

Universidad de Costa Rica
Facultad de Letras
Escuela de Filosofía

**La razón pública en la filosofía política contemporánea:
liberalismo político, realismo político y teoría del juicio político**

Tesis para optar por el grado de licenciatura en Filosofía

Mario Josue Cunningham Matamoros

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San Pedro de Montes de Oca
San José, Costa Rica
Agosto, 2017

Hoja de aprobación


Los abajo firmantes, como miembros del Tribunal Examinador de este trabajo final de Graduación, declaran que éste ha cumplido satisfactoriamente con todos los requisitos para que su sustentante, Mario Josue Cunningham Matamoros , obtenga el grado de licenciatura en Filosofía.



Dr. Mario Solís Umaña
Director de Tesis



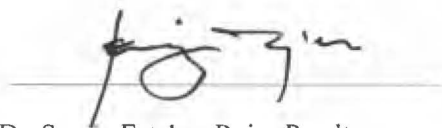
Dr. Mario Salas Muñoz
Director, Escuela de Filosofía



Dr. Luis Alberto Fallas López
Lector



ML. Juan Carlos Saravia Vargas
Decana, Facultad de Letras



Dr. Sergio Esteban Rojas Peralta
Lector



Mario Josue Cunningham Matamoros
Sustentante

A Luis Fallas López
Responsable, y culpable, de mi estudio de la Filosofía

εἴ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι,
εἰς τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται
εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι πάντα τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ
ἐᾶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ
οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

Πλάτων, *Parménides*, 135b-c

Reconocimientos

Esta investigación no se hubiera podido llevar a cabo sin el apoyo de varios años que recibí de los tres profesores miembros del comité asesor. Quiero agradecer en particular a Luis Fallas y a Sergio Rojas por todo el apoyo que me han dado y por todo el conocimiento que me han compartido. A Mario Solís quiero agradecerle su rol de guía en el campo de la filosofía política, también ha sido mucho lo aprendido a lo largo de múltiples discusiones. Deseo igualmente agradecer la labor de acompañamiento realizada por otros profesores de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, en particular a Laura Álvarez, Jethro Masís y David Sánchez.

En reconocimiento a su solidaridad académica debo agradecer a dos filósofos mexicanos, el Dr. Alejandro Sahuí Maldonado de la Universidad Autónoma de Campeche y el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda de la Universidad Autónoma Metropolitana. Ambos tuvieron la gentileza de facilitarme una de sus obras que no era posible conseguir en el país. A ellos las gracias.

Quiero también manifestar mi gratitud hacia mi familia, y en particular a mis padres, Dinia y Mario, que siempre han estado presentes apoyándome durante mis estudios universitarios. Así como a un larga lista de amigos que se ha acrecentado con el paso de los años: Carolina, Cinthya, Daniela, Edwin, Eugenia, Francesca, Geaninni, Jesús, Leonardo, Natalia, Nicole, Sammy, Sergio, Checho, y a quienes mi memoria deja por fuera. A todos les agradezco los buenos momentos que ayudaron a tornar más llevadero este proceso.

Finalmente, debo realizar un reconocimiento especial a Natalia Araya, que fue una luz en buenos y malos – cansados – momentos y sin quien habría resultado difícil de concluir este proyecto.

Abreviaturas

JaF: *Justice as Fairness. A Restatement* (Justicia como imparcialidad. Una reformulación)

IPRR: *The Idea of Public Reason Revisited* (Una revisión de la idea de razón pública)

PL: *Political Liberalism* (Liberalismo político)

RH: *Reply to Habermas* (Respuesta a Habermas)

Resumen

La idea de razón pública forma parte del acervo de conceptos de la filosofía política contemporánea desde el último cuarto del siglo pasado. Esta variable en el modo en que filosofía ha teorizado lo público se consolidó gracias a los trabajos que sobre esta llevó a cabo, en la década de los noventa, el filósofo estadounidense John Rawls. Desde entonces la conceptualización liberal de la razón pública ha generado una gran variedad de reacciones, las cuales han enriquecido dicho concepto. El siguiente trabajo consiste en una exposición de parte de las discusiones alrededor del mismo.

En el primer capítulo se expone de modo detallado el concepto de razón pública de John Rawls. Esto con el fin de exponer, en el segundo capítulo, la crítica realista del desplazamiento (i. e. Raymond Geuss y Bernard Williams) al moralismo político (en el cual los realistas inscriben al liberalismo rawlsiano). En este capítulo se extrapola la crítica al moralismo a la idea de razón pública, y con esto se muestran de modo comparativo los límites y alcances de la razón pública.

Finalmente, en el tercer capítulo, se lleva a cabo una exposición reconstructiva de la teoría del juicio político. En esta sección de la tesis se expone de qué modo la teoría del juicio puede vincularse con la idea de razón pública. Al hacer esto se muestra que la razón pública no requiere del fundamento liberal para sostenerse como concepto. En lo que a la crítica realista refiere, si bien este capítulo final no representa una respuesta a ella, esta se instrumentaliza con el fin de mostrar de qué modo la razón pública pensada desde otra perspectiva teórica es capaz de enfrentar retos a los que la conceptualización liberal no logra hacer frente.

Índice

Introducción.....	1
1. La idea de razón pública del liberalismo político de John Rawls.....	6
1.1 El concepto de publicidad en la tradición liberal.....	6
1.2 La idea de razón pública en el liberalismo político de John Rawls.....	9
1.3 Razón pública: legitimidad y justificación.....	17
1.4 Aclaraciones y límites de la razón pública.....	31
2. Crítica realista a la idea de razón pública de John Rawls.....	36
2.1 Realismo político: un horizontes alternativo.....	36
2.2 Crítica realista a la idea de razón publica de John Rawls.....	41
2.2.1 La idea de razón pública no es una guía de acción política ciudadana.....	43
2.2.2 La idea de razón pública no es coherente con sus fines.....	52
2.2.3 La idea de razón pública es prácticamente estéril.....	56
2.3 John Rawls ante la crítica realista.....	65
3. La idea de la razón pública desde la teoría del juicio político.....	68
3.1 Hannah Arendt: teoría del juicio <i>qua</i> filosofía política kantiana.....	68
3.2 Teoría del juicio y validez ejemplar.....	80
3.3 La razón pública desde la teoría del juicio.....	89
3.3.1 La razón pública como guía de acción política ciudadana.....	92
3.3.2 La razón pública y la (in)coherencia con los fines.....	94
3.3.3 La razón pública como realidad práctica.....	95
3.3.4 Razón publica y aplicación: a modo de epílogo.....	97
Conclusión.....	98
Índice analítico.....	101
Bibliografía.....	104

Introducción

Los acontecimientos globales del final del siglo pasado gestaron como consecuencia indirecta la imposición de una nueva dirección en la teoría política. Esto fue resultado de la necesidad de pensar la democracia representativa en un mundo que se ampliaba, tras décadas de mutuo aislamiento entre los distintos bloques de poder político, y cuya conexión, a raíz de la globalización económica y tecnológica, trajo consigo retos y oportunidades a los que nuevos actores y regímenes políticos debieron hacer frente.

Desde esta perspectiva, al pensar América Latina, donde una tras otra fueron cayendo las dictaduras militares, o Europa del Este, donde el totalitarismo llegaba a su fin, vastas extensiones del mundo, y con ellas sus ciudadanos, se vieron confrontados con la pregunta: ¿cómo se vive en democracia?, o mejor aún, ¿cómo se construye (o hace)?

En este contexto arrancó el siglo XXI, que ya en sus albores ha desdibujado aquella ilusión de un mundo global y liberal, que había traído consigo la ola democrática de hace tres décadas. El nuevo escenario alerta sobre una crisis del sistema de gobierno, que debe optar por reformarse o arriesgarse a ceder ante desviaciones oligárquicas donde el sistema económico dicta la pauta sobre la política (esto en clave habermasiana) — eliminando así todo espacio para concepción alguna de bien común —.

Dentro del ámbito de la teoría política, múltiples han sido los intentos por repensar la democracia y en particular el significado de la representación. Este trabajo se enfocará en un concepto caro a la tradición liberal, la cual por casi un cuarto de siglo ha insistido en pensar la democracia deliberativa como la mejor forma para asumir los retos que exigen las sociedades globales y plurales en las que vivimos.

El liberalismo político contemporáneo debe su regeneración a la publicación del libro *Political Liberalism* (1993) del filósofo estadounidense John Rawls. En este se postulan los puntos de partida teóricos que el liberalismo del Atlántico Norte — es decir, sin pretensiones universalistas¹ — piensa necesarios para enfrentar los retos de la contemporaneidad. Para Rawls el problema que afronta el liberalismo político es

to work out a political conception of political justice for a constitutional democratic regime that a plurality of reasonable doctrines both religious and nonreligious, liberal and nonliberal, may

¹ El abandono de las pretensiones universalistas presentes en *A Theory of Justice* obliga, a quienes se interesan en la obra de Rawls desde latitudes distintas a Europa occidental y Norteamérica anglosajona, a adecuar la teoría del liberalismo político antes de utilizarla para fines prácticos. No obstante, dado que el interés de este trabajo sobre la obra rawlsiana es meramente teórica esto no representa ningún problema metodológico.

freely endorse, and so freely live by and come to understand its virtues. (PL xxxviii)

Dos elementos sobresalen en este problema: la pluralidad y la concepción política de justicia. El primero se afirma como un hecho social dado: los ciudadanos de las sociedades democráticas contemporáneas sostienen una pluralidad de doctrinas de corte religioso o laico que a veces resultan excluyentes entre sí. El segundo término es más complejo e introduce conceptos propios de la matriz teórica rawlsiana, a saber, la idea de una concepción política de justicia implica los principios reguladores de la estructura básica de la sociedad. De lograr dar con una concepción política de justicia se alcanzarían términos justos de cooperación social entre ciudadanos – los cuales son considerados miembros libres e iguales de su sociedad –.

Estos elementos considerados por Rawls delimitan el ideal liberal de ciudadanía democrática al tiempo que muestra supuestos esenciales del liberalismo político. Por ejemplo, de lo señalado arriba se colige que el hecho del pluralismo no se recoge solamente como un dato, sino que también se entiende como “*the work of free practical reasons within the framework of free institutions*” (PL I §6.2). Es decir, que la ciudadanía democrática, a través de sus instituciones y prácticas, da pie al pluralismo. La ausencia de este fenómeno obligaría a cuestionar el carácter democrático de una sociedad.

Dentro de la lógica del pluralismo deben descubrirse los principios de tolerancia que amparan la estabilidad de un orden político, a pesar de la pluralidad de doctrinas adscritas por los ciudadanos. De ahí que el filósofo estadounidense se cuestione “*what are the grounds of toleration so understood and given the fact of reasonable pluralism as the inevitable outcome of free institutions?*” (PL I §intro). Aquí la noción de pluralismo razonable resulta central, dado que sobre ella descansa el límite de la tolerancia aceptable en un régimen democrático.

Sumados, los elementos expuestos anteriormente dan pie a la pregunta por la estabilidad: “*how is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?*” (PL I §intro). Con ella se completa el cuadro de la problemática que busca atender Rawls.

La solución que desarrolla en su libro de 1993 es amplia. El presente trabajo se centrará en un elemento particular de ella: la idea de razón pública². ¿Qué relevancia tiene esta? En línea con muchos esfuerzos por revitalizar el papel de la ciudadanía en los regímenes democráticos, Rawls vuelve su interés hacia la publicidad³,

2 Vale aclarar que para Rawls el término 'idea' puede ser comprendido como doctrina (i. e., puntos de vista comprensivos), como concepción (h. e., concepciones políticas y sus elementos) o como concepto según lo exija el contexto. Cf. la nota 15 de *Political Liberalism* (2005), y la nota 2 de *The Idea of Public Reason Revisited* (1997). Además, una concepción debe ser comprendida como una idea a la cual se ha caracterizado de un modo particular, de ahí la distinción entre concepciones morales y políticas de justicia, persona, etc. Cf. JaF, §7.2.

3 El interés contemporáneo por la dimensión pública de la política democrática es vasto: se ha trabajado en el liberalismo político, cf. Gaus, G. F. (2011). *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Nueva York: Cambridge University Press., (2003). *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. Londres: SAGE Publications., y, MacGilvray, E. (2004). *Reconstructing Public Reason*. Massachusetts: Harvard University Press.; en los estudios sobre la teoría de la acción comunicativa, cf., Johnson,

es decir, hacia la dimensión de lo común, no secreto, ostensible y abierto de la política (Rabotnikof, 2011). Es en esta dimensión donde se juega en última instancia la legitimación (h. e., la justificación) de las concepciones políticas de justicia, y por lo tanto este elemento surge como la piedra de toque del liberalismo político rawlsiano.

Esto es una consecuencia del giro pragmático que Rawls pretende dar a su obra (Azmanova, 2012:pp.73-75; Rodríguez Zepeda, 2003:p.27), giro que coloca sobre la idea de razón pública, puntualmente sobre su practicidad, la prueba última del éxito o fracaso de su teoría. Con esto no se querría decir que en caso de desechar la practicidad de la razón pública todo el *corpus* rawlsiano deba ser desechado. Empero, si este fuera el caso, se haría necesario repensar a profundidad el proyecto del liberalismo político.

Ahora bien, las críticas al liberalismo político son vastas, y una porción de ellas se ha centrado en discutir el concepto de razón pública⁴. Este trabajo asumirá la crítica que al concepto de razón pública realiza el realismo político anglosajón contemporáneo (i.e. R. Geuss, B. Honig, M. Humphrey, M. Stears y B. Williams, entre otros)⁵. Esto supondrá una labor tanto de análisis de la crítica directa al concepto de razón pública como de reconstrucción a partir de elementos aislados que lo interpelan de modo indirecto. La preferencia de esta crítica frente a otras posiciones, como el agonismo, parte de la consideración según la cual el realismo político anglosajón realiza una mejor lectura que otras opciones teóricas cuya crítica del liberalismo ni es inmanente ni parte de una comprensión adecuada de sus enunciados fundamentales⁶.

Tras exponer la crítica realista, el trabajo centrará su atención en las *Lectures on Kant's Political*

P. (2006). *Habermas. Rescuing the Public Sphere*. Nueva York: Routledge., y, Rochlitz, R. (Coord.). (2002). *Habermas. L'usage public de la raison*. París: PUF.; además, ha existido un gran esfuerzo por discutir el concepto de lo público en distintas tradiciones filosóficas (analíticas y continentales), cf. Innerarity, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa Calpe., y, Perone, U. (ed.) (2013). *La filosofía nello spazio pubblico*. Torino: Dubbio & Speranza., (2012). *Filosofía e spazio pubblico*. Boloña: Il Mulino.; así como desde las ciencias sociales, cf. Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata., y de Sousa Santos, B. (coord.). (2004 [2002]). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D. F.: FCE. En América Latina sobresalen varias obras en las que se ha trabajado este tema haciendo énfasis en la obra de Hannah Arendt, Jürgen Habermas, y John Rawls, entre otros, cf. Rabotnikof, N. (2011 [2005]). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México D. F.: UNAM., y, Sahuí, A. (2009 [2002]). *Razón y espacio público. Arendt, Habermas, Rawls*. México D. F.: Ediciones Coyoacán.

4 Algunas de las críticas más recientes al concepto de razón pública pueden verse en: Baderin, A. (2016). Political Theory and Public Opinion: Against Democratic Restraint. *Politics, Philosophy & Economics*, 15 (3), pp.209-233.; Enoch, D. (2013). The Disorder of Public Reason. *Ethics*, 124 (1), pp.141-176.; Humphrey, M., y Stears, M. (2012). Public Reason and Political Action: Justifying Citizen Behavior in Actually Existing Democracies. *The Review of Politics*, vol. 74, pp.285-306.; Newey, G. (2001). *After Politics. The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.; Peñalver, E. M. (2007). Is Public Reason Counterproductive? *West Virginia Law Review*, vol. 110, pp.515-543.; y, Tully, J. (2005). Exclusion and Assimilation: Two Forms of Domination in Relation to Freedom. *Nomos*, vol. 46, pp.191-229.

