup>”. En este sentido decíamos que lo «razonable» es público. El agente «razonable» reconoce los límites de la discusión pública y también las ideas y los principios a los que se puede apelar.

Por el otro lado, dadas las características de lo «racional», perdemos este sentido de «publicidad» que hallamos en el actuar «razonable», “al saber que un hombre es racional, no sabemos que fines perseguirá con su conducta, únicamente sabemos que, cualquiera que los fines sean, usará la inteligencia para intentar alcanzarlos<sup>148</sup>”.

Gracias a que los agentes son «razonables» se encuentran en igualdad en el debate público. Ahí, proponen y aceptan términos equitativos de cooperación que luego se convierten en principios que a su vez son fundamento de las relaciones sociales, “esos términos, fijados como principios, determinan las razones que tenemos que compartir y

---

<sup>146</sup> Rawls (2004), p. 125.

<sup>147</sup> Sibley, W. M.: “the rational versus the reasonable”, *Philosophical Review*, octubre 1953, p. 560.

<sup>148</sup> Sibley, W. M: *Ibid.* p. 560.

reconocer públicamente unos frente a otros como fundamento de nuestras relaciones sociales”<sup>149</sup>. Así, cuando alguien es «razonable» debe justificar su conducta en términos de un principio al que los demás miembros de la sociedad también pueden apelar para justificar sus conductas. Ahora claro, las personas «razonables» actúan bajo los principios acordados siempre que los otros hagan lo mismo. Si los demás no se rigen bajo los principios acordados resulta irracional actuar bajo esos mismos principios, o como dice Rawls, «autoinmulatorio».

Además, el hecho de apelar al mismo principio no asegura el acuerdo entre dos personas «razonables», existen casos en los que elementos aleatorios o imponderables impiden la coincidencia de los actores. Tal desacuerdo es lo que Rawls llama desacuerdo «razonable». Ahora, ¿estamos diciendo que es posible que dos personas «razonables» que están de acuerdo en un principio no sean capaces de decidir si algo, —un juicio, una conducta— se justifica mediante el principio que los dos aceptan? Sí,

muchos de nuestros juicios más relevantes se hacen bajo condiciones de las que no es de esperar que permitan que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera después de una discusión libre, lleguen unánimemente a la misma conclusión<sup>150</sup>.

Ahora, hay elementos que pueden explicar el desacuerdo entre personas «razonables», Rawls los llama «cargas del juicio». Para que un desacuerdo sea «razonable» debe hallar sustento en alguna de las siguientes cargas del juicio:

---

<sup>149</sup> Rawls (2004), p. 84.

<sup>150</sup> Rawls (2004), p. 89.



- 1) Un desacuerdo será «razonable» si la evidencia empírica y científica sobre el caso es conflictiva y compleja, lo que la hace difícil de estimar y evaluar.
- 2) También será «razonable» un desacuerdo si los actores, aun aceptando que las mismas consideraciones son las relevantes para el caso, no logran coincidir en el peso específico de cada una, asunto que los llevará a juicios diferentes.
- 3) Dado que todos los conceptos son vagos y tienen límites imprecisos, y tal falta de determinación implica que las partes tienen que confiar en el juicio y en la interpretación, y en juicios sobre interpretaciones, nos topamos con que hay una gama amplia de posibilidades, difícil de determinar, dentro de la que las personas «razonables» pueden fundar un desacuerdo «razonable».
- 4) Hasta cierto punto el modo en que las personas evalúan y sopesan la evidencia y los valores está moldeado por su «experiencia global», —todo el curso de su vida hasta el presente—. Y dado que las «experiencias globales» difieren de una persona a la otra, es de posible que sus juicios sean divergentes, dentro de ciertos límites, en muchos de los casos que presentan una complejidad importante. Así pues, en este tipo de divergencias también es posible fundar un desacuerdo «razonable».
- 5) Otra carga del juicio se puede encontrar en las diferentes clases de «consideraciones normativas» que se hallan en cada lado de una disputa y la fuerza que cada parte le da a las suyas, dificultando la posibilidad de realizar una evaluación de conjunto.
- 6) Para terminar, la última carga del juicio que Rawls enlista es que dado que todo sistema de instituciones sociales es limitado

respecto de los valores que puede admitir, los ciudadanos se ven forzados a escoger entre valores. Así, se ven enfrentados a grandes dificultades a la hora de establecer prioridades y hacer reajustes a la hora de tomar decisiones.

### **Objetividad**

Ahora es buen momento para acudir al tema de la objetividad que planteábamos hace unas páginas, pues así como podemos toparnos con un desacuerdo «razonable», también el constructivismo y la razonabilidad nos otorgan elementos para decidir objetivamente sobre las cosas, no es que nos dejen en el relativismo puro.

Rawls nos dice que la objetividad que afirma el constructivismo no se sostiene en la teoría causal del conocimiento. Hay autores que afirman que la objetividad de los juicios, por ejemplo, depende de que tengan una explicación dentro de la idea causal del conocimiento, es decir, que, por ejemplo, el juicio «el niño está en el columpio», para ser verdadero, tiene que ser resultado de un proceso causal apropiado que empieza con el niño en el columpio afectando nuestra percepción y termina cuando emitimos el juicio. Sin embargo, el constructivismo no necesita cumplir con tales exigencias de causalidad, a los juicios políticos y morales no les pedimos que muestren su relación con un proceso causal, les pedimos, eso sí, buenas razones<sup>151</sup>. Decir que algo es objetivo en el «constructivismo político» quiere decir que hay razones —enmarcadas dentro de la concepción política— suficientes para convencer a las personas «razonables» de que ese algo es «razonable».

---

<sup>151</sup> En esto Rawls y Toulmin están de acuerdo, como veremos en VII.

En el «constructivismo político» los juicios morales «verdaderos» se dejan para las doctrinas comprensivas, lo que se usa son juicios morales «razonables»,

una vez aceptamos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de la cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de la justificación pública que la idea de la verdad moral. Sostener que una concepción política es verdadera y, por esa razón, la única base adecuada de la razón pública, es excluyente, sectario incluso, y por eso mismo un vivero de división política<sup>152</sup>.

#### «Consenso entrecruzado»

Volvamos a la idea de estabilidad, Rawls, como hemos dicho, no sólo quiere encontrar una concepción política que organice la sociedad de manera justa, sino que además quiere que este orden social sea estable y posible. Para esto es fundamental el «consenso entrecruzado», “tal consenso consiste en que todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables probablemente persistirán a lo largo de generaciones y atraerán un cuerpo respetable de adhesiones a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma”<sup>153</sup>.

La sociedad alcanza un «consenso entrecruzado» cuando todas las doctrinas comprensivas «razonables» aceptan la justicia de la concepción política que organiza la estructura básica. Ahora, esta aceptación no puede ser un mero *modus vivendi*, esto es, un acuerdo que se mantiene mientras sea evidente que ninguna parte obtiene alguna

---

<sup>152</sup> Rawls (2004), p. 161.

<sup>153</sup> Rawls (2004), p. 45.

ventaja al violarlo, pero que se desintegra cuando cualquiera de los signatarios, al verse más fuerte que sus contrapartes, lo rompe en beneficio propio. El «consenso entrecruzado» no depende del balance de fuerzas del momento. A diferencia de un *modus vivendi*, quienes apoyan un «consenso entrecruzado» no retirarían su apoyo a la concepción política de la justicia al ver, por ejemplo, que su peso político relativo aumenta. Esto último porque la afirmación de la concepción de justicia, pertenecer al «consenso entrecruzado», se hace a través de razones morales,

incluye concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una descripción de las virtudes políticas, a través de las cuales aquellos principios se materializan en el carácter humano y se expresan en la vida pública<sup>154</sup>.

No de otro modo, un «consenso entrecruzado» no es únicamente un acuerdo, por ejemplo, para aceptar ciertas autoridades o disposiciones institucionales según la conveniencia de intereses egoístas, ya individuales o de grupo. Todo aquél que afirma la concepción política de la justicia parte desde el punto de vista de su doctrina comprensiva y desde ahí encuentra razones para apoyar la noción de justicia que es foco del «consenso entrecruzado». Así, no afirma la concepción por conveniencia, sino porque desde su postura está moralmente bien afirmarla. Como vemos, la estabilidad del *modus vivendi* es muy distinta a la del «consenso entrecruzado».

Hemos visto que el constructivismo elabora lo «verdadero» a partir de lo «razonable», o mejor, que hace a un lado el concepto de «verdad» y encumbra el de «razonable». Lo anterior permite plantear la siguiente

---

<sup>154</sup> Rawls (2004), p. 179.

pregunta, ¿Cómo es posible que una concepción de la justicia que rehuye el concepto de verdad se atraiga doctrinas comprensivas que lo afirman? ¿Cómo es posible en este estado de cosas un «consenso entrecruzado»?

Rawls hace hincapié en que la concepción política de la justicia no es ni escéptica ni indiferente en cuanto a la idea de «verdad» se refiere. Si lo fuera, se socavarían las posibilidades de un «consenso entrecruzado», pues la concepción de la justicia quedaría enfrentada a muchas doctrinas comprensivas que afirman la idea de «verdad».

La concepción política de la justicia elude afirmar o negar la verdad o la escala de valores de cualquier doctrina comprensiva «razonable», de la misma manera que el principio de tolerancia religiosa elude afirmar la verdad de una religión específica. Lo que el «consenso entrecruzado» afirma es una base acordada de justificación pública en asuntos de justicia, no de principios religiosos o morales, por ejemplo. Así las cosas, la concepción política de la justicia únicamente asevera ideas fundamentales compartidas. Es desde ideas que participan de la cultura política pública que se construye una concepción de la justicia congruente con las convicciones de las partes —recordemos el equilibrio reflexivo—. Una vez que esto se hace, las personas pueden juzgar la concepción política ya como verdadera, ya como «razonable», según lo permita la doctrina comprensiva desde la que miran el mundo. Ahora, decir que las creencias religiosas no pueden demostrarse mediante la «razón pública» no es igual que decir que son falsas. Respetar los límites de la «razón pública», que ya discutiremos, permite el «consenso entrecruzado».

Si la justicia como equidad hiciera posible un consenso entrecruzado, completaría y extendería el movimiento

intelectual que empezó hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y que dio origen al estado no confesional y a la igual libertad de conciencia. Dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática, un acuerdo en torno a una concepción política de la justicia requiere esa extensión. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los propios ciudadanos diriman las cuestiones religiosas, filosóficas y morales de acuerdo con las doctrinas que ellos libremente abracen [mientras sean razonables]<sup>155</sup>.

Debemos decir también, siguiendo el argumento, que la concepción política no necesita ser comprehensiva para alcanzar un «consenso entrecruzado», al contrario, como ya decíamos, es independiente de toda doctrina, afirma apenas unos cuantos valores políticos básicos y permite una amplia gama de valores no políticos, todos los que abrazan las doctrinas comprehensivas «razonables». Ya dijimos que la concepción política de la justicia es un marco orientativo de la reflexión que nos permite alcanzar esencias constitucionales, ciertas bases de justicia. Los ciudadanos que afirman la concepción política de la justicia encuentran que sus juicios no políticos convergen lo suficiente con la concepción política como para que pueda mantenerse la cooperación política.

Las personas que sostienen la concepción política de la justicia no necesitan un entendimiento político más allá de la concepción de la justicia que abrazan en «consenso entrecruzado» con los otros ciudadanos de doctrinas comprehensivas distintas, “enfrentada al hecho del pluralismo razonable, una concepción liberal elimina de la agenda política los asuntos más decisivos, los asuntos capaces de generar

---

<sup>155</sup> Rawls (2004), p. 186.

conflictos pugnaces que podrían socavar las bases de la cooperación social<sup>156</sup>.

La concepción liberal apenas protege —con esto basta— los derechos básicos e incluye medidas que garantizan que los ciudadanos tengan medios materiales suficientes para gozar esos derechos básicos.

Ahora, además de valores políticos, la concepción de la justicia también abraza algunas virtudes de primera magnitud, como la tolerancia, la razonabilidad, el sentido de equidad, la disposición a acercarse a la posición de los demás. “Cuando esas virtudes gozan de una amplia difusión en la sociedad y dan sostén a su concepción de la justicia, constituyen un bien público de primera magnitud, una parte del capital político de la sociedad”<sup>157</sup>.

Los valores de doctrinas comprensivas «razonables» que entran en conflicto con la concepción política de la justicia y las virtudes en que se apoya, no suelen prevalecer, pues su conflicto es con la posibilidad misma de una cooperación social equitativa. Un «consenso entrecruzado» permite justamente que los principios de la justicia no entren en conflicto con los principios morales, filosóficos o religiosos de las distintas visiones del mundo, las doctrinas abrazan la concepción política de la justicia justo porque es compatible con el resto de sus valores no políticos.

A Rawls también le interesa mostrar que el «consenso entrecruzado» es viable. Para mostrar su factibilidad construye una prueba en dos etapas. Primero se alcanzaría un consenso constitucional y luego uno entrecruzado. La temporalidad es hipotética<sup>158</sup>.

En el consenso constitucional la Carta Magna satisface ciertos principios de la justicia política. Estos principios se aceptan sólo como

---

<sup>156</sup> Rawls (2004), p. 189.

<sup>157</sup> Rawls (2004), p. 189.

<sup>158</sup> Este punto será muy importante en la discusión entre Habermas y Rawls que abordaremos en V.

tales y no se sustentan ni en ideas de la persona ni de la sociedad como una concepción política de la justicia compartida públicamente. En este sentido, el consenso constitucional no es profundo ni amplio como lo es el entrecruzado.

Ahora, ¿cómo se produce el consenso constitucional? El proceso comienza cuando una sociedad adopta ciertos principios liberales como parte de su constitución y los afirma como un mero *modus vivendi*—como sucedió después de la Reforma con la tolerancia religiosa—. A partir de entonces los ciudadanos —que tienen sus propias doctrinas comprensivas, muchas de las cuales ni son totalmente comprensivas, ni generales y aceptan grados (no todos los católicos son miembros del Opus Dei, ni todos los musulmanes radicales)—, comienzan a abrazar los principios constitucionales poco a poco, ya por las bondades que ofrecen las instituciones que garantizan la aplicación de los principios constitucionales, o por la costumbre o el deseo de acomodarse a lo que se espera de las personas y se hace normalmente en la sociedad. Muchos ciudadanos terminarán abrazando los principios constitucionales a tal grado que si llegase a reconocerse una incompatibilidad con sus doctrinas comprensivas las revisarían antes que rechazar los principios constitucionales que estructuran la base de su sociedad.

Cuando los principios liberales acordados en la constitución logran regular efectivamente las instituciones políticas de la estructura básica, cuando garantizan derechos y libertades políticos<sup>159</sup> y establecen procedimientos democráticos para moderar los desencuentros políticos, crece la confianza en los principios constitucionales. Dicha confianza

---

<sup>159</sup> Cuando estos derechos y libertades son garantizados, es posible retirar de la agenda política este debate sobre su necesidad. Lo anterior hace que la vida pública sea menos insegura y hostil pues cuando estas garantías aún están en juego aumenta la controversia política y la violencia de las partes.



aumenta más todavía cuando los ciudadanos notan que los otros actúan conforme a los principios de la constitución y esto permite que las doctrinas comprensivas se vuelvan más «razonables». Así surge al fin un consenso constitucional estable.

Ahora veremos el camino que hay que recorrer desde un consenso constitucional hasta uno entrecruzado. Recordemos que el consenso constitucional no tiene la misma profundidad que el entrecruzado. Esto porque la hondura del último requiere que sus principios e ideales políticos se basen en una concepción política de la justicia que utilice ideas de la persona y la sociedad tales como los que usa la «justicia como equidad». Tampoco tiene la amplitud del «consenso entrecruzado» porque este último abarca más allá de los principios políticos que instituyen las maneras democráticas. Contiene principios que establecen derechos básicos como la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, así como igualdad de oportunidades para gozar de las libertades que genera la estructura básica justa.

El consenso constitucional, decíamos, permite retirar de la agenda política la discusión sobre la necesidad de proteger o no ciertas garantías, esto hace posible establecer de modo firme y claro las reglas de la contienda política. Dadas estas reglas, los grupos políticos tienen que salir de sus círculos doctrinales y debatir en el foro público con sus interlocutores —que pertenecen a otros núcleos doctrinales— las políticas que defienden. Ahora, para poder explicar sus puntos de vista deben desarrollar concepciones políticas y explicarlos en términos de éstas.

Los grupos [políticos que participan del consenso constitucional] tienden a desarrollar concepciones políticas amplias, que cubran el conjunto de la estructura

básica, con objeto de explicar su punto de vista de un modo políticamente consistente y coherente<sup>160</sup>.

Así pues, mediante este proceso los interlocutores se ven obligados a formular concepciones políticas de la justicia, esas concepciones proporcionan la moneda corriente para discutir y una base más profunda para explicar el significado y las implicaciones de los principios y las políticas que cada grupo respalda. Este proceso, lentamente, permitirá que el consenso constitucional alcance suficiente profundidad como para considerarse entrecruzado, esto porque conseguiría que sus principios e ideales políticos se basaran en una concepción política de la justicia que utiliza concepciones de la persona y la sociedad tales como los que usa la «justicia como equidad».

### **«Razón pública»**

Después de la discusión anterior debemos revisar la idea de «razón pública», para terminar de entender la fuerza que cobra lo «razonable» en el último Rawls.

Todo agente «racional» y «razonable» —un individuo, una familia, una asociación, entre otros— tiene una manera de hacer planes y de establecer sus fines y prioridades. A partir de estos toma sus decisiones. Una sociedad política hace todo esto mediante su razón.

Hay razones públicas y privadas. Privadas son las de las universidades y las iglesias, por ejemplo. La «razón pública» es, de manera distinta a la privada, un elemento fundamental de las sociedades democráticas, es la razón de las personas como miembros iguales y «razonables» de la sociedad. El asunto de sus elucubraciones es el bien público, aquello que

---

<sup>160</sup> Rawls (2004), p. 199.

la concepción política de la justicia exige a la estructura básica de la sociedad y a sus instituciones, con sus propósitos y fines.

La «razón pública», nos indica Rawls, es pública de tres maneras:

- 1) “Como razón de los ciudadanos en cuanto tales”<sup>161</sup>.
- 2) Porque “su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental”<sup>162</sup>.
- 3) Porque “su naturaleza, su contenido, es público, y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible”<sup>163</sup>.

La «razón pública» rige a los ciudadanos cuando defienden cierta política en el foro público, pensemos en los candidatos en campaña o en los miembros de partidos políticos. Además, también gobierna la forma en que los ciudadanos votan cuestiones políticas fundamentales, “los ciudadanos deberían ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones en términos tales que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes con sus propias libertad e igualdad”<sup>164</sup>. Así, como lo indica la tercera forma en que la «razón pública» es tal, cuando se discute sobre el bien común o cuestiones de justicia básica, los ciudadanos sólo pueden apelar a los ideales y principios de una concepción política de la justicia «razonable»,

comprometerse con la razón pública es apelar a una de estas concepciones políticas, a sus ideales y principios,

---

<sup>161</sup> Rawls (2004), p. 248.

<sup>162</sup> Rawls (2004), p. 248.

<sup>163</sup> Rawls (2004), p. 248.

<sup>164</sup> Rawls (2004), p. 252

critérios y valores, cuando se debaten cuestiones políticas fundamentales. Esta exigencia nos permite incorporar nuestra doctrina global religiosa o no religiosa, al debate político en cualquier momento, a condición de que, a su debido tiempo ofrezcamos las razones públicas que sustentan los principios y las políticas que nuestra doctrina global dice preferir. Me refiero a este requisito como la *estipulación*<sup>165</sup>.

Ahora, ¿cómo es que los ciudadanos, cuando se trata de asuntos básicos, aceptan limitarse a apelar a la concepción política de la justicia que estructura la base de su sociedad y utilizan la «estipulación», en vez de apelar a la verdad global de su doctrina comprensiva? ¿cómo es posible que el católico liberal de Freeman, a la hora de discutir sobre las prioridades de la sociedad, apele a ideas pertenecientes a la categoría de lo político, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática y no a las verdades divinas de su texto sagrado? Este es un asunto serio que a Rawls le interesa contestar con claridad, lo llama la paradoja de la «razón pública».

Para comenzar a responder debemos tomar en cuenta que el poder político es poder coercitivo, ¿de qué manera se puede justificar su ejercicio frente a otros, también libres e iguales? El uso del poder político sólo es justificable si su aplicación se basa en una constitución cuyos principios e ideales son aceptados por los ciudadanos como racionales y razonables. Este último es el principio liberal de legitimidad,

y puesto que el ejercicio del poder político mismo debe ser legítimo, el ideal de ciudadanía impone un deber moral, no legal, el deber de la civilidad, para poder explicarse unos a otros respecto de esas cuestiones

---

<sup>165</sup> Rawls, John: El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública, Paidós, 2001 «Rawls (2001)», p. 168.

fundamentales cómo las políticas y los principios por los que abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública<sup>166</sup>.

El deber de civildad también obliga moralmente a los ciudadanos a escuchar a los demás y a ser imparciales al momento de decidir si las propuestas del resto son o no «razonables». Gracias a este deber de civildad los ciudadanos tendrían que ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones de manera que resultara razonable esperar que los demás aceptaran tal fundamento por ser consistente con los intereses de todos, es decir, la libertad e igualdad de cada uno. Satisfacer lo anterior es parte de lo que el ideal de política democrática nos plantea, entender la forma de actuar como ciudadano democrático incluye una comprensión de un ideal de «razón pública».

Rawls nos dice que cuando la concepción política de la justicia se funda en un «consenso entrecruzado» de distintas doctrinas «razonables», la paradoja de la «razón pública» desaparece. Lo anterior porque la mezcla del deber de civildad con los valores políticos, arroja como resultado el ideal de ciudadanos que se rigen a sí mismos de tal forma que es «razonable» para ellos esperar que los demás aceptarán. Y actúan así desde su doctrina «razonable», por lo que podemos decir que no sostienen la idea de «razón pública» como un mero *modus vivendi*, sino de manera mucho más profunda.

Que la paradoja de la «razón pública» no es tal se nota, nos dice Rawls, cuando vemos que existen casos muy cercanos en los que los ciudadanos admiten no apelar a la verdad global como ellos la perciben, aun cuándo ésta esté a la mano,

---

<sup>166</sup> Rawls (2004), p. 252.

Considérese cómo en un caso penal las reglas de la evidencia limitan el testimonio que puede ser introducido con tal de garantizar al acusado el derecho básico de un juicio justo. No sólo excluye esto la evidencia procedente de rumores y cotilleos, sino también la conseguida mediante registros y detenciones irregulares, o mediante abusos cometidos en los acusados durante el arresto y por no informarles de sus derechos. Tampoco pueden los acusados ser obligados a testificar en su propia defensa. Finalmente, para mencionar una restricción que tiene otras motivaciones, los esposos no pueden ser requeridos para testificar el uno contra el otro, restricción que intenta proteger el elevado bien que es la vida familiar y mostrar respeto por el valor de los vínculos afectivos<sup>167</sup>.

*El liberalismo político* supone que cuando las distintas doctrinas comprensivas se han ajustado a la concepción política de la justicia, el peso de los derechos, los deberes básicos y los valores políticos justifican ceñirse a los límites de la «razón pública».

Rawls asegura que hay razones no públicas que forman parte del trasfondo cultural de la sociedad y una sola «razón pública». Las diferencias entre esta última y las otras son, por un lado, las condiciones bajo las que razonan y por el otro las diferentes restricciones que cada una tiene y que se derivan de los derechos y valores que pretenden proteger. Así pues, para ver las características particulares de la «razón pública» tenemos que hablar de su contenido y de sus límites.

El contenido de la «razón pública» es lo que Rawls llama «concepción política de la justicia». Dicha concepción tiene dos partes: principios sustantivos de justicia que se aplican sólo en la estructura básica y lo que Rawls llama orientaciones de indagación pública, esto es, principios de razonamiento y reglas de evidencia a partir de los cuales los ciudadanos

---

<sup>167</sup> Rawls (2004), p. 253.

pueden decidir si los principios sustantivos se aplican de manera correcta. Además, también a partir de estas orientaciones, pueden identificar cuáles son las leyes y las políticas que mejor satisfacen el cumplimiento de los principios sustantivos.

Aunado a lo anterior debemos decir que hay dos tipos de valores de justicia política. Un tipo es el que cae bajo los principios de justicia que ordenan la estructura básica de la sociedad: “los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica; y aún podemos añadir los valores del bien común, así como las varias condiciones necesarias para que se realicen esos valores”<sup>168</sup>.

Los otros valores pueden ser llamados “de la «razón pública»”, que son los que caen bajo lo que mencionamos como «orientaciones de la indagación pública». Estos valores logran que la indagación sea de verdad pública y además libre. “También están incluidas aquí virtudes públicas tales como la razonabilidad y la disposición a respetar el deber (moral) de la civilidad, las cuales, como virtudes ciudadanas que son, contribuyen a que sea posible la discusión pública razonada de las cuestiones públicas”<sup>169</sup>.

### **Los límites de la «razón pública»**

Ahora hablemos de los límites de la «razón pública»: cuando se trata de discutir asuntos de esencias constitucionales o de justicia básica, como hemos dicho antes, los ciudadanos no pueden apelar a sus doctrinas comprensivas, tampoco pueden apelar a teorías económicas o científicas si estas teorías son objeto de disputa. Las afirmaciones acerca de principios de la justicia deben descansar en conocimientos y modos de razonar que tengan como base afirmaciones “llanas” que sean aceptadas

---

<sup>168</sup> Rawls (2004), p. 259.

<sup>169</sup> Rawls (2004), p. 259.

ampliamente por el común de los ciudadanos en el momento en que se usan como sustento. Si esto no se hiciera así, la concepción política no tendría una base pública de justificación. Las doctrinas comprensivas sólo pueden participar en el debate de la «razón pública» si cumplen con la «estipulación».

En «justicia como equidad» las orientaciones de indagación de la «razón pública» tienen la misma base que los principios de la justicia. Esto quiere decir que de la misma forma que las partes escogen los principios de justicia en la «posición original», deben escoger los criterios de la «razón pública» para revisar la aplicación de los principios en la estructura básica de la sociedad. No de otro modo, los principios de la justicia y los criterios de la «razón pública» son partes del mismo acuerdo.

Ahora, aceptar la idea de «razón pública» y su principio de legitimación—el principio liberal de legitimidad— no implica casarse con una concepción liberal de la justicia, como por ejemplo la rawlsiana, y sus principios de justicia, más bien implica aceptar que los ciudadanos comparten el poder político como libres e iguales y que por ser «razonables» y «racionales» tienen el deber moral de la civilidad, que implica apelar a la «razón pública».

Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> Rawls (2004), p. 261.



Lo anterior quiere decir que cada ciudadano debe tener un criterio sobre los principios y las orientaciones que defiende, que le permita decir que estos serán aceptados por los demás ciudadanos. Rawls propone que dicho criterio sea defender aquellos valores políticos<sup>171</sup> que emanen de principios y orientaciones de los que el ciudadano piensa que se llegaría a un acuerdo en la «posición original».

Es posible que los demás ciudadanos no acepten los principios y orientaciones de la concepción política «razonable» que abrazamos, sin embargo, este criterio permite poner cierta disciplina en la discusión política. Es muy probable que los ciudadanos tengan visiones distintas acerca de cuál es la concepción política de la justicia más apropiada. Ahora, “una manera fiable de hallar cuál de ellas, si alguna, es la más razonable”, sugiere Rawls, “consiste en que compitan ordenadamente entre sí durante un buen periodo de tiempo”<sup>172</sup>.

A lo dicho hay que añadir que una característica fundamental de la «razón pública» es que sus concepciones políticas deben ser completas. Esto implica que cada concepción debe expresar ideales, principios, criterios y orientaciones para la investigación, de forma tal que los valores de la concepción específica se puedan ordenar para dar respuesta a casi todas las cuestiones constitucionales y de justicia básica.

Rawls afirma que la «razón pública» resulta muy adecuada para convertirse en la razón del tribunal supremo de un régimen constitucional con revisión judicial. También asegura que este tribunal es la rama del

---

<sup>171</sup> “Los valores políticos de la razón pública se distinguen de otros valores en que se realizan en las instituciones políticas y les confieren su carácter. Eso no significa que valores análogos no puedan caracterizar otras formas sociales. Los valores de la efectividad y la eficiencia pueden caracterizar a la organización social de equipos y clubes, al igual que las instituciones políticas de la estructura básica de la sociedad. Pero un valor es político sólo cuando la forma social es en sí política: cuando se realiza, digamos, en partes de la estructura básica y de sus instituciones políticas y sociales” en Rawls (2001), p. 168.

<sup>172</sup> Rawls (2004), p. 262.

Estado que sirve como modelo de la «razón pública». Analizaremos la segunda aseveración.

Los ciudadanos y los legisladores pueden votar según sus doctrinas comprensivas cuando el asunto que está en juego no son las esencias constitucionales, ni la justicia básica —pensemos en plebiscitos como el que votaron en California en 1998 para decidir si se prohibía o no la venta de carne de caballo—. En cambio, los jueces del tribunal supremo sólo pueden apelar a la «razón pública» y a los valores políticos. Además, es tarea de los jueces expresar en opiniones razonadas la mejor interpretación de la constitución que puedan dar usando el conocimiento que tienen de las exigencias de la constitución. “La mejor interpretación es la que mejor cuadra con el cuerpo de esos materiales constitucionales y la que mejor justifica ese cuerpo en los términos de la concepción política de la justicia [...] el papel del tribunal aquí es parte de la publicidad de la razón, y constituye un aspecto del amplio papel, también educativo, desempeñado por la razón pública”<sup>173</sup>.

No quepa duda de que los jueces no pueden apelar a puntos de vista basados en sus doctrinas comprensivas. Lo que deben hacer es apelar a los valores políticos que se deriven de la interpretación más «razonable» de la concepción política. De estos valores —dado el deber de civilidad— los jueces han de tener una esperanza razonable de que serán aceptados por los demás ciudadanos «razonables» y «racionales».

La «razón pública» parece tener algunas dificultades, por ejemplo, permitir más de una respuesta «razonable» a una cuestión particular. Lo anterior sucede porque las sociedades democráticas plurales tienen muchos valores políticos y muchas formas de valorarlos. Así, bien se puede dar el caso de que a falta de una respuesta de la «razón pública»,

---

<sup>173</sup> Rawls (2004), p. 271.

los ciudadanos invoquen valores no políticos para resolver el conflicto que les preocupa, obteniendo con ello una respuesta válida sólo para aquellos ciudadanos que abracen esos mismos valores no políticos.

Sin embargo, el ideal de «razón pública» nos exhorta a no proceder así en casos que se refieran a esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica. Lo que es cierto es que únicamente en contadas ocasiones se alcanza un acuerdo completo. “Abandonar la razón pública cuando hay un desacuerdo a la hora de contrapesar los valores es lo mismo que abandonar esa tarea”<sup>174</sup>. La «razón pública» es justo un instrumento para dirimir diferencias entre las distintas doctrinas «razonables», lo que la «razón pública» pide es que los ciudadanos discutan en términos de una concepción política. También exige que crean, sinceramente, que es «razonable» esperar que los valores políticos que utilizan al discutir serán aceptados por los demás ciudadanos.

De esta idea surge un segundo problema de la «razón pública», ¿de verdad es posible que la apelación que hacen los ciudadanos a los valores políticos sea sincera, si ellos mismos piensan que el último fundamento de estos valores son los valores no políticos de sus respectivas doctrinas comprensivas?

Rawls nos propone tres condiciones para evaluar si los ciudadanos respetan la «razón pública» y su principio de legitimidad:

- a) “concedemos mucho peso —un peso normalmente definitivo— al ideal que ella prescribe;
- b) creemos que la razón pública es convenientemente completa, esto es, creemos que al menos para la gran mayoría de las cuestiones fundamentales, si no para todas, alguna combinación de los valores

---

<sup>174</sup> Rawls (2004), p. 276.

políticos y algún balance entre ellos bastará para obtener una respuesta razonable, y finalmente

- c) creemos que la particular concepción que nosotros proponemos, y la ley o la política basadas en ella, expresan una razonable combinación y un balance razonable de esos valores”<sup>175</sup>.

Después de exponer las condiciones Rawls afirma que éstas son perfectamente compatibles con las creencias particulares de las distintas doctrinas, y esto es algo que hemos dicho desde hace muchas páginas, respetar la «razón pública» y la concepción política de la justicia no implica traicionar los valores no políticos de las diferentes doctrinas comprensivas. Cuando los ciudadanos aceptan las tres condiciones anteriores lo que hacen es aceptar que el discurso público con el que darán razón de sus posturas se basará en valores políticos y no en valores no políticos. Las instituciones y las leyes son imperfectas, incluso el discurso público es imperfecto e incapaz de darnos razón de todo, la verdad universal debe permanecer en el campo explicativo de las doctrinas particulares. Sin embargo, este hecho, no nos quita la idea de que tenemos razones poderosas para seguir utilizando la «razón pública» en el ámbito de lo público,

lo que la razón pública exige es que los ciudadanos sean capaces de explicar su voto unos a otros en términos de un balance razonable de valores políticos públicos, entendiendo todos y cada uno que, evidentemente, la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables sostenida por los ciudadanos es concebida por ellos como fundamento ulterior, y a menudo trascendente, de esos valores<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Rawls (2004), p. 276.

<sup>176</sup> Rawls (2004), p. 278

Las únicas doctrinas que entran en conflicto con la «razón pública» son aquellas incapaces de hacer compatible su postura sobre alguna cuestión fundamental con un balance razonable de valores políticos<sup>177</sup>.

La última dificultad de la «razón pública» que aborda Rawls es cómo saber cuándo ésta ha resuelto satisfactoriamente una cuestión. La respuesta de Rawls es que en una sociedad bien ordenada es de esperarse que la «razón pública» dé una respuesta «razonable» que caiga dentro de los límites del «consenso entrecruzado» que se ha establecido entre las distintas visiones comprensivas «razonables», produciendo así que las distintas doctrinas acepten, aunque sea relucientemente, la respuesta a la cuestión. Ahora, afirmar lo anterior no quiere decir que cada una de las doctrinas comprensivas halle que en la mayoría de los casos las conclusiones de la «razón pública» caen dentro de su espectro, “argumentar eso trascendería los límites de la razón pública”<sup>178</sup>. Lo que sí, es que una concepción política «razonable» y eficaz debería poder atraer, de forma vinculante, las distintas doctrinas comprensivas «razonables».

Recapitulando, la «razón pública» se aplica a dos cuestiones políticas: las relacionadas con las esencias constitucionales y las vinculadas con asuntos de justicia básica. El contenido de la «razón pública» también se divide en dos, por un lado están los valores políticos de la concepción política de la justicia y por el otro lado la orientación de la indagación pública.

Los límites de la «razón pública» no son, claro está, los límites de la ley sino los límites que los ciudadanos respetan cuando siguen el ideal de la

---

<sup>177</sup> Debemos apuntar aquí que el hecho de que una doctrina comprensiva arroje conclusiones irrazonables en algunos casos no la hace irrazonable. Bien puede ser que sea razonable en la mayoría de los casos.

<sup>178</sup> Rawls (2004), p. 282.

«razón pública», “el ideal de ciudadanos democráticos que tratan de conducir sus asuntos políticos en términos avalados por valores públicos de los que puede razonablemente esperarse que serán aceptados por los demás”<sup>179</sup>. Las doctrinas comprensivas sólo participan en el debate público si cumplen con la «estipulación», es decir, si ofrecen “razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas— para sustentar lo que ellas proponen”<sup>180</sup>.

Demos ahora un ejemplo concreto —que utiliza el propio Rawls— de cómo funciona la «razón pública» para resolver un problema de justicia, por ejemplo, si deben o no las mujeres adultas tener derecho al aborto en el primer trimestre de su embarazo.

Para empezar tenemos que defender que éste es un asunto de justicia básica, para poder utilizar la «razón pública» tal como la hemos descrito. Afirmemos que en efecto es asunto de justicia básica porque influye directamente en el derecho a la igualdad de las mujeres.

Después debemos escoger los valores políticos sobre los que se fundará nuestra discusión acerca del derecho al aborto de mujeres adultas, valores en los que la «razón pública» nos exige creer, sinceramente, que es «razonable» esperar que serán aceptados por los demás ciudadanos. Rawls propone los siguientes<sup>181</sup>: el debido respeto a la vida humana, la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo y la igualdad de las mujeres como ciudadanos.

Puestos los valores sobre la mesa debemos sopesar la importancia de cada uno y alcanzar un balance razonable entre ellos.

---

<sup>179</sup> Rawls (2004), p. 288.

<sup>180</sup> Rawls (2001), p. 177.

<sup>181</sup> En *El liberalismo político*, Rawls parece elaborar un argumento a favor de la defensa del derecho al aborto «Cfr. Rawls (2004) nota al pie, p. 278». Después, en «Rawls (2001) ver nota al pie, p. 163» dice que su intención no era esa y que los valores que propone en *El liberalismo político* para defender tal derecho han de desarrollarse más para construir un argumento «razonable» a favor del aborto.

Sin duda el debido respeto a la vida humana es el valor más importante, la cuestión entonces es si un embrión de menos de nueve semanas se debe considerar como vida humana o no. Como nos hallamos en el terreno de lo público, debemos utilizar afirmaciones llanas aceptadas ampliamente y apelar a teorías científicas no controvertidas<sup>182</sup>, no se puede apelar a Dios. Rawls sugiere que un embrión de tres meses no es vida humana<sup>183</sup> y por lo tanto el valor más importante es el derecho a la igualdad que tienen las mujeres, seguido del valor que es la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo. El del respeto a la vida humana sería el más importante si una vida humana estuviera en juego, pero como hemos decidido, apelando a afirmaciones llanas y teorías científicas no controvertidas, que un embrión de hasta nueve semanas no es una vida humana, entonces este valor no está en juego.

Pero supongamos que la discusión es otra y que las partes en conflicto no pueden ponerse de acuerdo en el orden de los valores políticos y que el debate llega a un callejón sin salida, ¿qué se hace en tal caso?

los ciudadanos deben votar de acuerdo con su ordenación de los valores políticos. En efecto, éste es un caso normal, no se espera unanimidad. Las razonables concepciones políticas de la justicia no siempre llevan a la misma conclusión, ni los ciudadanos que comparten la misma concepción están siempre de acuerdo sobre cuestiones en concreto. Y sin embargo, el resultado de la votación...debe ser considerado legítimo siempre que todos...voten sinceramente de acuerdo con la idea de

---

<sup>182</sup> Habría que definir cuál es el límite de controversia científica «razonable» y cómo se establece ¿es controvertida la teoría de la evolución?