5 Para fines de este trabajo los términos 'realismo', 'realismo político' y otros derivados harán referencia a estos autores, es decir, al realismo político anglosajón contemporáneo. Es decir, no por esto se ignora que el realismo político es una corriente cuya extensión excede las obras seleccionadas en la delimitación del trabajo.

6 La crítica al agonismo y otras vertientes teóricas contemporáneas que yerran en su comprensión del liberalismo político rawlsiano puede encontrarse en: Ferrara, A. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press, pp.92-100.; y, Kaufman, A. (2009). Stability, Fit and Consensus. *The Journal of Politics*. 71 (2), pp.533-543.

Philosophy de Hannah Arendt, en las cuales quedó esbozada su teoría del juicio – que nunca logró llegar a escribir –. De este texto interesan el concepto de ejemplaridad (*exemplarity*) o validez ejemplar (*exemplary validity*), ya que a partir de este se puede establecer un vínculo entre la teoría del juicio y la idea de razón pública – relación que ha discutido la teoría del juicio político (i.e. A. Azmanova, R. Beiner, A. Ferrara *et al*) –. Ya en su madurez Arendt trabajó el tema de la publicidad desde una veta aristotélica – en su obra *The Human Condition* (1958) –, pero fue en su obra tardía donde retomó la *Kritik der Urteilskraft* de Kant y trató de vincular la capacidad de juzgar con la política y la publicidad.

Este trabajo asume como una de sus tesis principales que el concepto de ejemplaridad de la teoría del juicio de Arendt, al ser equiparado con el concepto de razonabilidad del esquema rawlsiano, permite comprender la razón pública como el ejercicio de la capacidad de juzgar caracterizado por una mentalidad ampliada plena. La teoría del juicio contiene todo un aparato conceptual a partir del cual repensar la idea de razón pública.⁷

No obstante, una vez articulado el vínculo que permite usar la teoría del juicio como clave de lectura de la idea de razón pública, se procederá a mostrar, a modo de tentativa (i. e., a manera de tanteo o prueba), cómo esta perspectiva da luz frente a los problemas que la crítica realista le plantea al concepto de razón pública rawlsiano. Es decir, la tercera parte del trabajo no es propiamente una respuesta a la crítica realista, sino un ensayo con el que se quiere hacer evidente la existencia de al menos una vía interpretativa por la cual, a pesar de la crítica realista, resulta valioso no suprimir la idea de razón pública de la teoría política.

Una vez esbozada la delimitación del trabajo es menester mencionar que el trabajo deja por fuera autores como Jürgen Habermas, que a lo largo de su obra ha trabajado el concepto de lo público y normatividad del discurso político, o Michael Sandel u otros autores de la tradición comunitarista, que sostienen la importancia de una recuperación del espacio público como lugar de configuración de lo político. Si bien ambos casos son ejemplos de interlocutores aledaños a la temática de esta tesis, el énfasis en un debate particular (liberalismo político-realismo político) los vuelve impertinentes. No obstante, al lado de la teoría del juicio – seleccionada en el trabajo por su vínculo con la idea de la razón pública – son posibles vías de trabajo que con todo derecho pueden ser desarrolladas con el fin de complementar la discusión sobre lo público en la filosofía política contemporánea. Sin embargo, dada la naturaleza del trabajo se ha seleccionado la delimitación ya descrita.

Para sintetizar, en este trabajo tripartito, inscrito en la corriente de la filosofía política analítica, el lector encontrará primeramente una exposición del concepto de razón pública del filósofo estadounidense John Rawls. A esta sección le seguirá la composición de la crítica realista a este concepto, la cual será construida, principalmente, a partir de la obra de Raymond Geuss y Bernard Williams. Finalmente, a partir de la teoría del juicio de Hannah Arendt, y tras mostrar un vínculo entre esta y la idea de razón pública, se contrastará de modo tentativo cómo la razón pública, leída desde la teoría del juicio político, podría vadear las dificultades formuladas por en la crítica realista.

7 Dicho esto, es importante aclarar que en este trabajo no se pretende construir un concepto de razón pública a partir de la teoría del juicio político, dado que esto se saldría de los límites de la investigación.

Vale decir que el trabajo no parte de una afiliación con el liberalismo político rawlsiano, más sí de una afinidad con este. En este sentido se desea trabajar con una de las ideas más fértiles de la filosofía política contemporánea, cuyo potencial está aún por mostrarse.

Capítulo 1

La idea de razón pública del liberalismo político de John Rawls

1. El concepto de publicidad en la tradición liberal

Entre los múltiples antecedentes de los cuales el liberalismo se apropia para construir su historia la guerra de la religión generalizada que azotó a Europa durante el siglo XVI y XVII ocupa un lugar de privilegio. La filosofía política moderna generó, en este contexto, herramientas desde las cuales fue posible pensar el fin de estos conflictos. Entre múltiples teorizaciones, sin duda, fue el contractualismo el más exitoso en moldear el pensamiento político de Europa, a través del cual se asumió la construcción del orden político una vez acabadas las guerras.

Más allá de sus diferencias, las obras de Hobbes⁸, Locke, Spinoza (en su *Tractatus Theologico-Politicus*), Rousseau y Kant – estos últimos después de las guerras –, resultaron en la formalización de un *ethos* moderno de corte liberal. *Ethos* que tras los conflictos bélicos se afianzó en Europa bajo el principio de tolerancia a manera de *modus vivendi* y a través de la escisión de la consciencia religiosa que dio como resultado su privatización –. Ambos ejemplos, si bien resultado de largos procesos histórico-sociales, cuentan entre sus causas con la difusión de ideas afines al liberalismo.

Durante la modernidad el concepto de lo público, su significado, fue tema de discusión. En un intento por definir la disputa entre la posición liberal y la republicana Rabotnikof (2011) señala lo siguiente:

La versión liberal insistirá en el supuesto interés universal por la seguridad de la persona y de la propiedad, como medio de unir bien privado y bien público, en la defensa de los derechos individuales frente a los abusos del poder público, y situará el ámbito privado como espacio de la libertad y de la felicidad de los modernos. La versión republicana moderna pondrá el énfasis en la noción de “felicidad común”, e intentará recuperar la idea de ciudadanía activa, precisamente como desafío a la distinción liberal entre “libertad de los antiguos y libertad de los modernos”, jerarquizando la participación en la vida pública y la formación cívica. En un nivel

8 Aunque se ha negado la posibilidad de pensar a Hobbes como uno de los precursores del liberalismo, propuestas como el liberalismo del miedo de J. Shklar muestran que tal interpretación es viable. Cf. Shklar, J. (1989). *The Liberalims of Fear*. En N. L. Rosenblum. *Liberalism and the Moral Life* (21-38). Massachusetts: Harvard University Press. Otras recuperaciones de Hobbes como antecedente del liberalismo pueden encontrarse en: Button, M. (2008). *Contract, Culture, and Citizenship. Transformative Liberalism From Hobbes to Rawls*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.; MacPherson, C. B. (2011[1962]). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Nueva York: Oxford University Press.; Nussbaum, M. (2015). Introduction. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawls's Political Liberalism* (1-56). Nueva York: Columbia University Press.; y, Strauss, L. (1952). *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.

normativo, lo público será entonces, alternativa o simultáneamente, el ámbito de la argumentación, de las garantías de la esfera privada o de la partición activa ciudadana en la formulación y la defensa de las leyes. (p.44)

Es bajo esta idea normativa común a ambas posiciones, en la que lo público aparece como un ámbito de argumentación, que se puede introducir la idea de razón pública propia del contractualismo moderno. Esta se comprende como “*a commitment to public reasonableness as a necessary standard for the morally legitimate exercise of political power*” (Button, 2008:p.19). Este compromiso completa la actitud que, sumada a los elementos mencionados por Rabotnikof, materializará la mentalidad del período del Absolutismo europeo a través de la escisión entre el Estado y la sociedad civil. Es decir, el proceso de privatización de la consciencia religiosa dio pie a una exigencia de legitimidad cada vez mayor, produciendo con el paso de los años mayor cantidad de espacios ajenos a cualquier tipo de control político-institucional o religioso.

Una vez conquistados estos espacios fue posible para una parte de la población de las naciones europeas reclamar sus derechos ciudadanos a cabalidad. De esta forma inicia la expansión de tales derechos, que si bien desde su constitución englobaban pretensiones universalistas, inicialmente fueron limitados a la población masculina de la burguesía boyante así como a parte de la aristocracia. No obstante, esta expansión precedente dio paso a la constitución de los Estados modernos en cuyo colofón se vive hoy.

Con esto no se pretende hacer una exposición detallada ni del contractualismo moderno, ni de los cambios políticos que ocurrieran entonces en el Viejo Continente – para ello la referencia obligatoria es el texto clásico de Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (2014 [1962]) – sino, que la intención se limita a mostrar de manera somera el inicio de un reclamo de legitimidad que a lo largo de varios siglos ha dado como resultado cambios concretos de estructuras otrora asumidas como inmutables.

Este trabajo asume como uno de sus presupuestos que el énfasis sobre la publicidad por parte de la teoría política responde a un nuevo intento por responder a un desgaste institucional cuyo resultado es el cuestionamiento del carácter legítimo de dichas instituciones; las cuales parecen incapaces de satisfacer las expectativas de los ciudadanos. En este sentido la crisis actual de la democracia debe ser entendida no como acabamiento, sino como elección, esto es, como capacidad de cambio que resultará en una renovación o en el indeseado agotamiento del sistema democrático (entendido como un sistema de legitimación política).

Frente a esta coyuntura el liberalismo contemporáneo asume el concepto de publicidad en su amplitud, al tiempo que focaliza su interés en la dimensión argumentativa del mismo. En el caso de Rawls, este define la idea de razón pública como aquella encargada de especificar cómo deben comprenderse las relaciones políticas entre los ciudadanos de un régimen democrático constitucional. Si a esto se agrega el factor de la coerción intrínseca a las relaciones políticas (Larmore, 1999), el reto de la razón pública yace en dar con formas (legítimas) de justificar la coerción (es decir, el ejercicio del poder político público) dentro de un régimen

democrático constitucional.

El ejercicio del poder político público que se realiza al establecer normas de carácter coercitivo es un fenómeno político que se debe replantear ante el pluralismo. Como se señaló brevemente en la introducción, el pluralismo, en un régimen democrático constitucional que se desee estable, requiere encontrar el modo de convivir de manera que no exista una tiranía donde un conjunto de ciudadanos – sea una mayoría o no – imponga sus creencias al resto. Al mismo tiempo, dadas la gran cantidad de doctrinas comprensivas, no es extraño que algunas que sostienen distintos ciudadanos – o incluso un ciudadano particular – sean excluyentes entre sí. El prurito del liberalismo político es dejar de lado los contenidos comprensivos y fundar las relaciones políticas desde otros cimientos.

Considerado lo anterior, la solución propuesta por el liberalismo político es la formulación de una concepción política de justicia. Sin definir esta todavía es posible tener una primera idea sobre ella a partir de sus tres características principales: a) está dirigida a la estructura básica, es decir, su sujeto está constituido por “*society's main political, social, and economic institutions, and how they fit together into one unified system of social cooperation from one generation to the next*” (PL I §2.1); b) su justificación es independiente (*freestanding*) de toda doctrina comprensiva; y, c) su contenido expresa las ideas fundamentales de una cultura política democrática (v. gr., libertad e igualdad).

A partir de esta caracterización debe observarse que la limitación a la estructura básica como sujeto de la concepción política es lo que permite definirla como política: de modo tal que extender su alcance la convertiría en una concepción moral. Por otra parte, a partir de las dos características restantes se atribuye neutralidad justificativa a esta concepción⁹. Es decir, Rawls rehúsa utilizar contenidos comprensivos propios de la cultura de trasfondo o cultura social¹⁰, y emplea solamente elementos de la cultura política pública, que esta dada por un conjunto de valores políticos compartidos por los miembros de toda sociedad democrática. Estos se pueden encontrar materializados en documentos históricos como la constitución y la declaración de independencia¹¹, entre otros (RH §I.1).

La manera de lograr dar con tal concepción política de justicia y legitimar estructuras políticas se resume

9 Con el fin de mostrar las falencias de quienes critican la pretensión de neutralidad (v. gr., el multiculturalismo) del liberalismo, Balint (2015) aclara que ninguna filosofía plantea la existencia de una neutralidad absoluta. Este mismo autor expone los tres conceptos de neutralidad más comunes: de justificación, de propósito (*intent*), y de resultado (*outcome*).

El liberalismo político de Rawls asume la neutralidad de justificación donde “*no law or policy should be justified by the rightness of any particular way of life. This is a form of procedural neutrality, where the laws and policies that citizens should live by should be equally justifiable to all*” (Balint, 2015:p498). En esto descansa toda pretensión de neutralidad en la obra de Rawls. Para contrastar esta posición contra una crítica al carácter neutral de la obra de Rawls cf. Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Nueva York: Cambridge University Press, pp.207-213.

10 La cultura de trasfondo hace referencia a los contenidos comprensivos (y valores que de allí derivan) que cada ciudadano sostiene, y que varios de ellos pueden compartir. Asociaciones deportivas, iglesias, y universidades, entre otro tipo de organizaciones, son el ámbito donde se desarrolla esta cultura social, propia de la sociedad civil.

11 Rodríguez Zepeda (2003) señala que la objetivación de la cultura en la filosofía política de Rawls obliga a presentarla como estable e irreductible. Este forma peculiar en que se teoriza la cultura podría dar pie a cuestionar si en este autor la cultura política no es el producto de una doctrina comprensiva liberal.

en la idea de razón pública. Solamente partir de esta pueden los ciudadanos reales dar con una justificación capaz de legitimar el uso del poder político público de modo tal que el uso de la coerción no sea mera opresión arbitraria (Ferrara, 2014:p.108). Es necesario entonces abordar el posicionamiento de esta idea dentro de la arquitectura teórica de *Political Liberalism*.

2. La idea de razón pública en el liberalismo político de John Rawls

La concepción política de justicia sobre la que giraron las revisiones que Rawls hizo a su obra se denomina justicia como imparcialidad (*justice as fairness*)¹². Para dar con ella es necesario pasar revista por seis ideas fundamentales¹³: i) la sociedad como un sistema justo de cooperación, ii) la sociedad bien ordenada, iii) la estructura básica, iv) la posición original, v) la ciudadanía, y finalmente, vi) la justificación pública. Esta última idea se vincula con otras tres, que no siendo fundamentales, son imprescindibles para comprender la noción de justificación pública. Estas son: el equilibrio reflexivo, el consenso traslapado¹⁴ y la razón pública.

Al tener como meta la exposición detallada de la idea de razón pública es necesario comprender su vínculo con la sexta idea fundamental. Esto implica situarla en relación con las otras cinco. A este respecto – el vínculo entre las ideas fundamentales – Rawls afirma que su postura no es fundacionalista, sino coherentista¹⁵ (cf. O'Neill, 2015:p.61; JaF §8). Es decir, parte de la idea de la sociedad como un sistema de cooperación, sin que de ella se deriven o deduzcan las otras ideas fundamentales, y mediante la incorporación sucesiva de ideas logra un mayor encuadre de las previas, así como la definición de estas últimas perfila el contenido de las nuevas¹⁶.

12 Dos han sido las traducciones que se le han dado al sustantivo *fairness*: 'equidad' (en la traducción de la Editorial Crítica a cargo de Antoni Domènech) e 'imparcialidad' (en la traducción del Fondo de Cultura Económica a cargo de Sergio Madero Báez). En este trabajo se opta por imparcialidad como traducción del término, ya que si bien no logra captar todo el campo semántico de vocablo inglés, acierta al captar su relación con la idea de justificación – la cual no es evidente al traducir el término como 'equidad' –.

13 La organización de esta exposición sigue la lógica expuesta en *Justice as Fairness. A Restatement* (2001). Al ser esta la última obra en que Rawls revisó su teoría, resulta la más acabada en cuanto muestra las rectificaciones del autor así como en lo relativo a la arquitectónica expositiva. En el inicio del prefacio de esta obra Rawls (2001) afirma que uno de los dos objetivos de esta revisión “*is to rectify the more serious faults in A Theory of Justice that have obscured the main ideas of justice as fairness*” (JaF xv).

14 Este concepto también a dado pie a dos traducciones distintas. En la edición de Antoni Domènech se traduce *overlapping consensus* como 'consenso entrecruzado', mientras que la Sergio Madero Báez se utiliza la expresión 'consenso traslapado'. En su respuesta a Habermas, Rawls utiliza el término *overlapping* para referirse a un *reasonable overlapping consensus* en el cual una sociedad logra una justificación pública de las normas políticas a partir de una concepción política de justicia. De modo tal que con este adjetivo se genera la imagen de un conjunto de elementos que coinciden con otros en un punto, no de un conjunto de elementos que solamente se vinculan entre sí sin necesidad de un eje común. Dicho esto, el término castellano traslapar es el que cumple adecuadamente con lo que trata de comunicar Rawls y bajo este criterio se utiliza en este trabajo.

15 Siguiendo a Haack (1997) se definen las teorías coherentistas de la justificación como aquellas que “defienden que esta última [la justificación] es exclusivamente una cuestión de relaciones entre creencias, y que es la coherencia de las creencias dentro de un conjunto lo que justifica las creencias individuales” (p.34). Las teorías coherentistas suscribirían la siguiente tesis: “Una creencia está justificada si pertenece a un conjunto coherente de creencias” (p.34).

16 Esta característica de la teorización rawlsiana obliga, como se verá en el trabajo, a una constante reinsersión de conceptos ya expuestos. Esto ocurre dado que al agregar nuevas ideas las anteriores se completan – o mejor aún, se enriquecen –.

Estas ideas son tomadas de la cultura política pública, por lo que es viable pensar que una concepción política de justicia (distinta de la justicia como imparcialidad) puede estar fundada en ideas como la libertad o una idea de la sociedad distinta de un sistema de cooperación. En vista de esto, no se debe pensar que una concepción política de justicia se justifique a sí misma a partir de las ideas fundamentales que las construyen. En relación con esto, Rawls afirma que la justificación de su punto de partida descansa en la coherencia que haya entre la concepción política de justicia resultante y las convicciones sobre justicia política que se sostengan. Este sería el caso si su concepción política de justicia alcanzara un *equilibrio reflexivo amplio*¹⁷.

Dicho esto, es menester introducirse en las seis ideas fundamentales de la justicia como imparcialidad con el fin de comprenderla en detalle. La primera de ellas es la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación. Con ella Rawls elude la idea de cooperación entendida como una mera coordinación de actividades a nivel social, y la propone como una regulación de la conducta que parte del reconocimiento público de reglas y procedimientos que aquellos que interaccionan admiten como adecuados.

Interpretada de esta manera la cooperación carga con la definición de qué son *términos justos de cooperación*. A saber, términos que toda persona razonable aceptaría a sabiendas de que otros lo harían también — queda con esta última definición esbozada la noción de reciprocidad¹⁸ —. Estos estarían dados por la concepción política de justicia, que al normar la estructura básica especifica derechos y deberes básicos que se mantienen en una sociedad intergeneracionalmente.

Al considerar la sociedad un sistema justo de cooperación se asume que sus miembros poseen la idea de ventaja racional a partir de una o varias nociones de bien (i. e., contenidos comprensivo). Con esto se indica que al cooperar cada individuo procura alcanzar el bien que él se autodetermina. No obstante, la idea de cooperación como la ha definido Rawls supone la supeditación de la ventaja racional al criterio de reciprocidad — entendido como el punto medio entre la ventaja racional (que asegura el bien particular) y la neutralidad (*impartiality*) cuyo carácter altruista es guiado por el bien común —.

Esta idea de cooperación y la necesidad de fijar los términos justos en que esta se lleva a cabo dan paso a la idea de una sociedad como *bien ordenada*. Con esta segunda idea fundamental se sugiere que implica pensar una sociedad regulada de modo efectivo por una concepción política de justicia. De modo tal que una sociedad bien ordenada es tal cuando: a) todos sus miembros conocen y aceptan los principios dados por dicha concepción, b) la estructura básica de la sociedad está regulada por tales principios, y c) los ciudadanos poseen un sentido de justicia a partir del cual reconocen como justas a las instituciones de la estructura básica.

Rawls reconoce el carácter ideal de esta idea, no obstante, su enunciación es de gran importancia por su

17 Con el fin de no alterar el orden expositivo a esta altura del trabajo solo se enuncia la lógica de justificación del liberalismo político. Para la exposición en detalle del concepto de equilibrio reflexivo infra. p.14.

18 Charles Larmore (1999) insiste en el fundamento moral sin el cual no se puede entender el liberalismo. Larmore resume tal base en el respeto hacia las personas. En este sentido el liberalismo no sería ni autónomo, ni independiente, ni neutral — en su justificación —. Esta lectura resulta acertada dado que la razonabilidad y la reciprocidad no tienen otro fundamento más que el respeto mutuo que como base moral debe imperar en toda sociedad democrática. Es sobre esta base que todos los principios del liberalismo toman sentido.

papel regulador a partir del cual es posible evaluar la adecuación y utilidad de una concepción política de justicia. Por esto, Rawls afirma que “*any conception of justice that cannot well order a constitutional democracy is inadequate as a democratic conception*” (PL I §6.1). Una mayor comprensión de esta segunda idea fundamental demanda la especificación de qué es la estructura básica, cómo se genera una concepción política de justicia y cuáles son las características que definen a los ciudadanos.

En el caso de la primera, esta ya fue definida arriba como las principales instituciones (políticas, sociales y económicas) de una sociedad y el modo en que ajustan entre sí para dar con un sistema de cooperación social. Estas serían, entre otras, la constitución, el régimen económico, el orden legal y sus especificaciones sobre la propiedad. Entendida como un todo la estructura básica es un esquema de cooperación capaz de satisfacer de modo autosuficiente los fines esenciales de la vida humana; fines definidos por la variedad de individuos y grupos que integran cada sociedad.

Los principios de la estructura básica pueden ser generados siguiendo distintos mecanismos. No obstante, antes de exponer los preferidos por Rawls (los experimentos mentales: la posición original y el velo de la ignorancia) deben hacerse dos aclaraciones dada la incomprensión que estos suelen generar. Lo primero es que estos experimentos mentales son solamente un medio, entre otros, a través del cuales es posible dar con una concepción política de justicia. En palabras de Hilary Putnam (2002) estos sirven

to dramatize what in conversation Rawls often described as “constraints on ethical arguments” In other words, the function of both ideas is to say what considerations can and cannot be as ethically relevant when the fundamental principles and structure of a society, a government, and an economic system are what we are trying to evaluate. (pp.115-116)

Además, el carácter metodológico de la posición original y el velo de la ignorancia se reafirman en el hecho de que nada imposibilita que una concepción política de justicia distinta de la justicia como imparcialidad se pueda generar a partir estos experimentos mentales (RH §I.3).

La segunda aclaración consiste en afirmar que existen múltiples concepciones políticas de justicia, de las cuales la justicia como imparcialidad no es más que una entre varias posibles. Si este no fuera el caso el liberalismo político rawlsiano negaría el pluralismo que está en base. Dicho esto cabe preguntar, qué determina la preponderancia de una concepción política de justicia sobre otra. Para Rawls esto es un problema práctico, que solo la conquista de un consenso traslapado puede determinar.

Es posible volver ahora sobre los experimentos mentales como mecanismos capaces de gestar concepciones políticas de justicia – es decir, “*the framework of basic institutions and the principles, standards, and precepts that apply to it, as well as how those norms are to be expressed in the character and attitudes of the members of society who realize its ideals*” (PL I §2.1) –. La posición original parte de las ideas de cooperación social y de persona. Con ella el contractualismo rawlsiano imagina un punto de vista desde el cual es posible identificar términos justos de cooperación social (i. e., principios de justicia) capaces de regir la estructura

básica. El mecanismo – experimento mental – con el cual se identifican los principios de justicia supone una situación ideal (contrafáctica) en la cual se hace abstracción de un conjunto de factores contextuales (e. g., la étnica, la posición socioeconómica, el sexo, entre otros) presentes en las negociaciones fácticas, y que en estas últimas tienden a funcionar como elementos que parcializan sus resultados.

Para abordar el problema precedente se asume que las partes que conforman la posición original son representantes – de los ciudadanos – de los cuales podemos afirmar su autonomía racional¹⁹. Estos deberán alcanzar los mejores principios de justicia – según los intereses de aquel a quien representan – para regular la sociedad, a saber, los términos justos de cooperación social. La posición original somete a las partes a un conjunto de restricciones. Estas se resumen en una situación de absoluta simetría entre los representantes y una condición llamada *el velo de la ignorancia*. Este velo recae sobre las partes de modo que estas no tienen conocimiento de la posición social, el género, la riqueza, las doctrinas comprensivas, las habilidades o predisposiciones psicológicas, etc., de aquellos a quienes representan. Así se elimina todo tipo de ventaja que las partes tendrían en una negociación concreta.

Bajo las restricciones descritas las partes tendrán que seleccionar entre un conjunto de principios de justicia, los cuales tradicionalmente han sido tema de discusión de la filosofía moral y política (que se erige a partir de una cultura política pública). El acuerdo al que se llegue a través de este ejercicio establece la conexión entre los términos justos de cooperación resultantes y las personas concebidas según este ejercicio²⁰.

Llegado este punto es necesario especificar la idea de persona utilizada en la posición original. La psicología moral propuesta por Rawls distingue entre dos poderes morales que poseen todas las personas: la razonabilidad y la racionalidad. Estas hacen referencia a las capacidades de poseer un sentido de justicia y una concepción de bien, respectivamente. Al lado de esto se conceptualiza a las personas como dueñas de poderes de la razón, a saber, las capacidades de juzgar, pensar, e inferir vinculadas con las anteriores (PL I §3.3).

A partir de estas características podemos además considerar a las personas como libres e iguales – términos propios de la tradición democrática al pensar a los miembros de sus sociedades –. Específicamente, la

19 Rawls distingue entre autonomía racional y autonomía plena. La autonomía racional tiene un carácter artificial y es aquella que se le atribuye a las partes que conforman la posición original, de modo tal que tienen la capacidad “*to form, to revise, and to pursue a conception of the good, and to deliberate in accordance with it*” (PL II §5.1). Por su parte los ciudadanos reales gozan de autonomía plena, esta supone la capacidad de actuar siguiendo principios de justicia determinados mediante un ejercicio como la posición original. Esta autonomía es política, no ética.

Con esto se quiere señalar que la caracterización de las partes en la posición original es parte de un artificio de la razón y no debe pensarse que la posición original implica una antropología o una psicología que Rawls le atribuye a los seres humanos.

20 Rawls cuestiona las razones que habría para asumir como vinculante el acuerdo que resulte de un experimento hipotético y no histórico. Sin embargo, afirma que la comprensión de este como un modelo de representación de las condiciones que ciudadanos de una sociedad democrática consideran justas, aunado a la caracterización de la persona de la posición original, son razón suficiente para otorgar el carácter vinculante al resultado del experimento. Al hacerlo no se está aceptando más que un mecanismo para dar con un conjunto de principios. Ahora bien, la utilidad a nivel social de estos principios será determinado por los ciudadanos concretos, es decir, la generación de principios de justicia a partir de un experimento mental o cualquier otro medio no aseguran su éxito como reguladores efectivos de la estructura básica; este es un problema práctico. Sobre este tema la discusión con Habermas resulta sumamente clarificadora, cf. RH §1.3.

posesión – a nivel individual – de las capacidades descritas es lo que permite pensarlas como libres, mientras que la posesión generalizada de las mismas en un grado mínimo permite pensarlas como iguales, y por ende capaces de ser miembros cooperativos plenos de una sociedad. Esta es la idea política de persona²¹ – y por extensión del ciudadano – que está presente en la posición original. Las decisiones que en ella llevan a cabo las partes sobre los términos justos de cooperación se fundan en la capacidad de racionalidad, así como la sujeción a las restricciones muestran su razonabilidad.

Con el fin de desarrollar más las ideas anteriores vale traer a colación las tres razones por las cuales resulta acertado asumir a los ciudadanos como libres. La primera está en su capacidad, a partir de los dos poderes morales, de revisar sus creencias y cambiarlas si así lo desean. Esto se hace palpable al observar cómo en una democracia los ciudadanos poseen simultáneamente una identidad pública o institucional, y una moral o no institucional²². El cambio de creencias que todo ciudadano puede llevar a cabo libremente no afecta su calidad ciudadana, propia de su identidad pública.

La segunda razón de libertad se da por la consideración que todo ciudadano tiene de sí mismo como fuente autoautenticable (*self-authenticating*) de afirmaciones y reclamaciones válidas. Es decir, todo ciudadano puede criticar las instituciones en las que vive inmerso con el fin de hacer ver realizada su concepción de bien; esto más allá de cualquier estipulación de la concepción política de justicia imperante. En democracia la ciudadanía considera que sus observaciones, desde sus doctrinas comprensivas, son válidas al referirse a los términos justos de cooperación social.

Finalmente, la capacidad de responsabilizarse por los fines que cada ciudadano autodefini desde su concepción de bien y la capacidad para adaptar estos fines a una concepción política de justicia son el tercer factor por el cual se entiende a las personas como libres. En otros términos, en tanto que los ciudadanos son capaces de comprender que no solamente la intensidad psicológica de sus deseos ni la racionalidad de los mismos determina el peso de los reclamos políticos que realicen – esto desde sus concepciones de bien –, pueden entonces reconocer el primado de una concepción política de justicia como el medio para la alcanzar términos justos de cooperación social. Estos tres elementos muestran cómo desde una perspectiva política puede generar una idea de persona como libre sin necesidad de utilizar contenidos comprensivos.

21 Catalogar esta concepción de persona como política tiene la pretensión de evitar que se conciba como metafísica. Es decir, las características (e. g., igualdad, libertad, racionalidad) del sujeto que participa en la posición original forman parte de la cultura o tradición democrática, de ahí que no haga falta hacer uso de doctrinas comprensivas para justificarla.

En el siguiente párrafo se muestran tres razones desde las cuáles se piensa políticamente al ciudadano como libre. Este es un ejemplo de porque la concepción de persona con la que trabaja Rawls es política y no metafísica.

22 Esta distinción ha sido criticada por generar una escisión en el individuo que permite al liberalismo rawlsiano quitarse de encima con facilidad la dimensión conflictiva de la política que trasciende la identidad política pública. Es decir, al hablar de una identidad pública capaz de separarse del mundo de las doctrinas comprensivas el ámbito del poder concreto de las instituciones ajenas al foro político público desaparecen como elemento a considerar en la generación de una sociedad bien ordenada, situación que genera un punto ciego en el liberalismo político. Cf Rodríguez Zepeda, J. (2003). *La política del consenso: una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona: Anthropos-UAM, pp.203-213.