<sup>183</sup> Rawls no profundiza más en el tema y tampoco nosotros lo haremos, supongamos, para poder seguir con nuestro ejemplo, que podemos decir, apelando a aseveraciones llanas ampliamente aceptadas y a teorías científicas no controvertidas, que un embrión, de hasta tres meses, no es una vida humana.

razón pública. Esto no quiere decir que el resultado sea verdadero o correcto sino que constituye una ley razonable y legítima, que obliga a los ciudadanos según el principio de mayoría<sup>184</sup>.

### **El concepto de lo «razonable»**

Hemos recorrido hasta ahora los fundamentos de la construcción y justificación de la concepción política de la justicia rawlsiana. Mostramos cómo la respuesta al problema de la estabilidad de la concepción que Rawls ofreció en *Teoría de la Justicia* fracasó por sus implicaciones metafísicas. Por ser incluso un elemento de inestabilidad para la propia concepción de la justicia. Esto, sobre todo, porque se aventuraba a hacer «congruentes» los conceptos de lo «justo» y lo «bueno». Si analizáramos desde *El liberalismo político* la propuesta de *Teoría de la Justicia*, tendríamos que decir que esa doctrina comprensiva era «irrazonable». Esto por afirmar que su concepción del bien era la concepción que toda persona «racional» debería adoptar.

Rawls dejó de afirmar la universalidad de su idea del bien para afirmar sólo la concepción pública de la justicia. El cambio en el argumento de estabilidad —dejar la «congruencia» por el «consenso entrecruzado»— resultó fundamental para que en Rawls se encumbre la idea de lo «razonable». Esta idea tiene dos partes, una que se mantiene estable desde *Teoría de la Justicia* hasta *El liberalismo político*, que es la ligada a la capacidad moral de las personas de tener un sentido de la justicia, y otra parte que se refiere a lo «razonable» como alternativa, en el campo de lo público, de lo «verdadero».

---

<sup>184</sup> Rawls (2001), p. 194.



Vayamos por partes. La primera concepción de lo «razonable»<sup>185</sup> permea la definición de persona y la estructura de la «posición original». Además, alcanza la idea de pluralismo «razonable» que no hace otra cosa que decir que una sociedad democrática está compuesta por distintas doctrinas comprensivas «razonables» dispuestas, igual que las personas «razonables», a cooperar con las demás.

Esta idea de razonabilidad es parte de la idea de sociedad entendida como sistema equitativo de cooperación. Ya dijimos que sólo personas «razonables» pueden dar lugar a una sociedad así. Los ciudadanos «razonables» abrazan concepciones comprensivas también «razonables», es decir, doctrinas que no sólo afirman la ventaja de la sociedad como sistema equitativo de cooperación, sino que están dispuestas a dejar en lo privado sus visiones del mundo, sus verdades insondables, con tal de alcanzar un acuerdo que permita la existencia de un sistema de cooperación tal. Son visiones del mundo dispuestas a pactar una concepción de la política independiente, que no se base en su idea del mundo, siempre que tampoco se base en la de ninguna otra concepción.

La razonabilidad, como capacidad de las personas morales, dijimos, se plasma en la «posición original» y funciona como carcasa de las deliberaciones meramente racionales de las partes. De este modo, lo «razonable» si bien presupone lo «racional», también lo subordina.

Rawls está convencido de que en una sociedad bien ordenada las personas desarrollan un sentido de la justicia, es decir, que en una sociedad así, las personas se vuelven «razonables», “cuando las instituciones son justas (de la manera en que las define la concepción),

---

<sup>185</sup> Ya vimos que Rawls dice que “las personas son razonables...cuando, estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y, a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo” « Rawls (2004), p. 80».

aquellos que toman parte en los acuerdos adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de hacer su parte para mantener el acuerdo”<sup>186</sup>. Así, la razonabilidad es una virtud de primera magnitud, un bien público. El agente «razonable» reconoce los límites de la discusión pública y también las ideas y los principios a los que se puede apelar. El agente «razonable» es recíproco, reconoce la igualdad del otro y la importancia de utilizar la misma herramienta para explicarse las cosas.

La herramienta común de la razonabilidad es la «razón pública», esta razón no ofrece resultados «verdaderos», sólo «razonables». Aquí entramos al campo de la segunda idea de lo «razonable».

La «razón pública» contiene las posibilidades del desacuerdo «razonable» que dependen de las orientaciones de indagación pública, esto es, principios de razonamiento y reglas de evidencia a partir de los cuales los ciudadanos pueden decidir entre las opciones del debate público. Estas orientaciones, dijimos, también se acuerdan en la «posición original», son las reglas del razonamiento público. Apelar a ellas es apelar al entendimiento del otro, al suelo común. Esto resulta clave para una sociedad como un estado equitativo de cooperación donde los ciudadanos tienen garantizadas las mismas libertades y los mismos derechos básicos, así como una distribución justa de bienes primarios. Más clave resulta si lo comparamos con las apelaciones «irrazonables» a la verdad de las doctrinas particulares, que al contrario de la «razón pública», más que llamar al consenso son un llamado a la inestabilidad: ahí, en esas materias donde es imposible llegar a un acuerdo «razonable», sólo cabe la discordia o la imposición violenta.

El constructivismo no sólo elabora los principios de la justicia sino el territorio de lo «razonable», una vez que se acuerdan las orientaciones de

---

<sup>186</sup> TJ, p. 454.

indagación pública y se fijan las posibilidades del desacuerdo «razonable», el campo de lo «razonable» queda delimitado. En una sociedad democrática y plural, cuando se discute de esencias constitucionales y de problemas de justicia básica, no se puede más que apelar a la «razón pública». Todo lo demás sería faltar al ideal de la cooperación equitativa, es decir, que los ciudadanos cooperan entre sí de cierta manera que les parece justa por motivos que se pueden explicar entre ellos.

En la arena pública las acciones morales se califican como «razonables», no como «buenas» o «verdaderas». De igual manera, las concepciones políticas de la justicia son o no «razonables» dependiendo de la amplitud y generalidad de equilibrio reflexivo que alcance, de ahí que Rawls diga que el criterio global de lo «razonable» es el equilibrio reflexivo.

En síntesis, podemos decir que lo «razonable» es, por un lado, una virtud moral de las personas y por el otro, el resultado de la argumentación pública. Ya desarrollaremos más la idea de razonabilidad ligándola a la tolerancia y a la solidaridad. Esto en VIII.

### **Rawls, entre Kant y Hegel**

Es interesante señalar que en el viaje desde *Teoría de la Justicia* y su idea del «bien», hasta *El liberalismo político* y su idea de «razón pública» y razonabilidad, donde las instituciones tienen el papel de garantizar la justicia —la libertad y la igualdad de los ciudadanos— para que las personas puedan intentar realizar su propia idea del bien —siempre que

sea «razonable»—, Rawls, en cierto sentido, camina de Kant y su «autonomía» a Hegel y su *Sittlichkeit*<sup>187</sup>.

Rawls nos explica que para Hegel el papel de la filosofía política es “concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como *racional*”<sup>188</sup>. Hegel, como Kant, usa para expresar «racional» el mismo concepto de «vernünftig» que revisamos en el capítulo primero y que expresa tanto la racionalidad como la razonabilidad humana. Según Rawls, cuando Hegel<sup>189</sup> afirma que «la voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre», lo que el alemán quiere decir es que:

- 1) la voluntad libre desea un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno la voluntad libre puede ser libre.
- 2) La voluntad libre quiere los fines de este sistema de instituciones políticas y sociales, y quiere estos fines como propios.
- 3) La voluntad libre es educada en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a diversos rasgos de este sistema de instituciones.
- 4) Estos diversos rasgos públicos que así educan a la voluntad libre son ellos mismos rasgos que expresan plenamente el concepto de voluntad libre.

Hegel defiende que la reconciliación es lo que ha de buscar la filosofía política, con esto lo que quiere decir es que el sistema de instituciones más adecuado para que se exprese la libertad ya existe y por ello, lo que

---

<sup>187</sup> Rawls, nos dice Andrés de Francisco, traductor de *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, 2001 «Rawls (2001lh)», traduce *Sittlichkeit* como «vida ética».

<sup>188</sup> Rawls (2001lh), p. 348.

<sup>189</sup> Esta afirmación es en realidad una síntesis rawlsiana de dos frases hegelianas: cfr. Rawls (2001lh), p. 347.

la filosofía ha de hacer, es concebirlo en el pensamiento para así reconciliarse con el mundo social, “el objetivo de la interpretación de la ética como *Sittlichkeit* no es decirnos qué es lo que debemos hacer —ya lo sabemos— sino reconciliarnos con nuestro mundo social real”<sup>190</sup>. Lo anterior no significa que el mundo social que existe es el mejor de entre una serie de alternativas,

reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido «aparecerá justificado ante el pensamiento libre»<sup>191</sup>.

Así, cuando al reflexionar se entiende el mundo social como uno donde, por un lado, se expresa la libertad y, por el otro, como el estado de cosas que capacita a las personas, al vivir su vida cotidiana en éste, para alcanzar su propia libertad, se llega al punto que Hegel entiende como de reconciliación. Si la filosofía logra reconciliar a las personas con el mundo social deja de ser un ejercicio meramente académico y comienza a ser un instrumento que dice algo sobre los seres humanos al mostrar que su libertad de voluntad la obtienen mediante las instituciones y, como subraya Rawls, de ningún otro modo. Comprender lo anterior permite que esta forma de vida sea real. Para Hegel sólo las formas de vida autoconscientes son reales o efectivas (*wirklich*), “la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden cómo y por qué son libres en él. La tarea de la filosofía política

---

<sup>190</sup> Rawls (2001h), p. 350.

<sup>191</sup> Rawls (2001h), p. 348.

consiste en ayudarles a entender eso”<sup>192</sup>. Para Hegel, entonces, únicamente en un mundo social «racional» y «razonable» (*vernünftig*) que garantice a través de su sistema de instituciones la libertad de las personas permite —no asegura— que las mismas alcancen la felicidad. Hegel, nos dice Rawls, suscribe la siguiente recomendación pitagórica: «a la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta: “haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes”».

La propuesta de Hegel es un ataque frontal a la idea kantiana de libertad, pues desde el punto de vista de Hegel, nos explica Rawls, Kant sostiene que la libertad de las personas las eleva sobre las contingencias de su naturaleza, su sociedad e historia. Así, todos los agentes morales, sin importar sus circunstancias, tienen la posibilidad de alcanzar una «buena voluntad» cosa que Hegel sólo considera posible dentro de un marco institucional «racional» y «razonable», o como siglos después dirá Rawls, dentro de una sociedad bien ordenada por una concepción política de la justicia.

No debatiremos si Hegel tiene razón al atacar el concepto de libertad kantiano —Rawls cree que no—, con este apartado lo que nos interesa señalar es que la *vernünftig* que Rawls halla en el individuo Kantiano también se encuentra en el mundo de las instituciones Hegelianas. Rawls no abandona a Kant pero toma esta última idea de Hegel, por eso decimos que se encuentra entre los dos.

---

<sup>192</sup> Rawls (2001h), p. 348.

**Tercera parte**

## V. Habermas y la intersubjetividad de lo «razonable»

Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que se sigan (previsiblemente) del seguimiento universal de la norma para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptadas sin coacción por todos los afectados (y preferidas a los efectos de las posibilidades alternativas de regulación conocidas)".

Jürgen Habermas

En este capítulo revisaremos la teoría de *La ética del discurso* del filósofo alemán Jürgen Habermas. Después entraremos al debate que mantuvo con John Rawls y su *El liberalismo político*, especialmente el relacionado con lo «razonable». Así, indagaremos *La ética del discurso* y sus principios —tanto el principio del discurso «D» como el de universalización «U»—, pondremos sobre la mesa las críticas habermasianas a Rawls y luego abordaremos el debate sobre lo «razonable».

En el capítulo anterior vimos que lo «razonable» se puede entender en al menos dos sentidos. Basándonos en este hecho dividiremos la discusión en dos. Primero revisaremos el concepto de «razonable» como disposición de las personas a actuar de cierta manera. En seguida como



resultado de la «razón pública». Veremos así que en el primer sentido de «razonable» no hay desacuerdos entre Habermas y Rawls, mientras que en el segundo sentido la discusión es amplia.

Digamos también, y antes de comenzar, que Habermas utilizó la estructura de los argumentos que elabora Stephen Toulmin en *The uses of argument* para construir su teoría, aquí nos será útil al momento de esclarecer el debate y resolver algunos conflictos.

### ***La ética del discurso***<sup>193</sup>

Habermas se halla profundamente preocupado por el concepto de validez, por la idea de esclarecer de qué manera se pueden justificar las afirmaciones. Sostiene que únicamente “entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que, en las circunstancias dadas, tiene razón para pretender validez para su emisión”<sup>194</sup>. Cuando las personas actúan con la intención de que otro las entienda, nos dice la «pragmática formal» de Habermas, lo que intentan es establecer una relación que depende de que el otro acepte la validez de su afirmación. Para comunicarse y darse a entender han de ofrecer razones. Ahora, una acción comunicativa tiene lugar cuando los actores están preparados para conciliar sus planes de acción consintiendo libremente, por lo que excluyen del proceso de acuerdo el uso de la fuerza y de las sanciones. Así, la acción comunicativa pretende alcanzar un acuerdo mutuamente aceptable por los participantes, que sirva para armonizar sus planes de

---

<sup>193</sup> Ramón Vilà Vernis, traductor de *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, apunta lo siguiente sobre el término alemán *diskurs*: “El término alemán *Diskurs* incluye un sentido dialógico que se pierde en castellano. Mantengo la traducción ya asentada de «ética del discurso» pero sustituyo este término por «discusión» o «debate» cuando lo exige el contexto”. Es, entonces, importante tener en cuenta estos ámbitos del término alemán que se escapan del concepto «discurso».

<sup>194</sup> Habermas, Jürgen citado por Sitton, John: *Habermas y la sociedad contemporánea*, FCE, 2006, «en adelante Sitton (2006)», p. 102.

acción. La acción comunicativa contrasta con la acción estratégica. Esta última se orienta a partir de objetivos egocéntricos e involucra cálculos instrumentales: el asunto es alcanzar la meta al escoger los medios apropiados. La acción estratégica, hemos de decir, no sólo es técnica, llega a ser social cuando una persona intenta influir sobre el comportamiento de otra. Sin embargo, este intento motivado sólo por la estrategia carece del valor que para la acción comunicativa tiene la idea de alcanzar un consenso. Así, la acción estratégica suele recurrir a medios como recompensas, amenazas y otros tipos de coerción, para alcanzar sus objetivos egocéntricos. No de otro modo, en la acción estratégica, la coordinación de acciones y cualquier nivel de cooperación dependen únicamente de lo que permitan los cálculos de utilidad para el interés propio de cada uno de los actores.

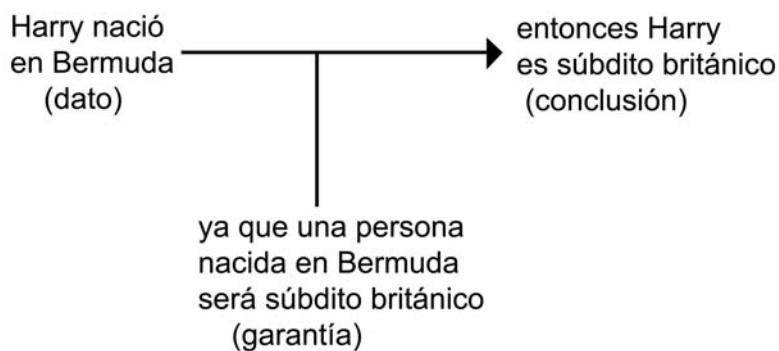
Al contrario de la acción estratégica, la acción comunicativa, decíamos, se orienta hacia el entendimiento mutuo. Lo anterior implica que cada uno de los participantes se comprometa a dar razones suficientes para defender la validez de sus afirmaciones, cuando le son requeridas. Ahora, cuando se alcanza un consenso, se acepta la validez de la afirmación. *La ética del discurso* es acción comunicativa, no de otro modo, las normas morales han de validarse mediante razones y argumentos en busca de alcanzar un consenso. Así, nos hallamos frente a una teoría de la argumentación donde la validez de las normas morales depende de las razones que las sostienen.

Para profundizar en lo anterior sirve señalar que Habermas construye su teoría de la argumentación, como decíamos, siguiendo muy de cerca el análisis que hace Stephen Toulmin sobre la estructura de los argumentos<sup>195</sup>. Rehg señala esto claramente, “en *Wahrheitstheorien*

---

<sup>195</sup> CFR. Toulmin, Stephen: *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003.

Habermas se basa de manera importante en la teoría del argumento de Stephen Toulmin<sup>196</sup>. Para Toulmin, en la estructura más básica de los argumentos hay tres componentes: una conclusión, unos hechos o datos, y unas reglas o principios que llama garantías (warrants). Al argumentar, las personas pasan de ciertos datos a una conclusión fundamentándose en una garantía. Veamos un ejemplo del propio Toulmin:



Cuando alguien ofrece una aseveración y otra persona se la cuestiona, la primera ofrece sus datos y muestra el principio o garantía que le permite pasar de ellos a su conclusión. Ahora, ¿qué pasa si cuestionan la garantía? Para Habermas, comienza el debate.

En el discurso habermasiano, las razones se exponen y defienden con argumentos, es un espacio libre de dominación (domination-free) por lo que la única forma de evaluar la fuerza de un argumento es en términos de las razones ofrecidas para defenderlo. En un discurso,

los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos<sup>197</sup>.

<sup>196</sup> Rehg William: "Discourse and the moral point of view: deriving a dialogical principle of universalization", *Inquiry*, 34, p. 30.

<sup>197</sup> Habermas, Jürgen: *Erläuterungen*, traducción de M. Jiménez Redondo en URL=

*La ética del discurso* sostiene que mediante un «discurso práctico» hallamos las normas morales válidas, las normas que legítimamente regulan la vida social.

El «discurso práctico» es un discurso racional con características específicas. Se define a partir de que el intercambio argumentativo cumpla con ciertos requisitos o «condiciones generales de simetría», es decir, un contexto que garantice a las personas libertad de acceso, así como el mismo derecho a participar en el discurso, sinceridad por parte de todos los participantes y la imposibilidad de ser coaccionado para asumir alguna postura<sup>198</sup>. Estas «condiciones generales de simetría», encuentran una buena formalización en las reglas de Alexy:

- 1) Todo sujeto competente para hablar y actuar tiene permitido participar en un discurso.
- 2) (a) Todo participante tiene permitido cuestionar cualquier aseveración.  
(b) Todo participante tiene permitido introducir al discurso cualquier aseveración.  
(c) Todo participante tiene permitido expresar sus actitudes, deseos y necesidades.
- 3) Ningún participante puede ser impedido mediante coerciones internas o externas de ejercitar sus derechos como lo establecen 1 y 2.

---

<[http://www.ucm.es/info/eurotheo/e\\_books/habermas/index.html](http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/index.html)> —carece de paginación—.

<sup>198</sup>Esta imposibilidad de ser coaccionado es fundamental, si en Kant el respeto por la persona se deriva de su capacidad de actuar a partir de normas que el agente se da, en Habermas, el respeto se refleja “en la libertad de cada participante de responder con un «sí» o un «no» a las razones que se le ofrecen como justificación” (McCarthy, Thomas: “Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue” en *Ethics* 105 [October 1994] «en adelante McCarthy (1994)», p. 47).

Cualquier argumento que incumpla estas reglas fracasará en su intento de ser racionalmente convincente y por lo tanto, fallará al momento de demostrar la validez de los principios o las aseveraciones que defiende. Las presuposiciones anteriores son premisas inevitables y racionalmente necesarias del discurso que valida aseveraciones. Todo intento de desecharlas resultará, en la teoría de Habermas, inconsistente. En el contexto de un «discurso práctico», sólo pueden pretender validez las normas, o las acciones, o las creencias, que todos los participantes del discurso aprueben. Esto último es lo que Habermas llama el principio del discurso «D», que queda formulado como sigue:

sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o pudieran encontrar) la aprobación de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico<sup>199</sup>.

Sin embargo «D» no basta para garantizar las exigencias de los principios de Alexy, pues no hace explícita, aunque va dentro de la idea de «discurso práctico», la noción de que es fundamental la falta de coacción. Tampoco señala de manera clara la idea de que las normas han de satisfacer los intereses de todos los participantes, para lo que es importante que cada uno de ellos tome la perspectiva del otro<sup>200</sup> “Los participantes en la discusión no pueden esperar alcanzar un acuerdo acerca de aquello que responde a los intereses de todos, a menos que

---

<sup>199</sup> Tomado de Gil Martín, Francisco Javier: “La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas”. Revista de Filosofía, mayo 2005, Vol. 23, no.50, p. 51.

<sup>200</sup> En esto Habermas se inspira en la teoría de George Herbert Mead sobre la construcción del «otro general» donde el pragmatista en síntesis afirma que cuando el individuo toma el papel del otro y se ve a sí mismo de la manera en que los otros lo ven, desarrolla el «otro generalizado», un conjunto donde se reúnen los valores, las actitudes y las creencias de la sociedad. Ya entonces el individuo los interioriza en la forma de «yo».

todos se sometan al ejercicio de una «toma de perspectiva mutua»<sup>201</sup>. Por ello, Habermas introduce el principio de universalización «U», que dice que

toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que se sigan (previsiblemente) del seguimiento universal de la norma para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptadas sin coacción [de manera conjunta] por todos los afectados (y preferidas a los efectos de las posibilidades alternativas de regulación conocidas)<sup>202</sup>.

Rehg nos dice que Habermas introduce por primera vez el principio «U» en “Ética del discurso: notas sobre un programa de justificación filosófica” con la intención de que pueda fungir como un Imperativo Categórico kantiano. Así lo expresa el mismo Habermas:

en la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral. Y así, cabe establecer a partir de él el principio «D»...A su vez, el imperativo categórico queda rebajado a un principio de universalización «U», que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación<sup>203</sup>.

Sin embargo, mientras que la teoría kantiana es monológica, *La ética del discurso* de Habermas es dialógica, intersubjetiva. Una teoría monológica es aquella en la que un individuo, por sí mismo, razonando meticulosamente, “puede alcanzar un entendimiento correcto de los

<sup>201</sup> Habermas, Jünger: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, 2003 «en adelante Habermas (2003)», p. 24.

<sup>202</sup> Tomado de Gil Martín, Francisco Javier: “La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas”. *Revista de Filosofía*, mayo 2005, Vol.23, no.50, p.47-84.

<sup>203</sup> Habermas, Jürgen: *Erläuterungen*, traducción de M. Jiménez Redondo en URL= <[http://www.ucm.es/info/eurotheo/e\\_books/habermas/index.html](http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/index.html)> —carece de paginación—.

requisitos de la moralidad”<sup>204</sup>, recordemos al pensador solitario que se somete al Imperativo Categórico kantiano. Al contrario de las teorías monológicas, las dialógicas consideran que sólo es posible encontrar los principios de la moral mediante un proceso que debe ser llevado a cabo de manera colectiva por todos aquellos que podrían ser afectados por la adopción de tales principios. Es, pues, necesario que se lleve a cabo un discurso real, no basta con que un agente lleve a cabo un discurso hipotético en su mente, “la justificación de normas y órdenes requiere que un discurso real se lleve a cabo, así no puede ocurrir de forma estrictamente monológica”<sup>205</sup>. En este sentido podemos entender que “el énfasis cambia de lo que cada uno puede desear sin contradicción a lo que todos pueden acordar en un discurso racional”<sup>206</sup>.

El principio «U» obliga a que los participantes del discurso hagan el ejercicio de «toma de perspectiva mutua» del que hablábamos párrafos arriba. Así, el «yo» sale de su visión subjetiva, se pone en el papel del otro para obtener el «punto de vista moral» que es desde donde las cuestiones morales pueden decidirse con *imparcialidad*, en una tercera perspectiva, «nosotros»:

para entender uno debe luchar contra las razones ofrecidas en primera persona, como participante. Si uno sólo retiene la evaluación y enlista las razones dadas, esto es, si se toma la tercera persona, uno no entiende en realidad. El entendimiento significa sopesar las razones dadas y llegar a una conclusión preliminar acerca de estas...el entendimiento, más que un mero recuento de perspectivas alternativas, produce convicciones<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> McMahon, Christopher: “Discourse and morality” *Ethics* 110 (April 2000), «En adelante McMahon (2000)», p. 514.

<sup>205</sup> Habermas citado por McMahon en: McMahon (2000), p. 518.

<sup>206</sup> McCarthy, (1994), p. 45.

<sup>207</sup> Sitton (2006), p.p. 118-119.

Ahora, no podemos terminar sin mencionar que *La ética del discurso* se enfrenta al problema de la premura con que se han de tomar muchas veces decisiones morales. Cuando el tiempo apremia resulta difícil llevar a cabo una argumentación como lo exigen «D» y «U». Para resolver este problema, Habermas idealiza el discurso diciendo, como ya apuntábamos, que los actores sólo son influidos por la fuerza del mejor argumento. Además hay una idealización temporal, “los principios correctos son aquellos que serían acordados si los agentes pudieran continuar con el proceso de deliberación hasta que se ha alcanzado un consenso”<sup>208</sup>. Esto es similar a la idea de verdad científica de Peirce entendida como aquello que es aceptado, al final, por la comunidad científica. Lo válido moralmente es, entonces, el punto final de un proceso de búsqueda moral idealizado.

### **El debate sobre lo «razonable»**

Decíamos en el capítulo anterior que lo «razonable» es, por un lado, una virtud moral de las personas y por el otro, el resultado de la argumentación pública que sustituye el concepto de «verdadero». Así pues, por un lado está lo «razonable» como característica de las personas morales —que es un supuesto necesario en la «posición original» y una virtud en la sociedad— y por el otro, lo «razonable» como resultado del uso de la «razón pública». Habermas se centra sobre todo en criticar la segunda forma de lo «razonable» y por ello es importante dividir la discusión.

### **Debate sobre la primera noción de lo «razonable»**

---

<sup>208</sup> McMahan (2000), p. 517.



En el primer capítulo de este trabajo dijimos, siguiendo a Rawls, que el término alemán «*vernünftig*», se usa tanto para referirse a «racional» como a «razonable». Así, en alemán, «*vernünftig*», “puede tener el sentido amplio de «razonable» así como también el sentido más estrecho (generalmente el de los economistas) de «racional»<sup>209</sup>. Cuando alguien sostiene, por ejemplo, «su propuesta es racional pero no es razonable» entendemos, por un lado, que quien hace la propuesta está presentando un trato que claramente beneficia sus intereses —es «racional» en el sentido estrecho—, pero que a la vez, por injusta o desproporcionada, su propuesta difícilmente será aceptada por su contraparte —en este sentido es «irrazonable»—. «Razonable», quiere decir sensato (*judicious*) y, también, preparado para escuchar razones.

De esta idea de razonabilidad incluida en «*vernünftig*» surge la idea de «razonable» que Rawls utiliza al hablar de las personas morales tanto en *Teoría de la justicia* como en *El liberalismo político*, que es la que sigue: “las personas son razonables...cuando, estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación”<sup>210</sup>. Esta última idea deriva en el «deber de civilidad» que obliga moralmente a los ciudadanos a escuchar a los demás y a ser imparciales al momento de decidir si las propuestas del resto son o no «razonables». Gracias a este deber de civilidad los ciudadanos tendrían que ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones de manera que resultara «razonable» esperar que los demás aceptaran tal fundamento por ser consistente con los intereses de todos, es decir, la libertad e igualdad de cada uno.

---

<sup>209</sup> Rawls, John: *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, 2000 «(en adelante citado como Rawls (2000))», p. 164.

<sup>210</sup> Rawls, John: *El liberalismo político*, Crítica, 2004 «(en adelante Rawls (2004))», p. 80.

Habermas no discute esta primera noción de lo «razonable», es más los participantes del discurso no pueden ser sino «razonables». Veamos:

los participantes deben estar dispuestos, en el momento que entran en tal práctica argumentativa, a cumplir con las expectativas de cooperación en la búsqueda del tipo de razones que también resulten aceptables para los otros y, aun más, a dejarse influir y motivar ellos mismos en sus respuestas de «sí» o «no» por estas razones, y sólo por estas<sup>211</sup>.

Es decir, cuando equiparamos «razonable» a «sensato» o a «dispuesto a oír razones», una teoría que se basa en la argumentación, como *La ética del discurso* de Habermas, no puede sino incluir en las características de los participantes del debate, el que sean «razonables» pues, como apunta Sibley, “al saber...que un hombre está dispuesto a actuar razonablemente, cuando otros están involucrados, podemos inferir que está dispuesto a gobernar su conducta mediante el principio de equidad, desde el cuál él y los otros pueden razonar en común”<sup>212</sup>. Si no fueran «razonables» las partes el discurso podría no tener fin, no bastarían buenas razones para terminarlo. En pocas palabras, esta idea de razonar en común sólo es viable si los participantes son «razonables». Así, en el primer sentido de «razonable» Rawls y Habermas no discrepan.

### **Debate sobre la segunda noción de lo «razonable»**

Al final del cuarto capítulo afirmamos que en una sociedad democrática y plural, cuando se discute de esencias constitucionales y de problemas de justicia básica, no se puede más que apelar a la «razón pública». Todo lo demás sería faltar al ideal de la cooperación equitativa, es decir, que los

---

<sup>211</sup> Habermas (2003), p. 30.

<sup>212</sup> Sibley, W. M.: “the rational versus the reasonable”, *Philosophical Review*, octubre 1953, p. 560.

ciudadanos cooperan entre sí de cierta manera que les parece justa por motivos que se pueden explicar entre ellos.

En la arena pública las acciones morales se califican como «razonables», no como «buenas» o «verdaderas». Una concepción política de la justicia es o no «razonable» dependiendo de la amplitud y generalidad de equilibrio reflexivo que alcance, de ahí que Rawls diga que el criterio global de lo «razonable» es el equilibrio reflexivo.

El constructivismo no sólo elabora los principios de la justicia sino el territorio de lo «razonable», una vez que se acuerdan las orientaciones de indagación pública y se fijan las posibilidades del desacuerdo «razonable», el campo de lo «razonable» queda delimitado.

La «razón pública» contiene estas posibilidades del desacuerdo «razonable» que dependen de principios de razonamiento y reglas de evidencia —las orientaciones de indagación pública— a partir de los cuales los ciudadanos pueden decidir entre las opciones del debate público.

En este sentido de lo «razonable» como alternativa de lo «verdadero» es donde encontramos la mayor cantidad de críticas de Habermas hacia Rawls.

Para Habermas, Rawls propone en *El liberalismo político* una “división del trabajo entre lo político y lo metafísico”<sup>213</sup> que obtiene como resultado, por un lado, una concepción de la justicia «razonable» sobre la que todos los ciudadanos pueden coincidir y, por el otro lado, dentro de las distintas doctrinas comprensivas, las razones por las cuales los individuos aceptan la concepción de la justicia como «verdadera»:

---

<sup>213</sup>Habermas, Jürgen, Rawls, John: Debate sobre el liberalismo político, Paidós, 1998 «en adelante Habermas, Rawls (1998)», p. 157.

lo metafísico permanece aún cuando por así decirlo se lo elimina de la agenda pública, base de validez última de lo moralmente justo y lo éticamente bueno. Por otro lado se priva a lo político de una fuente de validez propia<sup>214</sup>.

Esta construcción, dice Habermas, parte únicamente de dos perspectivas: “cada ciudadano reúne la perspectiva del participante con la perspectiva del observador”<sup>215</sup>. La visión del observador le permite describir procesos de la esfera política como, por ejemplo, el hecho de que se dé un «consenso entrecruzado». Sin embargo, desde esa perspectiva, los actores no pueden entrar mutuamente en las demás doctrinas comprensivas y entender desde ahí la idea particular de lo que es verdad para cada visión del mundo. Así, desde la perspectiva del observador, los actores quedan ceñidos al discurso fáctico y les está vedada una toma de posición sobre lo que los otros consideran valioso desde la primera persona. Si quieren expresarse sobre verdades morales o lo que es valioso, no tienen opción sino de retrotraerse a su doctrina comprensiva. Para Rawls, dice Habermas, “las razones morales a favor de una concepción presuntamente común de la justicia son por definición razones no públicas”<sup>216</sup>. Así, las partes sólo se pueden convencer de la verdad de la concepción de la justicia que es apropiada para todos desde la perspectiva de su visión del mundo,

únicamente la circunstancia feliz de que converjan en el resultado las distintas razones no públicas motivadas tiene como consecuencia la validez pública, esto es, la razonabilidad del contenido por todos aceptado de este «consenso entrecruzado». De las premisas de diferentes

---

<sup>214</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 159.

<sup>215</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 157.

<sup>216</sup> Habermas, Rawls (1998). P. 158.

concepciones resulta un acuerdo en las consecuencias<sup>217</sup>.

La «aceptabilidad racional» del «consenso entrecruzado» se sostiene de la «sustancia moral» de las distintas doctrinas comprensivas. Para Habermas, Rawls no da a sus ciudadanos una tercera perspectiva que incluya al observador y al participante, un «nosotros». Así, antes de que se establezca el «consenso entrecruzado», no tienen ninguna perspectiva pública, «intersubjetivamente compartida» que les permita formar un juicio imparcial. Carecen, entonces, de un «punto de vista moral» desde el que puedan construir y justificar una concepción política mediante una «deliberación pública común». Todo esto, continúa Habermas, porque lo que Rawls llama «uso público de la razón» presupone que el «consenso entrecruzado» está dado,

los ciudadanos entran en esta plataforma sólo *post festum*, esto es, como consecuencia del «entrecruzamiento» resultante de sus distintas convicciones de fondo. [y cita a Rawls]: «la concepción política de la justicia de la sociedad política puede ser públicamente justificada sólo cuando hay un consenso entrecruzado razonable»<sup>218</sup>.

A Habermas le parece contraintuitivo que una concepción pública de la justicia obtenga su «autoridad moral» de razones no públicas. Además, si los enunciados válidos han de ser reconocidos «universalmente» por quienes debaten, gracias a las mismas razones, ¿cómo es posible entonces que en la doctrina rawlsiana se reconozca la verdad de una concepción de la justicia por distintas razones? Habermas culpa de lo

---

<sup>217</sup> Habermas, Rawls (1998). P. 158.

<sup>218</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 159.

anterior a la idea de «acuerdo» pues las partes pueden alcanzarlo basándose en distintas razones. Por el contrario, los participantes de una argumentación, si logran coincidir racionalmente es gracias a las mismas razones, “semejante praxis argumentativa apunta a un consenso conseguido *pública y colectivamente*”<sup>219</sup>.

Habermas no ve cómo pueden los ciudadanos decidir que algo es «razonable» sin adoptar un tercer punto de vista, un «nosotros», que sea la perspectiva desde la que los ciudadanos “deliberamos colectiva y públicamente para saber lo que es en igual medida interés de cada cual”<sup>220</sup>. Así, como en la teoría de Rawls no hay una perspectiva adoptada colectivamente, entonces la concepción «razonable» tiene que incluirse en las distintas doctrinas comprensivas y sus respectivas ideas de «verdadero».

### **Habermas y Rawls según la estructura de Toulmin**

Antes de abordar las críticas anteriores llevaremos las teorías argumentativas de Rawls y de Habermas al esquema de los argumentos de Toulmin. Esto, como quedara claro más adelante, nos resultará muy útil para aclarar varios de los desencuentros que enumeramos.

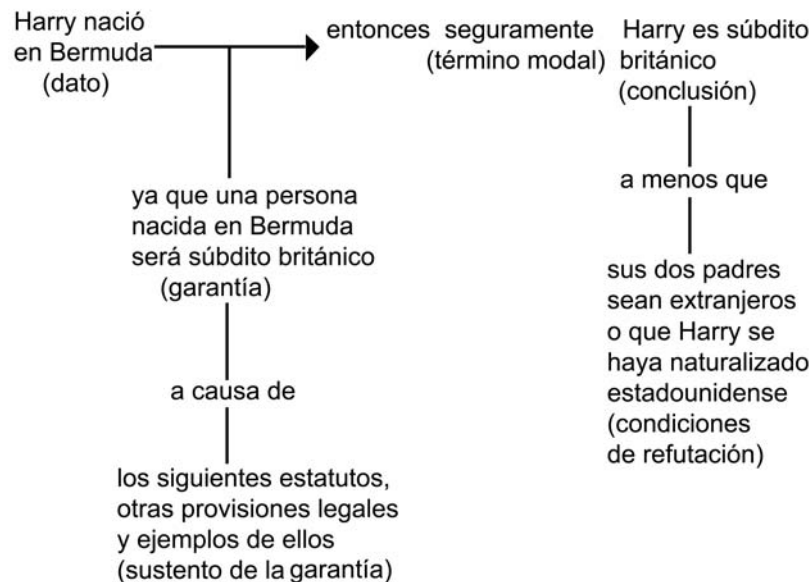
Decíamos que el esquema básico de un argumento, según Toulmin, es que de ciertos datos se sigue una conclusión mediante una garantía,



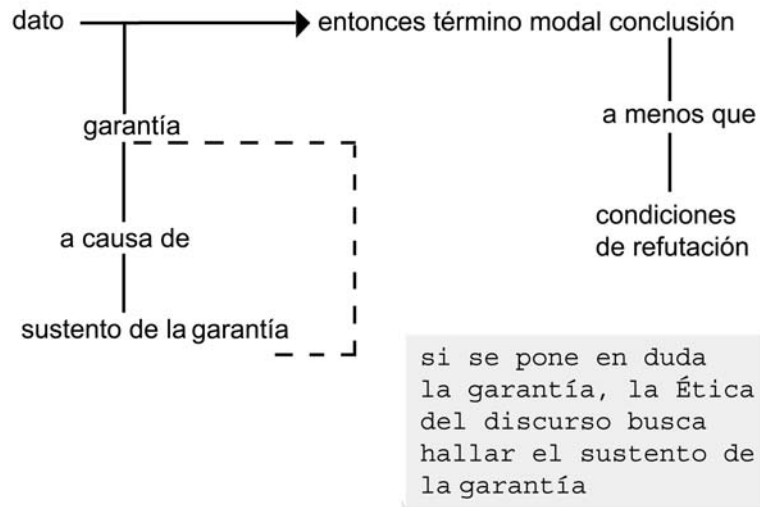
<sup>219</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 161.

<sup>220</sup> Habermas, Rawls (1998), p. 162.