Expuestas las primeras cinco ideas fundamentales es posible entrar de lleno en la sexta, la de mayor interés para este trabajo. Empero, antes es importante aclarar los distintos niveles de argumentación en los que se mueve el *corpus* teórico rawlsiano; esto con el fin de no caer en imprecisiones. Puntualmente, se debe señalar que los conceptos – que funcionan en un alto nivel de abstracción – que hasta el momento han sido trabajados no son suficientes para dar con una sociedad bien ordenada. Pensar esto implica una incompreensión en los tres puntos de vista en los que se mueve la teoría de Rawls. De ahí que el filósofo estadounidense afirme que

It is important to distinguish three points of view: that of the parties in the original position, that of citizens in a well-ordered society, and finally, that of ourselves -of you and me who are elaborating justice as fairness and examining it as a political conception of justice. (PL I §4.6).

Conviene tener presente que todo lo elaborado hasta el momento ha servido solamente para poder determinar los términos justos de cooperación social, cuya aplicación en una sociedad concreta es tema de la sexta idea fundamental. Es menester insistir en que cualquier interpretación que, de lo expuesto anteriormente, suponga atribuir a Rawls descripciones de sociedades existentes yerra de plano. No obstante, ahora se pasará a un nivel argumentativo que sí incluye la dimensión más práctica de la política en uno de sus elementos (i. e., la razón pública). Se puede ahora proceder a abordar la justificación pública, que a su vez introduce el equilibrio reflexivo, el consenso traslapado y la razón pública.

Estos últimos elementos componen el giro pragmático del liberalismo político, antes mencionado. Este consiste en encontrar el modo para que los preceptos de la justicia como imparcialidad puedan llegar a ser criterios normativos en sociedades existentes. Por lo tanto, así como el paso del constructivismo moral al constructivismo político²³ asegura en *Political Liberalism* la inserción del pluralismo, el nuevo énfasis en la justificación pública – elemento superficial en *A Theory of Justice*²⁴ – conecta los principios de justicia con su aplicación concreta.

Rawls define la idea de justificación pública como “*a shared basis for citizens to justify to one another their political judgments: each cooperates, politically and socially, with the rest on terms all can endorse as just*” (JaF I §9.2). Esto supone que en una sociedad bien ordenada las discusiones sobre cuestiones políticas fundamentales deben llevarse a cabo en un marco de razones que todos puedan razonablemente aceptar.

Ahora bien, la justificación pública no está dirigida a todas las cuestiones políticas, sino solo a las

23 El constructivismo moral, representado en su mejor versión por la filosofía moral kantiana, pretende establecer, a partir del uso de la razón práctica, criterios de objetividad capaces de ayudar a solventar disputas en la ética. Rawls se apropia de la metodología constructivista y la delimita políticamente. Esto con el fin de trabajar el contenido y al estructura de una concepción política de justicia fundada que asuma el pluralismo como eje del principio de reciprocidad. A grandes rasgos la diferencia entre ambos constructivismos se resume en el cambio que se da de *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*, ya que mientras en el primero se perseguía un ideal ético, en el segundo su lugar era tomado por un ideal de gobierno democrático (Weithman, 2015:p.93). Este es todo un tema de discusión a nivel metaético que no será abordado en este trabajo. Para la exposición rawlsiana de las diferencias entre constructivismo puede verse la conferencia III de *Political Liberalism* (2005).

24 Para un repaso del uso de este concepto y otro vinculados con él en *A Theory of Justice* ver Larmore (2002), pp.369-375.

fundamentales. Muchas discusiones políticas pueden ser y son abordadas desde las doctrinas comprensivas de cada ciudadano. El liberalismo político es consciente de esto, de ahí que con la idea de justificación pública únicamente aspira a disminuir el desacuerdo relativo elementos fundantes del orden político, a saber, las esencias constitucionales (e. g., la estructura del gobierno y el proceso político de su conformación, la distribución de competencias entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, los límites de la regla de mayoría, los derechos básicos de la ciudadanía)

Para comprender cómo el liberalismo político pretende disminuir este desacuerdo fundamental y lograr una efectiva estabilidad en la cooperación social, deben exponerse dos conceptos: equilibrio reflexivo y consenso traslapado. El primero alude a la conciliación posible entre las doctrinas comprensivas de un individuo particular y una concepción política de justicia. Esto puede llevarse a cabo de dos maneras: a) desde una perspectiva restringida, cuando se logra dar con una concepción de justicia que se le muestra a un individuo como aceptable, al tiempo que le obliga a revisar o cambiar sus doctrinas comprensivas de manera mínima, o b) desde una perspectiva amplia, cuando un individuo se da la tarea de conciliar sus doctrinas comprensivas con una concepción política de justicia, lo cual supone un ejercicio de reflexión consciente e intencional por parte del individuo.

Estos dos ejercicios reflexivos son necesarios en una democracia y se basan en la necesidad de conciliar nuestros juicios sobre justicia política consigo mismos²⁵ y con los de otros ciudadanos. Ya fue dicho que el éxito de una concepción política de justicia se juega en su capacidad de generar un equilibrio reflexivo en los ciudadanos. Dada una concepción política de justicia capaz de generar tal equilibrio, el resultado en sociedades contemporáneas es el consenso traslapado.

Este tipo de consenso se asienta en el respeto a la pluralidad. De ahí su pretensión de que toda concepción política de justicia capaz de normar la estructura básica de una sociedad democrática debe hacerlo a partir del método del equilibrio reflexivo, esto es, desde la aceptación por parte de los ciudadanos, desde sus doctrinas comprensivas, de los principios de justicia de la concepción en cuestión. Por esto, Rawls señala que el carácter y fundamentación moral de la concepción política son lo que asegurará la estabilidad de la concepción elegida socialmente. Este contractualismo no piensa el acuerdo alrededor de una concepción política de justicia como limitado a determinar criterios de obediencia a una autoridad, sino que lo piensa como un marco de convivencia en el cual cada ciudadano puede afirmar sus doctrinas comprensivas y así tratar de alcanzar lo que su noción de bien le indique.

Asimismo, el carácter independiente de la justificación de la concepción política de justicia permite superar la idea del consenso como mero *modus vivendi*, que puede alterarse una vez que el arreglo de fuerzas de

²⁵ Rawls señala que muchas veces los mayores problemas que un ciudadano tiene para conciliar sus doctrinas comprensivas con una concepción política de justicia no está en el segundo elemento, sino en el primero. En otras palabras, muchas veces la incoherencia entre las doctrinas comprensivas que asume un ciudadano le resultan un impedimento para tener consciencia cabal de sus juicios sobre cuestiones de justicia política. Cf. JaF I §10.2.

los contrincantes políticos varíe. El consenso traslapado no es un acuerdo entre partes que no tienen otra opción más que tolerarse para poder llevar a cabo su proyecto existencial. Al contrario, es un acuerdo funcional para que todas las partes logren conquistar aquellos fines que se proponen, de modo tal que ven en la supresión de su acuerdo un riesgo para sus proyectos existenciales²⁶.

El escenario dibujado puede dar la impresión de estar situados ante una teoría que se piensa capaz de acabar con todo tipo de desacuerdo político. Sin embargo, este no es el caso, y Rawls reconoce que existen límites a este consenso. Uno de estos límites está dado por la razonabilidad de las doctrinas comprensivas, a saber, que el consenso traslapado solamente se da entre doctrinas políticas razonables, y excluye a todas las que se definan como irrazonables. La discusión sobre el carácter razonable de un ciudadano o una doctrina²⁷ que este sostenga será abordado en el siguiente acápite, sin embargo, valga decir que dentro del ámbito de los ciudadanos y las doctrinas comprensivas razonables existe espacio para el disenso. Esto se debe a un conjunto de obstáculos propios del uso común del juicio y la razón que Rawls denomina las cargas del juicio. Estas pueden condensarse en: la evidencia empírica o científica, el peso que demos a distintas partes de un argumento, la ambigüedad que pueden tener distintos constructos conceptuales utilizados cotidianamente, la experiencia de vida, y las consideraciones normativas propias de las partes de una discusión.

Todos los elementos arriba citados dan razones válidas para disentir políticamente en una sociedad democrática, es decir, dan pie al desacuerdo razonable. Empero, en ella la necesidad de llegar a un acuerdo mínimo sobre cuestiones esenciales debe encontrar cabida a pesar del disenso – a riesgo de ceder a la inestabilidad –. La concepción política de justicia como imparcialidad propuesta por Rawls a partir de sus dos principios²⁸ es una muestra de cómo se pretende llevar esto a cabo. No obstante, con el fin de dar una

26 Contrario a una idea errada, que se funda en una caricaturización del liberalismo, Rawls aclara que el rechazo a entender la sociedad como comunidad política no implica que el liberalismo niegue los valores de la comunidad. A esto agrega que dentro de la tradición liberal la defensa del individualismo no se opone a la comprensión de sociedad como una organización cuyos miembros tienen metas comunes. Incluso, la convivencia regida por una concepción de justicia política implica necesariamente elementos no institucionales y de carácter moral de la identidad de los ciudadanos que llegan a ser compartidos por toda una sociedad.

La respuesta de Rawls a la crítica comunitarista puede encontrarse en la nota 13 de la conferencia IV de *Political Liberalism*. Para una explicación del concepto de individuo e individualismo en el liberalismo del siglo XX cf. Dewey, J. (1999 [1930]). *Individualism Old and New*. Nueva York: Prometheus Books.

27 Rawls no utiliza el adjetivo razonable de manera unívoca, sino que se refiere con él tanto a ciudadanos como a concepciones políticas de justicia y doctrinas comprensivas. Si bien adentrarse en las implicaciones de sus diferentes usos puede mostrar inconsistencias en el esquema teórico del liberalismo político, esto no será tema a desarrollar en el trabajo.

28 Para fines de este trabajo no se discutirá sobre los dos principios de justicia. No obstante, vale traerlos a colación en caso de que el lector no esté familiarizado con los principios que pueden constituir una concepción política de justicia y desde los cuáles se pretende normar una estructura básica. En su última formulación estos dicen:

a) *Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; [and]*

b) *Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be the greatest benefit of the least-advantaged member of society (the difference principle). (JaF II §13.1)*

comprensión cabal de la propuesta rawlsiana, una vez expuesta a grandes rasgos su arquitectura, es necesario adentrarse en el componente operativo, es decir, en la idea de razón pública.

3. Razón pública: legitimidad y justificación²⁹

“*The idea of public reason, as I understand it, belongs to a conception of a well ordered constitutional democratic society*” (IPRR §intro). Con estas palabras inicia la revisión al concepto de razón pública llevado a cabo por el Rawls cuatro años después de la publicación de *Political Liberalism*. Este artículo no solo se propuso responder a críticas de las que fue sujeto su publicación previa, sino que también significó una afirmación del *leitmotiv* del liberalismo político.

En este texto, así como en su primera exposición de la idea, la razón pública constituye la racionalidad propia del espacio de discusión de las preguntas políticas fundamentales, y en particular, preguntas cuyas respuestas implicarán la necesaria imposición de normas con carácter coercitivo. Al hablar de razón se hace referencia a un modo de razonamiento, es decir, un conjunto de “*fundamental concepts and principles of reason, (...) standards of correctness and criteria of justification*” (PL VI §3.1); por esto no se debe confundir la razón pública con discurso público. Desde este tipo de razonamiento se establecen los parámetros dentro de los cuales se darán las relaciones entre los ciudadanos y su gobierno, así como entre los ciudadanos mismos, en una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, la manera como los ciudadanos comprendan la razón pública es la forma de esta, mientras que el modo como los ciudadanos interpreten sus relaciones políticas es el contenido de la misma.

Habría que decir también que esta razón es necesaria en toda sociedad democrática que se quiera respetuosa del pluralismo, dado que justificar el orden político – i. e., condiciones de convivencia – solamente desde la razón teoría o la razón práctica atentaría contra el carácter de libres e iguales de los ciudadanos cuyas doctrinas comprensivas entran en conflicto con esos tipos de racionalidad. De ahí que, otros tipos de razón, como la razón religiosa, tampoco pueda ser el medio desde el cual se llegue a un acuerdo sobre las esencias constitucionales de una sociedad democrática. Dicho de otra forma, justificar un orden político desde una racionalidad distinta a la pública generaría necesariamente condiciones de opresión sobre parte de la ciudadanía.

De plano, todo aquel que niegue la función de la razón pública³⁰, a saber, la necesidad de encontrar un mecanismo neutral desde el cual sean asumibles por todos las disputas políticas fundamentales, da por sentado

29 Si bien encontramos exposiciones sobre la razón pública en *Political Liberalism*, en su revisión de 1997 y en *Justice as Fairness. A Restatement*, esta sección se valdrá de modo preponderante de la revisión de 1997, que como bien señaló Rawls (2005 [1993]) “*is by far the best statement I have written on ideas of public reason and political liberalism*” (p.438).

30 Aquí hago énfasis en la función de la razón pública, no la razón pública de Rawls. Esto dado que existen otras visiones sobre la razón pública que no coinciden en detalle con la rawlsiana, pero que sí comparten la función que esta posee como medio para responder a preguntas políticas fundamentales. Otras teorizaciones liberales sobre la razón pública pueden encontrarse en: Gaus, G. F. (2011). *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Nueva York: Cambridge University Press.; Quong, J. (2011). *Liberalism Without Perfection*. Nueva York: Oxford University Press, pp.256-289.; Solum, L. B. (1996). Novel Public Reason. *Loyola Of Los Angeles Law Review*, 6 (1), pp.1459-1485.

que las relaciones políticas deben determinarse desde discursos de verdad. Esto implica un rechazo al criterio de reciprocidad propio de las democracias constitucionales. Ante esto Rawls afirma que “*the zeal to embody the whole truth in politics is incompatible with an idea of public reason that belongs with democratic citizenship*” (IPRR §I.1).³¹

Con el fin de no salirse del marco de la ciudadanía democrática, Rawls propone un concepto de razón pública en el cual las “*comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens*” (IPRR §intro). El concepto de razonabilidad es tomado por Rawls de un artículo de W. M. Sibley³² en el cual este filósofo distinguía entre lo racional y lo razonable.

Para llevar a cabo la distinción en cuestión, Sibley (1953) distingue entre la capacidad de un individuo para analizar y tomar en cuenta los factores necesarios que lo llevan a satisfacer sus deseos individuales, y la capacidad de “*taking account of the interests of others as a disinterested, impartial spectator might do, i.e., putting them on a par with 'my own' interests*” (p.557). De ahí que defina la racionalidad como la conducta que atiende a la mejor consecución de fines personales o a la satisfacción de la propia voluntad (a partir del principio de maximización de la utilidad), mientras que la razonabilidad se comprende como una conducta de carácter moral en la que un individuo está facultado para

see[s] the matter – as we commonly put it – from the other person's point of view, to discover how each will be affected by the possible alternative actions; and, moreover, not merely to 'see' this (for any merely prudent person would do as much) but also to be prepared to be disinterestedly influenced, in reaching a decision, by the estimate of these possible results.
(Sibley, 1953:p.557)

Desde este marco Rawls propone su distinción entre lo racional y lo razonable, sin por ello ofrecer a una definición concreta de ellos³³. Para este filósofo lo razonable hace referencia a la capacidad que poseen las personas de proponer, entre iguales, términos justos de cooperación social, y de sujetarse a estos ante la certeza de que los otros también lo harán; aún en circunstancias en las que no resulte totalmente beneficioso para los pares sujetarse a dichos términos. Al mismo tiempo, la razonabilidad implica la disposición a escuchar y discutir términos justos de cooperación propuestos por otras personas. Así la discusión sobre los términos de cooperación se hará desde una posición en la cual aquellos que propongan términos de cooperación particulares se deben

31 El debate a propósito del papel de la verdad en la filosofía política es actualmente un espacio de amplios debates. Dos discusiones recientes de este tópico vinculadas con la filosofía política de Rawls pueden encontrarse en: Cohen, J. (2009). Truth and Public Reason. *Philosophy & Public Affairs*, 37 (1), pp.2-41.; y, Ferrara, A. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press, pp.191-209.

32 Aunque esta es la influencia más concreta a la luz de cómo elabora Rawls este concepto, también reconoce a Kant como el posible generador de este al postular la diferencia entre los imperativos categóricos e hipotéticos. Lo razonable vendría a emparentarse con el imperativo categórico.

33 En el caso de este concepto Rawls insiste en negarse a dar una definición concreta de lo razonable, prefiere solamente caracterizarlo. De ahí que resulte útil recurrir a Sibley (1953) como medio para clarificar este concepto.

cerciorar de que los otros tienen razones para aceptarlos; es decir, que sus términos de cooperación son razonables.³⁴

Valga decir que la idea de razonabilidad no hace referencia a la búsqueda de un bien común colectivo que todos los ciudadanos compartan, sino al deseo de encontrar términos que puedan ser reconocidos por todos como unos bajo los cuales se pueda cooperar eficientemente. Dicho esto se debe agregar que lo razonable se contrapone a lo irrazonable, no a lo racional (que será definido en breve). La irrazonabilidad se atribuye a todos aquellos que a pesar de ser parte de un esquema de cooperación, se niegan a respetar cabalmente los principios acordados. De modo tal que si bien aceptan los términos de cooperación públicamente, están dispuestos a violarlos en el momento que hacerlo implique obtener un beneficio individual mayor – al obtenido en caso de sujetarse a los términos de cooperación –.

Por su parte, lo racional expresa la capacidad de un agente de perseguir sus fines particulares mediante el uso de la razón. La racionalidad no debe implicar necesariamente una conducta egoísta, dado que el agente racional puede establecer como parte de sus fines beneficiar a otras persona o comunidades si así lo desea. Sin embargo, en contraste con la conducta razonable, para Rawls aquel que solamente limita sus acciones a la racionalidad carece de *“the particular form of moral sensibility that underlies the desire to engage in fair cooperation as such, and to do so on terms that others as equals might reasonably be expected to endorse”* (PL II §1.2). Ahora bien, esta diferencia no implica que a nivel de la razón pública esté vedada la conducta racional, al contrario, es una parte central de ella siempre que trabaje alimón con la razonabilidad. Un ejemplo de esto es el experimento de la posición originaria, Rawls considera este *“as a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self-clarification”* (PL I §4.4). Es decir, que estos medios que se utilizan en la reflexión pública, con la centralidad que posee la racionalidad en los experimentos mentales, muestra un modo en que lo racional aparece en la racionalidad pública, aunque siempre dentro de los límites de la razonabilidad.

Aclarado qué debe entenderse por razonable, se puede comprender mejor por qué Rawls piensa la razón pública como el intercambio de razones brindadas por ciudadanos que sostienen doctrinas comprensivas razonables, esto es, doctrinas comprensivas que aceptan – o al menos no entran en contradicción con – un orden político generado desde la reciprocidad. Entendida de este modo se aclara también el carácter público de esta razón, dado que es la razón de ciudadanos libres e iguales (i. e., relativa a las identidades públicas), su objeto son las preguntas fundamentales sobre justicia política (h. e., relativas al bien público), y su contenido es público en tanto se formula desde concepciones políticas de justicia razonables.

Al tener en cuenta lo anterior, se pueden introducir los cinco aspectos de la razón pública. Estos son: a) las preguntas políticas fundamentales a las que aplica, b) las personas a las que aplica, c) su contenido dado por

³⁴ La razonabilidad rawlsiana es parte de la idea general de reciprocidad ya antes mencionada (*supra* p.9). Esto la coloca entre el altruismo (idea de bien común) y la ventaja racional. De modo tal que aquel que se conduce razonablemente busca asegurar tanto su bien, como el bien común rawlsiano *sensu*.

una familia de concepciones políticas de justicia razonables, d) la aplicación de tales concepciones en la discusión de normas coercitivas que tomarán forma de ley, y e) la revisión ciudadana, a partir del principio de reciprocidad, de los principios derivados de sus concepciones de justicia. Rawls advierte que ignorar uno de ellos vuelve a la razón pública una idea muy implausible. Es necesario entonces abordar cada uno de estos aspectos para dar con una comprensión adecuada de la razón pública en su totalidad.

En cuanto al primer aspecto, son dos los tipos de elementos que integran las preguntas políticas fundamentales a las que se dirige la razón pública: las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica.³⁵ Las esencias constitucionales determinan por una parte, tanto los principios de la estructura del gobierno, como el alcance de la regla de mayoría, y por otra, establecen los derechos y libertades básicas de los ciudadanos (e. g., derecho al voto, libertad de asociación, de conciencia, y de pensamiento). Separar los elementos de las esencias resulta útil para entender su distinto nivel de versatilidad, es decir, mientras en temas de derechos y libertades todos los regímenes democráticos son prácticamente idénticos (al punto que el descubrimiento de diferencias marcadas deberían alertar sobre desviaciones de los principios democráticos), en el nivel de la estructura del gobierno es posible que existan variaciones si así lo exige la experiencia de una sociedad particular. Empero, un cambio en el nivel de la estructura del gobierno y en el funcionamiento de la regla de mayoría puede socavar los fundamentos de una sociedad bien ordenada, de ahí que todo cambio realizado en este nivel debe responder a una honesta expectativa de mejora general de la estructura de gobierno y no al beneficio coyuntural que busque un actor político concreto.

Con respecto a las cuestiones de justicia básica, estas hacen referencia a criterios de oportunidad que van más allá de las esencias constitucionales. Si bien el liberalismo político asume que es necesario un mínimo social o una base material que asegure el pleno ejercicio de los derechos y las libertades de los ciudadanos³⁶, el cómo alcanzar tal mínimo o cómo definir esa base material va más allá de las esencias constitucionales. De ahí que, por ejemplo, si bien el principio de diferencia³⁷ es propuesto como un criterio capaz de tutelar las desigualdades sociales, no obstante, Rawls no lo considera estrictamente necesario para dar con una sociedad bien ordenada,

35 Rodríguez Zepeda (2003) señala que la distinción rawlsiana entre esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica es idiosincrática del modelo constitucional estadounidense. Esto dado que otras constituciones a lo largo del mundo (e. g., la alemana) colocan dentro de la constitución premisas relativas al apuntalamiento del Estado de bienestar u otros arreglos propios de justicia social y económica.

36 La insistencia del liberalismo político en la necesidad imperante de dar contenido a las cuestiones de justicia básica es expresado con fuerza por Brooks (2015) cuando, al tratar de conciliar el liberalismo político y el enfoque de las capacidades, afirma que en situaciones de pobreza extrema es imposible hablar de ciudadanía. Una sociedad que se encuentre en estas condiciones no es apta para asumir como propio el proyecto del liberalismo político; sus urgencias son otras.

37 Esta distinción propuesta por Rawls en *Political Liberalism* ha llevado a muchos a lamentar la pérdida de fuerza igualitarista que yacía en *A Theory of Justice*. Al colocar el principio de diferencia, situado en el segundo inciso de los dos principios de justicia como imparcialidad, como una cuestión de justicia básica su obligatoriedad como mecanismo para dar con una sociedad bien ordenada se elimina, y se deja espacio para que otros principios tomen su lugar. A pesar de esto, Rawls defiende este principio, pero reconoce que una defensa coherente del pluralismo, así como una franca intención por alcanzar acuerdos mínimos sobre cuestiones políticas fundamentales, fuerza a renunciar a la pretensión de imponer cuestiones de justicia básica a nivel constitucional.

por lo que afirma que se podría prescindir de él y asumir otro principio en su lugar.

La importancia de estos dos elementos yace en que son el soporte primario de la estructura básica, de ahí que la razón pública deba dar con ellos. Ahora bien, la forma en que estos dos elementos regulan la estructura básica muestra que ambas cumplen con roles distintos. Las esencias definen las formas en que se adquiere poder político y los límites de su ejercicio. Por ello, la urgencia e importancia de estas esencias, dado que son, dentro de la lógica democrática, el ámbito en que se espera un acuerdo mínimo a partir de valores políticos. Alcanzado este acuerdo se genera una primera base pública de justificación.

Tener a la mano esta base permite llegar con mayor facilidad a un acuerdo sobre la configuración de las instituciones de la estructura básica referidas a justicia social y económica (i. e., cuestiones de justicia básica). No obstante, alcanzar acuerdos sobre estos temas es más intrincando, y, en última instancia, pueden llegar a ser resueltos a nivel legislativo, a partir de consideraciones que incluyen valores no políticos. El liberalismo político sostiene la certeza de que una vez alcanzadas las esencias constitucionales, si los procesos de toma de decisiones políticas de una sociedad son legítimos, la resolución de las cuestiones de justicia básica desde valores no políticos no atentará contra la conservación de lógicas de cooperación social y política justas.

Para resumir, cuatro elementos deben quedar claros sobre las preguntas fundamentales a las que aplica la razón pública. En primer lugar, que estas son preguntas relativas a los contenidos de las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, elementos ambos que cumplen roles distintos al regular la estructura básica. Además, existe una mayor urgencia en acordar el contenido de las esencias constituciones, dado que – tercer elemento – es más sencillo llegar a acuerdos sobre estas. Y finalmente, es más sencillo determinar si estas se cumplen o no en una sociedad, de ahí que se fortalezca la idea de una mayor probabilidad de acuerdo frente a las cuestiones de justicia básica, que aún definida su realización puede generar disputas al interpretar su efectivo cumplimiento – dadas las cargas del juicio –.

El segundo aspecto de la razón pública son las personas a quienes aplica. En sentido estricto es el foro político público quién debe sujetarse a ella. Este foro reúne el discurso de tres conjuntos de actores: a) el discurso de los jueces y sus decisiones, particularmente las relativas a las cortes supremas; b) el discurso de los funcionarios públicos, particularmente aquellos en cargos de jefaturas ejecutivas y el poder legislativo; c) el discurso de los candidatos a puestos de elección popular y sus jefes de campaña, particularmente durante actividades públicas o declaraciones relativas a su candidatura.

El ejercicio de la razón pública que el liberalismo político conmina a estos actores busca evitar que el discurso público sea hipócrita, situación que iría en contra de la idea de democracia deliberativa³⁸. Esta exige

38 Rawls considera que son tres los elementos esenciales de la democracia deliberativa: a) la idea de razón pública, b) el marco de instituciones constitucionales democráticas, que especifican los roles deliberativos de las ramas del gobierno, y por último, c) el conocimiento y deseo por parte de los ciudadanos de cumplir con la razón pública y tratar de alcanzar su ideal mediante su conducta política (IPRR §I.3). De lo anterior se colige que no es posible llevar a cabo el adecuado ejercicio de la razón pública ante la hipocresía del foro político público, debido a que tal conducta impediría alcanzar exitosamente la finalidad de los procesos de deliberación que exige una democracia.

Para un recorrido sobre la definición contemporánea que desde el liberalismo se ha dado a la democracia deliberativa cf.

necesariamente que los ciudadanos estén inmersos en un esfuerzo constante por deliberar, a partir de distintos argumentos presentes en la cultura política pública, sobre cómo distintas políticas públicas atienden o no adecuadamente las exigencias de la concepción de justicia que rige la estructura básica de la sociedad.

Ahora bien, el ejercicio de la razón pública requiere políticas públicas y espacios que hagan factible su asentamiento como una práctica política cotidiana, de ahí que Rawls piense que la razón pública demanda

the public financing of elections, and the providing for public occasions of orderly and serious discussion of fundamental questions and issues of public policy. Public deliberation must be made possible, recognized as a basic feature of democracy, and set free from the curse of money. Otherwise politics is dominated by corporate and other organized interests who through large contributions to campaigns distort if not preclude public discussion and deliberation. (IPRR §I.3)

Empero, el dinero es solamente uno de los medios a través de los cuales se puede paralizar o impedir la instauración de la razón pública como medio para solventar preguntas políticas fundamentales. La falta de una educación que fomente la democracia deliberativa es también una amenaza contra la generación de prácticas democráticas en la población. Esto debido a que la ciudadanía también está sujeta a la razón pública en lo que Rawls llamó la cultura política ampliada. No obstante, antes de exponer su relación con la razón pública, es necesario analizar con mayor detalle el rol de la Corte Suprema como – en términos de Rawls – ejemplar del uso de la razón pública³⁹.

Ya sea en juicios regulares donde se debe hacer uso de la ley ordinaria o en las sentencias dictadas por la Corte Suprema o Tribunal Constitucional donde se interpreta la ley más alta de una sociedad, los órganos del Poder Judicial deben limitarse a justificar sus veredictos a partir de contenidos disponibles a todos los ciudadanos. En el caso particular de los juicios regulares, un juez no puede sentenciar a un imputado basado en su creencia personal sobre la culpabilidad o inocencia de este, ni tampoco puede hacer desde sus criterios religiosos o morales. De ahí que Rawls señale cómo en los juicios en casos criminales no se apela a criterios de verdad, sino que “*the rules of evidence limit the testimony that can be introduced, all this to insure he accused the basic right of a fair trial*” (PL VI §2.3). Este tipo de límites muestran de manera clara lo que implica que un discurso esté sujeto a una base pública de justificación.

El carácter ejemplar en el uso de la razón pública es una atribución que Rawls da al funcionamiento de una Corte Suprema dentro de un régimen democrático constitucional. Esta institución tiene como tarea la interpretación de la constitución, no obstante, su rol más importante es evitar la erosión de la ley más alta al interpretarla a partir de valores políticos. Con este señalamiento se quiere mostrar que contrario a lo que se

Ferrara, A. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press, pp.167-171.

39 Lectores como Rodríguez Zepeda (2003) ven en esta tesis rawlsiana la consolidación de un modelo judicial y no político de la deliberación (pp.69-70).

puede pensar, la función de máximo intérprete judicial de la ley más alta no implica que este sea el intérprete definitivo de esta ley.

Si bien a través de sus sentencias un tribunal constitucional resuelve preguntas políticas fundamentales razonablemente, su ejercicio se debe entender como supeditado a control ciudadano. En este sentido, “*the constitution is not what the Court says it is. Rather, it is what the people acting constitutionally through the other branches eventually allow the Court to say*” (PL VI §6.4). Justamente, a la luz de esta última nota, se recalca el valor de la Corte Suprema como el ejemplar del uso público de la razón.

De aquí se colige cómo toda sentencia de un Tribunal Constitucional se asienta en un criterio de mayoría⁴⁰. Así, al juzgar a la ley ordinaria (cuyo carácter es antimayoritario) se cerciora de que no se pase por encima de ningún derecho o libertad ciudadana. Esto no quiere decir que todos los miembros de este tipo de tribunal siempre llegarán a un consenso. Partir de una base de justificación pública no implica unanimidad, al contrario los jueces o magistrados pueden disentir en su comprensión de la constitución, aún funcionando dentro de los valores de la razón pública. Lo vital, en su valor ejemplar del uso de la razón pública, es su limitación a valores políticos como componentes que justifican sus veredictos.

Asimismo, esta visión del Tribunal Constitucional no implica que este no pueda interpretar la constitución de modo que beneficie un actor político particular, dado que, como Rawls reconoce, todo proceso político puede ser corrompido. No obstante, en una sociedad bien ordenada el papel de este tribunal sería el que ha quedado esbozado arriba.