Pues a esto tendremos que añadir tres características más de los argumentos: el «sustento de la garantía» que es donde esta se apoya cuando es cuestionada, el «término modal» que nos señala la fuerza con que la garantía permite pasar de los datos a la conclusión —no es lo mismo decir que algo es necesario a decir que es probable, por ejemplo— y por último las «condiciones de refutación» que señalan el alcance que tiene la garantía al apoyar el paso que se da entre datos y conclusión. Así pues, la estructura de un argumento es, siguiendo el ejemplo de Toulmin, la que sigue:

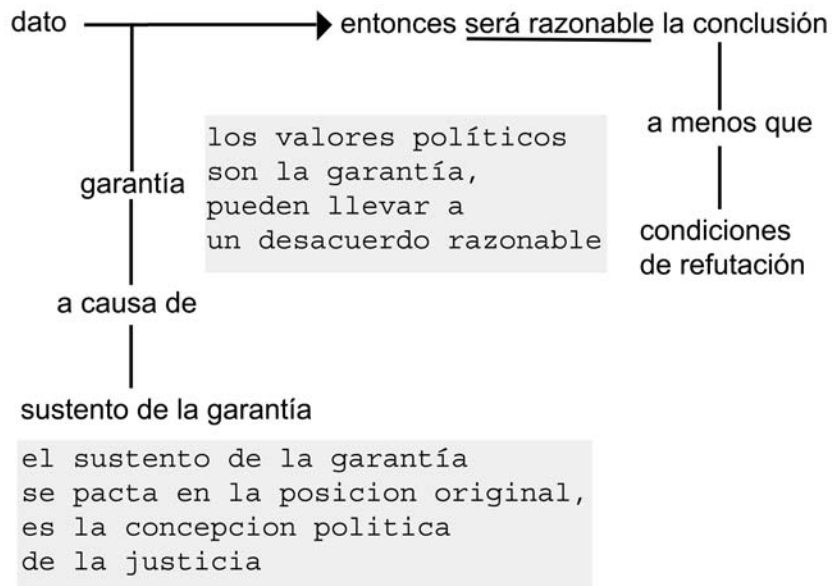


Ahora llevemos la Teoría de Habermas a este esquema, decíamos que cuando se pone en duda la garantía de un argumento comienza el discurso, es decir, *La ética del discurso* busca el sustento de la garantía. Una vez que los participantes aceptan el sustento y refrendan la garantía, es posible pasar de los datos a la conclusión con validez.



La «razón pública» se distingue de *La ética del discurso* en varios puntos. Para empezar, tiene un calificador modal que deja clara la fuerza de sus conclusiones: «razonable». Pero además, tiene de antemano estipulado el sustento último de cualquier garantía: la concepción política de la justicia. Las garantías son los valores políticos. Ahora claro, tener de antemano estipulado el sustento, no garantiza que todos los que utilicen la «razón pública» lleguen a los mismos resultados, es aquí donde entran las llamadas cargas del juicio que explican el desacuerdo «razonable». Este sustento se obtiene a través del «constructivismo político», es decir, ya fue «pactado», de ahí que los participantes no pueden cuestionarlo.





Aquí hay una diferencia entre *La ética del discurso* y la «razón pública» y se explica también por la magnitud de su campo, la primera se utiliza en todos los aspectos de la vida, la segunda sólo en lo concerniente a lo público.

**«Verdadero» vs. «razonable»**

Dice Habermas que con la división de lo metafísico y lo político, la justificación de la concepción de la justicia queda encerrada en las distintas doctrinas comprensivas, por lo que no puede ser discutida públicamente. Así, lo «político» queda sin una fuente de validez propia ya que lo «razonable» es únicamente la circunstancia feliz de que converjan en el resultado las distintas razones no públicas motivadas. Lo anterior, señala Habermas, genera una especial dependencia de lo «razonable» respecto a lo «verdadero» pues, a fin de cuentas, la concepción de la política descansa en las verdades de las doctrinas comprensivas.

Habermas sostiene que lo «razonable» es en la teoría de Rawls el predicado que se utiliza en lugar de «válido» en el campo de los juicios morales. Sin embargo, esa no es su función. Como vimos en el apartado anterior, la validez viene de los valores políticos que se sustentan en la concepción política de la justicia que es, además, la que permite a la «razón pública» usar el término modal «razonable». Ya dijimos que el campo de lo «razonable» queda delimitado por las orientaciones de indagación pública y las posibilidades del desacuerdo «razonable». Sólo después del acuerdo de mínimos que ordenan la estructura básica de la sociedad, podemos usar el término modal «razonable». Volvamos ahora al esquema de Toulmin. En la teoría de Rawls los principios políticos permiten pasar de los datos a la conclusión, son la garantía. Esta garantía, decíamos, se apoya en el acuerdo alcanzado en la «posición original», dichos acuerdos son el sustento. Lo «razonable» es el término modal que califica la conclusión y que nos indica el tipo de garantía que hace de puente entre los datos y la conclusión. El proyecto de Habermas es distinto y mucho más amplio, pretende dar respuesta a problemas que se escapan del ámbito que Rawls llama «político» y así, se inmiscuye en lo «metafísico» donde las garantías se topan sin sustentos, de ahí que haya que recurrir al discurso cada tanto y además idealizarlo, de lo contrario no arrojaría muchas soluciones. La idealización habermasiana, decíamos, consiste en que la fuerza del mejor argumento convence siempre a los participantes del discurso. Esta idea implica, por un lado, que existe un «mejor argumento» y, por el otro, que su fuerza es tal que logra vencer verdades metafísicas bien arraigadas en distintas doctrinas comprensivas. Sin embargo, si fuera el caso de que tal «mejor argumento» estuviera a mano, la validez recaería no en el acuerdo alcanzado sino en el «mejor argumento», “cuando el acuerdo se basa en

argumentos, en los motivos relevantes, estos motivos constituyen precisamente... el principio de fundamentación del enunciado, y no el acuerdo”<sup>221</sup>.

Habermas se equivoca al pensar que la fuerza de lo «razonable» descansa en las distintas verdades metafísicas de las doctrinas comprensivas. Que éstas abracen la concepción política «razonable» se debe, no a que la misma se pueda explicar o justificar desde la verdad de cada doctrina, sino más bien a que responde a los intereses básicos de los miembros del acuerdo y en tal sentido apela no sólo a su razonabilidad sino también a su racionalidad, que es la que calcula los mejores planes de vida. Como bien dice Tugendhat<sup>222</sup>, la Ética ya no se trata de fundamentar enunciados sino una praxis,

cada uno alega ante cualquier otra persona que ésta, como él mismo, tiene motivo para someterse a una norma si él mismo se somete a ella...Este proceso de fundamentación es comunicativo porque no se fundamenta una pretensión de verdad, sino una praxis común. Esta fundamentación no remite a una verdad supraempírica, sino a proposiciones empíricas que atañen a los intereses de A, B, C, etc. Esta concepción moral no se funda ya como las demás en una fe superior en la esencia del ser humano, sino sólo en suposiciones empíricas relativas a intereses mínimos fundamentales de las personas con respecto a sus relaciones recíprocas...suposiciones que presuponen su aceptación en un proceso de fundamentación intersubjetivo universal,

---

<sup>221</sup> Tugendhat, Ernst: Problemas de la Ética, Crítica, 1988 «en adelante Tugendhat (1988)», p. 131.

<sup>222</sup> Tugendhat no se refiere a Rawls al escribir lo que citamos, sin embargo, las ideas que Tugendhat expresó van, como podemos ver, por el mismo camino de lo que Rawls luego diría en su *El liberalismo político*.

y que por lo demás son susceptibles de revisión empírica<sup>223</sup>

Por otra parte, cuando Rawls dice que las verdades de las distintas doctrinas metafísicas no han de participar del debate sobre lo público, lo que está pidiendo es que las garantías, es decir, los valores de las visiones del mundo sustentados en doctrinas metafísicas y no en la concepción política de la justicia, no sean utilizados a la hora de debatir. Pero esto en ningún momento deja a lo «político» sin posibilidad de enunciar conclusiones no sólo válidas, sino «razonables», pues estas se basan en otro tipo de garantías y sustentos: las acordadas bajo ciertos límites, los de la «posición original».

Según Habermas, lo que Rawls llama «uso público de la razón» presupone que el «consenso entrecruzado» está dado, por lo que “antes de que se establezca el consenso entrecruzado”<sup>224</sup> los ciudadanos no tienen ninguna perspectiva pública, «intersubjetivamente compartida» que les permita formar un juicio imparcial. Habermas, al hacer esta crítica, incluso se apoya en el propio Rawls cuando lo cita diciendo: «la concepción política de la justicia de la sociedad política puede ser públicamente justificada sólo cuando hay un consenso entrecruzado razonable». De pronto parece que Rawls se encuentra en un atolladero.

Ahora, recordemos que «justicia como equidad» es una concepción política que usa la llamada «posición original» como un mecanismo analítico de representación donde se escogen los principios de la justicia. Ya dijimos en el capítulo III<sup>225</sup> que la «posición original» que Rawls inventa, es el sitio hipotético —no histórico— donde los agentes morales

---

<sup>223</sup> Tugendhat (1988), p.p. 143, 144.

<sup>224</sup> Habermas, Rawls (1998). p. 158.

<sup>225</sup> Ver p. 41.

se reúnen a construir o «firmar» el contrato social. Quien usa la «posición original» hace una conjetura:

La conjetura es que cuando preguntamos cuáles son los principios más razonables de la justicia política para una democracia constitucional cuyos ciudadanos son considerados como libres e iguales, razonables y racionales, la respuesta es que estos principios vienen dados por un mecanismo de representación en el cual las partes racionales...están situadas en condiciones razonables y limitadas por estas condiciones de modo absoluto. Así, los ciudadanos libres e iguales se contemplan como alcanzando por sí mismos un acuerdo acerca de dichos principios políticos en condiciones que representan a aquellos ciudadanos igualmente como razonables y racionales<sup>226</sup>.

Habermas, ya se apuntó, subraya que **antes** de que se establezca el «consenso entrecruzado» los ciudadanos no tienen ninguna perspectiva pública, «intersubjetivamente compartida» que les permita formar un juicio imparcial. En esto Habermas cae en una confusión temporal. En la teoría de Rawls no hay **antes**. Al entrar en la «posición original» que se propone en «justicia como equidad» la conjetura es que se obtendrá una concepción política de la justicia independiente de las doctrinas comprensivas. Esta concepción estructurará la base de una sociedad bien ordenada donde los ciudadanos son «racionales» y «razonables» y por lo tanto, pueden darse razones, apelando a la «razón pública», de por qué, por ejemplo, defienden cierta política que se relaciona con el bien público.

El problema es que Rawls, como ya vimos, para demostrar la factibilidad del «consenso entrecruzado», recurre a una explicación donde primero

---

<sup>226</sup> Habermas, Rawls (1998), p.p. 84-85.

encontramos un acuerdo político alrededor de ciertos principios, que funciona como un *modus vivendi*. De éste se pasa luego al «consenso entrecruzado». Sin embargo, esta es una justificación de la posibilidad de un «consenso entrecruzado» y no el proceso mediante el cual se alcanza el mismo una vez que se asume la «posición original» como sitio hipotético para lograr un acuerdo social. Así pues, como decíamos, la crítica de Habermas, parte de una confusión temporal.

### **La dialogicidad imposible**

Habermas pregunta ¿cómo pueden decidir los ciudadanos qué es razonable sin un tercer punto de vista, sin un «nosotros»? La pregunta es ambigua y debemos establecer primero qué quiere decir Habermas al referirse a la necesidad de «nosotros» como base de un juicio intersubjetivo.

La idea de «dialógico» acepta, según Christopher McMahon, dos interpretaciones de «dialogicidad», una débil y otra fuerte:

la dialogicidad débil implica el simple requisito de consultar a todos los que puedan tener evidencia pertinente para identificar los principios de la moralidad correctos. La dialogicidad fuerte, además, exige que los juicios que identifican los principios correctos de la moralidad se hagan colectivamente por todos aquellos potencialmente afectados<sup>227</sup>.

La dialogicidad débil requiere que los participantes del discurso se aseguren de recopilar toda la información relevante para el caso que los ocupa. Lo anterior significa que pidan a quienes posean dicha información relevante que la compartan. Una vez recopilada la información sólo queda

---

<sup>227</sup> McMahon (2000), p. 514.

discutir los desacuerdos que emerjan a la luz de la misma. La teoría rawlsiana puede cumplir con los requisitos de la dialogicidad débil. Bien puede el agente en la «posición original» recopilar la información que los demás puedan aportar antes de centrarse en sus elucubraciones. Recordemos además que en la «posición original» las partes no sólo tienen acceso a, sino que necesitan, un amplia gama de información<sup>228</sup>.

Habermas, sin embargo, al criticar a Rawls tiene en mente la dialogicidad fuerte, que implica lo que McMahan llama *consenso integral*. Este tipo de consenso se caracteriza porque el juicio de aceptación de un principio moral que hace cada uno de los participantes del discurso está condicionado por el resto de los participantes. Así, la aceptación de todos, es una condición para la aceptación de cualquiera de los actores:

los requisitos de la dialogicidad fuerte estipulan que cada uno de los participantes en una empresa cognitiva puede hallar justificación al hacer un juicio particular con respecto a dónde cae el peso de la razón, sólo como parte de un juicio colectivo que involucre a todos. Hasta que todos puedan estar de acuerdo sobre qué requieren las razones relevantes, cada uno debe suspender su juicio<sup>229</sup>.

Esta interpretación tiene serios problemas e incluso lleva, como dice McMahan, la idea de «dar razón de algo» a un punto insostenible. Sigamos a McMahan en esto: Habermas, como hemos visto, cree que los principios morales son aceptados por los participantes del *discurso* gracias a las razones que lo apoyan, a la fuerza del mejor argumento.

Ahora, este «dar razón de algo», dada la estructura constructivista de justificación de la teoría habermasiana, debe estar bastante lejos de, por

---

<sup>228</sup> Por ejemplo, una lista con opciones de teorías y principios de la justicia disponibles.

<sup>229</sup> McMahan (2000), p. 521.

ejemplo, el «realismo normativo»<sup>230</sup>, donde se da por sentado un mundo de razones objetivas independiente, al que se apela para decidir si un juicio que pretende, digamos, establecer la fuerza de una razón, es verdadero o falso. Esto, dependiendo de si se corresponde o no con las razones de un mundo tal.

Dice McMahon que para explicar su «dar razón de algo», *La Ética del discurso* tiene como alternativa a lo que llamamos «realismo normativo» una visión wittgensteiniana que reúna tanto razones como el discernimiento de su fuerza en un juicio, con prácticas. Así, siguiendo tal perspectiva, un hecho se convertirá en razón para apoyar algo a través de una regla que permita sacar cierta conclusión a partir de hechos de la misma clase. En este modelo, las reglas para constituir razones de apoyo, se basan en prácticas. Al mismo tiempo, entender la fuerza de las razones relevantes es lo mismo que participar de modo adecuado en la práctica correspondiente.

Entendemos que *La Ética del discurso* no pueda utilizar el «realismo normativo» como parte de su modelo de justificación de principios morales, el problema es que tampoco puede, con su exigencia de dialogicidad fuerte, acomodarse en la perspectiva wittgensteiniana.

Wittgenstein subraya lo siguiente:

- 1) obedecer una regla es una práctica,
- 2) pensar que uno obedece una práctica no es lo mismo que obedecer una regla y
- 3) No es posible obedecer una regla en «privado», de lo contrario pensar que uno obedece una regla es lo mismo que obedecerla.

---

<sup>230</sup> Cfr. McMahon (2000), p.p. 526-527.



Dicho esto, podemos ver que para la perspectiva wittgensteiniana resulta fundamental poder distinguir entre el hecho de seguir una práctica y el de pensar que se sigue una práctica. Lo anterior se logra ya que es posible afirmar que un individuo se equivoca cuando vemos que se desvía de la práctica relevante al caso. Sin embargo, si imponemos el requisito de dialogicidad fuerte a los juicios que dicen identificar principios de moralidad, generamos una situación en la que nos es imposible distinguir entre el hecho de obedecer una regla y pensar que se obedece. Esto porque gracias a la dialogicidad fuerte nos quedamos sin la posibilidad de señalar como equivocados los juicios sobre el seguimiento de reglas que de hecho están equivocados. El argumento es como sigue:

- 1) Habermas afirma que un principio moral es genuino si y sólo si, su aceptación se ve justificada por las razones pertinentes al final del discurso.
- 2) El requisito de dialogicidad fuerte estipula que los juicios que capturan la fuerza de las razones aplicables al caso, deben hacerse colectivamente por todos los afectados.
- 3) Sin embargo, si los juicios que disciernen la fuerza de las razones aplicables al caso han de hacerse colectivamente por todos los afectados, la desviación de cualquiera de ellos orillará al grupo a una situación donde nadie puede, legítimamente, hacer dicho juicio y, por lo tanto, decidir qué conclusiones arrojan las razones relevantes.
- 4) Por lo tanto, la desviación de la clase de juicio que se requiere en la teoría habermasiana para estipular un principio moral no puede juzgarse como equivocada.

Si no es posible juzgar que un individuo se ha equivocado, entonces nos será imposible distinguir el seguimiento genuino de una regla del seguimiento aparente, de seguirla y pensar que se sigue. Así pues, si el conjunto de afectados cumple con las exigencias de la dialogicidad fuerte para establecer un principio moral, no podrá encontrar nunca la fuerza que tienen las razones relevantes. Ni siquiera cuando ningún actor de hecho se desvíe, pues el hecho de que su desviación, cuando ocurre, no pueda establecerse como equivocada, también socava la posibilidad de afirmar que actúa acertadamente, sin desviación. La dialogicidad fuerte es un sin sentido, únicamente la dialogicidad débil puede defenderse. Como vimos, en este último sentido, *El liberalismo político* puede ser dialógico. Además fundamenta una praxis intersubjetiva, basada en la relación recíproca de los ciudadanos para salvaguardar intereses mínimos fundamentales. La estructura básica de la sociedad ordenada por una concepción política de la justicia, no es otra cosa que esto. Resulta curioso que Habermas no distinga la fuerza intersubjetiva de la idea de «razonable». Esto se debe, ya vimos, a su concepción de «dialógico». Ahora, cuando Habermas pregunta ¿cómo decide el pensador solitario qué es «razonable» sin un «nosotros»? vemos que la pregunta no tiene sentido. Si «nosotros» se basa en la idea de dialogicidad fuerte, lleva a un callejón sin salida y si se basa en la idea de dialogicidad débil, entonces es una pregunta que no reconoce la capacidad dialógica de lo «razonable» ¿por qué sin «nosotros» si la razonabilidad sólo se entiende ahí? Quizá la pregunta de Habermas sea ¿cómo pueden decidir los ciudadanos qué es [lo más] «razonable»? El agente puede, al seguir el procedimiento de construcción rawlsiano, encontrar principios «razonables», lo que no puede, es afirmar que son los más «razonables». Es posible que un segundo agente siga el mismo procedimiento y

establezca una concepción política «razonable» pero con principios y orientaciones de indagación distintos.

Es inevitable y a menudo deseable que los ciudadanos tengan opiniones diferentes acerca de cuál sea la concepción política más apropiada; pues la cultura política pública está obligada a contener ideas fundamentales diferentes que pueden desarrollarse de modos diferentes. Una manera fiable de hallar cuál de ellas, si alguna, es la más razonable consiste en que compitan ordenadamente entre sí durante un período de tiempo<sup>231</sup>.

Lo que no hay es un «mejor argumento» al que apelar para decidir definitivamente cuál de las opciones es la más «razonable». Perfectamente pueden coexistir dos posturas «razonables».

### **La intersubjetividad de lo «razonable»**

El concepto de «razonable» es intersubjetivo. Lo es como disposición de las personas pues, por un lado, sólo tiene sentido cuando el sujeto está entre otros como él y por otro lado, porque exige dar razones y escucharlas. Si bien podríamos toparnos con el poco probable caso de que, al estar entre otros discutiendo sobre asuntos de importancia pública, nadie pida razones sobre un argumento, lo normal sería lo contrario. Además, si ninguno de ellos discute el argumento en un contexto donde se puede hacerlo libremente, es porque todos lo aceptan tal y como está. Nadie podría decir que la unanimidad no es intersubjetiva.

¿Qué se quiere decir cuando se califica una conclusión de «razonable»? que se encuentra en cierto equilibrio reflexivo con los principios que salvaguardan los mínimos acordados que ordenan la estructura base de la sociedad y que por lo tanto es de esperarse que

---

<sup>231</sup> Rawls (2004), p. 262.

será aceptada por el resto de los miembros de la sociedad. Lo «razonable» —que admite grados—, y esto a Habermas parece escapársele, permite que se lleve a cabo un diálogo que la verdad —que no admite grados— no. La verdad zanja discusiones, la razonabilidad las abre.

La validez, como apuntamos desde el inicio de este capítulo, es la parte fundamental de *La ética del discurso*. Habermas critica lo «razonable» por no conferírsele a los argumentos de la «razón pública». Es éste, quizá, uno de los malentendidos más destacables del debate que revisamos aquí: la «razón pública», como la científica o la judicial, confiere validez a los argumentos de la misma manera que *La ética del discurso*, mediante lo que Toulmin llama «garantía». Lo «razonable» es un término modal que nos señala que la conclusión que se ofrece en el argumento puede ser explicada por quien la propone en los términos que la «razón pública» exige y que por lo tanto, pretende tener como garantía principios que los interlocutores aceptan. Es en este sentido que es importante el exhorto rawlsiano de dejar las discusiones metafísicas para dedicarnos a la política: si Jesús fue el Mesías o éste aún no ha llegado, si Mahoma es el gran profeta que trajo la palabra de Dios a la tierra o Ésta vino en manos de alguien más, son asuntos profundos, trascendentes e importantes que sin embargo no debieran impedirnos acordar ciertos mínimos que salvaguarden los intereses de todos y nos permitan, cada uno a su manera, pero en la misma sociedad, ser felices. Si en este sentido la verdad estorba, haríamos bien en hacerla a un lado.

## VI. «Razón pública», tolerancia y dogma

[La estipulación] nos permite incorporar nuestra doctrina global, religiosa o no religiosa, al debate político en cualquier momento, a condición de que, a su debido tiempo, ofrezcamos las razones públicas que sustentan los principios y las políticas que nuestra doctrina global dice preferir.

John Rawls

Después de que en el capítulo anterior abordamos las críticas —sobre todo formales— que desde *La ética del discurso* hace Jürgen Habermas, entre otras cosas, al concepto de «razonable» de John Rawls, en este capítulo veremos de qué manera el filósofo alemán transforma su postura y en su libro, *Entre naturalismo y religión* —especialmente en el capítulo “la religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”—, se acerca de manera significativa a John Rawls.

Para mostrar esta evolución seguiremos de cerca el capítulo recientemente nombrado. De tal forma, comenzaremos exponiendo la idea rawlsiana de «razón pública» desde la perspectiva de Habermas, al tiempo que complementaremos su análisis con varias cosas que ya hemos dicho en el capítulo IV del presente trabajo.

Acto seguido entraremos de lleno al debate con los críticos de la «razón pública» y la pretendida «neutralidad» del Estado liberal que cita Habermas en su capítulo —Robert Audi, Paul J. Weithman, Nicholas Wolterstorff—, lo que nos llevará a revisar conceptos como «secular» y a discutir el papel de las doctrinas comprensivas basadas “en la autoridad dogmática de un núcleo inviolable de verdades”<sup>232</sup> entre las que hallamos religiones y otras visiones del mundo no religiosas.

Finalmente revisaremos la propuesta habermasiana y, al hacerlo, la relación que guardan entre sí, por un lado, lo que él llama «nuevas actitudes epistémicas» con, por el otro, la «razonabilidad» y el «deber de civilidad» que propone Rawls, así como con la idea de un Estado «agnóstico» que nos conducirá a hablar sobre la tolerancia. Así, podemos decir que en este y el siguiente capítulo comenzaremos a vincular lo «razonable» con virtudes públicas como la tolerancia y la solidaridad.

### **La «razón pública» según Habermas**

Antes de entrar al debate hay que sentar sus bases. Así, Habermas comienza su «La religión en la esfera pública»<sup>233</sup> hablando de las «premisas liberales del Estado constitucional» y de las implicaciones que tiene en ellas, desde su punto de vista, la forma en que John Rawls defiende que ha de llevarse a cabo el uso de la «razón pública» en una sociedad bien ordenada por una concepción política de la justicia.

Para Habermas, la manera en que el Estado constitucional democrático se entiende a sí mismo, se ha desarrollado dentro del contexto de una tradición filosófica que “invoca la razón «natural» y que, por consiguiente,

---

<sup>232</sup> Habermas, Jürgen: Entre naturalismo y religión, Paidós Básica, 2006 «en adelante Habermas (2006)», p. 137.

<sup>233</sup> Habermas (2006), p.p. 121-155.

se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión, son *accesibles por igual*<sup>234</sup> para todas las personas<sup>235</sup>. Así, la «base epistémica» para justificar el poder «secular»<sup>236</sup> del Estado no depende de legitimaciones religiosas —por ejemplo, que el poder del monarca deviene de Dios— sino, “del supuesto de una razón humana común”<sup>237</sup> que ha de utilizarse para que los ciudadanos se otorguen, como cuerpo colectivo, leyes a sí mismos, se las expliquen y actúen a partir de ellas. Este uso de la razón común, nos dice Habermas, permite la separación entre Estado e Iglesia en lo que él llama «plano institucional».

El liberalismo tiene como base histórica de partida “la superación de las guerras de religión y de las contiendas confesionales de la primera modernidad”<sup>238</sup>. Al respecto, Rawls, que coincide con Habermas<sup>239</sup> subraya en la introducción a *El liberalismo político* lo siguiente:

el origen histórico del liberalismo político (y del liberalismo en general) es la Reforma y sus consecuencias, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Algo parecido a la comprensión moderna de la libertad de culto y de pensamiento empezó entonces. Como Hegel percibió, el pluralismo posibilitó la libertad religiosa, lo que no era ciertamente la intención de Lutero y Calvino<sup>240</sup>.

En este contexto, las libertades de religión y conciencia, son la salida política a los desafíos del pluralismo religioso. Respuesta que desbarata la constante posibilidad de conflictos entre ciudadanos, con respecto a

<sup>234</sup> Las cursivas son de Habermas

<sup>235</sup> Habermas (2006), p. 126,127.

<sup>236</sup> A lo largo de éste capítulo no tendremos más camino que discutir la noción de «secular» y criticar que Habermas, o su traductor, la use de manera tan laxa.

<sup>237</sup> Habermas (2006), p. 127.

<sup>238</sup> Habermas (2006), p. 127.

<sup>239</sup> En VIII, siguiendo a Judith Shklar, lo llamaremos «liberalismo del miedo».

<sup>240</sup> Rawls, John: *El liberalismo político*, Crítica, 2004 «en adelante Rawls (2004)», p. 20.

sus relaciones sociales, a la vez que permite la vigencia del conflicto en el plano cognitivo, donde puede seguir existiendo.

Ahora, afirma Habermas, el carácter «secular» del Estado, si bien es condición necesaria para garantizar a todos por igual la libertad religiosa, no es condición suficiente. Así, no basta con la «benevolencia condescendiente» de la autoridad «secularizada» que tolera a las minorías, hasta entonces discriminadas, para poder decir que la libertad de religión fue alcanzada.

El liberalismo sostiene que son las partes las que tienen que acordar los límites entre el derecho positivo a practicar una religión y la libertad negativa a ser respetadas por las prácticas religiosas de los demás. En este contexto, Habermas escribe, siguiendo a Rainer Forst, que “la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que ya no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual”<sup>241</sup>. Esto último se logra utilizando los procedimientos de la democracia deliberativa, que permite que los ciudadanos se vean no sólo como objeto de las leyes, sino como legisladores de las mismas, mediante la realización del ideal de «razón pública» en las instituciones constitucionales democráticas de la estructura base de la sociedad, donde deliberan, ya en la forma de jueces o funcionarios públicos o como votantes. Así, pese a ser diferentes, por el triunfo de lo que Rawls llama «el hecho del pluralismo», los ciudadanos, nos dice Habermas,

deben respetarse unos a otros como miembros con los mismos derechos de su comunidad política; y, sobre esta base de solidaridad civil, los ciudadanos deben buscar un entendimiento racionalmente motivado en las cuestiones

---

<sup>241</sup> Habermas (2006), p. 127.



que son objeto de controversia; en otras palabras, se deben unos a otros buenas razones<sup>242</sup>.

Esto último no dista mucho de lo que Rawls llama «deber de civildad» que obliga moralmente, no legalmente, a los ciudadanos a escuchar a los demás y a ser imparciales al momento de decidir si las propuestas del resto son o no «razonables». Gracias a este «deber de civildad» los ciudadanos tienen que ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones de manera que resulte «razonable» esperar que los demás aceptaran tal fundamento por ser consistente con los intereses de todos. Así pues, los ciudadanos han de ser «razonables» ya que, como apuntamos en IV, estos abrazan concepciones comprensivas que no sólo afirman la ventaja de la sociedad como sistema equitativo de cooperación, sino que están dispuestas<sup>243</sup> a dejar en lo privado sus visiones del mundo, sus verdades insondables, con tal de alcanzar un acuerdo que permita la existencia de un sistema de cooperación tal. Son visiones de las cosas dispuestas a pactar una concepción de la política independiente, que no se base en su idea del cosmos, siempre que tampoco se base en la de ninguna otra concepción: pactan, en este sentido, un Estado «neutral»<sup>244</sup>. Ahora, si este Estado es realmente «neutral», nos dice Habermas, entonces

sólo pueden valer como legítimas aquellas decisiones políticas que pueden ser justificadas imparcialmente a la luz de razones universalmente accesibles y que, por lo tanto, pueden ser justificadas por igual ante ciudadanos religiosos, ante ciudadanos no religiosos o ante ciudadanos de diferentes orientaciones confesionales<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> Habermas (2006), p.p. 128,129.

<sup>243</sup> Tocaremos esta disposición en el capítulo VII y la llamaremos *philia* razonable.

<sup>244</sup> Más adelante se verá que «neutral» no es el mejor término para adjetivar al Estado.

<sup>245</sup> Habermas (2006), p. 129.

Si no se puede llevar a cabo esta justificación de manera imparcial la decisión política habrá de ser ilegítima. Esto por el principio de legitimidad liberal que establece que el uso del poder político sólo es justificable si su aplicación se basa en una constitución cuyos principios e ideales son aceptados por los ciudadanos como «racionales» y «razonables».

El principio que separa al Estado de la Iglesia, establece que jueces, políticos y funcionarios públicos, cuando formulan y justifican leyes, decretos, políticas, y se refieren a otros asuntos de interés público, lo hagan con un lenguaje “accesible por igual a todos los ciudadanos”<sup>246</sup>, o en términos rawlsianos, que no apele a sus doctrinas comprensivas ni tampoco a teorías económicas o científicas si estas son objeto de disputa<sup>247</sup>. Las afirmaciones sobre cuestiones que competen a la «razón pública» deben descansar en conocimientos y modos de razonar que tengan como base verdades «llanas» que sean aceptadas ampliamente por el común de los ciudadanos en el momento en que se usan como sustento.

Ahora, la «razón pública» no está delimitada definitivamente por los principios defendidos por *El liberalismo político* de Rawls, “éste no sería un enfoque sensato. Por ejemplo, el liberalismo político también admite la concepción discursiva de la legitimidad de Habermas...al igual que las ideas católicas sobre el bien común y la solidaridad”<sup>248</sup>.

Tampoco es únicamente accesible y utilizada por jueces y legisladores, los ciudadanos también pueden participar, incluso desde sus doctrinas comprensivas, siempre y cuando cumplan con lo que Rawls llama —y

---

<sup>246</sup> Habermas (2006), p. 130.

<sup>247</sup> Debemos subrayar este punto pues adelante veremos que el dogmatismo en las sociedades plurales no sólo es religioso, también puede ser, por ejemplo, cientificista, nacionalista, etc.

<sup>248</sup> Rawls, John: *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, 2001 «en adelante Rawls (2001)», p.p. 166,167.

vimos en el capítulo IV al hablar de la «razón pública»— «estipulación», que es:

apelar a una de estas concepciones políticas<sup>249</sup>, a sus ideales y principios, criterios y valores, cuando se debaten cuestiones políticas fundamentales. Esta exigencia nos permite incorporar nuestra doctrina global, religiosa o no religiosa, al debate político en cualquier momento, a condición de que, a su debido tiempo, ofrezcamos las razones públicas que sustentan los principios y las políticas que nuestra doctrina global dice preferir<sup>250</sup>.

Basándose en esto, Habermas afirma que el Estado liberal sólo es capaz de garantizar la libertad de religión si las doctrinas comprensivas religiosas que conforman la sociedad, participan de la neutralidad de las instituciones estatales, aceptan su independencia con respecto a cada una de ellas, lo que implica embarcarse en la idea de la separación Estado Iglesia, así como reconocer los límites de la «razón pública» y por tanto someterse al requisito de «estipulación» cada vez que quieran introducir al debate público elementos de sus respectivas doctrinas. Ahora, si esto es así, Habermas pregunta lo siguiente, citando una objeción que el mismo Rawls se plantea, “¿cómo es posible que aquellos que son creyentes respalden un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas comprensivas no puedan prosperar bajo ese régimen, e

---

<sup>249</sup> Poco antes de esta cita Rawls se refiere al contenido de la «razón pública» y nos dice que “viene dado por los principios y valores de la familia de concepciones liberales de la justicia” «Rawls (2001), p. 168» que cumplan con los siguientes requisitos: “primero, sus principios se aplican a las instituciones políticas y sociales de carácter básico[...]Segundo, se pueden presentar de manera independiente con respecto a las doctrinas generales de cualquier clase[...]y tercero, se pueden elaborar a partir de ideas fundamentales en la cultura política pública de un régimen constitucional, como las concepciones de los ciudadanos como personas libres e iguales y la sociedad como un sistema justo de cooperación” «Rawls (2001), p. 167». A estas concepciones liberales de la justicia, se refiere en la cita que está sobre el cuerpo del texto.

<sup>250</sup> Rawls (2001), p. 168.

incluso puedan debilitarse?”<sup>251</sup>. A partir de esta duda Habermas introduce a varios críticos del Estado liberal, veamos.

### **Algunos críticos de la «razón pública»**

Antes de introducir a Paul J. Weithman, Habermas defiende que en los «estados constitucionales establecidos» las comunidades religiosas suelen jugar un papel significativo para la “estabilización y para el desenvolvimiento de una cultura política liberal”<sup>252</sup>. Después nos dice que Weithman, sacando partido de una importante investigación sociológica sobre la religión en la sociedad estadounidense<sup>253</sup> describe a las comunidades religiosas y a las iglesias como agentes de la sociedad civil que llevan a cabo al menos dos asuntos relevantes para la estabilidad de la sociedad de Estados Unidos de América: por un lado facilitan argumentos “impregnados de contenidos morales” a los debates públicos importantes y, por el otro lado, socializan la política al informar a sus miembros —desde el púlpito, por ejemplo— de asuntos políticos y motivarlos a participar en ellos. Tomando lo anterior como cierto —sigue el argumento de Weithman—, las comunidades religiosas y las iglesias tendrían que debilitar forzosamente su participación en la sociedad civil si cada vez se vieran obligadas a distinguir entre valores religiosos y políticos como exige la «estipulación» rawlsiana. De lo cual se sigue —concluye—

que el Estado liberal, ya sólo por razones funcionales, [si no quiere desestabilizarse] tendría que abstenerse de obligar a las iglesias y las comunidades religiosas a esa

---

<sup>251</sup> John Rawls citado por Habermas en Habermas (2006), p. 130.

<sup>252</sup> Habermas (2006), 132.

<sup>253</sup> Se refiere a Bella R., et al.: Hábitos del corazón, Alianza, 1989.

especie de autocensura. Y tanto más debería entonces renunciar a someter a sus ciudadanos a una tal restricción<sup>254</sup>.

Habermas reconoce que la anterior no es una objeción importante —ya veremos más adelante las razones de esto—. Sin embargo, es útil para introducirnos al meollo del asunto, que para Habermas es que el Estado no puede exigir a los ciudadanos a los que asegura libertad religiosa, que cumplan con deberes “incompatibles con su forma de existencia como creyentes; el Estado no puede exigirles algo imposible”<sup>255</sup>.

Robert Audi, replanteó de la siguiente manera, y en forma de principio, el «deber de civilidad» rawlsiano con la intención de criticarlo: “uno tiene una obligación *prima facie* a no defender o apoyar ninguna ley o política pública [...] a menos que uno tenga, y que esté dispuesto a ofrecer, razones seculares adecuadas para esa defensa o ese apoyo”<sup>256</sup>. Lo llamó «principio de justificación secular». Así pues —continúa Audi— como en el Estado liberal únicamente cuentan las «razones seculares», los ciudadanos religiosos están obligados a constituir un equilibrio «teo-ético» entre sus convicciones seculares y las religiosas. Asunto este imposible pues, según sigue el argumento, la fe no es sólo una doctrina, es una forma de ser y por ello, para algunos creyentes, la religión no puede diferenciarse de su existencia social y política. Por lo anterior, su concepción de la justicia ha de fundamentarse forzosamente en sus creencias religiosas.

El Estado liberal, dicen los críticos que cita Habermas, no puede a la vez proteger la libertad religiosa y exigirle a los creyentes que abduquen de su fe. En todo caso, interviene el autor, la demanda de justificar las

---

<sup>254</sup> Habermas (2006), p. 132.

<sup>255</sup> Habermas (2006), p. 133.

<sup>256</sup> Robert Audi citado por Habermas en Habermas (2006), p. 133.

posiciones políticas de forma independiente a la doctrina comprensiva religiosa, sólo debiera podersele exigir a los políticos que siendo parte de las instituciones estatales están sujetos a la neutralidad del Estado para salvaguardar su separación con la Iglesia. Sin embargo, ampliar tal exigencia “hasta las tomas de postura de las organizaciones y los ciudadanos en la esfera público-política es una sobregeneralización secularista”<sup>257</sup>.

Es cierto, dice Habermas, que dentro de las sociedades modernas las creencias religiosas están cada vez más expuestas a la reflexión. Sin embargo, debido a que al argumentar hacen referencia a un «núcleo de verdades reveladas infalibles», las doctrinas religiosas y sus convicciones éticas se sustraen al debate «sin reservas» al que están dispuestas a entrar otras doctrinas que no basan sus argumentos en dogmas. En este contexto, el Estado liberal

tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal<sup>258</sup>.

### **Por qué fallan las críticas contra la «razón pública»**

---

<sup>257</sup> En esto Habermas es poco claro, veamos: las organizaciones de todo tipo pueden tener cualquier postura siempre y cuando no pretendan que ésta se tome en cuenta en la «razón pública» sin cumplir con las condiciones que ésta impone —ver capítulo IV—, de lo contrario las organizaciones y distintas visiones del mundo serían irrazonables y, como veremos, intolerantes. Lo curioso es que Habermas defiende —en el mismo texto del que ahora hablamos— que todos los ciudadanos han de ayudar a los que tienen argumentos no aptos para utilizarse en la «razón pública», a traducirlos. Es decir, cuando Habermas se refiere a la “esfera público-política” debe referirse a algo similar a lo que Rawls llama «trasfondo cultural de la sociedad civil». Ahí nadie exige separar visiones religiosas y políticas. Si se refiere al espacio de la «razón pública», está confundido. La cita en Habermas (2006), p. 136.