Comprendido el uso de la razón pública al nivel judicial es posible comprender su uso en la cultura política ampliada. Este es el espacio de los ciudadanos, donde si bien su aplicación es distinta al caso de los

40 Esta forma de entender la función de la constitución y del Tribunal constitucional se inscribe dentro del concepto del constitucionalismo dualista (*dualistic constitutionalism*) desarrollado por Bruce Ackerman y Frank I. Michelman. Rawls se apropia de esta idea y formula los cinco principios del constitucionalismo:

- a) la diferencia entre el poder constituyente (marco que establece los criterios válidos para generar la ley ordinaria) y el poder constituido (e. g., funciones de los tres poderes, el ejercicio ciudadano del voto);
- b) la distinción entre la ley más alta (instaurada por el sujeto metafórico *We the people* o en la *voluntad general* rousseauiana) y la ley ordinaria (i. e., generada por el Congreso o a través de procedimientos consultivos como el *referendum*);
- c) la comprensión de la Constitución Política como la ley más alta, donde se expresa el modo de gobierno por el que opta una sociedad;
- d) la aceptación, por parte de la ciudadanía, de la Constitución política como definición de las esencias constitucionales;
- e) y, la división de poderes (h. e., ejecutivo, judicial, y legislativo) como mecanismo para impedir la acumulación de poder, y el eventual surgimiento de un poder absoluto. De esta manera se logra además un control ciudadano mayor sobre el gobierno, que en sus tres ramas debe responder a la ciudadanía.

Para una explicación sobre la relación entre el dualismo constitucional y el liberalismo político rawlsiano cf. Ferrara, A. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press, pp.178-182. Además, para un ejemplo de cómo se adecua el esquema del liberalismo político con esta teoría constitucional cf. Michelman, F. I. (2015). *The Priority of Liberty: Rawls and “Tiers of Scrutiny”*. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawls's Political Liberalism (175-202)*. Nueva York: Columbia University Press.

jueces, sus requerimientos son los mismos. Rawls afirma que cada vez que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada ejercen su poder político (e. g., en una votación), lo deben hacer como si fueran legisladores. Esto significa que idealmente deben actuar siempre desde el criterio de reciprocidad, es decir, dándose razones (razonables) al discutir cuestiones políticas fundamentales. Al mismo tiempo, parte del ejercicio de la razón pública desde la ciudadanía se vincula con la expresión de repudio hacia aquellos que, a pesar de ser parte del foro político público, se niegan a inscribirse en la racionalidad pública; este repudio es propio de una ciudadanía que rechaza prácticas que atentan contra la convivencia democrática.

En línea con lo anterior habría que señalar que el acatamiento de la razón pública es el modo como los ciudadanos legitiman su ejercicio del poder. En este sentido los ciudadanos cumplen con la razón pública para satisfacer el principio liberal de legitimidad, a saber, que

[o]ur exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational. (PL VI §2.1)

Antes de continuar con el tercer aspecto de la razón pública, es menester hacer tres observaciones a propósito de las personas a quienes aplica. En primer lugar, si bien en el caso de las partes del foro político público puede existir legislación que obligue legalmente a hacer uso de ciertos registros de racionalidad pública en el discurso de empleados públicos o jueces, en principio el uso de la razón pública es un deber moral, no legal. De ahí que en el caso de los ciudadanos su uso se inscribe en una concepción ideal, que en la práctica puede ser violada. Imponer legalmente el uso de la razón pública significaría una clara violación a la libertad de expresión⁴¹, al mismo tiempo que su ausencia e incumplimiento sistemático como deber moral atentan contra la estabilidad de una sociedad democrática bien ordenada.

Como segundo punto, la razón pública no pretende agotar toda discusión política, sino que se limita a las cuestiones políticas fundamentales. Además, no aplica a la cultura de trasfondo, esto es, la cultura de la sociedad civil⁴². Un ciudadano puede discutir una cuestión política fundamental mediante la razón pública en un espacio que así lo demande, y también discutirla en círculos académicos o religiosos a partir de sus doctrinas comprensivas; esto no supone contradicción alguna. De ahí que la razón pública conviva sin mayor problema con las razones no públicas, al mismo tiempo que reconoce que no es deseable tratar de responder a todo

41 En este sentido, es claro que los límites de la razón pública no coinciden con los límites de la ley, los de la segunda incluyen y traspasan los de la primera.

42 Las diferentes teorizaciones sobre lo público en la filosofía contemporánea han llevado a interpretar erróneamente a uno u otro autor por confundir la dimensión en que trabajan dicho concepto. En el caso de Rawls ya se ha expuesto extensamente las dimensiones de este concepto en su obra, y llegado este punto se puede agregar – algo para entonces obvio – que el concepto de *Öffentlichkeit* utilizado por Habermas es mucho más amplio que lo público al que se refiere la razón pública rawlsiana. El concepto utilizado por el filósofo alemán incluye lo que Rawls llama cultura de la sociedad civil o cultura de trasfondo, de ahí los distintos alcances que en su obra tiene el mismo.

problema político desde la razón pública, esto por razones prácticas intrínsecas a la búsqueda de estabilidad⁴³.

Finalmente, no debe confundirse la idea de la razón pública con el ideal de la razón pública. La idea promueve que los ciudadanos expongan sus opiniones sobre cuestiones políticas fundamentales desde concepciones políticas de justicia, pero solo su actualización da como resultado el ideal. Es decir, el ideal de la razón pública se cumple cuando los ciudadanos asumen su deber de civilidad dejándose guiar por la idea de razón pública.

Hechas estas tres observaciones se puede analizar el tercer aspecto de la razón pública, su contenido. Este viene dado por una familia de concepciones políticas de justicia razonables. Ya hemos hecho referencia a estas concepciones, que se caracterizan por expresar “*political values that others, as free and equal citizens might also reasonably be expected reasonably to endorse*” (IPRR §2.1). A lo largo de su obra Rawls se dedicó a trabajar una concepción a la que denominó justicia como imparcialidad, sin embargo, existe un ingente bibliografía donde otras concepciones políticas de justicia han sido desarrolladas. La manera en que estas se generan también supone una pluralidad de mecanismos, de los cuáles el preferido por Rawls es la posición original.

Con esto se debe eliminar la falsa presunción que identifica el liberalismo político – y su idea de una sociedad regida por una concepción política de justicia – con la justicia como imparcialidad. Al contrario, en el liberalismo político, la idea de razón pública está compuesta por una familia de concepciones políticas de justicia, entre las cuales la justicia como imparcialidad es solamente una entre muchas. Entonces, existen tantas concepciones políticas de justicia como sea posible generar siempre y cuando se cumplan tres requisitos: a) contener una lista de derechos, libertades y oportunidades básicas, b) incluir un orden de prioridad referido a esos derechos, libertades y oportunidades, c) incorporar medidas que aseguren a los ciudadanos los medios necesarios para el disfrute efectivo de sus derechos y libertades.

En el caso del primer requerimiento, este abarca las respuestas a las preguntas políticas esenciales que forman el primer aspecto de la razón pública. La jerarquía del segundo requisito tiene como fin brindar una respuesta a reclamos sobre bien general y valores – desde una lógica perfeccionista –, que suelen surgir al tratar de llegar a un acuerdo en cuestiones de justicia básica. La ausencia de esta jerarquía impediría que la concepción estuviera completa, es decir, la carencia de un orden de prioridad de los valores políticos que la conforman la volverían inadecuada para responder a pregunta políticas fundamentales. Valga señalar que esta jerarquía debe generarse desde lo interno de la concepción y teniendo en cuenta el vínculo entre los valores que la conforman. El orden de prioridad establecido por una doctrinas comprehensivas puede ser razón suficiente para catalogarla irrazonable, a pesar de que cumpla adecuadamente con la lista de derechos, libertades y oportunidades básicas.

La última condición es la respuesta de Rawls a la crítica marxista sobre el carácter formal del

⁴³ Qué tanto deba extenderse el ámbito de la razón pública será algo que defina cada sociedad según sus condiciones histórico-sociales particulares.

liberalismo⁴⁴. Una concepción política de justicia exige la estipulación de los medios que asegurarán el efectivo goce de los derechos y libertades ciudadanas, aunque es claro que la determinación de esos medios está abierta a discusión. La amplitud de estos tres elementos con los que se define qué es una concepción política de justicia permite una gran variabilidad⁴⁵, tal que lleva a Rawls afirmar que concepciones tales como la teoría de legitimación discursiva del filósofo Jürgen Habermas o los puntos de vista sobre el bien común y la solidaridad de la Iglesia Católica pueden aceptarse como concepciones políticas de justicia razonables, siempre y cuando sean expuestas en términos de valores políticos.

Llegado este punto es imperioso referirse al papel de las doctrinas comprensivas dentro de la razón pública, y para ello se debe desarrollar el concepto de cultura política pública ampliada. Ya para este momento es claro que la razón pública es contraria a la introducción de doctrinas comprensivas como medios de justificación al responder a preguntas políticas fundamentales. No obstante, como parte del giro pragmático que Rawls realizó en *Political Liberalism* introdujo la posibilidad de que estas doctrinas pasaran a formar parte del discurso político público. De ahí que en la primera exposición de la idea de razón pública estableciera la distinción entre los puntos de vista exclusivo e inclusivo de la razón pública. En el primero no era posible introducir doctrinas comprensivas, mas en el segundo sí, aunque su función era solo acompañar y reforzar a las concepciones políticas de justicia.

Rawls abandona esta distinción en su revisión a la idea de razón pública cuatro años después. En su lugar aparece la idea de la cultura política pública ampliada en la cual las doctrinas comprensivas pueden ser parte del razonamiento de la cultura política pública siempre y cuando se cumpla con el así llamado *proviso*⁴⁶. Siguiendo la lógica del punto de vista inclusivo⁴⁷ de la razón pública, Rawls establece en el *proviso* que pueden introducirse contenidos de las doctrinas comprensivas al lidiar con preguntas políticas fundamentales dentro de la cultura política pública siempre y cuando vayan acompañadas de argumentos que cumplan adecuadamente con los requerimientos de la razón pública.

Siempre que aquellos que hacen uso del *proviso* lo hagan desde un principio de buena fe, puede introducir sus doctrinas comprensivas sin necesidad de adecuarlas a estándares lógicos, criterios de evaluación

44 Cf. §7 de la conferencia VIII de *Political Liberalism* (1993). Rawls reconoce el acierto de Hegel, Marx y otros pensadores socialistas al criticar el carácter formal de los derechos estipulados en el liberalismo clásico.

45 Esta referencia al carácter abierto de las concepciones políticas de justicia permite anotar con pertinencia que estas varían en el tiempo. Una concepción política de justicia no es estática, al contrario, el hecho de que dos personas que sostengan la misma concepción política de justicia puedan opinar distinto sobre una política pública particular muestra su vivacidad. Las concepciones políticas están abiertas a revisión constante, más al ser parte de un espacio público de discusión que exige de ellas justificarse frente a otros, y por lo tanto las expone a una crítica tanto interna como externa.

46 Aunque la palabra '*proviso*' se traduce por los sustantivos castellanos 'cláusula', 'condición', o 'estipulación', el uso del vocablo en inglés en la bibliografía rawlsiana se toma como criterio para mantener el vocablo original en la tesis. Dicho esto, no debe confundirse con la frase castellana 'al proviso', sinónima de 'al instante'.

47 Si bien el *proviso* da la idea de ser un mero cambio de nombre del punto de vista inclusivo de la razón pública, la decisión por eliminar la vieja distinción va más allá. La intención que Rawls deja ver en esta modificación teórica es un interés por dar mayor unidad a la razón pública, y por lo tanto prefiere no escindirla, sino que la introducción de doctrinas comprensivas pasa a ser una cláusula, y no un punto de vista de la razón pública.

racional, o requerimiento de evidencia alguna. Rawls considera que esta cláusula es positiva dado que por un lado fortalece la posibilidad de un consenso traslapado al mostrarle a los ciudadanos que su apoyo a una concepción política de justicia es connatural a sus creencias – vale traer aquí a colación la perspectiva amplia del equilibrio reflexivo –, y al mismo tiempo beneficia el reconocimiento mutuo – entre los ciudadanos – de las doctrinas comprensivas razonables.

A pesar de esta cláusula, el tema de la introducción de doctrinas comprensivas en la cultura política pública plantea un reto a la idea de razón pública dado que grandes activistas de los derechos civiles – e incluso de los estándares normativos por los que aboga el liberalismo político –, han actuado a lo largo de la historia ignorando e incluso atentando contra la razón pública. Para comprender estos casos Rawls plantea tres escenarios: una sociedad bien ordenada, una sociedad casi bien ordenada, y una sociedad que no está bien ordenada. Rawls identifica el primer escenario con el punto de vista exclusivo de la razón pública, el segundo con el punto de vista inclusivo (o el proviso), y al tercer escenario lo identifica con aquellos casos en los cuales se ha infringido el deber moral implícito en la razón pública de modo justificado.

Para Rawls el caso de los abolicionistas del siglo XIX o de la lucha por los derechos civiles durante la segunda mitad del siglo XX – ambos casos en el contexto estadounidense –, en particular el rol que jugó en esta última Martin Luther King, Jr., son ejemplos de este último escenario en el cual los actores involucrados hicieron uso exclusivo de sus doctrinas comprensivas – específicamente de índole religiosa – al abogar por su agenda política. A pesar de esto, el filósofo estadounidense no considera que haya una contradicción con la idea de razón pública, dado que los discursos de estos personajes históricos, aunque inscritos en sus doctrinas comprensivas, buscaban dar como resultado con el establecimiento de una sociedad en la cual el ejercicio de la razón pública fuera posible, esto es, una sociedad basada en el principio de reciprocidad – esta tesis es tratada por Rawls como una interpretación plausible, dado que determinar qué fines perseguían con su discurso los personajes en cuestión no es posible –.

Se puede tomar como corolario de lo anterior que ante un gran mal (*great evil*) infringir la razón pública en pos de lograr dar con una sociedad donde sea posible honrarla, no la contradice. Ahora bien, este sería un caso límite (propio de sociedades que no están bien ordenadas) que, no obstante, permite introducir un punto central para juzgar la plausibilidad de la razón pública. Rawls afirma a propósito de esta que por lo general las personas “*do not normally distinguish between comprehensive and public reasons; nor do they normally affirm the ideal of public reason, as we have expressed it*” (PL VI §8.3). Es decir, fuera del foro político público, cuando atendemos a la cultura política pública ampliada la razón pública, la idea de razón pública se cumple cuando los ciudadanos discuten las cuestiones políticas fundamentales desde un principio de reciprocidad, que es parte de la cultura política de su sociedad. Para esto, como ya fue mencionado, se requiere educación y políticas públicas que fomenten las prácticas deliberativas. Con esto se señala por un lado que el uso de la razón pública no es un comportamiento espontáneo, y por otro lado, que Rawls no imagina que el ideal de la razón pública implique

continuas pausas en la cotidianidad de los ciudadanos para realizar ejercicios colectivos de deliberación. Al contrario, lo que asegura que los ciudadanos cumplen al mínimo con la razón pública es una cultura política basada en el criterio de reciprocidad. Alcanzar tal nivel de cultura política y conservarlo es el deber cívico de los ciudadanos de una democracia deliberativa.

Por lo tanto, y con esto se retoma el tema de las doctrinas comprensivas, la razón pública no rechaza las razones no públicas. Incluso, Rawls tiene el cuidado de señalar que la razón pública no debe equipararse con la razón secular (entendida como el razonamiento desde doctrinas comprensivas no religiosas). No hay en la razón pública un interés por posicionarse a favor o en contra de ninguna doctrina comprensiva, dado que su propia estructura la aleja de las pretensiones de estas. Es decir, a diferencia de concepciones filosóficas, morales o religiosas, la razón pública parte de concepciones políticas de justicia cuyo alcance se limita a la estructura básica, y no pretende normar o definir criterio alguno sobre otras materias – como sí lo hacen las doctrinas comprensivas parciales o completas –. Además, la constitución de estas concepciones es independiente de toda doctrina comprensiva, dado que sus cimientos están dados por ideas presentes en la cultura política pública (e. g., la concepción de ciudadano como libre e igual, o la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación).