<sup>258</sup> Habermas (2006), p. 137.

Antes de entrar de lleno a la discusión con las críticas que revisamos en el apartado anterior, resulta necesario aclarar ciertos términos.

Decíamos hace algunas páginas que tendríamos que abordar el uso laxo de «secular», ya no sólo de Habermas, sino de los críticos que trae a colación. Como hemos visto, usan «secular» indistintamente como «no religioso» y como «contrario a la religión». Ahora, el Estado liberal que defiende Rawls no es religioso, cierto, pero tampoco contrario a la religión, es «neutral». En el contexto de las críticas anteriores, aunque lo usen como si fuera lo mismo, «neutral» o «independiente», y «secular», no lo son. El Estado liberal, no es religioso, pero tampoco es ateo, en todo caso podemos pensarlo como «agnóstico».

En realidad, el debate que enfrentamos aquí no es entre un Estado «secular» y las distintas doctrinas religiosas, es entre el Estado «neutral» o con actitud «agnóstica» y los dogmatismos, ya religiosos o científicos o nacionalistas, etc.

Las críticas vertidas en el apartado anterior creen que el Estado liberal es en realidad un «Estado secular (contrario a la religión)» enmascarado. De argumentos como este Rawls comentó, “es un grave error pensar que la separación entre la Iglesia y el Estado tiene como objetivo primario la protección de la cultura secular; por supuesto, protege la cultura pero no más que a todas las religiones”<sup>259</sup> y arremetió contra argumentos similares al de Weithman,

se habla con frecuencia de la vitalidad y la amplia aceptación de la religión en Estados Unidos, como si fueran signos de la peculiar virtud del pueblo norteamericano. Puede ser, pero también guarda relación con el hecho de que en este país las distintas religiones han sido protegidas del Estado por la primera enmienda

---

<sup>259</sup> Rawls (2001), p. 191.

de la Constitución y ninguna ha sido capaz de dominar y suprimir a las otras mediante el poder estatal<sup>260</sup>.

Es importante recordar que, como vimos al inicio de este capítulo, tanto Rawls como Habermas establecen las bases del liberalismo en las consecuencias de la Reforma: la tolerancia religiosa como salida a las guerras de religión, por ejemplo.

Da la impresión de que los críticos de Rawls citados en el apartado anterior no toman en cuenta que la separación entre Iglesia y Estado es fundamental para evitar que el poder político de un credo aplaste a otros, o incluso a los de su misma fe —no olvidemos el espíritu persecutorio de la religión católica institucionalizado en la inquisición, por ejemplo—. Los límites impuestos a la «razón pública» tienen como fin primordial que sea posible acordar ciertos principios básicos que permitan una convivencia justa en sociedades donde el pluralismo es un hecho, «razón pública» y tolerancia van de la mano. Weithman se equivoca al afirmar que el Estado liberal, si no quiere desestabilizarse, —porque recordemos que según él las comunidades religiosas estabilizan al Estado— tiene que abstenerse de obligar a las iglesias o a sus ciudadanos a esa especie de autocensura que es participar en la «razón pública» sólo cuando se ha cumplido con la «estipulación». Al contrario de lo que afirma Weithman, es gracias a los límites de la «razón pública», a la construcción del espacio de lo tolerable y la libertad de creencia, que el Estado liberal se mantiene estable a pesar de doctrinas «irrazonables».

Pero dejemos aquí la discusión con Weithman, sus puntos en realidad nos funcionan únicamente, como ya decíamos, para dar paso a las críticas de Audi.

---

<sup>260</sup> Rawls (2001), p. 191.



El replanteamiento que hace Audi del «deber de civilidad» rawlsiano se basa, otra vez, en este uso laxo de «secular» que ya criticamos. Así, cuando dice: “uno tiene una obligación *prima facie* a no defender o apoyar ninguna ley o política pública [...] a menos que uno tenga, y que esté dispuesto a ofrecer, razones seculares adecuadas para esa defensa o ese apoyo”, está otra vez jugando con este concepto. Y no lo deja cuando dice que en el Estado liberal únicamente cuentan las «razones seculares» y por lo tanto los ciudadanos religiosos están obligados a constituir un — como él lo llama— equilibrio «teo-ético» entre sus convicciones seculares y las religiosas. Asunto este imposible, asegura, pues la fe no es sólo una doctrina, es una forma de ser.

Rawls no estaría de acuerdo con la transformación que hace Audi de su «deber de civilidad», veamos por ejemplo lo que escribió en *Una revisión de la idea de razón pública*:

se escucha con frecuencia que mientras no deberían invocarse razones religiosas [...] para justificar las leyes en una sociedad democrática, los argumentos seculares sí son válidos [...] Sin embargo, una característica central del liberalismo es que considera estos argumentos de la misma forma que los argumentos religiosos y, en consecuencia, estas doctrinas filosóficas seculares no suministran razones públicas<sup>261</sup>.

Parece muy claro que el debate no va por la vía que toman Weithman y Audi, quizá lo importante sea revisar la afirmación de que el Estado liberal no puede a la vez proteger la libertad religiosa y exigirle a los creyentes que abduquen de su fe. Para esto tenemos que contestar a la pregunta rawlsiana que citaba Habermas “¿cómo es posible que aquellos que son

---

<sup>261</sup> Rawls (2001), p. 171, 172.

creyentes respalden un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas comprensivas no puedan prosperar bajo ese régimen, e incluso puedan debilitarse?”<sup>262</sup>. Después de contestarla podremos abocarnos a la pregunta más interesante que plantean, a nuestro modo de ver, las críticas hasta aquí expuestas, ¿son las restricciones de la «razón pública», incluida la «estipulación», demasiado exigentes con los ciudadanos religiosos o dogmáticos?

Rawls contesta a su pregunta de la siguiente manera: las doctrinas religiosas han de aceptar y entender que la única forma justa de garantizar la libertad de sus miembros al tiempo que se aseguran libertades iguales a otros ciudadanos «razonables», es apoyando una democracia constitucional «razonable»<sup>263</sup>. Luego nos dirige a *El liberalismo político*, donde, pensando en Isaiah Berlin, dice que no “hay mundo social sin pérdida [...] en virtud de su cultura y de sus instituciones, cualquier sociedad resultará incompatible con determinados estilos de vida. Pero eso que es una necesidad social no puede ser interpretado como un sesgo arbitrario o como una injusticia”<sup>264</sup>. Dicho esto, asegura que la objeción en contra de la sociedad bien ordenada, por una concepción política de la justicia, tiene que ir más allá de sólo lamentar la desaparición de un modo de vida incompatible con la misma, la objeción tiene que argumentar que el liberalismo político, por ejemplo, no consigue crear una estructura básica justa en que las formas de vida permisibles disfruten de las mismas oportunidades para mantenerse y ganarse adeptos<sup>265</sup>,

---

<sup>262</sup> John Rawls citado por Habermas en Habermas (2006), p. 130.

<sup>263</sup> En el capítulo VIII veremos cómo es en este sentido que funciona la «solidaridad orgánica»: los individuos actúan a favor de la justicia con el afán de perpetuarse a sí mismos.

<sup>264</sup> Rawls (2004), p.p. 231, 232.

<sup>265</sup> Los defensores del derecho a la diferencia argumentan en este sentido de falta de oportunidades iguales para ciertas visiones del mundo, como los pueblos indígenas bajo

mas si una concepción comprehensiva del bien es incapaz de perdurar en una sociedad que garantiza las iguales libertades básicas familiares y la tolerancia mutua, no hay ningún modo de preservarla que sea consistente con los valores democráticos expresados por la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales<sup>266</sup>.

Queda claro que las únicas doctrinas comprehensivas que pueden objetar al liberalismo que no se les permita expresarse desde su visión del mundo sobre asuntos públicos, son doctrinas que aceptan la democracia constitucional «razonable». Así lo apunta Habermas, “el conflicto entre las propias convicciones religiosas de una persona y las políticas o proyectos de ley justificadas secularmente<sup>267</sup> sólo puede surgir toda vez que el ciudadano religioso debe haber aceptado la constitución del Estado secular<sup>268</sup> por buenas razones”. Ahora, estos ciudadanos dogmáticos, decían los críticos de la «razón pública», sustentan sus creencias políticas en la autoridad de un «núcleo inviolable de verdades reveladas infalibles» y por ello no se hallan en las mismas circunstancias que un pensador no dogmático. Quizá lo anterior es cierto, pero al aceptar el Estado democrático constitucional y «razonable», al reconocer la importancia que tienen la tolerancia y la libertad de conciencia para salvaguardar el resto de libertades, los ciudadanos dogmáticos también aceptan la división entre Iglesia y Estado. Así entienden, como dice Habermas, que “sólo cuentan las razones seculares [«neutrales», tendríamos que decir siguiendo el hilo de nuestro discurso] más allá del umbral institucional que

---

cierto tipo de liberalismo que en IX llamaremos «desapegado» o «liberalismo 1» siguiendo a Taylor y a Walzer.

<sup>266</sup> Rawls (2004), p. 232.

<sup>267</sup> Por mor del argumento digamos que justificadas no secular sino independientemente.

<sup>268</sup> Otra vez, no «secular», más bien «neutral» o «agnóstico».

separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones<sup>269</sup>. Estos ciudadanos dogmáticos no tienen otra opción más que usar la «estipulación» para participar del debate público desde sus puntos de vista, si es que de verdad respetan la separación Iglesia Estado y son tolerantes<sup>270</sup>. Lo anterior, sin embargo, no elimina de su ser el «núcleo de verdades reveladas infalibles» donde se fundamentan sus conceptos de justicia, felicidad, bien, etc. y tampoco facilita su trabajo de «estipulación». Para no alienarlos del debate público ni exigir que abduquen de su forma de ser y sugiriendo que quizá la «razón pública» es demasiado exigente con ellos, Habermas hace la siguiente propuesta,

los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta *estipulación o salvedad de la traducción institucional* sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren *traducciones* seculares para ellas<sup>271</sup>.

Al permitirles lo anterior los ciudadanos dogmáticos se pueden pensar a sí mismos, al igual que sus contrapartes no dogmáticas, como legisladores del Estado liberal, pues pese a no tener traducción de su doctrina en valores políticos, participan del debate, y aunque sus ideas no son tomadas en cuenta hasta pasar por el proceso de «estipulación» se sienten incorporados<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Habermas (2006), p. 137.

<sup>270</sup> Ya veremos la relación entre tolerancia y agnosticismo.

<sup>271</sup> Habermas (2006), p. 138.

<sup>272</sup> Rawls ideó una vía para que las doctrinas comprensivas se expresaran en el debate sin pasar por la «estipulación», a sabiendas de que si bien serían escuchados, no serían tomados en cuenta. La llamó «testimonio», "que tiene lugar en una sociedad ideal,

Para que sea viable que los ciudadanos dogmáticos acepten que sus propuestas sólo sean tomadas en cuenta una vez puestas en términos de valores políticos y por ello independientes, dice Habermas, el trabajo de «traducción» ha de entenderse como un asunto cooperativo en el que toman parte todos los ciudadanos, pues así no sólo se libera a los dogmáticos de una carga asimétrica de trabajo, sino que se le pide a los no dogmáticos cambiar su actitud epistémica frente a las doctrinas de sus contrapartes dogmáticas, lo que a la postre les permitirá empaparse, por ejemplo, de los argumentos religiosos y dialogar con ellos, comprenderlos<sup>273</sup>, lo que puede llevar a que ese intercambio y comprensión resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos accesibles para todos. Lo que sin duda enriquece el discurso<sup>274</sup>.

---

políticamente bien ordenada y completamente justa en la cual todos los votos son el resultado de la decisión de los ciudadanos conforme a su más razonable concepción política de la justicia. Empero, puede ocurrir que algunos ciudadanos sientan que tienen que expresar disenso por razones de principio frente a las instituciones, las políticas y las leyes en vigor [...] sin embargo, el testimonio difiere de la desobediencia en que no apela a los principios y valores de una concepción política liberal de la justicia. Mientras que en general estos ciudadanos apoyan las razonables concepciones políticas de la justicia que sustentan la democracia constitucional, en este caso sienten que no sólo tienen que informar a los demás ciudadanos de su honda oposición, sino también dar testimonio de su fe. Al mismo tiempo, quienes dan testimonio aceptan la idea de razón pública. Mientras que pueden considerar incorrecto o falso el resultado de una votación en la cual todos los ciudadanos razonables han seguido de manera consciente la razón pública, de todos modos lo reconocen como ley legítima y aceptan la obligación de no infringirla» (Rawls (2001), p 180).

<sup>273</sup> La tolerancia, como apunta Carlos Thiebaut y veremos en VIII, no es sólo soportar al otro, en un segundo nivel, es darle un espacio, comprenderlo, “comprender las razones de otros y aceptarlas de tal suerte que modifiquen, aunque sea localmente, las propias es darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones” (Thiebaut, Carlos: *De la tolerancia*, Visor, 1999, p. 68 «en adelante Thiebaut (1999)»). El cambio epistémico que sugiere Habermas no es sino un giro hacia la tolerancia.

<sup>274</sup> David Tracy en su artículo, “La clonación humana y la esfera pública: una defensa de las instituciones del bien”, en Nussbaum Martha y Sunstein Cass (eds.): *Clones y clones, hechos y fantasías sobre la clonación*, Cátedra, 2000, p.p 185-199, nos regala varios ejemplos de cómo las religiones pueden enriquecer el debate público, el segundo dice: “sobre la relacionalidad inherente a toda persona, hay pocas tradiciones seculares de reflexión más sabias que la tradición católica de la justicia social. En la teoría no existe el concepto del individuo posesivo moderno, ni siquiera en la reciente y enérgica defensa católica de los derechos humanos individuales [...] La fundamental categoría católica de

Según Habermas, Rawls no contempla la «traducción» como una empresa cooperativa sino como algo que ha de llevar a cabo cada ciudadano. Habermas se equivoca en esto. Primero no debemos pasar por alto que la permisividad temporal — por llamarla de alguna forma— sugerida aquí, ya se encuentra en Rawls, aunque Habermas no lo reconozca. La «estipulación» rawlsiana permite que las doctrinas comprensivas participen en el debate público siempre que en el momento en que les sean requeridos —«a su debido tiempo» dice Rawls—, presenten sus argumentos en términos de valores políticos<sup>275</sup>. Ahora, ¿qué quiere decir Rawls con «a su debido tiempo»? él mismo se lo plantea y lo responde,

¿cuándo debe ser cumplida [la estipulación], el mismo día o después? [...] ¿a quién incumbe cumplir la estipulación? Es importante advertir que la estipulación debe ser cumplida de buena fe. Pero los detalles acerca del cumplimiento se deben definir en la práctica y no pueden estar regulados por reglas preestablecidas. Ello depende de la naturaleza de la cultura política pública, y exige prudencia y comprensión<sup>276</sup>.

Dicho esto podemos ver que Rawls deja abierto el asunto práctico de cómo resolver la «estipulación». En este sentido, la propuesta Habermasiana cabe perfectamente con lo dicho por Rawls.

---

lo humano es por lo general la dignidad de la persona, y siempre se entiende la «persona» como una realidad intrínsecamente relacional. Para la reflexión católica no existe una realidad que sea una persona humana sin una relación intrínseca con otras personas, con la comunidad, con la naturaleza y con Dios. Tampoco, como argumentaba John Courtney Murria, la había para los fundadores americanos y sus apelaciones a las «verdades evidentes por sí mismas». Una vez más, ignorar la complejidad y sutileza de los argumentos de la tradición católica de reflexión sobre la realidad de la persona humana como relacional y la irrealidad del «individuo posesivo» es empobrecer el debate público sobre la naturaleza de los seres humanos como humanos”.

<sup>275</sup> CFR. Rawls (2001), p. 168.

<sup>276</sup> Rawls (2001), p. 177.

### **La nueva actitud epistémica**

Cuando las diferencias entre las visiones del mundo penetran los fundamentos de la convivencia normada, dice Habermas, la comunidad política queda partida en segmentos irreconciliables que apenas se sostienen juntos en un frágil *modus vivendi*, donde tolerar es soportar pero no comprender o aceptar. Si no los unifica una «solidaridad cívica» —deber moral, no legal— los ciudadanos no se ven como parte de la «razón pública» en la que se deben razones los unos a los otros para justificar sus posturas políticas.

Una comunidad sin esta «solidaridad cívica», nos dice Habermas, “descarga a los ciudadanos religiosos y seculares en las relaciones que mantienen unos con otros de la obligación recíproca de justificarse *los unos a los otros* en torno a las cuestiones políticas”<sup>277</sup>. Pero, como vimos en el apartado anterior, el proceso de «estipulación» que propone Habermas, requiere de una solidaridad tal, en la que los ciudadanos de la sociedad se dirijan cooperativamente hacia la «traducción» de los valores dogmáticos para que sean escuchados en la argumentación relativa a la estructura base de la sociedad.

Siendo lo anterior así, Habermas se pregunta si en la «concepción revisada de ciudadanía» que propone, sigue o no habiendo una «carga asimétrica» a las doctrinas religiosas, pues a fin de cuentas, estas últimas deben cambiar su actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo, al igual que hacia el conocimiento científico.

La respuesta de Habermas es que no, no llevan más carga, pues no les basta a los ciudadanos no religiosos —pueden ser igual de dogmáticos que los religiosos— con serlo, para entender las relaciones

---

<sup>277</sup> Habermas (2006), p. 143.

cooperativas que han de guardar con sus conciudadanos religiosos. Por ejemplo, si están convencidos de que la religión y sus creyentes son reliquias del pasado que aún perviven, “sólo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción”<sup>278</sup>. A personas que ven de esta forma la religión es imposible pedirles que, por un lado, tomen con la seriedad debida las propuestas políticas que vienen del seno de la religión y, por el otro lado, menos factible parece hacerlas parte de la búsqueda cooperativa de la «traducción» del contenido expresado en términos religiosos. Así pues, el secularismo dogmático también requiere de un cambio cognitivo, que le haga notar sus límites explicativos, entre otros, para que pueda ver su falta de coincidencia con el dogma religioso como un “*desacuerdo con el que hay que contar razonablemente*”<sup>279</sup> y tolerarlo. El pluralismo, en las sociedades democráticas, es un hecho que no hay que ver como un desastre sino, apunta Rawls, como “el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres. Considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad”<sup>280</sup>.

Para Habermas, el equivalente secular a la persona religiosa que ha llevado a cabo la transformación cognitiva que propone, es una persona que tiene dos límites claros, primero, parte de premisas agnósticas y desde ahí se abstiene de juzgar las verdades de la fe. Segundo, está en contra de la razón «recortada científicamente»<sup>281</sup> y a su vez tampoco acepta que las doctrinas religiosas sean excluidas de la «genealogía de la

---

<sup>278</sup> Habermas (2006), p. 146.

<sup>279</sup> Habermas (2006), p. 147.

<sup>280</sup> Rawls (2004), p. 20.

<sup>281</sup> Veremos más adelante el recorrido de Stephen Toulmin contra el «encumbramiento de la certeza» que le da más valor a lo racional que a lo razonable.



razón». Como vemos, el ciudadano secular dogmático también tiene un largo recorrido que realizar para poder ser solidario en el sentido que mencionamos antes. Así,

los gastos con los que corre la tarea de autorreflexión filosófica muestran que el rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en cuanto a sus presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosas ilustradas. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas partes la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente<sup>282</sup>.

Como vemos, la nueva actitud epistémica es algo que se adquiere, la «solidaridad civil» es una virtud, que, como todas las demás, se aprende.

Los críticos de la «razón pública» trazaron mal la línea y Habermas también se equivocó, al situar en el centro de la pugna al Estado secular contra las doctrinas religiosas. Queda claro en estas últimas páginas que el de Habermas es un lapsus. En realidad el conflicto es entre el Estado neutral contra los dogmatismos, ya científicos, religiosos, nacionalistas etc.

Nos gustaría cambiar una vez más el adjetivo que ha de acompañar al Estado liberal, al inicio lo nombramos «neutral», pero le vendría mejor, a la luz de todo lo dicho aquí, «civil», no sólo porque, como dice Victoria Camps, la dimensión de ciudadanía, el civismo, es importante ya que «exige a la persona que no atienda sólo a sus intereses privados, sino que tenga en cuenta asimismo los públicos»<sup>283</sup>, sino porque Rawls defiende, con su «deber de civilidad» que el civismo es fundamental para la

---

<sup>282</sup> Habermas (2006), p. 151.

<sup>283</sup> Camps, Victoria: «El concepto de virtud pública» en, Cerezo Galán, Pedro [ed.]: Democracia y virtudes cívicas, Biblioteca nueva 2005, p. 29.

estabilidad de la sociedad ya que “las concepciones liberales requieren la conducta virtuosa de los ciudadanos”<sup>284</sup>.

La democracia deliberativa, como en estas páginas ha propuesto Habermas, “representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y ambiciosa”<sup>285</sup>. En fin, no es suficiente, como dirán los defensores del republicanismo, un Estado liberal. Éste debe tener ciudadanos virtuosos: «tolerantes», «solidarios», «razonables».

### **Agnosticismo y Tolerancia**

En este último apartado revisaremos la idea de la tolerancia que defiende Carlos Thiebaut en su *De la tolerancia* y veremos las íntimas conexiones que guarda no sólo con el agnosticismo que defiende Habermas sino con la «razonabilidad» rawlsiana. En el capítulo VIII abordaremos la razonabilidad como «tolerancia solidaria». La discusión que sigue nos será útil.

Thiebaut nos señala que debemos entender la «tolerancia» como una virtud caracterizada por dos formas de actuar<sup>286</sup> frente al otro, una virtud con dos polos: por un lado está la tolerancia negativa y por el otro la positiva, ya volveremos a esto.

La tolerancia nace como rechazo de conductas y actitudes que pueden dañar la posibilidad de convivencia en una sociedad donde la pluralidad es un hecho, como subraya Rawls.

Para Thiebaut un individuo será tolerante si se apega a la siguiente norma: “no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y

---

<sup>284</sup> Rawls (2001), p. 27

<sup>285</sup> Habermas (2006), p. 152.

<sup>286</sup> Bien señala Thiebaut «Thiebaut (1999), p. 34» que el término «virtud» se refiere a “una manera de ser en la acción”.

atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten”<sup>287</sup>.

La tolerancia, como queda asentado en la norma anterior, es, en primer lugar, refrenarse al condicionar la convivencia, es no exigir del otro que acepte como verdadera una creencia particular, es, por ponerlo en términos de Rawls, ser razonable y acudir al espacio de la «razón pública» sin valores pertenecientes a doctrinas comprensivas. La única manera de llevar tales creencias al debate público, nos dice la norma, es reformularlas —pasarlas por la «estipulación»— en términos tales que los demás, que en principio no la comparten, la entiendan: vaciarla en valores políticos, desvestirla de valores pertenecientes a las distintas doctrinas comprensivas. El proceso anterior, ha de quedar claro, no es una exigencia impuesta desde el exterior, cada individuo entiende que tiene buenas razones para refrenarse en sus exigencias y para traducir sus creencias: la posibilidad de convivencia con distintos, para empezar.

Ahora, una vez que la pluralidad de actores se refrena y traduce sus argumentos no se terminan las diferencias entre ellos, en esto Rawls es muy claro cuando nos dice que

muchos de nuestros juicios mas relevantes se hacen bajo condiciones de las que no es de esperar que permitan que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera después de una discusión libre, lleguen unánimemente a la misma conclusión. Puede que algunos juicios conflictivos razonables (señaladamente los que dimanan de las doctrinas comprensivas de la gente) sean verdaderos y otros falsos; pero es concebible que todos sean falsos. Esas cargas del juicio revisten una

---

<sup>287</sup> Thiebaut (1999), p. 25.

importancia primordial para una idea democrática de la tolerancia<sup>288</sup>.

Es aquí donde tolerar se convierte en soportar. Las diferencias entre personas no se extinguen con el uso público de la razón. Aceptar las cargas del juicio, la posibilidad del desacuerdo razonable, es ser tolerante.

Ahora, no dejemos de lado que la tolerancia es una virtud pública<sup>289</sup> — una forma de actuar como ciudadano— pues no sólo es soportar con razones, sino en su segunda cara, afirma Thiebaut, es comprender al otro<sup>290</sup>: “la tolerancia modifica también las maneras en que entendemos al diferente y, al cabo, las maneras de entendernos a nosotros mismos”<sup>291</sup>. Este comprender es pues, el polo positivo de la tolerancia y tiene como base la idea de que justificar las cosas es dar razones a su favor, razonar públicamente es darle un espacio al otro e intentar entender sus argumentos que, claro, han de ser presentados de manera «razonable», sin pretenderse verdaderos, “la idea de tolerancia nos pone en la tesitura de concebir tanto los vínculos sociales como nuestras creencias y nuestras verdades desde el tornasolado espectro de que no son absolutas, de que pueden estar erradas y de que no agotan el mundo”<sup>292</sup>. Así pues, ser tolerante es tener una actitud agnóstica frente a las creencias de los demás y estar dispuesto a entender sus puntos de vista e incluso llegar a modificar las actitudes y creencias propias frente a la fuerza de los argumentos de los demás. El triunfo de lo público es la consolidación de la convivencia, no de la verdad. La tolerancia no tiene sentido en el mundo de lo verdadero y lo cierto, en tal estado de cosas no

---

<sup>288</sup> Habermas, Jürgen; Rawls, John: Debate sobre el liberalismo político, Paidós, 1998 «en adelante Habermas, Rawls (1998)», p. 89.

<sup>289</sup> Así la define Thiebaut siguiendo a Victoria Camps.

<sup>290</sup> La nueva actitud epistemológica que propone Habermas encaja perfectamente con esta idea de tolerancia.

<sup>291</sup> Thiebaut (1999), p. 59.

<sup>292</sup> Thiebaut (1999), p. 83.

hay razón para tolerar lo distinto, pues es falso<sup>293</sup>. La tolerancia sólo adquiere toda su dimensión e importancia una vez que se asume que el mundo de los humanos que ejercitan su facultad de pensar es diverso, no puede ser de otra forma. De esto nos habla Toulmin.

---

<sup>293</sup> Hablaremos más ampliamente de esto en VIII.

## VII. Reequilibrar la razón o el regreso de la razón práctica

Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sinsentido, sino una razón al servicio de la vida.

Luis Villoro

En su libro *Regreso a la razón* Toulmin habla ampliamente del desequilibrio que se produjo en la misma durante el siglo XVII debido a lo que llama el «encumbramiento de la certeza» —que es darle un valor y un reconocimiento mayor a los procedimientos matemáticos de la física que a lo razonable<sup>294</sup>, para encontrar respuestas a todas las áreas del conocimiento humano, incluyendo el económico, el sociológico e incluso el moral—.

En este capítulo revisaremos el estado en que se encontraba la razón antes del «encumbramiento de la certeza», después veremos las causas por las que éste se dio y finalmente revisaremos las soluciones que propone Toulmin para reequilibrar la razón y darle a su parte razonable el papel necesario. Para esto, porque así lo sugiere el autor, será necesario

---

<sup>294</sup> A diferencia de los capítulos en los que hablamos de lo «razonable» como concepto de la teoría de Rawls, en este, al referirnos a lo razonable según Toulmin, dejaremos la palabra sin comillas. Lo mismo pasará con «racional».

revisar los conceptos aristotélicos de *philia* y *epieikeia*. Exploraremos también si las ideas de Toulmin se pueden vincular con las de Rawls.

### La razón equilibrada

Stephen Toulmin asegura que hasta 1,600, aproximadamente, filósofos, teólogos y ensayistas de temas humanos respetaban las múltiples maneras de pensar y actuar que componen lo que él llama «el equilibrio de la razón»<sup>295</sup>. La lógica no era entonces, como lo sería después, más valorada a la hora de considerarla fuente de conocimiento que la retórica. Tampoco la racionalidad predominaba sobre lo razonable. Solía ser común que se reconociera la diversidad de los campos de conocimiento y se aceptara, por ejemplo, como hace Aristóteles en la cita que viene, lo siguiente,

las cosas que consisten en acción y las cosas convenientes ninguna certidumbre firme tienen, de la misma manera que las cosas que a la salud del cuerpo pertenecen [...] porque las cosas menudas y particulares no se comprenden debajo de arte alguna ni preceptos, sino que los mismos que lo han de hacer han de considerar siempre la oportunidad, como se hace en la medicina y en el arte de navegar<sup>296</sup>.

En el mismo sentido, Toulmin también trae a colación a Michel de Montaigne, quien afirmaba en su ensayo *Del arte de conversar*, que el conocimiento lógico es meramente formal y por ello inútil para resolver los problemas cotidianos de los seres humanos. Así pues, la lógica se utilizaba en su campo —meramente formal— y la técnica y la prudencia en el suyo —que es práctico—. Entonces era común y aceptado que

<sup>295</sup> CFR. Toulmin, Stephen, *Regreso a la razón*, editorial Península, 2003 (de aquí en adelante «Toulmin (2003a)», p. 56.

<sup>296</sup> Aristóteles citado por Toulmin en Toulmin (2003a), p. 166.

frente al mismo problema se utilizaran distintas «teorías» para intentar solucionarlo. Polibio, por ejemplo, habla de la técnica militar de los griegos y de los romanos para montar un campamento. Por un lado los romanos seguían siempre normas bien establecidas: primero instalaban la tienda del cónsul y a partir de ahí el resto de las tiendas siguiendo el mismo diseño, sin importar que las condiciones del terreno hicieran más laboriosa la tarea. Así, por el modelo racional que empleaban los romanos, se podía decir que su campamento había sido instalado correcta o incorrectamente. Para ellos era fundamental saber dónde quedaban las cosas: la predictibilidad y la exactitud. Por el otro lado, los griegos nunca seguían el mismo modelo, siempre adecuaban la construcción de su campamento a las condiciones del terreno, estaban convencidos de que siempre eran mejores las defensas naturales que las levantadas por el hombre. Los campamentos griegos podían ser mejores o peores pero nunca correctos o incorrectos. Así, para los griegos, nos dice Toulmin,

la «racionalidad» de la disposición de un campamento en sí misma no bastaba: todo dependía de cuál era la mejor forma de adaptarlo a la ubicación particular [...] los requisitos del rigor —exactitud, precisión y predictibilidad— dejaban siempre paso a otras prioridades<sup>297</sup>.

### **Racionalidad y razonabilidad.**

Vayamos a la distinción entre lo que Toulmin considera actuar de manera racional y hacerlo de manera razonable.

---

<sup>297</sup> Toulmin (2003a), p. 67.



Nos acercaremos al asunto, como Toulmin, revisando primero de qué forma se usan en el terreno de la argumentación estos conceptos. Para él, un argumento es visto desde un punto de vista racional si se consideran sólo sus proposiciones y se ignora la situación en que éste se presenta. Por el contrario, será considerado sólo desde su parte razonable si únicamente se pone atención a los recursos que hacen que el argumento sea persuasivo. Así, “la racionalidad supone concentrarse restringidamente en asuntos de contenido, y la razonabilidad<sup>298</sup>, ser sensibles a las mil maneras en que una situación puede modificar tanto el contenido como el estilo de los argumentos”<sup>299</sup>.

Pensemos ahora en estos conceptos como capacidades humanas. La racionalidad, nos dice Toulmin, tiende a ser innata, mientras que la razonabilidad es algo que se aprende, como todas las virtudes.

Rawls y Toulmin tuvieron profundos desencuentros. Sin embargo, estaban de acuerdo en que Kant no utilizó palabras distintas para referirse a razonable y a racional.

En el primer capítulo de esta investigación vimos de qué manera explica Rawls que en alemán, «*vernünftig*», “puede tener el sentido amplio de «razonable» así como también el sentido más estrecho (generalmente el de los economistas) de «racional»”<sup>300</sup>.

Toulmin, a su vez, en regreso a la razón, hace el siguiente señalamiento,

---

<sup>298</sup> Isabel González-Gallarza tradujo «*reasonableness*» por «racionalidad». Sin embargo, en toda esta investigación y en mucha de la literatura que versa sobre el asunto, se utiliza en lugar de «racionalidad» «razonabilidad». Cambiaremos siempre la primera por la última en las citas al texto que tradujo González-Gallarza.

<sup>299</sup> Toulmin (2003a), p. 45.

<sup>300</sup> En este punto traemos a Rawls sólo para hacer hincapié en que él y Toulmin comparten la idea de que «*vernünftig*» se usa tanto para señalar lo «razonable» como lo «racional». La cita en Rawls, John: *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, 2000 «en adelante Rawls (2000)» p. 164.

Si los filósofos tenían poco que decir después del siglo XVII sobre la diferencia entre racionalidad y razonabilidad, los historiadores de la filosofía tampoco lo han hecho mucho mejor. Si por un momento se hubiesen percatado de que Immanuel Kant no empleaba palabras distintas para los aspectos puros y prácticos de la razón, seguramente habrían arqueado las cejas, preguntándose el motivo<sup>301</sup>.

Y luego nos explica que la separación tajante entre lógica y retórica es superficial, y que en realidad sólo hasta el siglo XVII se volvió casi absoluta<sup>302</sup>. Los filósofos griegos que acuñaron los términos «lógica» y «retórica», asegura, nunca pensaron en separación tal. Tampoco lo hacen los actuales hablantes del griego para quienes, por ejemplo, las palabras *logos* y *logikos* no se refieren sólo a pruebas formales y demostrativas sino más bien a todo el campo semántico del razonamiento.

La palabra *logos*, continúa, proviene de *legein* que significaba en sus principios, «reunir» o «escoger» objetos para usar en algo. Así, uno de los significados básicos de la palabra *logos* era «cómputo». De igual manera, *logikos* se usaba como adjetivo del concepto de «idea», para decir que ésta se encontraba adaptada a la prosa, apelaba a la razón —concreta o abstracta— o, también, que tal idea estaba expresada en el habla.

Al cabo del tiempo el significado de *logikos* se amplió hasta incluir cualquier uso del lenguaje o del habla: “una historia o una narrativa, un

---

<sup>301</sup> Toulmin (2003a), p. 48.

<sup>302</sup> Nunca absoluta, sería suponer un mundo “en el que la relación entre lenguaje y realidad permitiera que cualquier cosa que dijéramos sobre el mundo tal y como lo vemos se articulara en términos «no arraigados» [...] un mundo en el cual todo nuestro lenguaje teórico pudiera leerse de formas estrictamente ahistóricas y sin consideraciones de contexto. En un mundo tal, el contraste entre retórica y lógica [...] podría desde luego verse como absoluto” «Toulmin (2003a), p. 51». No es el caso.

discurso ante un tribunal o una fábula, un refrán popular o un rumor, la trama de un relato o el tema de un cuadro”<sup>303</sup>.

A la par de la transformación de las palabras emanadas de *legein*, la familia de palabras que tienen como raíz *rethos* también fue ampliando su significado, pero no por una brecha demasiado lejana al grupo de *logos* y *logikos*. De hecho, el uso que se le daba a las palabras de la familia de *rethos* era apenas distinto al del otro. Muestra de ello, insiste Toulmin, es que sus significados se solapaban de maneras en que no podrían haberlo hecho si de verdad fueran distintos, por ejemplo, lo que los matemáticos llaman hoy día «magnitudes irracionales», se llamaban indistintamente *aloga* o *arretha*. En la Grecia clásica la retórica y la lógica, lo razonable y lo racional, eran complementarias y las cosas siguieron así hasta que cerca de 1,600 la razón perdió su equilibrio.

### **El desequilibrio de la razón**

La dinámica de Newton fue, según nos cuenta Toulmin, el producto más importante de la física del siglo XVII y también el más influyente en la idea de «teoría» que hasta mediados del siglo XX tuvieron los expertos en ciencias sociales —no así los físicos, por ejemplo—. Con todo, el modelo newtoniano fue considerado por cientos de años la base de la ciencia «seria». ¿Cuáles eran las bases de esta «seriedad»? el supuesto de que era un instrumento exitoso de predicción y control que demostraba que el sistema solar es un modelo dinámico «estable». Las ecuaciones de Newton lograron explicar aquello que Kepler ya había observado: las formas elípticas de las órbitas de cada uno de los planetas y la velocidad relativa de movimiento de estos alrededor de sus órbitas. Sin embargo, afirma Toulmin, los teoremas de Newton únicamente demostraban que la

---

<sup>303</sup> Toulmin (2003a), p. 52.

Ley de gravitación universal explica el movimiento de un cuerpo en el espacio alrededor de otro con mayor fuerza de atracción, como la órbita de la Tierra alrededor del Sol. El problema es que tal explicación se basa en simplificar demasiado el modelo, basta agregar un tercer cuerpo —otro planeta, digamos— para que las ecuaciones dejen de funcionar. Lo más que se podía hacer era calcular el influjo de este tercer cuerpo en un momento dado del movimiento del otro, como una perturbación del esquema dinámico simplificado. Pero esto era insuficiente para mostrar la supuesta estabilidad del sistema solar. Leibniz lo tenía claro desde el principio y en el siglo XIX Poincaré agotó las esperanzas de las matemáticas conocidas hasta entonces, de encontrar métodos generales para solucionar las ecuaciones de movimiento de más de dos cuerpos. Poincaré demostró que,

cuando muchos objetos se mueven libremente sometidos a su atracción gravitacional, pueden producirse graves choques, cuyas consecuencias son radicalmente impredecibles. En lugar del sueño de Laplace de un mundo cuya historia es calculable en términos newtonianos, surge así un panorama de un mundo en el cual —dejando de lado el caso artificialmente simplificado del Sol y un único planeta— la predictibilidad completa es imposible<sup>304</sup>.

Los padres de las ciencias sociales, sobre todo los de la economía, aspiraron desde un principio al supuesto control y la predictibilidad que ofrecía la teoría newtoniana, sin hacer caso de las voces que señalaban que tal capacidad era una mera fantasía. Toulmin ofrece varios ejemplos de esto, se toma aquí el de Leon Walras, un erudito francés que murió en 1910 y que estaba preocupado por cuestiones de método y en especial,

---

<sup>304</sup> Toulmin (2003a), p. 89.

nos dice Toulmin, en la analogía entre el equilibrio del sistema planetario y los asuntos económicos. Incluso quería demostrar que las ecuaciones de uno y otro sistema eran idénticas, su último ensayo se llamó *Économie et Mécanique*. Walras le escribió a Poincaré para que el matemático aprobara su idea de comparar la «estabilidad» del sistema solar y la economía. En aquel entonces Poincaré ya no creía que el movimiento de los planetas fuera «estable» ni que la teoría de Newton garantizara dicha «estabilidad». Poincaré nunca aprobó la analogía de Walras pero tampoco le hizo ver que estaba equivocado cuando suponía que el sistema solar era estable y que Newton lo demostraba,

incluso después de que para los astrónomos matemáticos se hubiera desvanecido la esperanza de encontrar garantías de la estabilidad del sistema planetario, esta siguió viva para los teóricos de la economía. Hasta hoy en día, de hecho, la idea de teoría en la que se basan muchos economistas es la que encuentran en analogías formales entre sus sistemas teóricos y los de los *Principia* de Newton<sup>305</sup>.

Sin embargo, los economistas se equivocan al creer que los datos «factuales»<sup>306</sup> son suficientes para hacer sus cálculos, las cuestiones más importantes no dependen de asegurar la corrección de los datos y su coherencia. Más bien pasa por recopilar todos los datos relevantes del caso. Una teoría que funciona bien en la economía estadounidense no tiene forzosamente que funcionar en Indonesia. El modelo económico que funcionó bien en Chile en la última década del siglo XX no lo hizo en México ni en Argentina. Hoy día es claro que no basta con estabilizar las variables macroeconómicas para sacar de la pobreza a las personas. Hay

---

<sup>305</sup> Toulmin (2003a), p. 98.

<sup>306</sup> Libres de presupuestos morales, políticos y demás.

imponderables, «terceros cuerpos», para seguir con el ejemplo planetario, que desequilibran los modelos demasiado simplificados, ya sean económicos, o como el de Newton,

la confianza tradicional en los modelos de teoría euclidianos y newtonianos sigue centrando su interés en «hacer correctamente los cálculos» y oculta la tarea igualmente importante de asegurarse de que se están haciendo «los cálculos correctos»: en otras palabras, hacer los cálculos directamente relevantes para la situación práctica en cuestión<sup>307</sup>.

Pero la confianza en la predictibilidad y la certeza de las teorías basadas en el modelo newtoniano no es la única culpable de que la razón se haya desequilibrado. El racionalismo de, entre otros, Descartes y Leibniz, tuvo también una influencia definitiva en el desequilibrio de la razón. Es cierto que Leibniz desechó la teoría newtoniana como una vía de explicación de la estabilidad del sistema solar, pero esto lo hizo no porque creyera imposible dar tal explicación, sino por su convicción, a la postre demostrada por Poincaré, de que el modelo newtoniano no era útil para lograrlo.

Así como Rawls y Habermas establecen las bases del liberalismo en las consecuencias de la Reforma, Toulmin achaca en parte a la incertidumbre generada por las guerras religiosas que filósofos de la talla de Leibniz y Descartes soñaran con la certeza que el racionalismo prometía. Tres fueron estos sueños, según continúa Toulmin, que, al final, eran parte de un mismo proyecto:

---

<sup>307</sup> Toulmin (2003a), p. 107.

el sueño de un método racional, el de una lengua exacta, y el de una ciencia unificada componen un único proyecto diseñado para purificar las operaciones de la razón humana, desituándolas: esto es, divorciándolas de la asociación comprometedora con sus contextos culturales<sup>308</sup>.

Divorciando lógica y retórica. Pensemos en el caso de Leibniz, quien pasó buena parte de su vida buscando una *characteristica universalis*, esta lengua exacta que permitiera expresar los pensamientos “de manera tan definida y exacta como la aritmética expresa números”<sup>309</sup> para mejorar así la comunicación entre los seres humanos. Este sueño ignoraba, como apunta Toulmin, el origen contextual del lenguaje que Wittgenstein, siglos después, subrayaría en su *Tractatus*: “nos hacemos figuras de los hechos”<sup>310</sup>, o como prefiere traducirlo Toulmin: “creamos para nosotros representaciones de estados de cosas”. El asunto es que, el sueño de Leibniz de equiparar pensamientos privados de personas de distintas culturas era imposible. De acuerdo con Wittgenstein, para llevarse a cabo, la gente tendría que vivir de manera tan semejante que resultara posible crear, de este estado de cosas similar, las mismas representaciones. E incluso siendo lo anterior posible, habría que suponer que distintas personas generan los mismos pensamientos ante la misma situación.

También la Ética se vio afectada por el «encumbramiento de la certeza». Para Toulmin, fue Sidgwick quien hizo más por inaugurar la etapa donde se prestó mayor atención a las generalidades teóricas que al conocimiento práctico,

---

<sup>308</sup> Toulmin (2003a), p. 125.

<sup>309</sup> Leibniz, citado por Toulmin «Toulmin (2003a)», p. 114.

<sup>310</sup> Esta y la siguiente cita en Toulmin (2003a), p. 119.

[Sidgwick pensaba que] debía existir alguna manera de introducir en el tema [la Ética] los tipos de rigor, orden y certeza asociados, por ejemplo, con el razonamiento matemático. Así, ignorando todas las advertencias que planteó Aristóteles sobre las diferencias entre los modos prácticos del razonamiento apropiados para la Ética y los modos formales apropiados a las matemáticas, él intentó explicar de manera detallada los principios teóricos de la Ética de forma sistemática<sup>311</sup>.

Recapitulando, tanto filósofos, como economistas y científicos buscaron —cada uno a su tiempo, pero durante el periodo comprendido entre el siglo XVII y el XX—, la certeza en sus disciplinas. No encontraban espacio para lo razonable, lo cambiante, lo incierto, o peor, lo desdeñaban. Así, se embarcaron hacia un mundo de predictibilidad al que nunca llegaron. Sin embargo, en su travesía desprestigiaron el mundo de lo práctico<sup>312</sup> y con esto generaron un desequilibrio entre lo razonable y lo racional que aún hoy sobrevive en muchos ámbitos del conocimiento.

### **Regreso a la razón**

En el apartado anterior vimos cómo, para Toulmin, la «teoría racional» cobró prestigio a costa de los procedimientos razonables. Para reequilibrar la razón, nos dice, resulta necesario que lo razonable recupere el valor que tenía antes del siglo XVII y así la razón tenga de nuevo a la mano los instrumentos que sirven para solucionar problemas que la parte racional no puede resolver sola,

al principio hablé de que la razón había «perdido su equilibrio» en el siglo XVII, y lo achaqué a la obsesión por

---

<sup>311</sup> Toulmin, Stephen: "How medicine saved the life of ethics" en *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, 4, Summer 1982 «en adelante Toulmin (1982)», p. 748.

<sup>312</sup> También el de lo religioso, como nos hizo notar Habermas al hablar del cientificismo.



la teoría formal a expensas de la práctica cotidiana [...] yo no me proponía darle la vuelta a la balanza [...] ni elevar a la práctica [...] por encima de la teoría. Lo que yo quería... [era] reconocer las reivindicaciones legítimas de las «teorías» [...] y defender las lecciones de la práctica»<sup>313</sup>.

Detengámonos primero en esta idea de «teorías» que resulta importante. Toulmin usa la noción de Richard Rorty, donde se establece la diferencia entre una «Teoría» con mayúscula, que debe abarcar todo el conocimiento en un sistema universal —aspiración clara de la modernidad, sueño del racionalismo—, y la utilidad pragmática de diferentes «teorías», con minúscula, a las que se acude en actividades distintas y con la clara idea de alcanzar fines diferentes,

hoy en día, muchos científicos sociales emplean los términos «modelo» y «teoría» indistintamente, y cambian de un modelo a otro para explicar cualquier tipo de fenómenos sociales, políticos o culturales, sin que esto tenga implicaciones grandiosas en el nivel de la alta teoría [de la Teoría con mayúscula]<sup>314</sup>.

Así, según el caso, recurren a la teoría más útil para explicar los fenómenos que estudian y ya no permanecen cerrados a un único modelo. Por ejemplo, la teoría de la *elección racional* ya no se toma como la Teoría a la que apelan la economía y las ciencias sociales. Se usa para echar luz en casos precisos, pero no ya como la única forma de explicar las decisiones humanas. Y es que, recalca Toulmin, no hay un único sistema que se adecue a todos los distintos tipos de fenómenos, no existe una Teoría global. Distintas teorías tendrán resultados prácticos que

---

<sup>313</sup> Toulmin (2003a), p.p. 250-251.

<sup>314</sup> Toulmin (2003a), p. 251.

darán respuesta a las diferentes necesidades de cada área de conocimiento, cada una de las cuales tiene una forma distinta de argumentar. Reconocer las limitaciones empíricas de los modelos utilizados resulta fundamental para entender el alcance de lo que quieren decir.

Rawls coincide con Toulmin en que existen distintos tipos de razonamiento. Si bien en su reseña sobre *El puesto de la razón en la ética* es muy crítico con el libro, reconoce que Toulmin da en el grano al afirmar que cada forma de conocimiento tiene una manera distinta de argumentar,

hay muchas variedades de razonamiento, cada una con su propio objetivo y con su conjunto de criterios, con los cuales se distingue un buen y un mal razonamiento dentro de cada forma de razonar. Así, no podemos tener esperanzas de contestar de manera general la pregunta sobre qué es un buen razonamiento y qué uno malo. Por el contrario, debemos preguntarnos qué es buen razonamiento deductivo y uno malo; un buen y mal razonamiento inductivo; y qué es un razonamiento moral bueno y qué uno malo. Lo único que podemos decir de manera general es que un razonamiento, del tipo que sea, tiene como propósito presentar un argumento tal que la conclusión sea digna (worthy) de aceptación<sup>315</sup>.

Revisemos esta idea de las afirmaciones dignas de creencia. Toulmin afirma en su *the uses of argument* que todos los argumentos tienen la misma carcasa<sup>316</sup>. De igual forma encontraremos que tienen la misma estructura dialéctica. Así, cuando un sujeto dice algo y su interlocutor no acepta lo dicho, el primero tendrá que dar razones —argumentar— a favor

---

<sup>315</sup> Rawls, John: "An examination of the place of reason in ethics", *Philosophical Review*, octubre 1951, p. 573.

<sup>316</sup> Ver capítulo V.

de su postulado. Si sus razones son buenas, el interlocutor tendrá que aceptar la aseveración<sup>317</sup>. Ahora, ¿qué es lo que hace que una afirmación sea digna de creencia? Esto depende del tipo de razonamiento y las garantías que requiera, “justo qué tipo de hechos señalamos y qué tipo de argumento construimos dependerá de la naturaleza del caso”<sup>318</sup>. Cada campo de argumentación tiene sus criterios para decidir si una conclusión es digna o no de creencia. Así, por ejemplo, la «razón pública» que propone Rawls, tiene sus propios criterios de «publicidad», sus límites de discusión, etc. Un argumento perfectamente válido en teología, no tiene, sin embargo, por qué ser «razonable» en los términos o criterios que la «razón pública» establece —ya vimos esto en capítulos anteriores—.

Para Toulmin, la gran diferencia entre un acercamiento equilibrado a «las funciones de la razón» y uno desequilibrado, es la importancia que se le da a los distintos tipos de conocimiento. Una mirada desequilibrada situará en la cima de los conocimientos el teórico (*episteme*) y por debajo de éste situará la técnica (*techne*) y, más abajo aún, los conocimientos de tipo práctico, como la prudencia (*phrónesis*).

Si la *episteme* es la comprensión conceptual de una teoría y la *techne* las técnicas que usamos para resolver problemas prácticos, la *phrónesis* es, según nos dice Toulmin, “la perceptividad personal necesaria para emplear esas técnicas en una variedad de situaciones”<sup>319</sup>, la habilidad y el cuidado para seleccionar una técnica u otra en una situación dada.

Para equilibrar la razón es necesario darse cuenta de que la teoría en general no es mejor ni peor que la prudencia, habrá campos donde será más útil la primera que la segunda pero también existen ámbitos del

---

<sup>317</sup> A menos que tenga razones para no hacerlo, como podrían ser las que Rawls llama «cargas del juicio» (ver capítulo IV).

<sup>318</sup> Toulmin, Stephen: *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003, primera edición de 1958 «en adelante Toulmin (2003b)», p. 13.

<sup>319</sup> Toulmin (2003a), p. 260.

conocimiento donde la prudencia o la técnica resultan más útiles que la comprensión intelectual. Ese es el caso, afirma Toulmin, de la práctica moral y las artes clínicas y hacia allá queremos llevar la discusión.

### **La razón práctica y las artes clínicas**

Toulmin critica la *Teoría de la Justicia* de Rawls en repetidas ocasiones, por ejemplo, en *Regreso a la Razón* dice que el abismo entre las cuestiones abstractas y universales de la filosofía de los años 70 y las cuestiones particulares y concretas de la práctica médica de esa época era profundo,

por muy fascinante que fuera reformular los dilemas prácticos de la medicina clínica en términos filosóficos, ello no los hacía más fáciles de resolver en la práctica: la obra de John Rawls *Teoría de la justicia*, no proporciona ninguna pauta específica a los médicos clínicos<sup>320</sup>.

En aquellos años, describe, enfermeras y médicos que estudiaban Ética aplicada salían corriendo de las clases cuando los filósofos comenzaban a hablarles de deontología y trascendentalidad. Hallaban muy poco útiles esas abstracciones filosóficas para resolver los casos que les preocupaban, los principios teóricos no servían en el ámbito de la razón práctica y las artes clínicas. Resultaba notoria la distancia entre la teoría ética y la práctica moral.

También refiriéndose a Rawls, Toulmin dice en su *How medicine saved the life of ethics* que,

---

<sup>320</sup> El Rawls de *Teoría de la justicia*, como vimos en los capítulos III y IV, es muy distinto al de *El liberalismo político*. Desgraciadamente Toulmin nunca se refiere a este último. La cita está en Toulmin (2003a), p. 182.

en teoría moral, las diferencias de estatus que en la práctica nos exponen a diferentes conjuntos de obligaciones<sup>321</sup>, eran ignoradas a favor de una teoría de la justicia que deliberadamente escondía estas diferencias detrás de un «velo de ignorancia»<sup>322</sup>.

Para Toulmin el acercamiento a los problemas de la ética ha de ser práctico, concreto, político<sup>323</sup>. Así, en distintas partes de su obra cita su experiencia en la *National Commission for the Protection of Human Research Subjects* (NCPHRS) como un ejemplo a seguir en resolución de conflictos morales. Dicha comisión fue instituida por el congreso estadounidense en 1974 con el fin de proteger a los seres humanos de la investigación tanto biomédica como de la conducta. En la comisión se reunieron personas de los más distintos bagajes culturales y lograron llegar a un consenso casi total al momento de elaborar propuestas y condiciones con respecto a, por dar un ejemplo, si era moralmente admisible involucrar a niños en la investigación biomédica o de la conducta. Toulmin nos dice que este consenso se dio en cuestiones meramente prácticas,

desde el punto de vista práctico habían logrado consenso. En lo que no estaban de acuerdo era en el porqué de haber llegado a un consenso, qué razones tenían para coincidir en las recomendaciones. Sus percepciones

---

<sup>321</sup> Más adelante a esto lo llamaremos *philia*.

<sup>322</sup> En esto no estamos de acuerdo con Toulmin. El «velo de ignorancia» oculta mucha información pero no que las partes son miembros cooperantes de una sociedad. No olvidemos que la «posición original» sirve para acordar la concepción política de la justicia y que a ese nivel no debe tomarse en cuenta si se es parte de la comunidad judía o de la de ginecólogos, la única relación que ha de evaluarse es que se está entre agentes iguales. Ya con los principios de justicia acordados y la estructura de la sociedad organizada a partir de los mismos, toman importancia los distintos conjuntos de obligaciones que surgen de las diferentes relaciones interpersonales. La cita en Toulmin (1982), p. 745.

<sup>323</sup> No olvidemos a Rawls: «la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica».

morales eran las mismas, pero las razones que daban dependían (al menos en parte) de sus respectivos antecedentes personales<sup>324</sup>.

La experiencia que nos narra Toulmin en la cita anterior bien podría enmarcarse en la estructura que Rawls da al «consenso entrecruzado», donde las distintas doctrinas comprensivas dejan para sí sus concepciones metafísicas y pactan lo público.

Para Toulmin, tanto la medicina como la ética son campos en los que “debemos intentar ser razonables en lugar de insistir en un tipo de exactitud que «la naturaleza de los casos» no permite”<sup>325</sup>. De hecho, propone rescatar las ideas aristotélicas de *epieikeia* y *philia*, que son comúnmente traducidas como «equidad» y «amistad» o «relación personal».

### ***Epieikeia y philia***

A Toulmin le interesa describir la *philia* aristotélica como «amistad» o «relación personal» en el sentido de que para Aristóteles es imposible establecer si una forma de actuar está bien o mal si no comenzamos considerando el tipo de persona que actúa y cuál es su relación con las otras personas afectadas por la acción. Así, por ejemplo, no se puede saber de antemano deduciendo de principios si una forma de actuar está bien o mal. Hay factores que alteran los casos, la «relación personal» o *philia* es uno. A partir de lo anterior podemos señalar, por ejemplo<sup>326</sup>, que hay acciones que un ginecólogo realiza en su consulta al examinar a una mujer que son inaceptables en muchos otros ámbitos. Así, la *philia* entre un médico y sus pacientes justifica actos que en otras relaciones

<sup>324</sup> Toulmin (2003a), p.p. 197, 198.

<sup>325</sup> Toulmin (1982), p. 742.

<sup>326</sup> El ejemplo es de Toulmin «cfr. Toulmin (1982)».

personales serían reprobables. Entonces, las circunstancias alteran los casos. Esta afirmación será útil para la batalla del «liberalismo 2» contra el universalismo del «1» que veremos en el capítulo IX.

*Epieikeia* se traduce como «equidad» y es un concepto fundamental en un mundo donde los principios no son capaces de resolver por sí solos los problemas morales, “sólo podemos asir la fuerza moral de los principios cuando estudiamos las maneras en que se aplican a, y dentro de, situaciones particulares”<sup>327</sup>.

La *epieikeia* se entiende mejor si la situamos en el contexto jurídico, cuando los jueces necesitan decidir casos sin apelar a leyes específicas bien definidas sino a consideraciones generales de equidad. Así, Richard Sorabji nos dice que “la equidad surge porque las fórmulas escritas de la ley son demasiado generales para cubrir todas las variaciones de las circunstancias particulares”<sup>328</sup>.

Podemos decir que la *epieikeia* y la *phrónesis* aristotélica o «sabiduría práctica» van de la mano,

la sabiduría práctica, o prudencia, atiende a las cosas humanas, mutables y particulares, y será un peculiar saber del que es preciso dar cuenta. La sugerencia aristotélica es que, para ello, debemos investigar la [prudencia] arquitectónica, o la fundamentación, de esta capacidad moral en la que se atiende, a la vez, a la particularidad de la vida moral cotidiana y a cierta universalidad de nuestros principios y fines como seres humanos<sup>329</sup>.

---

<sup>327</sup> Toulmin (1982), p. 747.

<sup>328</sup> Sorabji, Richard: *Necessity, cause, and blame, perspectives on Aristotle's theory*, Cornell University Press, 1980, p. 261.

<sup>329</sup> Thiebaut, Carlos: “Prudencia” en, Cerezo Galán, Pedro [ed.]: *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva 2005, p.p. 83-84.

Así pues, podemos entender la prudencia como una “deliberación sobre el bien en general en el contexto específico de la acción”<sup>330</sup>. Frente a la imposibilidad de la Teoría que lo explica y regula todo, en un mundo incierto, no queda sino ser prudente y revisar caso a caso los problemas sin pretender resolverlos con teorías universales. En el capítulo IX veremos cómo lo que ahí llamaremos «liberalismo 2» se distingue entre otras cosas del que llamaremos «liberalismo desapegado» gracias a su exigencia de revisar los casos concretos.

Villoro entiende bien el sentido que Toulmin le da a la razonabilidad<sup>331</sup> y cómo ésta se relaciona con la prudencia y los casos,

ser razonable es una virtud. Un hombre o una mujer razonable no es quien sujeta su vida a principios universales, intocables; es quien trata de ejercer en todo momento la prudencia en el juicio, la ponderación en el razonamiento, la serenidad en el comportamiento. Es quien evita regirse por impulsos irracionales, pero también por principios racionales abstractos<sup>332</sup>.

Antes de terminar este apartado volvamos a la idea aristotélica de *philia*. Si bien a Toulmin no parece interesarle, este concepto va más allá de lo que hoy podríamos entender meramente por «amistad» o «relación personal» e incluye al menos una noción más que resulta importante para nuestra investigación. R. G. Mulgan dice que *philia* también implica “el deseo de cooperar en actividades compartidas de cualquier tipo”<sup>333</sup>. Así, la *philia* no sólo cambia los casos, como señala Toulmin, sino que además

---

<sup>330</sup> Op. cit. p. 85.

<sup>331</sup> La parte razonable de la razón, que no es lo mismo que la razonabilidad rawlsiana.

<sup>332</sup> Villoro, Luis: Los retos de la sociedad por venir, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 219.

<sup>333</sup> Mulgan, R. G. citado por Thunder, David: “Friendship in Aristotle’s Nichomachean Ethics: An essential component of the Good Life” en URL= <<http://www.nd.edu/~dthunder/Articles/Article4.html>>.



es el deseo de actuar cooperativamente con los otros. Dicho esto podemos ver que la «solidaridad civil» que propone Habermas en su «concepción revisada de ciudadanía» —donde, por ejemplo, el trabajo de traducción de los argumentos «dogmáticos» a la discusión pública ha de hacerse de forma cooperativa— depende de cierta *philia*: las personas no sólo han de entenderse como ligadas a las demás por, llamémosla así, una «*philia* —relación personal— civil» sino por el deseo de cooperar con sus conciudadanos, una *philia* «razonable». Lo mismo podemos decir de la idea rawlsiana de sociedad vista como un sistema equitativo de cooperación. Ahí las personas han de entenderse como ligadas a las demás por esta «*philia* civil» y a partir de esto habrán de estar dispuestas a cooperar con los demás ciudadanos de un modo tal que los otros puedan aceptar públicamente cooperar de la misma manera, es la «*philia* razonable», cooperar dándose razones según los límites de la «razón pública».

No hay ética pública sin *philia*, término que en nuestra discusión evolucionará a «solidaridad orgánica».

### **Escepticismo y pragmatismo**

Para Toulmin, “el pragmatismo y el escepticismo son el principio de una sabiduría que es mejor que los sueños racionales”<sup>334</sup>. Pero no se refiere al escepticismo al que los racionalistas nos tienen acostumbrados, el último Wittgenstein, afirma Toulmin, se parece mucho a la escuela filosófica de los pirronistas, los escépticos clásicos, y ése es el escepticismo que quiere rescatar, no el académico del siglo XVII.

Veamos la diferencia, los pirronistas no afirman que conocer sea posible, pero tampoco se aferran a la idea de que conocer es imposible,

---

<sup>334</sup> Toulmin (2003a), p. 275.

afirmar cualquiera de las dos opciones, dicen, sería puro dogmatismo. “Los pirronistas son incrédulos y libres de toda doctrina. Ninguno ha dicho ni que todas las cosas son incognoscibles ni que las cosas son cognoscibles” dice Fotio de Constantinopla en su *Biblioteca*. De hecho, continúa el patriarca Fotio, “ni siquiera aceptan la idea de que lo único determinado es que nada está determinado”<sup>335</sup>.

Por otro lado, el escepticismo académico contra el que Descartes lucha en el siglo XVII afirma que conocer el mundo exterior es imposible. Tal presunción se basa en que —como el mismo Descartes explica en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*— los sentidos suelen engañarnos y, por lo tanto, no parece posible tener seguridad de que los datos que por sí solos nos aportan sean verdaderos. El escepticismo académico tiene implicaciones paralizantes y a diferencia del pirrónico, que nos abandona en un mundo de criterios dudosos cuya verdad es meramente convencional, el escepticismo del siglo XVII nos deja sin mundo.

A Toulmin le interesan dos conceptos básicos del pirronismo, por un lado, como ya decíamos, “que no podemos saber nada del mundo de la experiencia con completa certeza”<sup>336</sup> y, por el otro lado, “que todo intento por demostrar la superioridad de una doctrina abstracta y universal sobre las doctrinas rivales es fruto de la impertinencia humana”, esto lo debemos considerar fundamental en su forma de ver el mundo y en la necesidad de aceptar, como ya decíamos, la utilidad de las existencia de distintas teorías que pueden aplicarse a un mismo caso según la conveniencia, así como también la utilidad de la prudencia y de lo

---

<sup>335</sup> Esta actitud que Toulmin llama escéptica bien podría vincularse al agnosticismo que sugiere Habermas en el capítulo anterior. La cita en, Fotio de Constantinopla: *Biblioteca*, 169b18-170b3 en *The Hellenistic philosophers* de A.A. Long y D.N. Sedley, pp. 468-469.

<sup>336</sup> Esta cita y la que sigue en Toulmin (2003a), p. 283.

razonable frente a la idea de la gran Teoría o de los principios éticos inertes e inapelables.

Hasta aquí el escepticismo, ahora hablemos del pragmatismo. En el mundo de la praxis es imposible saber qué tan lejos pueden llegar los resultados de un análisis reflexivo y esto sólo podemos decidirlo a la luz de la experiencia práctica, lo que hace que todas nuestras tareas en este campo sean modestas y experimentales. Pese a ello, la práctica sirve para elucidar problemas filosóficos y sobre todo éticos. Toulmin da el siguiente ejemplo, muchos médicos estadounidenses creen que su tarea es terapéutica, es decir, que su trabajo es curar enfermedades. Así, piensan que si muere uno de sus pacientes ellos han fracasado. Cuando la muerte del paciente es inminente este tipo de médicos suele estar tentado a retirarse de la escena arguyendo que no pueden hacer nada más por el enfermo, lo que causa que el enfermo se sienta abandonado.

Ahora, cabe preguntarnos si no hay otros modelos para ver la medicina, ¿no será que el verdadero fracaso del médico se debe a que dejó padecer al enfermo terminal dolores que pudo haber mitigado y no que su paciente terminal muriera? Esto último era inevitable, no así el dolor físico de sus últimos meses de vida. De lo dicho Toulmin comenta,

sé lo difícil que resulta para los aprendices de médico con una formación en medicina científica dejar de someter a los pacientes terminales a terapias heroicas e inútiles, y pasar a modos de tratamiento más suaves y paliativos<sup>337</sup>.

Del ejemplo anterior podemos decir que la diferencia entre terapia curativa y paliación del dolor no es un descubrimiento científico, por el contrario, es un contraste entre partes distintas de la práctica médica. De igual forma,

---

<sup>337</sup> Toulmin (2003a), p. 285.

el conocimiento práctico resulta muy relevante al momento de resolver los casos a los que nos enfrentamos en Ética.

### **Vivir con incertidumbre**

Vivir en el mundo de los pragmáticos y de los escépticos, como sugiere Toulmin, conlleva la necesidad de reconocer que nuestras creencias mejor fundadas no dejan de ser inciertas —esto es fundamental para ser tolerante, como vimos—. Lo anterior puede resultar desolador, el mito de la certeza otorgaba seguridad —mal fundada, eso sí— en muchos ámbitos de la vida. Sin embargo, también sumergía el cambio social e histórico en las vías del determinismo. No de otra manera, la caída de la certeza, el recuento de la razón con los argumentos razonables, aceptar la incertidumbre del mundo, resulta emancipatorio,

sin la pesadilla del determinismo de la física del siglo XIX, o su equivalente del siglo XX en el ámbito de la sociología, podemos volver a reclamar la autonomía (o “libre albedrío”) que las ciencias modernas de la naturaleza parecían desacreditar<sup>338</sup>.

Gracias a lo anterior podemos decir que el futuro queda abierto, que las sociedades pueden construir escenarios sobre los distintos mundos posibles y encaminar sus acciones para hacer asequibles los mejores futuribles, “podemos descartar sueños de claridad eterna, regresar al mundo de dónde y cuándo, retomar contacto con la experiencia cotidiana y afrontar nuestras vidas y nuestros asuntos día a día”<sup>339</sup>. Así, para Toulmin, un médico experto en bioquímica molecular no será el tipo de profesional que requiere el futuro, tampoco lo será un economista que

---

<sup>338</sup> Toulmin (2003a), p. 302.

<sup>339</sup> Toulmin (2003a), p. 306.

sólo sabe calcular las tasas de interés necesarias para mantener el retorno esperado de tal o cual inversión. El énfasis en el rigor teórico será substituido por un equilibrio diferente donde los valores y los ideales serán fundamentales,

el futuro no pertenece tanto a los pensadores puros que se contentan —como mucho— con consignas optimistas o pesimistas; es más bien una provincia para profesionales reflexivos que están dispuestos a actuar siguiendo sus ideales<sup>340</sup>.

Y el asunto de los ideales es fundamental, Toulmin nos advierte de que no basta equilibrar la razón, rescatar lo razonable, para cambiar el mundo y alcanzar los mejores escenarios posibles que nos muestran nuestros cálculos más prudentes. La realidad también se ve conformada por nuestros sueños, “no dudéis nunca que un grupo pequeño de ciudadanos reflexivos y comprometidos pueda cambiar el mundo, es el único que siempre lo ha hecho”<sup>341</sup>.

Todo lo anterior podemos ligarlo perfectamente con la razón práctica kantiana y el «constructivismo político» de Rawls, recordemos que la razón práctica “se ocupa de la manera en que construimos objetos de acuerdo con una idea (o una concepción) de estos”<sup>342</sup>. El ideal de justicia no es un concepto teórico cierto e inmutable, más bien es resultado de un proceso político, de un acuerdo entre personas que están ligadas entre sí por lo que aquí hemos llamado una *philia* civil. Luego, se hallan dispuestas a cooperar con las demás de un modo tal que las otras personas puedan aceptar públicamente cooperar de la misma manera, es

---

<sup>340</sup> Toulmin (2003a), p.p. 308-309.

<sup>341</sup> Cita de Margaret Mead en Toulmin (2003a), p. 304.

<sup>342</sup> Rawls (2000), p. 150.

la *philia* «razonable», cooperar dándose razones según los límites de la «razón pública».

**Cuarta parte**

## VIII. La razonabilidad como tolerancia solidaria

En la medida en que las concepciones liberales requieren la conducta virtuosa de los ciudadanos, las virtudes políticas necesarias son las de la cooperación política, como una actitud de equidad y tolerancia, y una actitud de apertura a los demás.

John Rawls

En la primera parte de esta investigación revisamos de qué manera Rawls se basa en la ética kantiana —sobre todo en su idea de persona—, para construir su filosofía moral. También discutimos el utilitarismo clásico contra el que levanta como alternativa su *Teoría de la Justicia*. A Rawls le preocupaba sobre todo el desprecio por el individuo que suponían los cálculos utilitaristas a partir de los cuales, en pos de una mayor utilidad, podían ignorarse los derechos de las personas.

Toda la segunda parte de este trabajo está dedicada a la teoría de Rawls. En el capítulo III revisamos *Teoría de la Justicia* y expusimos, entre otras cosas, de qué manera el argumento que hacía «congruentes» la idea del bien kantiana —la autonomía— y la estabilidad de una sociedad bien ordenada, era indefendible. Rawls mismo, dijimos, acepta



tal imposibilidad. Pasamos entonces a hablar de *El liberalismo político* y la importancia que en su nuevo esquema teórico juegan la razonabilidad y la idea de aplicar la tolerancia a la filosofía misma: no hay ya una idea de bien preponderante, la diversidad es un hecho. Así, Rawls escribe, “el liberalismo político da como un hecho [...] un pluralismo de doctrinas comprensivas, tanto religiosas como no religiosas”<sup>343</sup>.

En la tercera parte de este trabajo discutimos las críticas que hace Habermas a *El liberalismo político*, en especial a la idea de «razonable». La defendimos como factible y de hecho cuestionamos la exigencia de dialogicidad fuerte de *La ética del discurso* habermasiana.

Más adelante vimos de qué manera la «estipulación» es fundamental para permitir que los ciudadanos dogmáticos se aproximen al debate público. También hablamos de la actitud agnóstica que se debe tener en dicho debate. Este agnosticismo, que no niega ni afirma la verdad de ninguna forma de ver el mundo, es fundamental para la razonabilidad y la tolerancia.

Ya en el último capítulo de esa tercera parte revisamos las ideas que propone Toulmin en su *Regreso a la razón*, vimos que el papel de la lógica no tiene por qué preponderar sobre, ni subyugar el de la retórica. Así, afirmamos, los argumentos racionales y los razonables tienen cada uno su campo de argumentación. También vimos la importancia que tiene la razonabilidad para resolver casos morales.

Durante toda la tesis hemos buscado los límites del concepto de «razonable». En esta cuarta y última parte hablaremos de cómo la razonabilidad es una virtud y su relación con la tolerancia y la solidaridad. Defenderemos que ser «razonable» es una forma de ser tolerante pero

---

<sup>343</sup> Rawls, John: *El liberalismo político*, Crítica, 2004 «Rawls (2004)», p. 20.

más solidaria que aquella que implica únicamente «soportar» al otro. Esta última tolerancia es insuficiente en el mundo actual.

Delimitado el concepto lo aplicaremos a un problema concreto y veremos de qué manera lo resuelve. Esto en el capítulo IX.

### **La diversidad es un hecho**

La diversidad humana es un hecho que se palpa en las distintas lenguas y sus conceptos intraducibles, en las formas de vida diferentes que estas lenguas reflejan, en los anhelos y creencias, concepciones del bien, de tantas índoles y —por finalizar la lista que podría seguir por páginas, otra muestra de la gran diversidad— en costumbres tan heterogéneas que a los no acostumbrados les genera, por decir lo menos, sorpresa.

Sólo pueden negar la diversidad quienes viven en un mundo de iguales pequeño, encapsulado<sup>344</sup> y donde el individuo no es importante o aquellos que no entienden cómo se usa el concepto de «diversidad». Para el resto es parte de la vida cotidiana. Las diferencias entre seres humanos están ahí y pese a que en muchas ocasiones han sido fuente de crueldad y dolor, de guerras religiosas interminables, de persecuciones, exterminios y exilios<sup>345</sup>; también han sido motor de inspiración y conocimiento científico, artístico, culinario, por nombrar unos cuantos<sup>346</sup>.

Claro está que constatar la diversidad no significa aceptarla. Saber que los otros tienen una concepción del bien distinta a la nuestra no implica

---

<sup>344</sup> No cabe duda de que las sociedades de iguales encapsuladas cada vez son menos. En el mundo del siglo XXI, las poblaciones se mueven en busca de mejores condiciones de vida, para dejar atrás hambre, guerras, discriminación, dolor, desesperanza. Pero a la vez, con la ilusión de mantener sus costumbres, su idea del bien, lo que sin duda genera diversidad.

<sup>345</sup> Basta recordar la guerra de los 30 años que azotó Europa en el siglo XVII o el universalismo unívoco, sin tolerancia —que sentencia a muerte toda diversidad— de Al Qaeda, que sólo acepta la vida regida por la sharia.

<sup>346</sup> Pensemos, por dar dos ejemplos entre millones, en el intercambio cultural alrededor de la ruta de la seda o el que se dio en torno a los viajes de descubrimiento de los siglos XV y XVI.

que la reconozcamos: si nuestra idea del bien es verdadera, la de ellos tiene que ser falsa —por diferente<sup>347</sup>—. En el campo metafísico de las concepciones del bien, la verdad sólo se puede defender con espadas, “el universalismo sin tolerancia, está claro, se convierte fácilmente en asesinato”<sup>348</sup>. El único camino para el reconocimiento del otro, base de lo común y lo público en las democracias constitucionales, es cuestionar lo propio<sup>349</sup>, dudar de nuestras afirmaciones, antes de aseverarlas para todos.

El bien común se compone de elementos que abarcan muy poco y más que ser verdaderos, son aceptables —pues se dan buenas razones a su favor y no intentan imponer una visión del mundo—.

Las personas son ciudadanos en tanto que construyen, participan y respetan el dominio público y actúan según las «virtudes civiles». En otro ámbito, son individuos cuando buscan realizar, en la esfera privada, su propia idea de bien. Esta dualidad es fundamental para entender la instancia de igualdad —lo público— y de las diferencias —lo privado—.

Decíamos que en el espacio público no cabe lo verdadero, sino lo que presumiblemente será aceptado por todos. Ceñirse a propuestas que pretendan ser así es una de las exigencias de la razonabilidad, virtud que aquí defenderemos como fundamental para que exista la posibilidad de una sociedad justa, cometido de toda ética pública<sup>350</sup>. Y es que, por muy distintas que sean nuestras posturas individuales frente al bien —nuestra

<sup>347</sup> Un ejemplo sencillo, no pueden ser al mismo tiempo verdaderas las siguientes aseveraciones: “nadie que lleve una vida buena puede comer cerdo” y “nadie que lleve una vida buena puede no comer cerdo”.

<sup>348</sup> Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitanism, ethics in a world of strangers*, Norton, 2006 «Appiah (2006)», p. 140.

<sup>349</sup> Ya veremos la relación que guarda esto con la tolerancia y la razonabilidad.

<sup>350</sup> Así como Rawls defiende la existencia de una «razón pública» y varias razones no públicas, nosotros creemos que hay una ética pública, constructivista al estilo de la «razón pública» rawlsiana y varias no públicas, que pueden ser constructivistas pero también, por ejemplo, consecuencialistas. La ética pública trata de la justicia, las éticas privadas tratan de las distintas creencias de las personas y tienen sus propios sistemas de valores: hay una ética cristiana, una musulmana, una judía, una marxista, etc.

vida privada—, los ciudadanos compartimos la idea de que debemos defender ciertos derechos básicos: la libertad y la igualdad —al menos—, pues únicamente si se realizan estos derechos en todos los ciudadanos, podríamos decir que la sociedad es justa. Junto con Victoria Camps, creemos que asumir esos derechos como justos “ha de generar unas actitudes, unas disposiciones, que son las virtudes públicas”<sup>351</sup>, o como las llamamos aquí, «virtudes civiles»<sup>352</sup>. Una de éstas es la razonabilidad.

### La «tolerancia del miedo»

John Rawls atribuye el origen del liberalismo político a la Reforma religiosa y sus consecuencias, entre ellas guerra y desazón. Judith Shklar lo nombra, echando mucha luz a su origen, «liberalismo del miedo»<sup>353</sup>, miedo a la crueldad y el dolor que provocaron las guerras religiosas. Porque la tolerancia y el liberalismo político, o del miedo, tienen el mismo origen, nosotros llamaremos a la primera tolerancia «tolerancia del miedo». Y no porque tenga nada que ver con tolerar el miedo, sino por su origen, la «tolerancia del miedo», que es religiosa, nace porque los distintos<sup>354</sup> entienden que es la mejor estrategia de paz, el *modus vivendi* indicado para expulsar el dolor y la crueldad del mundo social.

La *Epistola de Tolerantia* de John Locke es reconocida como el primer momento cumbre de esta tolerancia. Pero antes ya, claro, el espíritu de soportar al otro, así como la idea de que la conciencia es libre, rondaba la mente de algunos europeos. Por ejemplo, en 1553, tras la quema por hereje de Miguel Server en Ginebra, el teólogo Sebastián Castellio expresó lo siguiente: “buscar y decir la verdad, tal como se piensa, no

<sup>351</sup> Camps, Victoria: Virtudes públicas, Colección austral, 2003 «Camps (2003)», p. 23.

<sup>352</sup> Les llamamos «virtudes civiles» en lugar de «públicas» para identificarlas con lo que al final del capítulo VI llamamos «Estado civil», que está íntimamente ligado con el «deber de civilidad» rawlsiano y «la solidaridad civil» habermasiana.