Como último punto, a propósito del contenido de la razón pública, cabe traer a colación la distinción sobre tipos de justificación que Rawls utiliza para responder a una crítica de Jürgen Habermas⁴⁸. Rawls distingue entre la justificación *pro tanto*, la justificación plena (*full*), y la justificación pública. La justificación *pro tanto* responde la justificación que desde la razón pública se realiza partiendo exclusivamente de valores políticos. La plena consiste en la inscripción de las doctrinas comprensivas particulares de un individuo dentro de una concepción política de justicia. Es decir, el individuo reconoce una concepción política justificable a partir de sus doctrinas comprensivas. Finalmente, la justificación pública es una justificación social, que solamente se alcanza cuando se logra un consenso traslapado razonable. Este tipo de consenso no es igual al que se requiere cotidianamente para alcanzar un nivel de convivencia básico, ya sea bajo la lógica de un *modus vivendi* o de un

48 Rawls entiende la crítica de Habermas a partir de dos preguntas:

- i) *What bearing do doctrines within an overlapping consensus have on the justification of the political conception – once citizens see that conception as both reasonable and freestanding?*
- ii) *Does the term [reasonable] express the validity of political and moral judgments or does the term merely express a reflective attitude of enlightened tolerance?* (RH §2.1)

Con estas preguntas Habermas desea cuestionar a Rawls el peso que su concepto de razonabilidad tiene como criterio de validación política. No obstante, con la distinción de tipos de justificación que propone, Rawls muestra cómo tal lectura de su obra es errada. Para comprender detalladamente el debate Habermas-Rawls cf. Hedrick, T. (2010). *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*. California: Stanford University Press.; McCarthy, T. (1994). Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*, 105 (1), pp.44-63. Consultada versión castellana en Madrid: Biblioteca Nueva, 1997 (trad. Antonio Valdecantos Alcaide); Rodríguez Zepeda, J. (2003). *La política del consenso: una lectura crítica de “El liberalismo político” de John Rawls*. Barcelona: Anthropos-UAM, pp.139-150.; Vallespín, F. (1998). Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas (trad. Gerard Vilar Roca). Por F. Vallespín (Ed.). *Debate sobre liberalismo político* (9-37). Barcelona: Paidós.

consenso constitucional⁴⁹. El consenso traslapado supone acordar los términos justos de cooperación a partir de una concepción política de justicia, solamente cuando toda la sociedad da con este consenso se alcanza una justificación pública de los términos de cooperación social. Para llegar a este punto los ciudadanos deben realizar múltiples justificaciones plenas⁵⁰, hasta alcanzar mediante el uso de la razón pública una sociedad que efectivamente puede ser reconocida como bien ordenada⁵¹.

El siguiente aspecto de la razón pública fue mencionado al hacer referencia al principio liberal de legitimidad. El tema interesa al liberalismo político dada su concepción de ciudadano como un miembro de una estructura a la que se entra por nacimiento y se abandona por muerte, y como un participante (libre e igual) del cuerpo político que ejerce el máximo poder político. De este modo la coerción, como cuarto elemento de la razón pública, exige una justificación con el fin de mostrar la diferencia de este fenómeno en un régimen democrático y en uno donde se haga uso de él como medio de opresión arbitraria.

La razón pública, en tanto que se funda en el principio de reciprocidad, asegura que no importa cuál sea la concepción política de justicia que rija en una sociedad, esta dará como resultado una estructura básica garante de los derechos y libertades de todos los ciudadanos. Esto no implica que las esencias constitucionales o las cuestiones de justicia básica no puedan ser criticadas con el fin de cambiarlas. Mas, sí implica que la negativa a acatar las leyes en una sociedad cuyos términos de cooperación social están dados por una concepción política de justicia, faculta la aplicación de coerción dado el carácter legítimo⁵² de la ley.

Dentro de la lógica de la razón pública, toda concepción política contenida en ella cumple con los requisitos para ser caracterizada como razonable. Entonces, aunque un individuo no reconozca a la concepción política de justicia que rige su sociedad como la más razonable, esta siempre se situará dentro del rango de lo razonable.

Reforzando lo dicho en los dos párrafos anteriores Rawls señala que:

49 La idea de consenso constitucional puede encontrarse en la IV conferencia de *Political Liberalism*, específicamente en el §6. Rawls piensa este nivel como un punto intermedio entre un *modus vivendi* y un consenso traslapado. La principal diferencia entre los dos tipos de consenso yace en que mientras el consenso traslapado es un acuerdo a partir de una concepción política de justicia, donde se resuelven las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, el consenso constitucional solamente acuerda un conjunto de principios constitucionales y algunas libertades. Esto hace que el consenso constitucional sea la víctima acertada de la crítica formalista que se le han hecho a distintas variantes de liberalismo – que Rawls vincula más con el libertarismo que con el liberalismo –.

50 La idea del consenso traslapado razonable no niega de suyo el valor de las doctrinas comprensivas, al punto que Rawls (2001) reconoció en su último libro que “[t]he most reasonable political conception for us is the one that best fits all our considered convictions on reflective and organizes them into a coherent view” (p.31). En tanto que la justificación plena resulta necesaria para alcanzar una pública, es central pensar las doctrinas comprensivas como basamentos del consenso traslapado. No habría que pensarlas como elementos a superar, sino como piezas fundantes de un futuro consenso traslapado razonable.

51 Aquí toma sentido la interpretación de Larmore (2003) que piensa el proyecto rawlsiano de justicia como imparcialidad dividido en dos etapas, la primera es la de la razón pública y la segunda la del consenso traslapado. Del éxito de la primera depende la actualización de la segunda. Siguiendo esta lógica se sostuvo anteriormente que la razón pública es la piedra de toque o la dimensión operativa del liberalismo político.

52 Nótese que afirmar el carácter legítimo de la ley no es lo mismo que afirmar su carácter justo. Sobre la diferencia entre la legitimidad y la justicia de un orden político cf. RH §II.1.

Thus when, on a constitutional essential or matter of basic justice, all appropriate government officials act from and follow public reason, and when all reasonable citizens think of themselves ideally as if they were legislators following public reason, the legal enactment expressing the opinion of the majority is legitimate law. (IPRR §1.2)

Con esta descripción del vínculo entre razón pública y la legitimidad de la ley se explica por qué aquellos que honran la ley cumplen a su vez con el deber de civilidad propia de una sociedad democrática. Esto no significa en absoluto que un ciudadano incumpla este deber al rechazar una decisión gubernamental legítima – esto es parte de sus derechos y libertades básicas – y al trabajar en el marco de la ley para revertir tal decisión, pero sí implica que de actuar de forma contraria a la ley legítima lo expone a la coerción legítima del Estado⁵³. En este punto se podría cuestionar el carácter conservador de este cuarto elemento. Sin embargo, el quinto elemento de la razón pública evita asumir tal consideración como acertada.

Rawls señaló que la ausencia de uno de estos cinco aspectos de la razón pública la volverían implausible – e indeseable, se puede agregar –. El señalamiento final del párrafo anterior hace tal aseveración palpable, dado que sin una ciudadanía que constantemente revise que los principios derivados de las concepciones políticas de justicia satisfagan el principio de reciprocidad, la posibilidad de caer con el tiempo en una lógica conservadora es alta. Valga recordar algo arriba señalado, a saber, que el alcance de la razón pública varía, de modo que esta debe ser capaz de adaptarse a nuevas circunstancias, sin por ello olvidar lo que asegura su legitimidad: el principio de reciprocidad.

Ya sea a nivel constitucional o a nivel de las leyes ordinarias, esta revisión debe ser constante. Una clara señal del incumplimiento de este principio es la violación de libertades básicas. Cualquier concepción política de justicia que permita esto, no satisface el principio de reciprocidad. En tal caso se rompe con el ideal de amistad cívica que forma parte medular de toda sociedad democrática.

Expuestos los cinco aspectos que conforman la razón pública se tiene una visión clara de sus pretensiones y alcances. Estos se pueden resumir afirmando que la razón pública es la racionalidad propuesta por el liberalismo político para hacer frente a las preguntas políticas fundamentales, es decir, para establecer las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica. Esta racionalidad la deben asumir en la cultura política pública los jueces, funcionarios públicos y candidatos a puestos de elección popular, así como los ciudadanos al ejercer la soberanía mediante las votaciones. De este modo se cumple con el deber de civilidad, cuyo carácter es moral y no legal. Deliberar sobre las cuestiones políticas fundamentales desde la razón pública permite legitimar el orden político, ya que así se supedita la imposición de normas coercitivas al principio de

⁵³ En *Political Liberalism* (1993) Rawls expone la situación de los cuaqueros, que legítimamente pueden oponerse a la guerra sin por ello infringir la ley. No obstante, más allá de esto, en toda democracia sana debe existir espacio para la desobediencia civil. La visión rawlsiana sobre este tipo de conducta civil se encuentra en: Rawls, J. (1999). *The Justification of Civil Disobedience*. En S. Freeman. (ed.). *Collected Papers* (176-189). Massachusetts: Harvard University Press.

reciprocidad. Este último debe funcionar como la espada de Dámocles, cerciorándose que toda concepción política de justicia que pretenda imperar en una sociedad no ignore los criterios de razonabilidad.

4. Aclaraciones y límites de la razón pública

Antes de exponer la crítica realista a la idea de razón pública es necesario realizar unas aclaraciones sobre la misma, así como mostrar los límites que su autor reconoció. De este modo al analizar la crítica realista habrá mayor cantidad de insumos para evitar caer en desaciertos.

Una primera aclaración se vincula con la idea errada según la cual la razón pública limita los temas de discusión o debate político. Como ya se señaló, esta racionalidad no implica más que un imperativo moral a propósito de cómo discutir una temática limitada (h. e., preguntas políticas fundamentales) en un espacio particular (i. e., cultura política pública –ampliada–), en otros términos, una gramática del debate político como la llama Neil (2008:p.140). De modo que no limita ni las temáticas políticas que puede discutir la ciudadanía de una sociedad democrática, ni la manera en que se lleva a cabo. Resulta valioso señalar en este punto que así como Rawls se refiere a una cultura política pública, también existe la cultura política no pública. Este es el caso de los medios de comunicación cuyo valor político no se niega en ningún momento, así como tampoco su derecho informar a la opinión pública los temas que deseen desde cualquier perspectiva.

Otro error yace en la idea de que la razón pública responde anticipadamente (favoreciendo posiciones comprensivas particulares como el liberalismo perfeccionistas o secularismo) a las preguntas que se le formulan. Sin embargo, como bien señala Rawls (1997)

the idea of public reason is not a view about specific political institutions or policies. Rather, it is a view about the kind of reasons on which citizens are to rest their political cases in making their political justifications to one another when they support laws and policies that invoke the coercive powers of government concerning fundamental political questions. (IPRR §6.1)

Este yerro se muestra más claramente ante el escenario de dos ciudadanos que sostienen la misma concepción política de justicia y al simultáneamente defienden posiciones antagónicas al discutir una política pública particular. Esto no solamente se da entre la ciudadanía, sino que como ya se señaló es algo común en las deliberaciones de los magistrados de la Corte Suprema.

La tercera crítica es la idea de concebir a la razón pública como una racionalidad que lleva a puntos muertos. Según este punto de vista a través de ella no se logra llegar a soluciones sobre los asuntos disputados, por urgentes que sean. Este carácter restrictivo de la razón pública – la exigencia de consenso – la volvería indeseable. Esta crítica interpreta erróneamente la idea de consenso propia del liberalismo político, dado que si bien la razón pública funciona como un mecanismo de justificación de decisiones políticas, los mecanismos procedimentales como las votaciones se imponen al tratar casos particulares (cf. Larmore, 2003:p.387). Es decir,

siempre que aquellos implicados en una votación (sean jueces, sean ciudadanos) se guíen por la razón pública, el resultado de la consulta es legítimo. De modo tal que no hay razón para que la razón pública entorpezca la acción política cotidiana.

Se suma a las críticas anteriores caracterizar de inútil a la razón pública. Esta, sostienen los críticos, sería útil solamente en sociedades divididas de manera palpable. No obstante, Rawls afirma que esto es sociológicamente incorrecto. La idea de razón pública en tanto norma las relaciones políticas fundamentales cultiva la armonía social, la cual una vez alcanzada no es permanente. Al contrario, la convivencia social tiende a erosionarse de no estar acompañada de procesos educativos continuos que promuevan en la ciudadanía el respeto y cuidado de las instituciones democráticas.⁵⁴

Estas cuatro críticas muestran formas inexactas – y comunes – en que se ha entendido la razón pública, y a las que Rawls da respuesta. Sin embargo, tras este ejercicio Rawls reconoció los límites reales que enfrenta este tipo de racionalidad. Uno de ellos sería la variación histórica del alcance de la razón pública. Rawls identifica cuatro problemas de extensión por los que esta se ve afectada al enfrentarse a) a los deberes con las futuras generaciones, b) a la aplicación de principios de justicia al ámbito de las relaciones internacionales, c) al establecimiento de los principios de la atención sanitaria normal, y finalmente, d) a la extensión de los principios de justicia a las relaciones con animales y el orden natural. A pesar del carácter completo de la concepción política de justicia estos cuatro elementos siempre generarán problemas a nivel de la razón pública, aunque a criterio de Rawls todos pueden ser resueltos dentro de la ella, sin que por ello no generen disputas significativas.

Ahora bien, para continuar el análisis de los límites de la razón pública vale mencionar los tres tipos de conflicto ciudadano formulados por Rawls. Estos vendrían dados por las doctrinas comprehensivas irreconciliables, por diferencias de estatus, clase, posición, ocupación, diferencia de etnia, género o raza, y por las cargas del juicio. Como ha sido expuesto a lo largo de este capítulo, la primera y la segunda de estas causas de conflicto son atendidas por la razón pública, y se pretende su conciliación a la luz de una concepción política de justicia. No ocurre así con los conflictos que surgen de las cargas del juicio, estos representan un límite infranqueable a la razón pública, por lo que limita la posibilidad de acuerdo.

Estas limitaciones traen a colación la pregunta por la situación de las doctrinas comprehensivas irrazonables en sociedades bien ordenadas. Rawls deja de lado esta temática en su construcción de la idea de razón pública dado que su objetivo es mostrar cómo funcionaría este modelo normativo, sin embargo, cuando toca el tema de cómo estas doctrinas se pueden inscribir en una sociedad bien ordenada, señala lo siguiente:

54 En otra línea crítica, pero siempre enfrentando argumentos sobre la innecesariedad o inutilidad de la razón pública, Brooks (2015) argumenta que en el liberalismo político de Rawls son cuatro las maneras en que los lazos sociales se articulan. Además del reconocimiento como iguales y las instituciones políticas compartidas, de la reciprocidad, y de los dos principios de justicia, la razón pública “*may help contribute to increasing public trust and the social bonds of civic friendship*” (p.152). Es decir, cumple una función particular nada despreciable para una sociedad donde los valores democráticos y la deliberación – nótese el contraste entre la hipocresía en el discurso público y la promoción de confianza pública entre los ciudadanos – se plantean como ideales.