<sup>353</sup> Cfr. Shklar, Judith: Ordinary vices, Harvard University Press, 1984.

<sup>354</sup> Católicos, luteranos, calvinistas, etc.

puede ser nunca un delito. A nadie se le puede obligar a creer. La conciencia es libre”<sup>355</sup>.

Sin embargo, entonces era común que el Estado y la religión vivieran en simbiosis. Luis XIV dijo, por ejemplo, «un rey, una ley, una fe» antes de mandar su caballería a masacrar a los protestantes franceses. Esto después de revocar el edicto de Nantes que les brindaba ciertos derechos a los hugonotes.

En un entorno así, de dolor, guerras, masacres e incertidumbre, John Locke, contemporáneo de Luis XIV, escribió en su *A letter concerning Toleration* lo que sigue:

considero que es necesario, por sobre todo, distinguir la esfera del gobierno civil de la esfera de la religión y establecer los límites exactos entre una y otra. Si no se hace esto, jamás tendrán fin las controversias que surgen permanentemente entre los que tienen, o por lo menos pretenden tener, de una parte, una preocupación por los intereses de las almas de los hombres y, de otra, una preocupación por la comunidad<sup>356</sup>.

Para que puedan coexistir los diversos es indispensable que el Estado garantice la libertad de creencia de los individuos y se separe claramente de cualquier religión, es el Estado agnóstico del que hablamos antes. La «tolerancia del miedo» nace para poner punto final a la crueldad y el dolor. Sin un Estado tolerante no puede haber pluralidad ni paz. En lugar del «un rey, una ley, una fe» de Luis XIV, necesitamos «un Estado, una ley, distintas creencias», “la república es una sociedad de hombres construida sólo para procurar, preservar y hacer progresar sus propios

---

<sup>355</sup> Sebastian Castellio citado en Cerezo Galán, Pedro: “Tolerancia”, en Cerezo Galán, Pedro (ed.): Democracia y virtudes cívicas, Biblioteca nueva, 2005.

<sup>356</sup> Locke, John: “Carta sobre la tolerancia”, en Estudios Públicos, 28, 1987, p. 6.

intereses civiles”<sup>357</sup>, la salvación del alma es asunto privado. Y que haya pluralidad de creencias no es de extrañar. Cuando el espíritu de los seres humanos es libre, y está protegido para seguir siéndolo, la pluralidad es la norma y no al revés. Locke expresa esta idea en su famosa epístola,

“la tolerancia hacia aquellos que difieren de otros en materias de religión es tan conforme al Evangelio de Jesucristo y a la razón genuina de la humanidad, que parece monstruoso que los hombres sean tan ciegos como para no percibir claramente la necesidad y ventaja de ello”<sup>358</sup>.

La «tolerancia del miedo» nace como rechazo al dolor, su origen etimológico, como señala Carlos Thiebaut, es el término latino «*tollere*», que significa «soportar». Esta forma de tolerar bien puede ser impuesta, pero también puede surgir en los hombres que buscan un bien más alto: la paz.

La norma de esta «tolerancia del miedo» dice:

- Soporta al otro para evitar la violencia.

Ya veremos que no todo es tolerable, que los límites de la tolerancia fluctúan y que la «tolerancia del miedo» es apenas la base de la virtud de ser tolerante, que involucra la comprensión del otro. Para esto tenemos que hablar primero de la razonabilidad. Para terminar, quedémonos con las siguientes palabras de Ahmed al-Tayeb, rector de Al-Azhar, que sitúan perfectamente la idea de tolerancia en el contexto islámico,

Dios creó personas distintas. Si Él hubiera querido crear un sólo *ummah*, lo hubiera hecho, pero Él escogió hacerlas diferentes hasta el día de la resurrección. Cada

---

<sup>357</sup> Locke, John: Ibid. p. 6.

<sup>358</sup> Locke, John: Ibid. p. 5.

musulmán debe entender completamente este principio.  
Una relación basada en el conflicto es fútil<sup>359</sup>.

### **Las aplicaciones de «razonable»**

Después de definir la «tolerancia del miedo» hablaremos de la razonabilidad como virtud de las personas. Mostraremos cómo se relaciona con una tolerancia más solidaria que la «del miedo», que es sólo soportar para evitar la violencia.

Antes de hablar de la razonabilidad como virtud, sin embargo, debemos mostrar las distintas aplicaciones que tiene el concepto de ser «razonable». Lo anterior nos será útil para delimitar los usos que le competen como virtud.

La razonabilidad es una idea que se puede aplicar a personas, instituciones, enunciados y desacuerdos. Así nos lo plantea Rawls —el filósofo que más empeño ha puesto en dotar la razonabilidad de contenido teórico— en su *El liberalismo político*, “el constructivismo político define una idea de lo razonable y la aplica a varios objetos: concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones”<sup>360</sup>.

Además, lo «razonable» se usa también, antes de llenarse de contenido teórico, en el lenguaje común: una propuesta puede ser razonable, el precio de una cerveza, una persona.

Para el diccionario de la Real Academia Española (RAE), «razonable» es algo “arreglado, justo, conforme a razón”. El Diccionario Cambridge añade que «razonable» no sólo es lo que “está basado en, o usa el buen juicio (good judgment) y por lo tanto es correcto (fair) y práctico” sino que además es algo “aceptable”. Quedémonos con la idea de que algo «razonable» es «aceptable» y que se basa o utiliza el buen juicio o, como

---

<sup>359</sup> Ahmed al-Tayeb, citado en Appiah (2006), p.147.

<sup>360</sup> Rawls (2004), p. 124.

dice la RAE, es algo “conforme a razón”. A partir de esta idea podemos reconstruir la idea de «razonable» que defiende Rawls en *El liberalismo político*. Por un lado está la noción de que los seres humanos pueden ser «razonables», es decir, sensatos y juiciosos<sup>361</sup>. También las propuestas pueden ser «razonables» —en el sentido básico— cuando se proponen, como ya decíamos, en términos tales que es de suponer para quien las propone que sus interlocutores las aceptarán como razonables<sup>362</sup>. Lo razonable es público, implica justificar a los demás lo propuesto, razonar en común, “justificar es razonar y razonar siempre es razonar con otro y cabe él”<sup>363</sup>.

Decíamos que del sentido coloquial del término nos quedaríamos con la idea de que algo «razonable» es «aceptable» y que se basa en el «buen juicio». Ahora, a partir de estas nociones, revisaremos la teoría rawlsiana de «razonable».

Algo «razonable» debe ser «aceptable», pero no para cualquier persona. Rawls dirá que ha de ser «aceptable» para interlocutores situados simétricamente dispuestos a escuchar razones y a hacer propuestas bajo la misma «base de razonabilidad». Señalamos que en el uso común del término esta «base de razonabilidad» era el «buen juicio». En la teoría rawlsiana es la «razón pública», esa forma de razonar en la que no cabe introducir propuestas basadas en valores dependientes de, como las llama Rawls, doctrinas comprensivas. Ahí únicamente caben

<sup>361</sup> En la cita siguiente ejemplificamos a una persona «razonable» en sentido coloquial.

<sup>362</sup> Una propuesta «razonable», en el sentido no teórico, sería de la siguiente manera: supongamos que a dos amigos les regalan a cada uno un libro que ya leyeron y al otro, justo aquél que cada uno quería leer. Libros, además, del mismo precio (podríamos aumentar la lista de variables controladas para hacer incluso más «razonable» la propuesta). Sería «razonable» si uno de los amigos le propone al otro intercambiar los libros y argumenta que cuestan lo mismo en la librería y que además el que cada uno recibió es justo el que el otro hubiera deseado en un principio. El amigo que hace la propuesta es una persona «razonable» por plantear una propuesta aceptable y por exponer abiertamente los motivos que hacen para el otro aceptable el intercambio.

<sup>363</sup> Thiebaut, Carlos: *De la tolerancia, la balsa de la medusa*, 1999 «Thiebaut (1999)», p. 69.



las que usan como asiento valores políticos, que son independientes de las visiones del mundo. Es esa forma de razonar, que utiliza orientaciones de indagación acordadas y que sólo sirve para resolver asuntos fundamentales para el bien común<sup>364</sup>.

Iniciamos este apartado citando a Rawls: “el constructivismo político define una idea de lo razonable y la aplica a varios objetos: concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones”<sup>365</sup>. Ahora podemos comenzar a ver las diferencias entre formas de ser «razonable»: las personas lo serán cuando estando entre iguales, “se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo”<sup>366</sup> dice la definición de Rawls, aplicable a las sociedades bien ordenadas por la concepción de la justicia. Defendemos aquí que se puede ser razonable en otras sociedades, con términos de cooperación medianamente regulados por una concepción de la justicia.

Una persona es «razonable» cuando ciñe su argumentación a la «razón pública» y por lo tanto discute con razones y juicios «razonables»<sup>367</sup> y acepta las cargas del juicio. La virtud de ser «razonable» está vinculada con —como la llama Rawls— la facultad moral de tener un sentido de justicia. Pongamos un ejemplo: un legislador mexicano será «razonable» si propone luchar contra el SIDA con una

---

<sup>364</sup> La «razón pública» también estipula las cargas del juicio que son las causas por las que dos personas «razonables» pueden, utilizándola, mantener un desacuerdo. Este desacuerdo será «razonable».

<sup>365</sup> Rawls (2004), p. 124.

<sup>366</sup> Rawls (2004), p. 80.

<sup>367</sup> Los juicios «razonables» no afirman ni niegan la verdad, conviven con otros juicios también «razonables» y se sustentan en razones o datos —por citar el esquema de los argumentos de Toulmin— «razonables», es decir, que tienen como garantía un acuerdo previo que es apelar a aseveraciones «llanas» y teorías científicas ampliamente aceptadas, así como a una idea política de la persona, además de utilizar, al razonar, las orientaciones de indagación acordadas en la posición original.

amplia campaña mediática y educativa para que las personas usen condón en sus relaciones sexuales, y defiende su propuesta con estadísticas<sup>368</sup> de la OMS que demuestran que, en Brasil, por ejemplo, las campañas a favor del uso del condón han tenido efectos sobresalientes en el descenso de los casos de contagio de la enfermedad. Un legislador será «irrazonable» si reconoce que el SIDA es un problema público, pero se opone a una campaña mediática y educativa para difundir el uso del condón porque el Vaticano no acepta su uso. El primer legislador se apega a las exigencias de la «razón pública» mientras que el segundo las sobrepasa al apelar a la verdad de su propia doctrina comprensiva, lo que es «irrazonable».

Como decíamos en capítulos anteriores, todos los ciudadanos abrazan una concepción comprensiva del tipo que sea —religiosa, filosófica, moral—<sup>369</sup>. Estos puntos de vista forman parte del trasfondo cultural de la sociedad civil, “esta es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos, por mencionar unas cuantas”<sup>370</sup>.

Las sociedades democráticas son plurales en el sentido de que sus ciudadanos ven el mundo desde concepciones comprensivas distintas. Estas concepciones serán «razonables» si aquellos que viven conforme a ellas son capaces de proponer, al hablar de asuntos fundamentales para el bien común, formas de cooperación que se basen en valores políticos y

---

<sup>368</sup> Apelar a la estadística es usar una teoría científica ampliamente aceptada, como exige la «razón pública».

<sup>369</sup> “Puede que algunos ciudadanos no tengan una doctrina comprensiva, excepto posiblemente una doctrina nula, como el agnosticismo o el escepticismo” (Habermas, Jürgen; Rawls, John: Debate sobre el liberalismo político, Paidós, 1998 «Habermas, Rawls (1998)», p. 90).

<sup>370</sup> Rawls (2004), p. 44.

no metafísicos<sup>371</sup> —dependientes de las propias doctrinas—. Las concepciones del bien o doctrinas comprensivas son «razonables» cuando dejan de afirmar la verdad de sus principios, lo que permite aceptar otras formas de vida, base de la tolerancia. Donde hay verdad no cabe razonar con el distinto, no hay política, la verdad sólo se puede defender con violencia. Judíos, musulmanes y cristianos —por nombrar tres doctrinas comprensivas— pueden acordar mínimos de cooperación, ciertas prácticas, para que la sociedad donde conviven sea justa, pero no podrán ponerse de acuerdo con los mismos instrumentos — la «razón pública»—, en si Jesús es el Mesías o un profeta entre otros, tampoco justificarán los acuerdos alcanzados de la misma manera, “nuestra coexistencia política, como sujetos o ciudadanos, depende en ser capaces de acordar sobre nuestras prácticas al tiempo que disentimos sobre su justificación”<sup>372</sup>. Donde hay infieles no hay iguales, por eso es que en el ámbito público sólo hay ciudadanos y en el privado, lleno de desigualdades metafísicas, hay individuos, distintos entre ellos, que pueden hacer como quieran para alcanzar su idea del bien, mientras respeten los acuerdos básicos de la sociedad, “en el ámbito de la vida privada todo está permitido, no hay normas, salvo la de respetar y reconocer la dignidad del otro con todas sus consecuencias”<sup>373</sup>, la felicidad es de los individuos, la libertad es de los ciudadanos.

Veamos ahora un ejemplo de una doctrina comprensiva «razonable», para ello tomaremos una de las experiencias personales que Richard Sennett cita en su libro *El respeto: sobre la desigualdad del hombre en un mundo de desigualdad*,

---

<sup>371</sup> Retomamos aquí el sentido de la famosa frase de Rawls, “la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica”.

<sup>372</sup> Appiah (2006), p. 70.

<sup>373</sup> Camps (2003), p. 20.

mi tío decidió finalmente que el mal del comunismo del siglo XX era su falta de democracia, pero era posible purgar el veneno del gobierno totalitario y que aún quedara algo. Como declaraba todavía un Sennett ya mayor: «ya no soy un Comunista con C mayúscula. Pero, en lo esencial, soy un comunista con c minúscula, que cree en el concepto y en la ideología del comunismo<sup>374</sup>.

Un comunismo con c minúscula abraza los principios democráticos y reconoce que hay varios caminos para que los seres humanos alcancen la felicidad y también entiende que la libertad de los individuos no puede sacrificarse, como hacía el utilitarismo, en pos de una mayor utilidad, un bien mayor. Un comunista puede participar del acuerdo social y usar la «razón pública» para expresar sus puntos de vista en término de valores políticos independientes, para lo que usará la «estipulación»<sup>375</sup>. El ejemplo es interesante porque podemos decir de manera muy visual que las doctrinas comprensivas «razonables» se escriben todas con minúscula: comunismo, islamismo, cristianismo. Las doctrinas comprensivas «irrazonables» que defienden a toda costa su *Verdad* se escriben, en cambio, con mayúscula: Comunismo, Islamismo, Cristianismo.

Hablemos ahora de los principios «razonables», estos pueden ser principios o valores «razonables», que son los que se usan en el razonamiento público o bien pueden ser principios de la justicia que resultan de este razonamiento.

Los principios o valores políticos «razonables», como hemos dicho, no se basan en las verdades de las doctrinas comprensivas, sino en conocimientos y modos de razonar que tienen como base aseveraciones

---

<sup>374</sup> Sennett, Richard: El respeto: sobre la desigualdad del hombre en un mundo de desigualdad. Anagrama, 2003, p. 251.

<sup>375</sup> Hablamos de ella ampliamente en VI

«llanas» aceptadas ampliamente por el común de los ciudadanos en el momento en que se usan como sustento. Lo anterior permite que la concepción política tenga una base pública de justificación. Pongamos como ejemplos de valores políticos los que Rawls escogió en su breve discusión sobre el aborto y que vimos en el capítulo IV: el debido respeto a la vida humana, la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo y la igualdad de las mujeres como ciudadanos.

Los principios de la justicia «razonables», por otro lado, son aquellos que resultan de la argumentación pública. La facultad más importante de la «razón pública» es afirmar que sus conclusiones son «razonables»<sup>376</sup> en el sentido de aceptables y justificables. Esto último logra unir en un acuerdo, bajo una concepción política de la justicia, a las distintas visiones del mundo que conviven en una democracia. Este es un sentido fundamental de la «razonabilidad» rawlsiana, ser el término modal que le otorga fuerza a las conclusiones de la argumentación pública, conclusiones que terminan siendo profundamente vinculantes, ¿quién que acepta sinceramente razonar con el otro, basando la argumentación en principios independientes, puede rechazar las conclusiones del debate? Nadie que no se contradiga, nadie que sea sincero. Los principios de la justicia «razonables» por antonomasia son los que propone Rawls, usémoslos como ejemplo, no habrá mejores:

- 1) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.

---

<sup>376</sup> El equilibrio reflexivo es la justificación de esta razonabilidad.

- 2) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>377</sup>.

Nos queda una aplicación importante de «razonable», cuando se dice que una institución lo es. Las instituciones son «razonables» cuando intentan realizar —o actúan conforme a— los principios políticos de la justicia acordados mediante la «razón pública», al tiempo que justifican de qué manera esto es así. Esta forma de ser «razonable» y público estimula que los ciudadanos se mantengan reunidos alrededor del acuerdo político bajo cuyos principios conviven, y además exalta la solidaridad. Una institución «razonable» es, por ejemplo, la suprema corte cuando al dictar sentencia, explica sus decisiones e interpretaciones.

### **La virtud de ser «razonable»**

El fin de la ética pública es la justicia, entendida como que todos los ciudadanos tienen dos derechos: ser libres e iguales. Siendo esto así, parecería normal que la virtud más importante fuera la de ser justo. Sin embargo, aquí defendemos que la «virtud civil» más importante para aproximarse a tal mundo, no es la de ser justo, sino la de ser «razonable». La virtud de ser justo ha de orientar a las instituciones. Son éstas las que deben actuar de forma justa, es decir, las que tienen que intentar realizar —o actuar conforme a— los principios políticos de la justicia que regulan la sociedad. Además también deben justificar públicamente cómo es que

---

<sup>377</sup> Rawls (2004), p. 35.

sus actos se apegan a tales principios<sup>378</sup>. Para que una sociedad así pueda existir, son necesarios ciudadanos que actúen de acuerdo con la virtud de la razonabilidad. Sin ciudadanos «razonables» las instituciones se desmoronarían, ¿de qué sirven unos principios de la justicia y unas instituciones que pretenden actuar conforme a ellos, si los ciudadanos ni los entienden, ni los defienden, ni cooperan según estos indican, ni actúan para que perduren?

La razonabilidad es el fundamento de la justificación pública de los actos, sin personas «razonables» no hay debate, no caben los argumentos, no queda espacio ni para la justicia ni para la democracia, se cancela la palabra y volvemos al terreno de la verdad, que es inhóspito para aquellos que creen en argumentar para alcanzar acuerdos.

Defender la razonabilidad como virtud es estar a favor de una forma de actuar que exalta la cooperación recíproca entre iguales. Defenderla es darle prioridad a la discusión que quiere llegar a acuerdos, que enaltece la justificación pública de los actos conforme a lo acordado previamente y que da prioridad a la palabra sensata. Esta palabra es de personas que han cuestionado sus verdades insondables para hallar coincidencias con personas que defienden otro tipo de verdades. Ser «razonable» es proponer prácticas con la esperanza de que a los demás les parezcan aceptables.

Un ciudadano que se comporta «razonablemente», entiende los términos de cooperación justa en los que está planteada su sociedad. Y no sólo actúa a partir de ellos, sino que lo hace porque se siente parte del

---

<sup>378</sup> Rawls dice que los principios de la justicia se aplican a las instituciones de la estructura básica de la sociedad, “cada uno de esos principios actúa reguladoramente sobre instituciones en un dominio particular” «Rawls (2004), p. 35». Fernando Vallespín dice al respecto de la justicia: “es la virtud encargada de instaurar la convivencia de acuerdo con todo un sistema de reglas al que compete el reparto de las cargas y ventajas sociales; marca las reglas del juego básicas en la organización de las instituciones, normas y prácticas sociales”(Vallespín, Fernando: “La justicia”, en Cerezo Galán, Pedro (ed.): Democracia y virtudes cívicas, Biblioteca nueva, 2005, p. 289).

acuerdo que llevó a plantearlos, aunque éste haya sucedido dos siglos atrás o 30 años antes. En las sociedades justas el acuerdo de los ciudadanos para permanecer unidos se renueva con cada constatación de justicia<sup>379</sup>. Una persona «razonable» considera que la argumentación pública es la mejor forma para solucionar los problemas de su sociedad, y por ello presenta argumentos presumiblemente aceptables para los demás. Este ciudadano reconoce la fuerza de la argumentación de los otros y asume las distintas excepciones que pueden llevar a un desencuentro «razonable» y las consecuencias de éste. Reconoce, entonces, que en ese campo sólo caben juicios y principios «razonables», que la verdad corresponde a su mundo privado y tiene en cuenta la fragilidad del mundo social que va en pos de la justicia. Una persona «razonable» no da por sentado el orden de las cosas, sabe de la diversidad, la reconoce y hace lo posible por entenderla, no por el bien general en abstracto, sino por el deseo de que el mundo social en el que él y los demás son libres e iguales, se perpetúe, pues es la mejor forma para que los demás, y él, puedan realizar su propia concepción del bien.

Digamos pues, que la virtud de ser «razonable» tiene dos normas básicas:

- 1) participa en el debate público con normas, juicios, razones, argumentos que presumiblemente puedas pensar que los demás participantes aceptarán por estar ceñidos a los límites acordados del mismo debate.
- 2) Participa en el debate público dispuesto a escuchar y entender la fuerza de los argumentos de los demás. Acéptalos si son más fuertes y no hay razones para sostener un desacuerdo «razonable».

---

<sup>379</sup> La actuación injusta de instituciones que deberían ser justas es fuente de desintegración social.



Para terminar este apartado debemos señalar que las personas tienen la capacidad de ser «razonables» pero, como la realidad muestra, no todas lo son. Las virtudes se alcanzan, no se nace con ellas. Para actuar conforme a virtud el individuo no sólo ha de educarse sino tener vocación y actuar, recordemos que ser virtuoso es una forma de ser en la acción.

### **Razonabilidad como tolerancia**

La razonabilidad es una forma de ser tolerante pero ya no en el sentido de la «tolerancia del miedo». Podemos ver lo anterior si revisamos cómo Carlos Thiebaut define la norma básica de la tolerancia —que más tarde redefiniremos—:

no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten<sup>380</sup>.

Esta norma no es otra cosa que una reformulación de lo que dijimos es una de las reglas básicas de la razonabilidad: participa en el debate público con normas, juicios, razones, argumentos que presumiblemente puedas pensar que los demás participantes aceptarán por estar ceñidos a los límites acordados del mismo debate.

Ahora, si la tolerancia reformula la norma con una negación se debe a que es una forma de actuar que dice «no», rechaza el daño y la humillación, “la noción de que un hombre sufre sin merecerlo es

---

<sup>380</sup> Thiebaut (1999), p. 25.

intolerable”<sup>381</sup>. La base de la tolerancia es el rechazo ¿de qué? de la intolerancia, de aquellos que impiden la justicia y así dañan y humillan.

La tolerancia es clamor por el entendimiento que defina el espacio común de convivencia, es bastión de la libertad, la salvaguarda. Ahí se fundamentan sus dos polos, el básico, que la acompaña desde su nacimiento, «tolerancia del miedo», que es soportar, «vivir y dejar vivir», que entonces, como vimos, era convivir con otras religiones y poner punto final a la guerra, y el más reciente, como «virtud civil», que es intentar comprender al diferente para hallar el espacio común que proteja la libertad. Si no se comprende al otro, si no se razona con los que ven el mundo de manera diferente ¿cómo se puede cumplir la norma de la tolerancia que arriba citábamos? “si no podemos aprender el uno del otro qué está bien pensar, sentir y hacer, la conversación entre nosotros no tendrá sentido”<sup>382</sup>.

Tolerante es quien argumenta con el otro y se interesa por él, es ser «razonable» y pedir que las contrapartes también lo sean, para hallar los límites de lo soportable. La tolerancia rechaza conductas y actitudes que dañan la posibilidad de convivencia en una sociedad donde la diversidad es un hecho. El límite de lo tolerable es la posibilidad de la justicia — defensa de la libertad y la igualdad—, por ello, las actitudes que ponen en riesgo la supervivencia de la sociedad justa, deben ser repudiadas.

Entonces, la tolerancia en su segundo polo, es intentar entender al otro, en este sentido, como señala Thiebaut, “la tolerancia modifica también las maneras en que entendemos al diferente y, al cabo, las maneras de entendernos a nosotros mismos”<sup>383</sup>. Un ciudadano tolerante

---

<sup>381</sup> Durkheim, Emile: Professional ethics and civil morals, Routledge, 1992, p.112.

<sup>382</sup> Appiah (2006), p. 31.

<sup>383</sup> Thiebaut (1999), p. 59.

es agnóstico<sup>384</sup> en su relación pública con sus conciudadanos, ni afirma la verdad ni la falsedad de las doctrinas comprensivas de los demás, cuestiona la propia y entiende que los instrumentos de la «razón pública» no sirven para dirimir cuestiones sobre tales verdades. Además, los ciudadanos tolerantes saben que intentar entenderse entre sí es la mejor manera para fortalecer la sociedad democrática de los diversos, donde cada uno puede tratar de realizar su idea del bien «razonable» a la vez que colabora, de la manera estipulada por la concepción de la justicia, con las instituciones de su sociedad.

Decíamos que la tolerancia rechaza la intolerancia ¿cuál es el límite de la tolerancia?

el límite de la tolerancia viene marcado por el rechazo de aquello y aquellos que hacen que sea imposible que los distintos convivan en el mismo espacio público, pues la tolerancia no puede aceptar un curso alternativo del mundo que incluya, de nuevo, ese daño<sup>385</sup>.

La intolerancia más ínfima puede socavar los derechos básicos de los ciudadanos. Los tolerantes soportan, entonces, todas aquellas conductas y actitudes que sus conciudadanos reclaman como necesarias para alcanzar su concepción del bien, siempre que las mismas no sean un riesgo para que la sociedad justa siga garantizando la libertad y la igualdad de todos sus ciudadanos. Los reclamos y actitudes que escapan a tal límite no tienen razones para ser tolerados. Al momento de entender y razonar con el otro la razonabilidad y la tolerancia se abrazan. Remarquemos que no tolerar lo tolerable es intolerancia, es dañar al otro,

---

<sup>384</sup> En el sentido que lo dijimos en el capítulo VI.

<sup>385</sup> Thiebaut (1999), p. 73.

por tal motivo, soportar es fundamental para refrenarse y hallar un espacio común para convivir. Ser «razonable» es una forma de ser tolerante.

Digamos entonces que la norma redefinida de la tolerancia, incluyendo la norma de la «tolerancia del miedo», puede ser la siguiente:

- Refrénate de afirmar y descalificar las distintas formas de ver el mundo, soporta<sup>386</sup> al otro hasta el límite que permite la preservación de la justicia e interésate por él para hallar un espacio común donde ser «razonable».

### **La solidaridad de la razonabilidad como tolerancia.**

Una vez que hemos visto cómo ser «razonable» es ser tolerante, veremos cómo esta forma de tolerancia resulta solidaria.

Partamos de la idea, que ya expresamos más arriba, de que sin individuos que actúen como ciudadanos no hay sociedad que garantice la libertad necesaria para realizar la propia concepción del bien. Esta noción puede expresarse en términos de lo que Durkheim llama *solidaridad orgánica*, pero cambiando su idea de división del trabajo por individuo. Veamos, para Durkheim la *solidaridad orgánica* se opone a la *solidaridad mecánica*. Esta última se da en sociedades donde no se reconocen ni se protegen ni importan las características individuales de sus miembros, importa la comunidad. La fuerza de este tipo de solidaridad deviene de la debilidad del individuo. ¿Qué sucede cuando los derechos fundamentales que enarbola una sociedad son la libertad y la igualdad? La *solidaridad mecánica* deja de tener espacio, el individuo es libre, distinto, digno y

---

<sup>386</sup> Pedro Cerezo Galán dice que “la tolerancia implica permitir algo que desagrada o que se desaprueba”( Cerezo Galán, Pedro: “Tolerancia” en Cerezo Galán, Pedro (ed.): Democracia y virtudes cívicas, Biblioteca nueva, 2005, p.194). En este sentido «soportar» es permitir con sufrimiento, con molestia. Nosotros no concordamos con tal forma de entender el «soportar», se puede soportar o tolerar algo distinto, sí, pero no por eso desagradable, «soportar» es «dejar ser».

muchas veces —muchísimas— egoísta. En un mundo con personas así es que surge la *solidaridad orgánica*, solidaridad que no deriva de la, como dice Vargas-Machuca, «anulación de la conciencia individual»<sup>387</sup> sino, por el contrario, de su «afirmación y potenciación»,

Mientras la anterior [la solidaridad mecánica] implica la semejanza de los individuos, ésta [la solidaridad orgánica] supone que difieren unos de otros. La primera no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva; la segunda no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente, una personalidad. Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto, de una parte, depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo [o las concepciones del bien, diríamos], y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto está más especializada<sup>388</sup>.

Entonces ¿cómo es posible que un individuo egoísta en una sociedad que exalta al individuo se preocupe por el bien común? La respuesta es que sin sociedad democrática no hay individuo, “cuando el individuo se desinteresa por lo colectivo se encuentra perdido”<sup>389</sup>. O como dice Durkheim, “el grupo ya no parece tener valor por sí mismo: es sólo el

---

<sup>387</sup> CFR. Vargas-Machuca, Ramón: “Solidaridad” en Cerezo Galán, Pedro (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva, 2005, p. 316

<sup>388</sup> Durkheim (1982), p.p. 153-154.

<sup>389</sup> Vargas-Machuca, Ramón: Op. cit. p. 316.

medio para realizar y desarrollar la naturaleza humana [...] Es el objetivo supremo [...] pero de valor secundario”<sup>390</sup>.

Las comodidades y placeres del mundo desarrollado parecen ocultar la fragilidad de la democracia, como si al alcanzarla, en verdad se llegara al fin de la historia y ya no fuera posible volver a sociedades antidemocráticas y autoritarias que eliminan las libertades y marcan las desigualdades. Si los ciudadanos no son solidarios, su individualidad corre peligro, el límite racional del individualismo es el orden social justo que lo permite. En este sentido bien afirma Vargas-Machuca que “la solidaridad hoy ha devenido un requisito para la reproducción estable de nuestras sociedades democráticas, uno de los componentes del sistema inmunológico de las sociedades liberales frente a los peligros que amenazan su supervivencia”<sup>391</sup>. El individuo egoísta, siempre que entienda que depende de ella, con tal de perpetuarse trabajará por la estabilidad de la sociedad, por el «nosotros» que le permite existir<sup>392</sup>.

¿Cómo se relaciona esto con la tolerancia? Richard Rorty nos dice que, desde su teoría, la solidaridad no se concibe como

el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros»<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> Durkheim (1992), p. 112

<sup>391</sup> Vargas-Machuca, 311.

<sup>392</sup> La *philia* aristotélica que vimos en VII si bien implica el deseo de trabajar cooperativamente, tiene otra motivación. La solidaridad orgánica se basa en el egoísmo, la *philia* aristotélica en querer al otro como a uno mismo.

<sup>393</sup> Rorty 210.

«Nosotros» es ahora un cúmulo de individuos que reconoce en el resto la capacidad de sentir dolor y ser humillado. Un grupo que se halla reunido precisamente para evitar, al grado de lo posible, tales sufrimientos. La defensa de la libertad y la igualdad, derechos primordiales de la justicia, es el reconocimiento de lo importantes que son para mitigar las penas estos derechos. Así, la solidaridad no es identificarse con el otro, es sentir con él<sup>394</sup> su humillación y su dolor y a partir de ahí actuar conforme a las instituciones de la sociedad justa. Este sentimiento es algo creado, es una forma de actuar que surge a la sombra de instituciones razonables que quieren ser justas. Es una virtud de los ciudadanos libres que los hace actuar conforme a los acuerdos básicos de la sociedad para evitar el dolor de sus conciudadanos y el propio.

La norma de la solidaridad podría ser como sigue:

- Entiende los motivos para apreciar a tus conciudadanos y refrenar tu individualismo y demuestra que te refrenas y los aprecias cumpliendo los acuerdos y las normas que rigen el «nosotros» para evitar así humillación y dolor.

### **Razonabilidad, tolerancia, solidaridad y debate público**

Ahora debemos precisar el espacio del debate público. En el capítulo IV vimos los límites que Rawls pone a su «razón pública» y en el capítulo VI revisamos cómo hacer para incluir en el debate a miembros de la sociedad a quienes les cuesta trabajo, por su forma de ver el mundo, vaciar sus argumentos de contenidos tomados de sus doctrinas comprensivas. Vimos entonces que la solidaridad y la tolerancia de los ciudadanos resultan indispensables para ello.

---

<sup>394</sup> No es la simpatía (empatía en realidad) de Hume, es conmoverse ante el dolor y la humillación.

A lo largo de este capítulo hemos propuesto normas que pretenden capturar las ideas de ser razonable, solidario y tolerante. Estas normas se ejercitan en el espacio del debate público y por eso es importante definirlo. Una definición como la que sigue nos parece adecuada:

- El espacio público es donde argumentan los «razonables» para salvaguardar la justicia de las instituciones que organizan la sociedad.

Siendo esto así, los límites del espacio público dependen de lo que los razonables toleran y aprecian. El espacio público, para que salvaguarde a lo largo del tiempo la idea de justicia, se acuerda y usa por ciudadanos «razonables» «tolerantes» y «solidarios» que cumplen con las normas que hemos enumerado en este capítulo:

- 1) Participa en el debate público con normas, juicios, razones, argumentos que presumiblemente puedas pensar que los demás participantes aceptarán por estar ceñidos a los límites acordados del mismo debate.
- 2) Participa en el debate público dispuesto a escuchar y entender la fuerza de los argumentos de los demás. Acéptalos si son más fuertes y no hay razones para sostener un desacuerdo razonable.
- 3) Refrénate de afirmar y descalificar las distintas formas de ver el mundo, soporta al otro hasta el límite que permite la preservación de la justicia e interésate por él para hallar un espacio común donde ser «razonable».
- 4) Entiende los motivos para apreciar a tus conciudadanos y refrenar tu individualismo y demuestra que te refrenas y los aprecias



cumpliendo los acuerdos y las normas que rigen el «nosotros» para evitar así humillación y dolor.

Las primeras tres normas —que son de la razonabilidad y la tolerancia— sirven para construir el espacio público y utilizarlo. La cuarta —de la solidaridad— sirve para preservarlo en el tiempo. Los ciudadanos «razonables» deciden lo que es tolerable, por ello decimos que los límites de la tolerancia son dinámicos. Lo tolerable se mueve. Los ciudadanos, antes de argumentar, deben acordar las normas del debate, así como la idea de justicia —debatirán para salvaguardarla y por ello es claro que dentro del espacio público no cabe nada que la menoscabe—. Sugerimos entender el espacio del debate público como uno que tiene dos pistas, en una se debaten sus límites y en la otra de acuerdo con ellos. Así, el espacio público nunca se termina de definir, pero a la vez, siempre tiene claros los límites que lo enmarcan: los últimos acordados. Gracias a este dinamismo es que resulta difícil ser ciudadano, hay que ser «razonable», «tolerante» y «solidario» para estar constantemente interesado por la *polis* y tener conciencia de que el desinterés la pone en peligro, pues debilita y enturbia el espacio de lo público además de que abre la puerta al desdén por la justicia.

Una vez establecidos los primeros límites del debate público, habrá ciudadanos «razonables» que levantarán la voz para señalar que las reglas han dejado fuera asuntos que a la vez les parecen fundamentales para su forma de ser y que no vulneran la justicia. Esto abrirá el debate en la pista de las reglas pero no detendrá el que se sigue en la otra pista, donde los límites objetados, pero acordados, rigen el debate. Lo que es inadmisibles es introducir en la segunda pista nociones, argumentos, juicios, que violan las reglas acordadas en la primera pista.

También habrá individuos que objetarán las reglas sin argumentos o que ni siquiera las tomarán en cuenta, poniendo en riesgo la justicia, eso no puede tolerarse, la violencia es asunto que de una vez por todas habría que desterrar de la convivencia humana.

## IX. Igualdad, equidad y razonabilidad

El que los principios para las libertades básicas y para su primacía resulten aceptables depende de cómo se complementen esos principios con otros que prevean un reparto equitativo de aquellos medios [materiales necesarios para que las personas puedan promover su bien].

John Rawls

En el capítulo anterior revisamos de qué manera ser «razonable» es una virtud y vimos cómo se relacionaba actuar «razonablemente» con ser tolerante de forma más solidaria que quien, siguiendo la que llamamos «tolerancia del miedo», sólo soporta. En éste último capítulo hablaremos de qué forma desde la razonabilidad se pueden abordar distintos problemas de las sociedades democráticas actuales, como el de los derechos distintos para los pueblos indígenas.

Para poder hablar de lo anterior, discutiremos las dos posturas liberales —«liberalismo 1» y «liberalismo 2»— que describen Charles Taylor y Michael Walzer, situaremos a Rawls cerca del «liberalismo 2» y veremos por qué se distingue del mismo, de hecho, sugeriremos que el

«liberalismo 2» puede encajar con el liberalismo rawlsiano y por tanto ser un paréntesis, un estado de excepción de éste. También distinguiremos someramente el «liberalismo 2» del comunitarismo, no son lo mismo, la prevalencia de las libertades del individuo sobre los de la comunidad los aleja, ya veremos.

A partir de lo anterior revisaremos el derecho a la diferencia. Para ejemplificar su importancia revisaremos el caso de los huicholes, uno de los pueblos indígenas mexicanos, y mostraremos cómo no pueden realizar su idea de bien si no se les permite actuar conforme a sus tradiciones y cultura. Después abogaremos por normas transitorias, reguladas por la razonabilidad —otra vez, «liberalismo 2» como paréntesis del rawlsiano—, emanadas de la tolerancia solidaria, que permitan equilibrar las desigualdades para hacer posible que en las sociedades injustas los ciudadanos puedan comenzar a utilizar los derechos que formalmente tienen. Luego mostraremos las peculiaridades del caso indígena mexicano y cómo se soluciona desde cierto tipo de «liberalismo 2» que llamaremos, por ser propuesto por Luis Villoro «liberalismo de Villoro».

### **Los liberalismos**

Antes de abordar el tema del derecho de los pueblos a la diferencia, que como veremos es fundamental para alcanzar la justicia en ciertas sociedades, hablaremos de distintos tipos de liberalismo para entender los límites de los mismos y el camino que, desde nuestra perspectiva, debe seguirse en sociedades como la mexicana, para lograr un acuerdo que garantice el goce de las libertades a sus ciudadanos.

Por un lado tenemos el «liberalismo 1», como lo llaman Taylor y con él Walzer —que nosotros llamaremos «desapegado», por motivos que

veremos adelante— que asegura que el acuerdo entre ciudadanos es fundamentalmente para proteger las libertades individuales, que son la base de la capacidad de autodeterminación individual<sup>395</sup>.

El «liberalismo desapegado» aboga por la existencia de un Estado «neutral»<sup>396</sup> que no intervenga —de aquí el desapego— sobre los resultados obtenidos a lo largo del tiempo de la convivencia ciudadana que se rige a partir del acuerdo que garantiza la libertad igual para todos los ciudadanos. Tampoco intenta reparar las injusticias sufridas en el pasado por ciertos grupos:

La primera variante del liberalismo democrático defiende un concepto basado, fundamentalmente, en unos derechos individuales de carácter «universal», en una idea «no discriminadora» de igualdad para todos los ciudadanos, y en una serie de mecanismos procedimentales que regulan las principales instituciones y los procesos de toma de decisiones colectivas. Se trata de un tipo de liberalismo político que desconfía de la noción de *derechos colectivos* [...] en los que sospecha riesgos autoritarios<sup>397</sup>.

Este liberalismo asegura que lo primordial es defender las libertades individuales, proclama la igualdad de oportunidades, pero no toma en cuenta que en muchas ocasiones no basta con garantizarla formalmente para que en la práctica todos los ciudadanos tengan la posibilidad de realizar sus ideas de bien particulares y «razonables».

El modelo liberal [desapegado] proclama la «igualdad de oportunidades»; entiende por ella imparcialidad en el

---

<sup>395</sup> El de Nozick y su Estado mínimo es un buen ejemplo de este liberalismo.

<sup>396</sup> Que es más bien un Estado indiferente y no «Neutral» en el sentido que le dimos en VI.

<sup>397</sup> Requejo, Ferran (ed.): Democracia y pluralismo nacional, Ariel, 2002, p. 162.

juego competitivo del mercado. Pero en esas lides no tienen las mismas posibilidades quienes parten con enormes diferencias en las condiciones sociales y en los recursos económicos. El respeto a las diferencias en los planes de vida individuales ha conducido así a otro género de diferencias: las desigualdades en los recursos para competir, la cual impide, a su vez, una igualdad en las libertades<sup>398</sup>.

El «liberalismo 2» parte del supuesto de que el Estado no debe ser «neutral», al estilo del que defiende el «liberalismo desapegado», sino que debe perseguir una idea básica de bien común, donde el Estado ha de comprometerse con la igualdad de oportunidades para realizar la idea de bien «razonable» de sus ciudadanos y no dejarla al capricho de las reglas del mercado:

el segundo tipo de liberalismo («liberalismo 2») permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, una cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos<sup>399</sup>.

Así, el «liberalismo 2» pretende hallar un camino distinto al del «liberalismo 1» para alcanzar el mismo fin: una sociedad donde todos cooperen para lograr un acuerdo que considere el hecho de la pluralidad. El problema es cómo se entiende tal hecho. Así, la base de estos dos

---

<sup>398</sup> Villoro, Luis: El poder y el valor, fundamentos de una ética política, Fondo de Cultura Económica, 1997 «en adelante Villoro (1997)» p. 313.

<sup>399</sup> Walzer, Michael: «Comentario» en Charles Taylor: El multiculturalismo y la política del reconocimiento, Fondo de cultura Económica, 1993 «en adelante Walzer (1993)», p.p. 139-140.

liberalismos es una tolerancia distinta, en el primer caso entendida como lo que llamamos «tolerancia del miedo», en el segundo como tolerancia solidaria. El primer liberalismo respeta, el segundo reconoce. La preocupación del «liberalismo 2» por garantizar oportunidades a grupos poco escuchados en el «liberalismo desapegado» los diferencia de entrada.

El «liberalismo 2» se preocupa entonces de que la igualdad de oportunidades no sea únicamente formal sino constatable. Así, sólo cuando la igualdad de oportunidades es real y permite a cada individuo tratar de alcanzar su idea de bien, podemos decir que el Estado es garante de la libertad de sus ciudadanos. Ahora, el «liberalismo 2» se distingue del comunitarismo por afirmar la prevalencia de las libertades básicas del individuo sobre el bien de la comunidad. Los comunitaristas “opinan que ciertos intereses de la comunidad deben hacerse cumplir políticamente, tomando prioridad sobre la igualdad de libertades básicas, de oportunidades y sobre la libertad de definir individualmente la propia idea de bien”<sup>400</sup>. Si bien el «liberalismo 2» aboga por normas específicas para ciertos grupos, estas, como veremos, nunca pueden cancelar las libertades básicas del individuo.

Tanto el «liberalismo 1», como el «2» pueden ser la fuente de un Estado justo. Cada sociedad habrá de escoger entre uno u otro según sus circunstancias. Aquí otra vez discrepan los liberalismos, el «1» es universalista, el «2» no, “si la justicia requiere reglas comunes para todos o reglas diferentes para grupos diversos es algo que ha de examinarse caso por caso en contextos concretos, sin asumir por adelantado cuál es

---

<sup>400</sup> Freeman Samuel: “Liberalism and the accommodation of group claims”, en Paul Kelly, (ed.): *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, 2003 «Freeman (2003)», p. 18.

el caso”<sup>401</sup>. Dicho esto, podemos pensar que una sociedad organizada por el «liberalismo desapegado» puede encontrarse después de la argumentación «razonable» de un grupo con que es injusta. Entonces podrá optar por el «liberalismo 2», como lo hizo la sociedad estadounidense al poner en marcha los programas de discriminación positiva a favor de los negros después del movimiento por los derechos civiles encabezado, entre otros, por Martin Luther King,

en los años sesentas, cuando el trato preferencial fue instituido por primera vez, simplemente no existía una clase media negra en el Sur ni en ningún otro lugar de los Estados Unidos de América. Ahora la clase media negra crece en muchas partes del Sur y nace con fuerza incluso en las áreas rurales más profundas donde la segregación y la pobreza de los negros estaba (y aún está) más establecida. Esto se debe mucho a los efectos de los programas preferenciales<sup>402</sup>.

El «liberalismo 2» es opcional y se ha de escoger —Walzer no lo dice así pero desde una perspectiva rawlsiana no puede ser de otra manera— cuando grupos «razonables» muestran la necesidad de normas o derechos especiales como única vía para poder gozar de sus derechos individuales

El Liberalismo 2 es tolerante, y no determinado: los liberales de la segunda clase, escribe Taylor, “están dispuestos a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme [de acuerdo con una poderosa teoría de los derechos, acota Walzer] contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan a veces [las cursivas son

---

<sup>401</sup> Kymlicka Will, “El nuevo debate sobre el derecho de las minorías”, en Requejo, Ferran (ed.): Democracia y pluralismo nacional, Ariel, 2002, «en adelante Kymlicka (2002)», p. 41.

<sup>402</sup> Freeman (2003), p. 26.



de Walzer] a favor de esta última”. Esto significa obviamente que los liberales de la segunda clase optarán a veces a favor de un liberalismo de la primera clase. El liberalismo 2 es opcional, y una de las opciones es el Liberalismo 1<sup>403</sup>.

Walzer no menciona una tercera opción, que es el liberalismo rawlsiano que, si bien es universalista —aboga por las mismas libertades para todos— con su derecho a la diferencia garantiza que los derechos no sean únicamente formales, como sucede en el «liberalismo 1». En realidad, creemos que la razonabilidad sólo es posible en un liberalismo —ya el «2» o el de Rawls— que se preocupe por garantizar el goce de las libertades que defiende. No vemos cómo el «liberalismo 1» puede atraer a su seno a los desaventajados que si bien se saben poseedores de los mismos derechos que los demás, no pueden gozarlos.

Pero volvamos a nuestro discurso, transitar de un liberalismo a otro no atenta, como defienden algunos liberales «desapegados», contra la democracia ni la libertad, es otra forma de enfrentar la realidad injusta. Nathan Glazer lo pone en los siguientes términos:

En los Estados Unidos de América [...] parece que creemos que una vía [la de los derechos individuales] defiende la Constitución mientras que la otra [la de los derechos de grupo] la traiciona y así, que una vía fortalece la democracia y la igualdad en los Estados Unidos de América, mientras que la otra vía las reduce. Yo soy partidario de la vía de los derechos individuales para los Estados Unidos de América, pero dada la diversidad de formas para enfrentar este tipo de asuntos en otros países igualmente democráticos, no creo que el

---

<sup>403</sup> Walzer (1993), p. 140.

tema pueda decidirse en estos términos [democrático versus antidemocrático]<sup>404</sup>.

La equidad se subordina a la libertad en los dos liberalismos. Sin embargo, el «liberalismo 2» entiende que cierto nivel de equidad palpable es necesario para que la libertad de elección sea más que discurso vacío. Es decir, si no se cumplen —y de hecho no se pueden cumplir— las condiciones para que los individuos disfruten mínimamente sus libertades, éstas no son más que fantasmas. Ahora, la libertad subordina la equidad cuando este mínimo<sup>405</sup> para que los ciudadanos gocen el «valor» que les corresponde de sus libertades esté garantizado, cuando las libertades dan realmente oportunidades para realizar la idea «razonable» de bien. Así lo pone Rawls,

el que los principios para las libertades básicas y para su primacía resulten aceptables depende de cómo se complementen esos principios con otros que prevean un reparto equitativo de aquellos medios [materiales necesarios para que las personas puedan promover su bien]<sup>406</sup>.

El reparto equitativo, nos dice Rawls, se debe basar en el principio de la diferencia,

en la justicia como equidad, esos beneficios se definen en términos de un índice de bienes primarios regulado por el segundo principio de justicia [el de la diferencia...] la idea es combinar las iguales libertades básicas con un principio regulador de determinados bienes primarios

<sup>404</sup> Glazer, Nathan: "Individual rights against group rights", en Kymlicka, Will (ed.): *The rights of minority cultures*, Oxford University Press, 1996, p. 133.

<sup>405</sup> Establecer este mínimo necesario es en sí un debate importante, el mínimo que ha de cubrirse cambia de teoría liberal en teoría liberal.

<sup>406</sup> Rawls (2004), p. 362.

concebidos como medios de uso universal para promover nuestros objetivos. Esa definición es un primer paso en la dirección de combinar la libertad y la igualdad de manera coherente<sup>407</sup>.

Ahora, cuando no se garantizan los bienes primarios para que los ciudadanos gocen de sus libertades, ni de las oportunidades correspondientes para realizar su idea de bien<sup>408</sup> una sociedad no puede considerarse como garante de las mismas. Cuando este mínimo no se alcanza, a pesar de los reparos del «liberalismo 1», se han de buscar los recursos normativos necesarios para garantizar el goce de tales derechos y transitar del «liberalismo desapegado» al «liberalismo 2»

algún distanciamiento del ideal liberal de la igualdad de oportunidades equitativa es permisible en circunstancias menos que las ideales para rectificar discriminaciones pasadas y presentes si este alejamiento promoverá las condiciones de igualdad para los negros [o cualquier grupo «razonable» desaventajado, diríamos fuera del ejemplo estadounidense] necesaria para alcanzar una sociedad bien ordenada<sup>409</sup>.

Detengámonos en esto. El liberalismo de Rawls y el «2» son distintos porque en principio el rawlsiano aboga por igualdad de libertades y un reparto equitativo según el principio de la diferencia del índice de bienes que permiten gozar de las libertades. El «liberalismo 2», por su parte, cree que hay momentos en que no basta con igualdad de libertades básicas y reparto equitativo de bienes para gozar las libertades, sino que resulta

---

<sup>407</sup> Rawls (2004), p.p. 363-364.

<sup>408</sup> Esto puede pasar por muchos motivos. Es posible, por ejemplo, que la sociedad en cuestión simplemente no genere suficiente riqueza para garantizar siquiera la supervivencia de sus ciudadanos. Otro motivo podría ser la repartición injusta de los recursos.

<sup>409</sup> Freeman (2003), p. 27.

necesario hacer excepciones o, como dice Freeman en la cita anterior, «distanciarse del ideal liberal de igualdad de oportunidades equitativa» para rectificar desigualdades insalvables si sólo se recurre al reparto equitativo de bienes primarios. Rawls defiende en su *El liberalismo político* que son necesarias ciertas medidas “que garanticen a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades”<sup>410</sup>. También afirma que

los dos principios [refiriéndose a los de su concepción política de la justicia] expresan una forma igualitaria de liberalismo en virtud de tres elementos: a) la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, de manera que estas no sean puramente formales; b) igualdad equitativa (es decir, de nuevo, no puramente formal) de oportunidades; y finalmente c) el principio de la diferencia, que afirma que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>411</sup>.

El «liberalismo 2» ha de argumentar que dentro de estos medios de uso universal caben conductas diferentes que requieren excepciones normativas. Ya veremos esto y subrayaremos el papel de la razonabilidad que es fundamental para justificar el tránsito al «liberalismo 2». No basta con respetar a los otros, hay que reconocerlos.

### **Las libertades y su «valor»**

---

<sup>410</sup> Rawls (2004) p. 36.

<sup>411</sup> Rawls (2004), p. 36.

Vayamos por partes. Rawls distingue entre libertades básicas<sup>412</sup> y su «valor». Las primeras se definen a partir de derechos y deberes, el segundo a partir de los beneficios que los ciudadanos sacan de sus libertades. Dijimos ya que las libertades básicas se acuerdan en la «posición original» y se enlistan en el primer principio de la justicia. Rawls no propone una lista definitiva pero sin duda las siguientes libertades estarían en ella: libertad de pensamiento y conciencia; las libertades determinadas por la libertad de asociación, las determinadas por la libertad y la integridad de la persona, libertades políticas que implican que todas las personas deben tener oportunidades equitativas de acceder a cargos públicos y de influir en las decisiones políticas<sup>413</sup>.

En el liberalismo de Rawls las libertades básicas deben ser iguales para todos y el beneficio que los ciudadanos sacan de ellas, su «valor», definido por el principio de la diferencia.

En la justicia como equidad, pues, las iguales libertades básicas son las mismas para cada ciudadano, y no se plantea la cuestión de cómo hay que compensar a la gente por gozar de las libertades menores. Mas el valor o los beneficios de la libertad no son los mismos para todos. Según permite el principio de la diferencia, algunos ciudadanos tienen, por ejemplo, unos ingresos y una riqueza mayores, y por lo tanto mayores medios para conseguir sus objetivos<sup>414</sup>.

Entonces, la posibilidad de hacer uso de las libertades nunca será igual para todos los ciudadanos, cierto —se reparte según el principio de la diferencia—, pero al mismo tiempo, debe garantizarse un mínimo que permita el disfrute de cierta parte del beneficio de las libertades, no

---

<sup>412</sup> También hay libertades no básicas.

<sup>413</sup> Cfr. Rawls (2004) conferencia VIII.

<sup>414</sup> Rawls (2004), p. 363.

olvidemos que para Rawls uno de los rasgos de la concepción política de la justicia es que son necesarias ciertas

medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades. Esos elementos pueden entenderse de modos diferentes, de manera que hay bastantes variantes de liberalismo<sup>415</sup>.

De lo anterior podemos decir que es necesario que las personas tengan los bienes necesarios para que sus libertades no sean meramente formales. Así, cuando las personas, estando bajo el esquema del «liberalismo 1» no pueden gozar del «valor» de sus libertades es necesario transitar a un liberalismo que se preocupe por garantizar el mínimo necesario para que las personas se beneficien de sus libertades y tengan, por tanto, oportunidad de realizar su idea de bien.

entonces podemos ver los derechos de las minorías no como privilegios injustos u odiosas formas de discriminación, sino más bien como una compensación por unas desventajas injustas y, por tanto, como algo consistente e incluso requerido por la justicia<sup>416</sup>.

El mínimo para disfrutar las libertades no es fijo, como ya lo dice Rawls en el párrafo que citamos hace poco. Dependiendo de qué se tome como medios de uso universal para que los ciudadanos utilicen efectivamente sus libertades podemos encontrarnos dentro de una u otra variante de liberalismo. Amartya Sen, por ejemplo, sustituye la idea de «oportunidades» por la de «capacidades». Con lo anterior le interesa, por un lado, garantizar el acceso a los elementos constitutivos del bienestar y

---

<sup>415</sup> Rawls (2004), p. 36.

<sup>416</sup> Kymlicka (2002), p. 40.

por el otro dejar que la lista de estos elementos sea móvil, es decir, variable, indefinida, pues según dice Sen, una teoría de la justicia basada en la equidad ha de tratar profunda y directamente de las libertades reales de las que gozan las distintas personas —personas que pueden tener objetivos diversos— para llevar vidas diferentes que es posible que tengan razones para valorar.

El «liberalismo 2» debe mostrar que ciertas prácticas culturales se inscriben dentro de esta lista variable de la que habla Sen y que son fundamentales para otorgar «capacidades» a quienes las practican.

### **El derecho a la diferencia «razonable»**

El «liberalismo desapegado» tiene como ideal la asimilación de las personas a la homogeneidad política y moral, es decir,

una sociedad donde ni la pertenencia a un grupo social ni los atributos físicos ni la genealogía de un individuo hagan alguna diferencia en su posición social [...donde] la ley y las reglas de las instituciones formales no harán distinción entre personas y asumirán su igualdad moral y política<sup>417</sup>.

Bajo este punto de vista, cualquier discriminación positiva<sup>418</sup> o derecho de grupo, es injusta y viola la libertad del resto de los individuos, la igualdad frente a la ley. Así, dentro del acuerdo que regula las normas de cooperación recíproca es injustificable cualquier política o norma que beneficie a un grupo o a una minoría.

El problema del «liberalismo 1», como bien señala Villoro, es que: “el individuo real no es un ente abstracto, igual a cualquier otro. El individuo

---

<sup>417</sup> Young, Iris Marion: “Together in difference: transforming the logic of group political conflict”, en Kymlicka, Will (ed.): *The rights of minority cultures*, Oxford University Press, 1996, p. 162.

<sup>418</sup> Como podrían ser las cuotas para las minorías en las Universidades o para las mujeres en los órganos de gobierno, por citar dos propuestas muy debatidas.

real es un sujeto situado en un ámbito social particular. En tanto agente moral debe elegir siempre entre opciones concretas que le ofrece la colectividad a la que pertenece”<sup>419</sup>.

Así pues, si no se toman en cuenta las circunstancias de las personas es muy posible que estas no logren beneficiarse de sus derechos. El caso de quienes no tienen recursos para sobrevivir es un ejemplo, otro es el de las personas que no pueden realizar su idea de bien fuera de su cultura «razonable», asunto del que no habla Rawls.

Revisemos este caso de las personas que no pueden realizar su idea de bien fuera de su cultura, ejemplo fundamental en el caso mexicano y que, defenderemos, sólo se puede solucionar desde el «liberalismo 2».

Como hemos dicho hasta ahora, una de las bases del liberalismo es que los individuos deben tener libertad para optar por el plan de vida «razonable» que escojan. El llamado «derecho a la diferencia» parte de la constatación de que ciertos individuos no pueden alcanzar su idea del bien, como ya subrayábamos, fuera de la cultura de su grupo y por tanto el «liberalismo desapegado» suele ser injusto con ellos<sup>420</sup>,

Cada cultura abre un abanico de posibilidades de elección para la decisión de vida de los individuos. Nadie puede elegir su plan de vida más que considerando el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; y ese conjunto está dado por la cultura [...] La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a la comunidad de cultura, es decir, a un pueblo [...] el derecho de los pueblos es pues un derecho fundamental, no por añadirse

---

<sup>419</sup> Villoro, Luis: Los retos de la sociedad por venir, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 191.

<sup>420</sup> El liberalismo rawlsiano también sería injusto con ellos si frente a una demanda «razonable» no encuentra los mecanismos necesarios —derechos de grupo— que garanticen el goce mínimo de las libertades básicas. Nosotros defendemos que el «liberalismo 2» se puede inscribir dentro del liberalismo rawlsiano



a los derechos individuales sino justo por lo contrario: por garantizar su realización<sup>421</sup>.

El derecho a la diferencia es un vehículo para que las personas disfruten el «valor» de sus libertades. Si el Estado no reconoce el derecho de los distintos pueblos que engloba a ciertas diferencias, lo que hace es negar la libertad de elección de los ciudadanos que ven el mundo a través de una cultura diferente y «razonable», “cuando un Estado impide, de manera directa o indirecta, las decisiones de un pueblo sobre las formas de vida colectiva que aseguran la pervivencia de su cultura, atenta contra el derecho a la libertad de sus miembros”<sup>422</sup>.

Detengámonos en la «pervivencia» de la cultura. Rawls nos dice que las objeciones al «liberalismo político» no pueden sólo pasar por lamentar la desaparición de un modo de vida incompatible con la sociedad democrática y «razonable», sino que han de mostrar que tal sociedad no consigue crear una estructura básica justa en que las formas de vida permisibles —«razonables»—, por ejemplo la de los pueblos indígenas, disfruten de las mismas oportunidades para mantenerse y ganarse adeptos.

Así pues, no se trata de defender las diferencias porque sí, no todas las diferencias son valiosas ni el Estado tiene por qué salvaguardarlas todas, ya veremos los límites de lo «razonable». Lo cierto es que aquellos que defienden diferencias «irrazonables» no deben recibir ninguna oportunidad para que su concepción del bien perdure. Dicho esto queda señalado que para defender el derecho a la diferencia el «liberalismo 2» debe explicar de qué manera el Estado, como conjunto de instituciones organizadas según una concepción política de la justicia —podría ser la

---

<sup>421</sup> Villoro (2007), p. 161.

<sup>422</sup> Villoro (2007), p. 163.

de Rawls—, cancela las oportunidades de realización de la idea de vida buena de sus ciudadanos con ideas diferentes del mundo. Para esto, un caso interesante es el de los *wixaritari* o huicholes, que son uno de los grupos indígenas que habitan en la región conocida como el Gran Nayar, en la porción meridional de la Sierra Madre Occidental mexicana<sup>423</sup>. Tienen tradiciones muy arraigadas, como es la fiesta del *tukipa*. Así nos las describe el antropólogo Johannes Neurath:

Durante las fiestas del *tukipa* (*neixa* o *mitotes* comunales) se escenifica el drama cósmico-ritual, donde todo lo que acontece en la ceremonia también sucede en la naturaleza. El *tukipa* es igualmente una escuela de iniciación; durante el tiempo que dura el cargo, los jicareros<sup>424</sup> repiten la experiencia que tuvieron los antepasados o habitantes originales del centro ceremonial durante su mítico viaje desde el océano Pacífico hacia el desierto de Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí. Por eso, una de sus tareas es visitar los distintos lugares sagrados.

Vestidos con un atuendo especial que consiste, entre otras cosas, en un sombrero adornado con plumas blancas de guajolote, los jicareros, que durante este viaje se conocen como peyoteros (*hikuritamate*), se dirigen al desierto de Wirikuta, en el Oriente, donde recolectan el peyote (*Lophophora williamsii*), cactus psicotrópico denominado en huichol *hikuli*. Luego, los peyoteros suben al Cerro del Amanecer (Paritek+a o Reu'unari) en la Sierra de Real de Catorce, que se considera el lugar

<sup>423</sup> Cfr. Neurath, Johannes: Huicholes, CDI, 2003, p. 6.

<sup>424</sup> El jicarero: “es el encargado de una de las varias jícaras sagradas que se guardan en los diferentes templos del centro ceremonial. Cada uno de estos objetos representa a uno de los ancestros deificados. El jicarero adopta el nombre de la jícara y deidad en cuestión como propio durante los cinco años que dura su cargo y habita en el templo correspondiente. De esta forma el carguero se convierte en el antepasado que le toca personificar”, (Neurath, Johannes: Huicholes, CDI, 2003, p.p. 14-15).

donde sale el sol tras vencer a los animales nocturnos y a los monstruos del inframundo.

Durante toda la peregrinación, los jicareros se someten a prácticas de austeridad y purificación: ayuno, abstinencia del sueño y confesión. Solamente así podrán obtener *nierika*, «el don de ver», al llegar al desierto e ingerir peyote. Según la mitología, los antepasados fueron los primeros en probar *hikuli* y tener una experiencia visionaria, tras lo cual se transformaron en dioses. Al reactualizar esta experiencia y obtener *nierika*, los jicareros tienen la oportunidad de convertirse en *mara'akate*, personas iniciadas, médicos tradicionales o cantadores<sup>425</sup>.

En 1971 México ratificó el Convenio internacional sobre sustancias psicotrópicas, donde la mezcalina se halla proscrita. El peyote tiene mezcalina. Al publicar la ley en el Diario Oficial, el gobierno mexicano formuló una reserva expresa a la aplicación del Convenio, “en virtud de que en territorio mexicano existen grupos indígenas que en rituales mágico religiosos usan tradicionalmente plantas que contienen sustancias psicotrópicas”<sup>426</sup>. Si bien existe esta reserva a la aplicación del Convenio, lo que sucede de hecho es que los huicholes son detenidos por la policía cuando transportan el peyote para utilizarlo en sus rituales. Los servidores públicos alegan que los indígenas trafican sustancias prohibidas. Ahora, si los huicholes no pueden transportar y consumir peyote<sup>427</sup>, sus jicareros no pueden obtener *nierika* y pierden la oportunidad, indispensable en su esquema de vida, de convertirse en *mara'akate*. Hacer una excepción

---

<sup>425</sup> Neurath, Johannes: Huicholes, CDI, 2003, p.p. 16-17.

<sup>426</sup> Cfr. Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) <<http://www.cdi.gob.mx>>. Este órgano del Estado mexicano fue creado para “orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para alcanzar el desarrollo integral y sustentable y el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de conformidad con el artículo 2º. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”

<sup>427</sup> Muchos aún lo transportan y no son detenidos, o son detenidos y liberados.

que los excluya de la ley contra el consumo y posesión de narcóticos es fundamental para que realicen su idea de bien.

En Estados Unidos de América el caso del derecho de los indígenas a consumir peyote llegó a la suprema corte, donde el voto mayoritario de los magistrados no les permitió una excepción legal basada en el derecho a la protección de su libertad religiosa. Sin embargo, como señala Freeman, la posición de los magistrados en minoría subraya que la corte no debería sólo tomar en cuenta el interés del Estado sino también qué tan central para una doctrina religiosa es una de sus prácticas. Así, nos dice Freeman, “sólo a fuertes razones de justicia, aquellas acerca de la protección de los derechos fundamentales de los demás, se le puede permitir tener más peso que al derecho a la libertad religiosa”<sup>428</sup>. En otras palabras, los jueces han de sopesar si la prohibición por parte del Estado de una conducta religiosa se basa en razones suficientemente convincentes y fuertes, como proteger el derecho de otros, para otorgarle más peso que a la libertad religiosa. Así, dice Freeman, “para los liberales el problema no es (como sostienen los multiculturalistas) si un trato igual perjudica la identidad cultural de alguien, sino si se está violando con esto algún derecho importante o algún requisito de la justicia”<sup>429</sup>. Las excepciones legales y las normas transitorias por las que se aboga en el «liberalismo 2», creemos, deben basarse en una defensa fuerte de las libertades básicas que ciertas personas no pueden gozar bajo ciertos esquemas de justicia —el del «liberalismo desapegado», por ejemplo—. La idealización y defensa a ultranza de las identidades y diferencias culturales no puede resultar convincente, no todas las diferencias son valiosas ni tienen que estar protegidas ni tener oportunidades de nada. La razonabilidad y la centralidad de lo que se quiere defender en el ámbito

---

<sup>428</sup> Freeman (2003), p. 24.

<sup>429</sup> Freeman (2003), p. 25.

de la realización de la idea de bien junto al respeto de las libertades básicas de todos, son buen parámetro para decidir qué diferencias proteger y cuáles no.

Para decidir el papel de las conductas religiosas, por ejemplo, y su centralidad en la realización del plan de vida buena de una cosmovisión, es necesario ir caso por caso. Frente al universalismo del «liberalismo 1» y, en cierta forma, al del liberalismo rawlsiano<sup>430</sup>, el «liberalismo 2» afirma que es necesario un acercamiento pragmático a la injusticia, tomando en cuenta las circunstancias. Recordemos el ejemplo que nos daba Toulmin en el capítulo VII en el que comparaba el método romano y el griego para construir campamentos militares. Los romanos lo hacían siempre igual, siguiendo un plan determinado y cambiando el terreno según fuera necesario. Los griegos adaptaban su campamento al terreno.

Para establecer una sociedad más justa, no basta con establecer un diseño racional de justicia [...] para alcanzar una sociedad respetuosa del derecho ajeno, no sirve imponer una legislación racionalmente impecable. Tratar de lograr a toda costa una sociedad racional puede incitar a una acción política y económica que, en lugar de perfeccionarla, la deteriore [...] un concepto de racionalidad pura y abstracta puede oponerse a lo razonable. Razonable, tanto en lo individual como en lo colectivo, es la conducta que no pretende imponer la

---

<sup>430</sup> El liberalismo rawlsiano admite revisiones caso por caso, que hay asuntos que deben resolverse en la práctica y sugiere la virtud de la prudencia para acercarse a ellos. Pensemos por ejemplo en lo que dice sobre cuándo ha de cumplirse con la «estipulación», «¿cuándo debe ser cumplida [la estipulación], el mismo día o después? [...] ¿a quién incumbe cumplir la estipulación? Es importante advertir que la estipulación debe ser cumplida de buena fe. Pero los detalles acerca del cumplimiento se deben definir en la práctica y no pueden estar regulados por reglas preestablecidas. Ello depende de la naturaleza de la cultura política pública, y exige prudencia y comprensión» («Rawls 2001» p. 177).

razón en una situación irracional, sino adecuarla a la situación, justamente para poder cambiarla<sup>431</sup>.

Como hemos venido diciendo, los ciudadanos de un Estado democrático han de ser «razonables»<sup>432</sup>, ya no basta sólo soportar al otro, han de combatir el dogmatismo<sup>433</sup>, dudar de sus afirmaciones —como la del Estado nación y sus caminos unívocos para la realización de la vida buena<sup>434</sup>— y a partir de un punto de vista agnóstico —que no califica ni asegura— intentar entender al diferente para hallar el espacio común que proteja la libertad del «nosotros» que destierra humillación y dolor. Este camino es en muchos casos el del «liberalismo 2»: cuando es necesario reconocer las diferencias y desventajas de algunos ciudadanos y reformular, desde ahí, el «nosotros». Todo lo demás es «irrazonable» y deja abierta la puerta de la violencia.

Tratar de entender al diferente y acercarse a él de manera «agnóstica» no quiere decir, como ya lo hemos dicho, que en el mundo de los «razonables» todo está permitido. Afirmamos en el capítulo anterior que la tolerancia rechaza conductas y actitudes que dañan la posibilidad de convivencia en una sociedad donde la diversidad es un hecho. El límite de

---

<sup>431</sup> Villoro (2007), p.p. 216-217.

<sup>432</sup> No sólo en el sentido de la cita anterior, ver VIII.

<sup>433</sup> Ver la discusión al respecto en VI.

<sup>434</sup> Los Estados organizados desde el «liberalismo 1», y esta es una de las críticas más comunes que se les hace, es que si bien suelen ser «neutrales» con respecto a las religiones, no logran serlo respecto a las naciones y culturas étnicas que engloban, "la idea de que los Estados liberal-democráticos (o «naciones cívicas») son etnoculturalmente neutrales es manifiestamente falsa [...] considérense las políticas de los Estados Unidos, que es considerado el prototipo del Estado «neutral». En primer lugar, es un requisito legal que los niños aprendan la lengua inglesa en las escuelas. En segundo lugar, se exige el mismo requisito a los inmigrantes para adquirir la ciudadanía americana. En tercer lugar, que el solicitante hable inglés es un requisito de facto para conseguir trabajo en o para el gobierno. En cuarto lugar, las decisiones sobre fronteras de los Estados, así como el momento de su admisión en la federación, fueron tomadas deliberadamente cuando estuvo asegurado que los anglófonos constituían la mayoría dentro de cada uno de los 50 Estados de la federación americana" «Kymlicka (2002), p.p. 32-33».

lo tolerable es la posibilidad de la justicia —defensa de la libertad y la igualdad—, por ello, las actitudes que ponen en riesgo la supervivencia de la sociedad justa deben ser repudiadas, “el diálogo entre sujetos distintos es lo opuesto a la dominación y a la violencia. Su fin es llegar al reconocimiento recíproco en la aceptación de valores transculturales consensuados”<sup>435</sup>. Si después logramos garantizarlos para todos, los humanos nos alejaremos unos cuantos pasos de la injusticia.

Ahora, es cierto que la idea de normas transitorias que beneficien a los desaventajados causa preocupación entre los liberales «desapegados», que se preguntan «¿quién garantiza que estas normas dejarán de tener efecto una vez que la desventaja ha sido resarcida?» Las respuestas pueden ser varias: la norma puede incluir una cláusula de caducidad<sup>436</sup>, un objetivo que la deje sin efecto, ser temporal y renovarse cada tanto o puede confiarse, por esta solución nos abocamos, en que los ciudadanos y sus representantes, utilizando la «razón pública», legislen normas de este tipo cuando sea necesario para satisfacer la demanda de un grupo que demuestra «razonablemente» tal necesidad. Luego, una vez que dejan de ser útiles o cuando en lugar de subsanar las desigualdades para las que fueron creadas, generen nuevas y peores, los ciudadanos «razonables» deberán abrogarlas.

La tolerancia que defendimos en el capítulo anterior debe ser la base de este tipo de leyes «dadoras de oportunidades». Los ciudadanos «razonables» han de seguir la norma de la tolerancia que dice:

---

<sup>435</sup> Villoro (2007), p. 196.

<sup>436</sup> Villoro propone lo siguiente: “la reducción de las libertades sólo puede durar el lapso necesario para remediar una carencia de libertad en los desposeídos. Ese lapso puede ser relativamente breve en situaciones excepcionales de emergencia, por ejemplo, por causa de guerra, hambruna o catástrofes naturales. En situaciones de penuria permanente, en cambio, podría durar hasta lograr un avance material en la gran mayoría de la población, suficiente para liberarla de su esclavitud a sus necesidades elementales y de su sujeción a la voluntad ajena” «Villoro (1997), p. 324».

- refrénate de afirmar y descalificar las distintas formas de ver el mundo, soporta al otro hasta el límite que permite la preservación de la justicia e interésate por él para hallar un espacio común donde ser «razonable».

A partir de esta norma podemos ver los límites de las reglas transitorias: la preservación de la justicia. Entonces, la tarea de la razonabilidad como «tolerancia solidaria» es hallar un espacio común donde ser «razonable» y ahí salvaguardar la libertad y la igualdad. Para lo anterior es necesario un «nosotros» distinto que entienda a los diferentes, vea sus desventajas, los incluya en el proceso constructivo de las normas que regirán la estructura social y les dé las oportunidades necesarias para realizar su idea de vida, siempre, insistimos, que ésta sea «razonable».

En síntesis, cuando grupos con ideas de bien «razonables» presentan un caso<sup>437</sup> en el que demuestran que sus exigencias de trato diferente no violan las libertades básicas de nadie y que además son fundamentales para que puedan realizar su idea de bien, entonces los ciudadanos «razonables», por la norma 2 de la razonabilidad que vimos en VIII<sup>438</sup>, tendrán que reconocer la fuerza de tal argumentación y aceptar crear normas temporales que resarzan injusticias o crear excepciones a normas como debería suceder en el caso del peyote que aquí tratamos,

dado que es central en la liturgia de la iglesia de los nativos americanos y aunado a que no pone en peligro las libertades básicas de los demás, no entiendo la base

---

<sup>437</sup> Para esto tendrán que pasar por la «estipulación» que vimos en VI.

<sup>438</sup> Participa en el debate público dispuesto a escuchar y entender la fuerza de los argumentos de los demás. Acéptalos si son más fuertes y no hay razones para sostener un desacuerdo «razonable».



liberal para argüir que el uso sacramental del peyote no esté protegido por el principio de libertad religiosa<sup>439</sup>.

### **El caso indígena mexicano**

Pongamos en contexto la situación mexicana para entender su complejidad y veamos cómo se acerca al problema un tipo de «liberalismo 2», el Liberalismo de Luis Villoro.

México tiene más de 100 millones de habitantes, 13 por ciento de los cuales son indígenas. Esta población se encuentra dispersa en miles de comunidades en toda la geografía del país, desde el árido norte hasta los montes tropicales del sur, desde la planicie yucateca en el oriente, hasta la occidental Punta Chueca, a orillas del mar de Cortés. En México se hablan más de 62 lenguas indígenas y distintas variantes de las mismas.

Las condiciones materiales de vida de los indígenas son de extrema marginación, basta ver los datos que presenta la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) para constatarlo: el 25.8 por ciento de la población indígena ocupada no recibe ingresos por su trabajo. Otro 27,1 por ciento recibe menos de 1 salario mínimo al día, que en México es de cerca de 48 pesos —dependiendo de la región del país— que equivale a 3 euros aproximadamente. El 31 por ciento de la población indígena mayor de 15 años es analfabeta y el 86.1 por ciento no es derechohabiente del sistema de salud mexicano. El 73 por ciento no tiene drenaje<sup>440</sup>.

Junto a la carestía económica, para empeorar su posición, reciben poca y mala educación —la escuela más cercana puede estar a horas a pie— que generalmente no contempla su lengua ni su tradición oral<sup>441</sup>,

---

<sup>439</sup> Freeman (2003), p. 25.

<sup>440</sup> Cfr. Los indicadores de la CDI en < <http://www.cdi.gob.mx/indicadores>>

<sup>441</sup> Se han hecho esfuerzos por introducir los libros de texto gratuitos en las distintas lenguas indígenas con resultados disímiles.

muchos de los maestros que enseñan en ellas no conocen ni entienden y menosprecian sus tradiciones.

En términos políticos, si bien en muchos casos la ley reconoce que pueden elegir a sus representantes según sus «usos y costumbres» los partidos políticos nacionales interfieren en las elecciones para «acomodar a los suyos».

Además se desprecian sus lenguas y cuando por hambre y pobreza se ven obligados a abandonar sus tierras, suelen ser discriminados por los habitantes de las ciudades.

Una de las virtudes del «liberalismo 2», en oposición al «1», como aquí hemos defendido, es que se enfrenta a los problemas según el contexto, igual que los griegos construían sus campamentos militares: no será la misma solución la de Cataluña que la de Québec. En el caso mexicano también habrá que buscar soluciones particulares, el problema huichol que expusimos aquí, es distinto al de los nahuas de Milpa Alta<sup>442</sup>. De ahí que es importante que cada pueblo pueda andar los caminos que permitan a sus miembros realizar su idea de bien «razonable». Villoro propone lo siguiente,

tiempo es de reconocer la diversidad y adecuar nuestras divisiones geopolíticas a esa realidad. El proceso iría en el sentido de otorgar el máximo poder de decisión compatible con la unidad del país a los distintos pueblos que lo componen [...] En México, por ejemplo, las comunidades indígenas no luchan por separarse de la nación, sino que ésta les reconozca su derecho a su propia identidad. Y es que la Constitución de un Estado no puede expresar el resultado de un convenio asumido libremente por todos si no respeta las decisiones autónomas de todos los pueblos que la componen. La ley

---

<sup>442</sup> Milpa Alta es una de las 16 delegaciones de ciudad de México.

suprema del Estado debe pasar de ser una norma impuesta por una parte, a ser un acuerdo libre entre pueblos [sin socavar las libertades básicas de los individuos, remarcamos nosotros]<sup>443</sup>.

Así, México necesita urgentemente políticas públicas de reconocimiento de su diversidad cultural y también políticas eficientes para el combate a la pobreza y la desigualdad —ya de indígenas o no—, para abrir con esto la posibilidad de que sus ciudadanos disfruten de la parte que les corresponde según el principio de la diferencia de las libertades que les otorga la Constitución. También necesita elaborar un nuevo acuerdo que incluya las libertades necesarias para respetar el derecho a la diferencia —que puede incluir consumir peyote, consejos de ancianos en los gobiernos municipales, tenencia comunal de las tierras, etc—. Con esto volvemos a la descripción que hicimos del debate público como un ámbito de dos pistas, en la primera habrá de discutirse la nueva constitución —o los cambios a la actual— que permitirá a los pueblos el goce de su derecho a la diferencia. En la segunda pista, será necesario debatir la manera en que las libertades conferidas por el acuerdo presente, podrán adquirir el mínimo «valor» necesario para que los ciudadanos las disfruten.

Si bien hay países donde el «liberalismo desapegado» es el mejor camino para alcanzar y mantener una sociedad justa, como defienden algunos autores generalmente desde el mundo anglosajón, creemos que México necesita evaluar sus injusticias y crear normas específicas para subsanarlas desde el «liberalismo 2». Una vez equilibrado el nivel de oportunidades podría cerrarse el paréntesis que es el «liberalismo 2» y regresar al liberalismo rawlsiano. La razonabilidad es fundamental en este

---

<sup>443</sup> Villoro (2007) p.p. 179-180.

tipo de decisiones, pues, como apunta Rawls, es más sencillo ponerse de acuerdo en cuáles han de ser las libertades básicas que el primer principio de la justicia protege, que decidir el baremo que el segundo principio, el de la diferencia, debe tomar en cuenta para decidir si la sociedad ordenada por éste es justa:

A la luz de los arreglos constitucionales, y de su funcionamiento práctico, puede verse más o menos si las esencias constitucionales que cubren las libertades básicas han sido satisfechas. Si los objetivos y principios que cubren las desigualdades sociales y económicas han sido o no realizados es, empero, más difícil de decir. Esos asuntos están casi siempre abiertos a amplias diferencias de opinión razonable; descansan en complicadas inferencias y en juicios intuitivos que nos exigen evaluar información compleja sobre asuntos sociales y económicos magramente comprendidos<sup>444</sup>.

Si a lo anterior añadimos que la sociedad no sólo ha de evaluar si es justa en términos económicos sino además juzgar si debe permitir derechos diferentes para ciertos grupos y sus límites temporales, entenderemos que el debate «razonable» requiere calma y prudencia: hay muchos datos que evaluar y también voces que escuchar.

### **Repudio y desobediencia civil**

Para terminar con lo que hemos llamado «el caso mexicano» es importante hablar de cómo los ciudadanos «razonables» tienen derecho a repudiar a sus gobernantes y legisladores y en casos graves de injusticia, derecho a la desobediencia civil.

---

<sup>444</sup> Rawls (2004), p. 264.

Cuando la disparidad entre lo acordado y las normas o leyes o políticas públicas que debieran instrumentar el acuerdo es mucha, debería ser fácil demostrar la injusticia recurriendo a la «razón pública». Si los argumentos «razonables» son desdeñados sin motivo, cuando no se demuestra que en tal caso puede haber un desacuerdo «razonable», la razonabilidad del debate estará rota, ya que se estará violando una de sus normas fundamentales, la segunda:

- Participa en el debate público dispuesto a escuchar y entender la fuerza de los argumentos de los demás. Acéptalos si son más fuertes y no hay razones para sostener un desacuerdo razonable.

Cuando esto sucede, especialmente por parte de los legisladores y jueces del tribunal supremo, que son quienes han de ceñirse de manera más clara a la «razón pública», los ciudadanos deberían repudiarlos:

cuando es firme y está extendida, la disposición de los ciudadanos a verse a sí mismos como legisladores ideales y a repudiar a los funcionarios y candidatos que violen la razón pública constituye una de las bases políticas y sociales de la democracia, y resulta vital para su vigor y estabilidad.<sup>445</sup>

No sabemos bien a qué se refiere Rawls con este «repudio» y cuáles podrían ser sus alcances. Será tarea de los «razonables» definirlos. Ahora, seguramente este «repudio» incluirá: en caso de legisladores, campañas para que no se vuelva a votar por ellos —si es que hay reelección, en México no hay—. Estas campañas pueden ser en medios de comunicación, boca a boca, en calles y plazas públicas. A los jueces,

---

<sup>445</sup> Rawls, John: El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública, Paidós, 2001, p. 160.

también a los legisladores, se les podría acompañar a todos sus actos públicos y mostrar ahí el «repudio» del conjunto de «razonables», también deberían repudiarlos sus colegas, jueces y legisladores «razonables».

Cuando el debate público está roto y la distancia entre el acuerdo fundador y las normas que deberían regularlo es mucho, los ciudadanos pueden apelar a la desobediencia civil,

“[La desobediencia civil es] un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno. Actuando de este modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad, y declaramos que, según nuestra opinión, los principios de la cooperación social entre personas libres e iguales, no están siendo respetados”<sup>446</sup>.

El movimiento por los derechos civiles encabezado por Martin Luther King, que terminó con la discriminación racial normada —que no la de facto— que padecían los negros en Estados Unidos de América, es un claro ejemplo de desobediencia civil exitosa donde apelando al sentido de justicia, se cambian las normas injustas que contravienen la constitución.

Cuando ni el repudio ni la desobediencia civil sirven para que la «razón pública» ciña el debate y para que las normas ahí construidas reflejen los principios de justicia que deberían organizar la sociedad, la puerta de la violencia, el camino que ya no queremos transitar, queda abierta. Debemos reformular el «nosotros» y así definir un nuevo acuerdo que permita alejar el dolor y la humillación y transitar del desapego a la solidaridad: esa es la labor más importante de la razonabilidad como virtud pública y es la ruta que México debería seguir.

---

<sup>446</sup> Rawls, John: Teoría de la justicia, Fondo de Cultura económica, 2006, p. 405.

## Conclusiones

Que haya doctrinas que rechacen una o más libertades democráticas es un hecho permanente de la vida, o al menos eso parece. Eso nos carga con la tarea de contenerlas —como a la guerra o a la enfermedad— para que no subviertan la justicia política.

John Rawls

El fin de este trabajo, sin duda, ha sido delimitar el papel de la razonabilidad, no sólo dentro del liberalismo político de John Rawls, sino como virtud pública necesaria para que los ciudadanos logren alcanzar y mantener estable a lo largo de las generaciones una sociedad justa.

Fuimos primero a los orígenes kantianos de lo «razonable» que, junto a lo «racional», es una de las características de las personas morales que someten sus actos al Imperativo Categórico.

Estas características de las personas morales, así como el procedimiento al que según Rawls<sup>447</sup> los agentes someten sus máximas para decidir, de acuerdo con el Imperativo Categórico, si actuar a partir de ellas está justificado moralmente o no, son las bases de lo que más tarde el mismo Rawls llamará «constructivismo kantiano». Dicho

---

<sup>447</sup> En el primer capítulo lo llamamos «procedimiento IC»

constructivismo resulta fundamental para entender cómo se construyen y en tal proceso se justifican los principios de la justicia rawlsianos.

De Kant, Rawls también tomó la idea de que cualquier persona «racional» considerará que el máximo bien no puede ser otra cosa que la autonomía. Una persona autónoma actúa a partir de leyes que ella misma se da. Estas leyes, nos dice Rawls, serán los principios de la justicia acordados en la «posición original». Así, una persona autónoma habrá también de ser justa. Esta idea que el mismo Rawls llamó de «congruencia» entre lo «bueno» y lo «justo» es la que en *Teoría de la Justicia* confiere estabilidad a lo largo del tiempo a la sociedad justa. Ahora, si es cierto que toda persona racional escoge siempre la autonomía como su idea de bien ¿dónde queda la pluralidad de formas de ver el mundo?

Rawls entiende pronto que su idea de «congruencia» está equivocada, entre otras cosas por sus pretensiones homogenizadoras y afirma no sólo que la pluralidad de ideas sobre lo que es bueno es un hecho sino que además es resultado de la libertad. Ya en su *El liberalismo político* las ideas de persona y de constructivismo kantianas han sido transformadas por las ideas «políticas» tanto de persona como de constructivismo. Además, en el último Rawls no cabe duda de que es la razonabilidad la que otorga estabilidad a la sociedad. Sólo si los agentes son «razonables» es posible el «consenso entrecruzado» y el uso de la «razón pública» para resolver problemas. Esta idea debemos subrayarla: la razonabilidad es importante porque permite que los diferentes logren vivir de forma estable en una sociedad justa ya que ser «razonable» es tener la voluntad de actuar equitativamente a partir de las normas que ordenan la sociedad. Y los ciudadanos actúan así no sólo porque



entienden las normas y las valoran, sino porque además logran, a partir de ellas, dar razones de sus actos y justificarlos.

La razonabilidad —esto es una constante desde *Teoría de la Justicia* hasta *El liberalismo político*— ciñe la racionalidad y por lo tanto los agentes únicamente pueden escoger planes de vida buena que no rompan los límites de lo «razonable». Este mismo esquema se expresa en la «posición original». Ahí, los agentes sólo son «racionales» y sin embargo están ceñidos por la razonabilidad gracias al «velo de ignorancia» y a la posición simétrica en la que se encuentran situados respecto a los demás. La razonabilidad, podemos decir entonces, es la capacidad moral de las personas que permite que convivan según las normas acordadas al tiempo que ven el mundo de manera diferente.

Además de lo dicho, la razonabilidad, por limitar el espectro de las concepciones del mundo aceptables, también limita lo tolerable. Es, entonces, el parámetro de la tolerancia: para ser «razonables» las personas han de soportar —dejar ser—, comprender, respetar y reconocer las ideas del bien de los demás agentes «razonables». En este punto la razonabilidad cruza el umbral de lo que hemos llamado «tolerancia del miedo» y se adentra en la tolerancia solidaria.

La solidaridad es parte de un plan de vida racional. Para decir esto, nos basamos en la idea de «solidaridad orgánica» de Durkheim, donde los agentes trabajan por mantener la estructura justa de la sociedad ya que es el único sitio donde se salvaguardan sus libertades individuales, posibilidad de realizar la propia idea «razonable» de bien.

Esta tolerancia solidaria es la que, como vimos en el último capítulo del trabajo que concluimos, permite que el acuerdo social en busca de otorgar oportunidades para realizar la idea de bien de sus ciudadanos desaventajados, transite de un «liberalismo desapegado» a uno que se

preocupe por garantizar cierto goce de las libertades básicas, permitiendo, por ejemplo, la existencia de ciertos derechos de grupo, discriminaciones positivas, si la exigencia de tales derechos muestra sostenerse en argumentos «razonables». El liberalismo, que defiende ante todo las libertades básicas de los individuos, no tiene por qué tener reparo de defender —en ocasiones puntuales y cuando se demuestre necesario para volver reales las oportunidades formales de quienes los solicitan— los derechos de ciertos grupos, esto último siempre que tales derechos de grupo no se antepongan a los derechos individuales de sus miembros. Además, decidir si son necesarias tales excepciones, así como la duración que éstas han de tener, es asunto que debe sopesarse caso por caso y con la «razón pública» como instrumento decisivo.

Esto nos lleva a otro punto fundamental de lo que hemos discutido en esta tesis: la razonabilidad, además de ser una característica moral de las personas, es el término modal que utiliza la «razón pública» para calificar sus conclusiones, si son o no «razonables».

En el quinto capítulo de este trabajo discutimos la idea habermasiana de que la «razón pública» carece de baremo para decidir la validez de sus afirmaciones. Entonces, a diferencia de Habermas, defendimos que la validez de las afirmaciones que hace la «razón pública» viene conferida por los principios de la justicia y así, por el acuerdo social surgido de la «posición original», la razonabilidad es la fuerza con la que se afirma y no la garantía del argumento, por ponerlo en términos del esquema de la argumentación de Stephen Toulmin. Dicho esto podemos contestar la siguiente pregunta: ¿quién decide qué es «razonable»?

**¿Quién decide qué es «razonable»?**

Hemos visto que el concepto de «razonable» se puede aplicar a una serie de objetos distintos. Así, cuando preguntamos ¿quién decide qué es «razonable»? tenemos que definir si nos referimos a una doctrina comprensiva, a una institución, a una persona, al resultado de la utilización de la «razón pública», a un juicio, etc. En estas conclusiones la pregunta se refiere al resultado de la «razón pública» pues es mediante este instrumento que los «razonables» deciden cómo actuar cuando se tratan asuntos básicos del bien común, asuntos de Ética pública.

Para comprender qué es «razonable» en términos de la «razón pública» necesitamos primero saber qué es una persona «razonable» y qué una doctrina comprensiva «razonable». Sin estos dos elementos la «razón pública» es inútil, son personas «razonables» que abrazan doctrinas comprensivas «razonables» quienes la utilizan y para quienes funciona la «razón pública», los «irrazonables» no acuden a ella.

Como señalamos en nuestro capítulo IV, las personas son «razonables» en un sentido básico cuando estando entre iguales, “se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo”<sup>448</sup>. Después, en VIII, añadimos dos normas que las personas han de cumplir para ser «razonables»:

- 1) Participa en el debate público con normas, juicios, razones, argumentos que presumiblemente puedas pensar que los demás participantes aceptarán por estar ceñidos a los límites acordados del mismo debate.

---

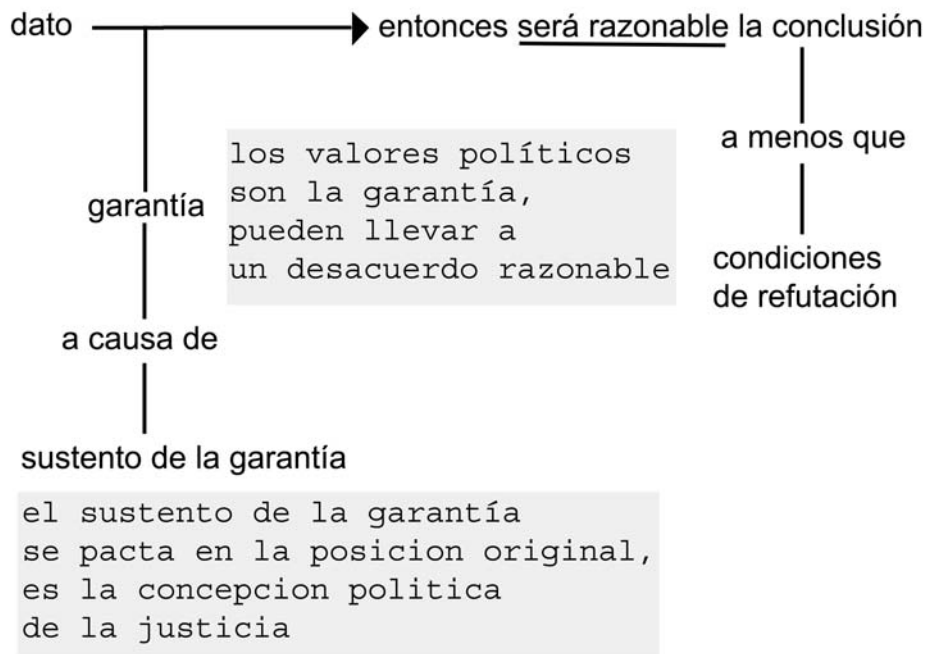
<sup>448</sup> Rawls (2004), p. 80.

- 2) Participa en el debate público dispuesto a escuchar y entender la fuerza de los argumentos de los demás. Acéptalos si son más fuertes y no hay razones para sostener un desacuerdo «razonable».

Como señalamos en IV, las personas «razonables» abrazan concepciones comprensivas también «razonables», es decir, doctrinas que no sólo afirman la ventaja de la sociedad como sistema equitativo de cooperación, sino que están dispuestas a dejar en lo privado sus visiones del mundo, sus verdades insondables, con tal de alcanzar un acuerdo que permita la existencia de un sistema de cooperación tal. Son visiones del mundo dispuestas a pactar una concepción de la política independiente, que no se base en su idea del mundo, siempre que tampoco se base en la de ninguna otra concepción.

La «razón pública» ofrece resultados mediante la combinación de valores políticos. Estos valores políticos son, en términos del esquema de la argumentación de Stephen Toulmin, las garantías que permiten pasar de ciertos datos a una conclusión. Los valores políticos se sustentan en la concepción política de la justicia y sus principios que, recordemos, se acuerdan en la posición original.

Los «razonables» deciden qué es «razonable» en términos de la «razón pública» sopesando diferentes combinaciones de valores políticos y argumentando por una u otra. La combinación más convincente, por la que se inclinen y voten sinceramente más personas, será la más «razonable». Veamos el esquema que presentamos en V:



Entonces, sin un acuerdo previo, sin una concepción política de la justicia, y sin actitudes de razonabilidad de los ciudadanos, la «razón pública» no puede decidir qué es y que no es «razonable». La razonabilidad sólo tiene sentido dentro de un marco de justicia establecido. Los «razonables» lo aceptan y acuden a sus valores para resolver disputas. Ahora, como bien señala Rawls, siempre habrá «irrazonables» ¿qué hacemos con ellos?

### ¿Y qué hacemos con los «irrazonables»?

Como vimos en el capítulo IX, el «liberalismo 2» es útil para resolver el problema de pueblos que demuestran en el debate público que el Estado es injusto con ellos. Así, funciona de maravilla frente a demandas «razonables». Sin embargo, no ofrece ninguna alternativa para abordar las demandas «irrazonables» de cosmovisiones distintas. No olvidemos que el derecho a la diferencia, al menos como lo hemos descrito aquí, está subordinado a las libertades básicas de los individuos, es decir, el

derecho especial de un grupo nunca está por encima de las libertades básicas de los individuos. Dicho esto, podemos preguntarnos ¿qué hacemos con los «irrazonables», con aquellas doctrinas comprensivas que a la vez que viven en una sociedad democrática niegan sus principios y valores políticos? Por ejemplo, ¿qué hacemos con un grupo que niega la igualdad entre hombres y mujeres? Es asunto delicado. Pensemos por ejemplo en el caso de si el Estado debe prohibir el uso del velo islámico en las escuelas públicas. Los defensores de tal postura aseguran<sup>449</sup> que el velo es un símbolo de sumisión y menosprecio de la mujer y por ello ha de prohibirse. Los detractores de tal prohibición aseguran que es un elemento de pertenencia, símbolo de identidad, una expresión religiosa elegida libremente. El meollo del asunto está ahí, en si el velo es sólo un símbolo de identidad o si además expresa menosprecio, sumisión, inequidad,

el asunto del velo islámico será un problema de justicia si el velo expresa inferioridad de la mujer, no si se trata sólo de un símbolo, porque prohibir símbolos religiosos en lugares públicos, si no son expresivos de relaciones injustas, no es propio de sociedades pluralistas<sup>450</sup>.

Cómo hacemos para decidir si el velo es una cosa o la otra. Hay mujeres musulmanas que lo han dejado de usar porque aseguran que es símbolo de sumisión. Otras dicen que usarlo las iguala con los hombres pues las libra de su mirada concupiscente<sup>451</sup>. En una sociedad liberal las mujeres tienen que poder optar por usarlo o no —aquí es importante la distinción entre derechos formales y garantizados—, de la misma manera como un

---

<sup>449</sup> Hay muchos argumentos a favor y en contra del uso del velo islámico en espacios públicos. No los abordaremos, lo importante aquí es mostrar cómo funciona la razonabilidad para intentar resolver estos conflictos.

<sup>450</sup> Cortina, Adela: "Europa intercultural", El País, 22 de noviembre de 2005.

<sup>451</sup> Cfr. Yturbe, Corina: "El principio de laicidad: el caso del velo islámico", *Diánoia*, volumen LI, número 56, mayo 2006, p. 68.

cristiano puede optar por convertirse en musulmán. Ahora, el problema de si el velo es opresivo o no, se complica cuando son menores de edad quienes lo portan, ellas no pueden escoger llevarlo o no —aunque se diga que sí— ¿tiene el Estado argumentos para prohibir su uso en las escuelas públicas? En Francia, por ejemplo, después de las recomendaciones de la comisión Stasi, la Asamblea Nacional aprobó una ley que dice “en las escuelas primarias, secundarias y liceos públicos, el uso de signos o prendas mediante los cuales los alumnos manifiesten ostensiblemente una pertenencia religiosa deben ser proscritos”<sup>452</sup>. Pero el asunto, creemos, no es si está bien o mal que los alumnos lleven cruces, velos o kippas a la escuela, el problema es si el velo islámico es símbolo de injusticia o no, como señalamos en IX, la libertad religiosa se debe proteger siempre que no atente contra las libertades básicas de nadie, como el derecho a la igualdad entre mujeres y hombres. Si sólo fuera una prenda que afirma pertenencia a un grupo, como una bufanda del Barça o una gorra con estrella comunista, no tendría por qué prohibirse. El problema es que sus detractores afirman que llevar velo es llevar un distintivo que señala a las mujeres como inferiores. Además, como indica Yturbe, el uso del velo

está acompañado, con frecuencia, de vestidos largos, medias gruesas, colores oscuros y la prohibición de que las jóvenes salgan, que practiquen un deporte, que sean atendidas por un médico varón, etc. no se trata simplemente de un modo de vestir, sino de la negación de la mujer como tal. El uso del velo no es sino una parte del proceso de encierro de las mujeres y de su sexo.<sup>453</sup>

Si los detractores del uso del velo en escuelas públicas logran dar suficientes pruebas que sustenten que es discriminatorio —las prácticas

---

<sup>452</sup> Yturbe, Corina: Op. cit., p. 68.

<sup>453</sup> Yturbe, Corina: Op. cit., p. 87.

asociadas al velo, como apunta Yturbe, pueden dar pistas al respecto—, el Estado tiene que prohibir el uso del velo en la escuela pública en pos de salvaguardar la libertad básica que tienen las mujeres de ser tratadas como ciudadanos iguales. Así, no prohibirlo por ser un símbolo religioso, sino por ser un instrumento de opresión e inequidad. Ahora, si por el contrario, sus defensores demuestran que el velo sólo es una prenda que identifica a sus portadoras con su cultura, no habría por que prohibirlo. Para hacer tal demostración, insistimos, es necesario revisar las prácticas asociadas. Las pruebas de que no es discriminatorio no pueden ser sólo dichos, habrá que revisar las conductas.

Pero volvamos a la pregunta que dio origen a esta discusión ¿qué hacemos con los «irrazonables» que se niegan a dialogar, a participar de la «razón pública» y del consenso? ¿qué hacemos con aquellos que viven en sociedades democráticas y niegan sus principios? Habrá que contenerlos, prohibir sus prácticas «irrazonables» incluso en su esfera privada y, si persisten, usar el poder político que es, como señala Rawls, coercitivo. Así, frente a los «irrazonables» —que no son, subrayemos, los distintos, sino aquellos que se niegan a escuchar y a aceptar la fuerza de la argumentación «razonable», aquellos que persisten en actuar de forma injusta e intolerable— proponemos tres pasos:

- 1) insistir una vez más en el diálogo y el uso de la «razón pública».
- 2) prohibir de forma explícita, mediante leyes aprobadas en el congreso, sus prácticas injustas, si no es que ya están prohibidas.
- 3) usar el poder del Estado para hacer valer las leyes.

Las sociedades liberales deben tener en su seno la tolerancia y la solidaridad, como las hemos descrito en este trabajo, pero también tienen que tener muy claro que la democracia es frágil y siempre está en peligro de romperse y que la Verdad y el fundamentalismo que la defiende, sólo



conducen a la violencia, que no es otra cosa que la negación de las libertades.

## **Bibliografía**

-Agra Romero, María José: J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

-Appiah, Kwame Anthony: Cosmopolitanism, ethics in a world of strangers, Norton, 2006.

-Arendt, Hannah: ¿Qué es la política?, Paidós, 1997.

——: Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Paidós, 2003.

-Aristóteles: Ética a Nicómaco, Instituto de estudios políticos, 1970.

-Bader, Veit: “Secularism or priority for Democracy?”, en Political Theory, Vol. 27, No. 5. (October, 1999) p.p. 597-633.

-Bentham, Jeremy: The principles of morals and legislation, Oxford University Press, 1970.

-Brandt, Richard B.: “Two concepts of Utility” en Miller Harlan B.; Williams, William H. (eds.): The limits of utilitarianism, University of Minnesota Press, 1982.

-Camps, Victoria: “el concepto de virtud pública”, en Cerezo Galán, Pedro (ed.): Democracia y virtudes cívicas, Biblioteca nueva, 2005.

——: Virtudes Públicas, Colección austral, 2003.

-Carbonell, Miguel: "Cosmopolitismo y multiculturalismo", en Kymlicka Will; Straehle, Christine: *Cosmopolitanismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

-Cerezo Galán, Pedro: "Tolerancia", en Cerezo Galán, Pedro (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva, 2005.

-Chamizo, José Antonio: "Las aportaciones de Toulmin a la enseñanza de las ciencias", en *Enseñanza de las ciencias*, 2007, 25(1), p.p. 133-146.

-Charney Evan: "Political liberalism, deliberative democracy, and the public sphere", en *American Political Science Review*, Vol. 92, no. 1, March 1998.

-Christman, John: "Autonomy in Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/autonomy-moral/>.

-Cicerón: "De finibus bonorum et malorum" en Marcelo D. Boeri: *Epicuro, sobre el placer y la felicidad*. Editorial Universitaria, 1997.

-Clement, Grace: "Is the moral point of view monological or dialogical? The Kantian background of Habermas' discourse ethics" en *Philosophy today*, summer 1989.

-Cooper, John M.: "Aristotle on Friendship" en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): *Essays on Aristotle's ethics*, University of California press, 1980.

-Correa Casanova, Mauricio: *La tolerancia liberal, John Rawls en diálogo con sus críticos*. Tesis doctoral, Universitat de València, 2004.

Cortina, Adela: "Europa intercultural", diario *El País*, 22 de noviembre de 2005.

-D'Agostino, Fred: "Original Position", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/original-position/>.

-Daniels, Norman: "Reflective Equilibrium", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/reflective-equilibrium/>>.

-Durkheim, Emile: La división del trabajo social, Akal editor, 1982.

—: Professional ethics and civil morals, Routledge, 1992.

-Epicuro: "Carta a Meneceo" en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Editorial Universitaria, 1997.

-Farrelly, Colin: "Public reason, neutrality and civic virtues", en Ratio Juris. Vol. 12. No. 1 March 1999.

-Fotio de Constantinopla: Biblioteca, en A.A. Long y D.N. Sedley: The Hellenistic philosophers, Cambridge University Press, 1987.

-Freeman, Samuel: "Liberalism and the accommodation of group claims", en Paul Kelly, (ed.): Multiculturalism Reconsidered, Cambridge, 2003, pp.18-30.

—: "Introduction", en Freeman, Samuel (ed.): The Cambridge companion to Rawls, Cambridge University Press 2003.

-Fuchs, Alan E.: "Fairness to "Justice as Fairness", en Miller Harlan B.; Williams, William H. (eds.): The limits of utilitarianism, University of Minnesota Press, 1982.

-Furley, David: "Self-movers" en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): Essays on Aristotle's ethics, University of California press, 1980.

-Gilabert, Pablo: "Considerations on the notion of moral validity in the moral theories of Kant and Habermas", en Philosophische Zeitschrift, 2006, 97, 2.

-Gil Martín, Francisco Javier: "La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas". Revista de Filosofía, mayo 2005, Vol. 23, no.50.

- Glazer, Nathan: "Individual rights against group rights", en Kymlicka, Will (ed.): *The rights of minority cultures*, Oxford University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, 2003.
- , Rawls, John: *debate sobre el liberalismo político*, Paidós, 1998.
- : *Escritos sobre moral y eticidad*, Paidós, 1991
- : *Erläuterungen*, traducción de M. Jiménez Redondo en URL= <[http://www.ucm.es/info/eurotheo/e\\_books/habermas/](http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/)>.
- : "Tres modelos de democracia, sobre el concepto de una política deliberativa", conferencia pronunciada en el Departament de Filosofia de la Universitat de València, traducción de Manuel Jiménez Redondo en URL= <<http://www.alcoberro.info/V1/habermas7.htm>>.
- : *Entre naturalismo y religión*, Paidós Básica, 2006.
- Hare, R.M.: *Moral thinking, its levels, method and point*, Clarendon Press, 1981.
- Hart, H. L. A.: "Bentham's principle of utility and theory of penal law" en Bentham, Jeremy: *The principles of morals and legislation*, Oxford University Press, 1970.
- Herman, Barbara: "The practice of moral judgment", en *The journal of philosophy*, Vol. 82, No. 8 (Aug., 1985), p.p. 414-436.
- Hume, David: *An Enquiry concerning the principles of morals*, Oxford University Press, 1998.
- Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), en URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/ethics-virtue/>>.
- Ingram, David: "The limits and possibilities of communicative ethics for democratic theory", *Political Theory*, Vol. 21, No. 2.

-Jackson, Frank; Pettit, Philip: "Moral functionalism and moral motivation", en *The philosophical quarterly*, Vol. 45, No. 178 (Jan., 1995), p.p. 20-40.

-Johnson, Robert, "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/kant-moral/>>.

-Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 1999.

——: *The moral law. Groundwork of the metaphysic of morals*, traducción al inglés y análisis de H.J. Paton, Routledge, 2003.

-Kelly, Erin: "Habermas on moral justification" en *Social Theory and practice*; summer 2000.

-Kilcullen, John: "Rawls: the original position", en URL = <<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/y64l13.html>>.

-Korsgaard, Christine: "Realism and constructivism in the twentieth-century moral philosophy", en URL = <<http://www.pdcnet.org/pdf/8Korsgaard.pdf>>.

-Kymlicka Will; Straehle, Christine: *Cosmopolitanismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

——: *Multicultural citizenship*, Oxford University Press, 1995.

—— (ed.): *The rights of minority cultures*, Oxford University Press, 1996.

——: "El nuevo debate sobre el derecho de las minorías", en Requejo, Ferran (ed.): *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, 2002.

-Larmore, Charles: "Public Reason" en Freeman, Samuel (editor): *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge University Press 2003.

- Locke, John: "Carta sobre la tolerancia", en Estudios Públicos, 28, 1987.
- Long; Sedley: The Hellenistic philosophers, Cambridge University Press, 1987, Vol. 1.
- Mahoney, Jon: "Proceduralism and justification in Habermas's discourse ethics" en Philosophy Today, Fall 2002.
- Margalit, Avishai; Raz, Joseph: "National Self-determination", en Kymlicka, Will (ed.): The rights of minority cultures, Oxford University Press, 1996.
- McCarthy, Thomas: "Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue" en Ethics 105 (October 1994) p.p. 44-63.
- McMahon, Christopher: "Discourse and morality" Ethics 110 (April 2000), p.p. 514-536.
- Mill, John Stuart: Bentham, Tecnos, 1993.
- : El utilitarismo, Aguilar, 1962.
- Muguerza, Javier: "Razonabilidad", en Pedro Cerezo Galán (ed.): Democracia y virtudes cívicas, Biblioteca nueva, 2005.
- Nagel, Thomas: "Aristotle on Eudaimonia" en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): Essays on Aristotle's ethics, University of California press, 1980.
- Narveson, Jan: "Rawls and Utilitarianism" en Miller Harlan B.; Williams, William H. (eds.): The limits of utilitarianism, University of Minnesota Press, 1982.
- Neurath, Johannes: Huicholes, CDI, 2003.
- Olivé, León: Multiculturalismo y pluralismo, Paidós Mexicana, 1999.
- O'Neill, Onora: "Kantian ethics", en Singer, Peter (ed.): A companion to ethics, Blackwell, 1993.

-Pakaluk, Michael, Aristotle's Nicomachean ethics an introduction, Cambridge University Press, 2005.

-Paton, H.J.: "Analysis of the argument", en Kant, Immanuel: The moral law. Groundwork of the metaphysic of morals, traducción al inglés y análisis de H.J. Paton, Routledge, 2003.

-Peña González, Carlos: "La tesis del «consenso entrecruzado» y el debate liberal-comunitario" en Revista Estudios Públicos, N. 82, 2001, p.p 169-187.

-Pereda, Carlos: Vértigos argumentales, una ética de la disputa, Anthropos, 1994.

-Puyol, Àngel: Justícia i salut, Universitat Autònoma de Barcelona, 1999.

——: El discurso de la igualdad, Crítica, Barcelona 2001.

-Rasmussen, David: "Defending Reasonability: The Centrality of Reasonability in the Later Rawls", en URL = [http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa\\_general/martes/plenariamatutina/RasmussenDavid.pdf](http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/plenariamatutina/RasmussenDavid.pdf).

-Rawls, John: El liberalismo político, Crítica, 2004.

——: Teoría de la Justicia, Fondo de Cultura Económica, 2006.

——: El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública, Paidós, 2001.

——: A theory of justice, Oxford University Press, 1971, reimpresso 1980.

——: "An examination of the place of reason in ethics", Philosophical Review, octubre 1951, p.p. 572-580.

——: "Outline of a decision procedure for ethics", Philosophical Review, abril 1951, p.p. 177-197.



——: “Kantian constructivism in moral theory” en Rawls, John y Freeman, Samuel (ed.): *Collected papers*, Harvard University Press 1999.

——: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” en Rawls, John y Freeman, Samuel (ed.): *Collected papers*, Harvard University Press 1999.

——: “Fairness to goodness”, *Philosophical Review*, octubre 1975, p.p. 536-554.

——: *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, 2000.

-Rehg William: “Discourse and the moral point of view: deriving a dialogical principle of universalization”, *Inquiry*, 34.

-Requejo, Ferran (ed.): *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, 2002.

-Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, 1991.

-Rosen, F.: “Introduction” en Bentham, Jeremy: *The principles of morals and legislation*, Oxford University Press, 1970.

-Schneewind, J. B.: “Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy” en Guyer, Paul (ed.): *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.

-Seleme, Hugo: “Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, N° 18, abril 2003, en URL =

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/doxa/01482529789055928540035/index.htm>>.

-Sen, Amartya: *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós I.C.E./U.A.B, 1997.

——; Williams, Bernard: *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1982.

-Sennett, Richard: *El respeto, sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, 2003.

- Shklar, Judith: *Ordinary Vices*, Harvard University Press, 1984.
- Sibley, W. M.: "the rational versus the reasonable", *Philosophical Review*, octubre 1953, p.p. 554-560.
- Sidgwick, Henry: *Methods of Ethics*, Macmillan and Company, 1907 en URL=  
<<http://www.la.utexas.edu/research/poltheory/sidgwick/me/index.html>>.
- Sitton, John: *Habermas y la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Slote, Michael: "Justice as a Virtue", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2002 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =  
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2002/entries/justice-virtue/>>.
- Sorabji, Richard: *Necesity, cause, and blame, perspectives on Aristotle's theory*, Cornell University Press, 1980.
- : "Aristotle on the Role of Intellect in virtue", en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): *Essays on Aristotle's ethics*, University of California press, 1980.
- Talissee, Robert B.: "Dilemmas of Public Reason: pluralism, polarization, and instability", en URL=  
<[http://people.vanderbilt.edu/~robert.talissee/pub\\_reason\\_web.pdf](http://people.vanderbilt.edu/~robert.talissee/pub_reason_web.pdf)>.
- Taylor, Robert S: "Kantian personal autonomy", en URL =  
<<http://ps.ucdavis.edu/Faculty/taylor/Kantian%20Personal%20Autonomy.pdf>>.
- Thiebaut, Carlos: "Prudencia" en Cerezo Galán, Pedro (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva, 2005.
- : *De la tolerancia*, La balsa de la medusa, 1999.
- Thunder, David: "Friendship in Aristotle's Nichomachean Ethics: An essential component of the Good Life" en URL =  
< <http://www.nd.edu/~dthunder/Articles/Article4.html>>.

-Toulmin, Stephen: *The uses of argument*, Cambridge University Press, 2003.

——: *El puesto de la razón en la ética*, Alianza editorial, 1975.

——: *Regreso a la razón*, editorial Península, 2003.

——: "How Medicine Saved the life of Ethics", en *Perspectives in Biology and Medicine*. 1982, p.p. 736-749.

-Tracy, David: "La clonación humana y la esfera pública: una defensa de las instituciones del bien" en Nussbaum Martha, Sunstein, Cass (eds.): *Clones y clones: hechos y fantasías sobre la clonación humana*, Cátedra, 2000.

-Trejo Barrientos, Leopoldo: *Zoques de Oaxaca*, CDI, 2006.

-Tugendhat, Ernst: *Problemas de la Ética*, Crítica, 1988.

-Vallespín, Fernando: "La justicia", en Cerezo Galán, Pedro (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva, 2005.

-Vargas-Machuca, Ramón: "Solidaridad" en Cerezo Galán, Pedro (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca nueva, 2005.

-Van Dyke, Vernon: "justice as fairness: for groups?" en *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2. (Jun., 1975), p.p. 607-614.

-Vergés Gifra, Joan: *Les esquerdes del liberalismo polític*, Pòrtic, 2006.

-Villoro, Luis: *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, 1997.

——: *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, 2007.

-Vitz, Rico: "Sympathy and Benevolence in Hume's Moral psychology" en *Journal of the history of philosophy*, Vol. 42, no. 3 (2004), p.p. 261-275.

-Wallace, R. Jay: "Practical Reason", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/practical-reason/>.

- Walzer, Michael: Razón, política y pasión, La balsa de la medusa, 2004.
- : “Pluralism: a political perspective”, en Kymlicka, Will (ed.): The rights of minority cultures, Oxford University Press, 1996.
- : “Comentario” en Charles Taylor: El multiculturalismo y la política del reconocimiento, Fondo de cultura Económica, 1993.
- West, Henry R.: “Mill’s «Proof.» of the Principle of Utility”, en Miller Harlan B.; Williams, William H. (eds.): The limits of utilitarianism, University of Minnesota Press, 1982.
- Wiggins, David: “Deliberation and Practical Reason”, en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): Essays on Aristotle’s ethics, University of California press, 1980.
- Williams, Bernard: “Justice as a Virtue” en Oksenberg Rorty, Amélie (ed.): Essays on Aristotle’s ethics, University of California press, 1980.
- Young, Iris Marion: “Together in difference: transforming the logic of group political conflict”, en Kymlicka, Will (ed.): The rights of minority cultures, Oxford University Press, 1996.
- Yturbe, Corina: “El principio de laicidad: el caso del velo islámico”, Diánoia, volumen LI, número 56, mayo 2006.