How far unreasonable doctrines may be active and are to be tolerated in a constitutional democratic regime does not present a new and different question, despite the fact that in this account of public reason we have focused on the idea of the reasonable and the role of reasonable citizens. There is not one account of toleration for reasonable doctrines and another for unreasonable ones. Both cases are settled by the appropriate political principles of justice and the conduct those principles permit. Unreasonable doctrines are a threat to democratic institutions, since it is impossible for them to abide by a constitutional regime except as a modus vivendi. Their existence sets a limit to the aim of fully realizing a reasonable democratic society with its ideal of public reason and the idea of legitimate law. This fact is not a defect or failure of the idea of public reason, but rather it indicates that there are limits to what public reason can accomplish. It does not diminish the great value and importance of attempting to realize that ideal to the fullest extent possible. (IPRR §7.2)

Este llamado a tolerar a las doctrinas comprensivas irrazonables en vez de vetarlas responde no solo el valor del respeto a la libertad de conciencia y de pensamiento propios del liberalismo político, sino a que Rawls reconoce que un ciudadano puede sostener simultáneamente múltiples doctrinas comprensivas razonables, de las cuales un conjunto de ellas en contextos determinados son irrazonables. En este sentido Rawls es realista al dar por sentado que son pocos – de haberlos – los ciudadanos que poseen una conciencia absolutamente clara de todo su conjunto de creencias o doctrinas comprensivas, y menos aún los ciudadanos que logran hacer de estas un conjunto coherente.

A esto habría que sumar, que el carácter irrazonable de una doctrina comprensiva depende en muchos casos del modo en que un individuo la asume. De manera que una doctrina comprensiva puede ser irrazonable de suyo (e. g., el nacionalsocialismo) o su carácter puede variar del modo en que un ciudadano la asuma (v. gr. cristianismo radicalizado).

Reflexionar sobre la situación de los ciudadanos religiosos es un buen ejemplo para comprender la posición de las doctrinas irrazonables dentro de la razón pública. Comprendido que las verdades filosóficas o religiosas anulan toda pretensión de razonabilidad política, podemos pensar en el caso de ciudadanos de fe que se encuentran en el dilema entre el deber de apoyar a una concepción política de justicia cuya sociedad dificultará el aumento en los prosélitos de su religión, u oponerse de lleno a ella tratando de imponer su cosmovisión. Un caso concreto de esto son los grupos evangélicos en los Estados Unidos, que ven en políticas como la legalización del aborto, de las drogas y del matrimonio entre personas del mismo sexo, atentados contra sus valores y costumbres – contra su estilo de vida –.

Rawls se cuestiona bajo qué criterios debería este ciudadano aceptar someterse a la concepción política de justicia en cuestión, o mejor aún, bajo qué criterio se pueden generar condiciones de reciprocidad con estos ciudadanos. Aquí aplican dos ideas de tolerancia que se mueven en planos distintos, una política y otra no política. La política, que se funda en la razón pública, trataría de lograr la aceptación por parte del ciudadano de fe de la tesis según la cual en sociedades plurales negarse a vivir dentro de un marco de convivencia como el propuesto en la idea de razón pública, atenta contra la paz civil (este es un valor político). Es decir, si todos

intentaran imponer a nivel político sus creencias se pondría en riesgo la misma sociedad por la dimensión del conflicto generado. Aquí visiones como la de Tocqueville, a propósito de la separación entre la Iglesia y el Estado en los Estados Unidos de América como la razón que permitía el florecimiento de la población y el desarrollo pacífico de distintas congregaciones, pueden servir para que el ciudadano de fe concilie sus doctrinas comprensivas con una concepción política de justicia.⁵⁵

Ahora bien, desde una perspectiva no política un ciudadano de fe puede asumir los requisitos que exige aceptar una democracia constitucional, reconociendo en su coyuntura de vida los límites que Dios pone a su libertad y a la de sus conciudadanos – tanto creyentes como no creyentes –. Así, desde sus contenidos comprensivos conciliaría sus creencias con la necesidad de aceptar una concepción política de justicia como medio deseable de convivencia. Estas son dos formas en que los ciudadanos de fe pueden conciliar sus doctrinas comprensivas con una concepción política de justicia. Ya sea una u otra, desde ambas ideas se actualiza el papel de la razón pública como un medio que sirve para disminuir la división y para fomentar la estabilidad social (IPRR §3.2).

Fuera del ámbito de la razón pública, mas siempre dentro de sus pretensiones Rawls identifica dos tipos de discurso que pueden ayudar a los ciudadanos a motivar a otros a asumir el reto que supone inscribir sus pretensiones políticas fundamentales dentro del uso público de la razón. Una de ellas es la conjetura, esta consiste en un discurso que un tercero brinda a un ciudadano sobre cómo sus doctrinas comprensivas no son necesariamente irreconciliables con una concepción política de justicia⁵⁶. Por otra parte esta la declaración, este tipo de discurso consiste en una exposición pública de un ciudadano sobre cómo desde sus doctrinas comprensivas él respalda una concepción política de justicia razonable⁵⁷. En ambos casos, ya sea desde la posición de un tercero que no comparte las doctrinas comprensivas de otro ciudadano, o desde un ciudadano que sí las comparte, estos discursos son un fuerte apoyo a la idea de razón pública al lidiar con ciudadanos que no ven en sus doctrinas comprensivas espacio – ni la necesidad – para la razonabilidad.

Para concluir la referencia a los límites de la razón pública señalados por Rawls resulta valiosa una cita donde el filósofo estadounidense, en su último libro, al repasar las posibilidades fácticas disponibles para pensar un consenso traslapado en una sociedad como la estadounidense, señala que

55 Contrario a las críticas de aquellos que desean hacer formar parte de la razón pública argumentos de doctrinas comprensivas religiosas, Dryzek (2002:p.11) desarrolla el argumento según el cual si esto se cumpliera sería imposible defender el derecho a la libertad religiosa. Esta sería otra manera en que un ciudadano de fe puede, desde valores políticos (como lo es la libertad de culto) aceptar una concepción política de justicia.

56 Una amplia exposición de los múltiples esfuerzos contemporáneos por utilizar la conjetura, en sentido rawlsiano, con distintas religiones y doctrinas comprensivas (i. e., confucianismo, cristianismo, hinduismo, islamismo, judaísmo) se puede encontrar en Ferrara, A. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press, pp.67-87 y pp.124-141.

57 Críticos de la idea de razón pública como Jeremy Waldron (2015) ven en discursos como la declaración un mejor medio que la racionalidad pública para alcanzar una sana convivencia democrática. Su principal argumento cuestiona si la limitación de traer a la arena de la cultura política pública no se fundamenta en una doctrina comprensiva que niega a la religión la posibilidad de compartir espacio con los valores políticos. En una línea similar Beiner (2014) acusa al liberalismo político de ser una doctrina comprensiva más.

given the actual comprehensive views existing in society, no matter what their content, their (sic) is plainly no guarantee that justice as fairness, or any reasonable conception for a democratic regime, can gain the support of an overlapping consensus and in that way underwrite the stability of its political institutions. Many doctrines are plainly incompatible with the values of democracy. Moreover, political liberalism does not say that the values articulated by a political conception of justice, though of basic significance, outweigh the transcendent values (as people may interpret them) – religious, philosophical or moral – with which the political conception may possibly conflict. To say that would go beyond the political. (JaF I §11.6)

Esta cita señala con gran claridad que existen doctrinas comprensivas antidemocráticas. Esto no quiere decir que los ciudadanos que se las apropian deban ser perseguidos por una política mccarthista contra lo irrazonable. Aquí los valores de tolerancia imperan en el liberalismo político, y por ello la exclusión en la razón pública de doctrinas comprensivas irrazonables por su carácter antidemocrático no da pie asignar a esta teoría política un carácter sectario y limitado. Al contrario, ya sea desde su defensa (Larmore, 1999:p.624; Nussbaum, 2015:p.32) o desde espacios de crítica (Dryzek, 2002:p.27), se ha reconocido al liberalismo político como la teoría política contemporánea cuya mira en el espectro de doctrinas comprensivo es más amplio, sin que por esto se acepte en el toda doctrina comprensiva o se pretenda esconder el hecho de que la infracción de la ley legítima somete a todo ciudadano por igual a la coerción legítima del Estado.

A modo de cierre de este capítulo resulta relevante traer a colación lo que al inicio de *Justice as Fairness. A Restatement* Rawls denomina como las cuatro tareas de la filosofía política. Estos consisten en: a) tratar de encontrar una base filosófica o moral común para dar respuesta a preguntas que implican divisiones profundas entre los ciudadanos, b) contribuir en cómo los ciudadanos piensan en sus instituciones políticas y sociales, así como en las metas y propósitos de la sociedad, c) reconciliar a los ciudadanos con sus instituciones, mostrando la racionalidad que estas persiguen, y d) explorar – desde el realismo utópico – los límites de las posibilidades políticamente practicables.

Todas estas son satisfechas por el ejercicio filosófico implícito en la idea de razón pública. Si bien esta posee límites y su actualización no es un fenómeno que se dé en sociedades actuales – a falta de educación democrática y políticas públicas concretas como las ya señaladas⁵⁸, su potencial yace en ser una guía de acción política para sociedades democráticas. Qué tan bien logra cumplir con esta misión es algo que se ha puesto en duda por distintas críticas, de ahí que sea necesario en este punto pasar a analizar la crítica seleccionada en este trabajo con el fin de juzgar la idoneidad o ineptitud de la razón pública como guía de acción política de sociedades democráticas contemporáneas.

58 Contra quienes ven en la falta de actualización inmediata de propuestas como la rawlsiana el fracaso de una filosofía política para confrontar problemas políticos concretos, este trabajo reconoce la utilidad de dicha filosofía al generar criterios normativos desde los cuales se pueden juzgar las vías de acción que se presentan como medios para franquear los retos que enfrentamos cotidianamente. Esta labor no es ni sencilla, ni despreciable. Cf. Swift, A. (2008). The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances. *Social Theory and Practice*, 34 (3), pp.363-387.

Capítulo 2

Crítica realista a la idea de razón pública de John Rawls

1. Realismo político: un horizonte teórico alternativo

En el primer capítulo de su libro *Outside Ethics*, Raymond Geuss inicia describiendo la extraña situación que encontrará todo aquel que desee pensar su entorno político. Esto dado que fuera del liberalismo no parece existir ningún marco comprensivo “*as theoretically rich and comprehensive as liberalism and also remotely as morally acceptable to wide sections of the population in Western societies, as they are now in fact constituted*” (Geuss, 2005:p.11). Las sociedades occidentales y occidentalizadas poseen una dependencia tal con el liberalismo que solamente desde él construyen sus expectativas acerca de cómo deberían funcionar las instituciones y conducirse los ciudadanos.

Ahora bien, Geuss no afirma lo anterior con entusiasmo alguno. No obstante, lo considera un punto de partida obligatorio para todo aquel que desee desarrollar una alternativa teórica y política al liberalismo⁵⁹. De ahí que buena parte de la obra de Geuss esté dedicada al estudio crítico del liberalismo. Esto con el fin de mostrar sus deficiencias y encontrar puntos de arranque para una teoría que se desligue de este marco comprensivo.

Esta labor crítica frente al liberalismo, en general, y a la tradición que ha enarbolado el estandarte del liberalismo en la filosofía política contemporánea, en particular, resume *grosso modo* el *leitmotiv* de los autodenominados realistas en filosofía o teoría política⁶⁰. Empero, es necesario dejar constancia del carácter variopinto de la tradición realista en la filosofía contemporánea. En este sentido, el realismo está vinculado con la tradición marxista, la tradición posfundacionalista, la tradición de historia conceptual inglesa⁶¹, e incluso con la tradición analítica, entre otras.

59 En este contexto, la crítica al liberalismo en tanto filosofía política liberal no se debe remontar más allá de la publicación de *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls. Ciertamente, Geuss, como otros realistas, han dedicado parte de su obra a estudiar el liberalismo desde un espectro más amplio. No obstante, al referirse al liberalismo como el marco comprensivo desde el cual entendemos la realidad política actual, se asume por este el liberalismo que Rawls y sus seguidores desarrollaron en el último cuarto de siglo del XX.

60 Existe una tendencia dentro de esta tradición a diferenciar entre teoría política y filosofía política. Desde su perspectiva el realismo realiza teoría política, mientras que la filosofía política analítica trabaja en la filosofía política. Sin embargo, esta distinción no tendrá peso alguno en este trabajo dado que ninguno de los dos autores a discutir, Geuss y Williams, asume tal distinción.

61 Con *tradición histórica* se hace referencia específicamente a la Escuela de Cambridge sobre historia intelectual e historia del pensamiento político. En ella sobresalen nombres como Quentin Skinner y John Dunn. Es menester dejar claro que si bien Raymond Geuss – que trabajó en Cambridge desde 1993 hasta su retiro – se vio muy influenciado por esta escuela, no llegó a formar parte de ella; y la veta de su trabajo posee más cercanía con la filosofía que con la historia conceptual.

Como fue mencionado en la introducción, el presente capítulo centra su atención en el realismo analítico⁶². Esta vertiente del realismo data de hace veinticinco años aproximadamente⁶³, y tiene como mayores representantes al filósofo inglés Bernard Williams y al filósofo estadounidense Raymond Geuss⁶⁴ (Hall y Sleat, 2017:p.278). Sin embargo, dentro de esta rama del realismo también existe una variedad de posturas. Estas pueden ser resumidas en tres grupos de críticas realistas: la crítica de la compulsión (*compulsion*), la crítica de la indiferencia (*detachment*), y la crítica del desplazamiento (*displacement*).

A diferencia de las últimas dos, la de la compulsión no es una crítica inherente a la discusión filosófica en la que se sitúa el liberalismo. Representantes de esta son el politólogo australiano John Dryzek y el teórico del derecho neozelandés Jeremy Waldron, es decir, esta crítica se genera desde fuera de la filosofía. Por lo señalado anteriormente esta perspectiva se dejará de lado en el trabajo.⁶⁵

Las críticas de las otras dos posiciones restantes pueden calificarse como immanentes⁶⁶. Esto en un sentido particular, a saber, no solamente se trata de críticas a lo interno de la filosofía política, sino en tanto que se realizan desde el espacio de discusión de la filosofía política analítica (Baderin, 2014:p.138). Una particularidad de estas críticas immanentes – como se desarrollará en breve – es su inscripción en una serie de debates éticos propios de la tradición filosófica ya mencionada; al contrario de la crítica de la compulsión, que no inscribe sus disputas con el liberalismo en este campo.

Es posible resumir las dos críticas en cuestión del siguiente modo:

Detachment critics emphasize the practical role of political theory. They argue that political theorist should pay closer attention to the complexities and constraints of real politics in order to do more to guide or inform actual political decision-making. Displacement critics, on the other hand, claim that the practice of normative political theory threatens or disrespects politics. They depict a competition between theory and democratic politics and a dangerous tendency for theorists to seek to resolve political questions through theoretical means. (Baderin,

62 Para una revisión general de esta vertiente cf.: Baderin, A. (2014). Two Forms of Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 13 (2), pp.132-153.; Galston, W. A. (2010). Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 9 (4), pp.385-411.; Hall, E., y Sleat, M. (2017). Ethics, Morality and the Case for Realist Political Theory. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20 (3), pp.276-290.; y, Honig, B, y Sters, M. (2011). The New Realism: from *modus vivendi* to Justice. Por J. Floyd, y M. Stears (Eds.). *Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought* (177-205). Nueva York: Cambridge University Press.

63 Con solo se quiere señalar el inicio de la identificación como grupo de un conjunto de intelectuales, aunque algunos de ellos – como aquellos a los que se les dará prioridad en este trabajo – tienen una trayectoria más extensa.

64 Raymond Geuss adquirió la ciudadanía británica en el año 2000. Empero, dado que el Reino Unido permite la doble nacionalidad, para fines de este trabajo defino su nacionalidad según su país de origen; y más importante aún, su país de formación académica.

65 Para una exposición detallada de la crítica de la compulsión y cómo desde ella se critica a la idea de razón pública cf.: Stears, M. (2007). Liberalism and the Politics of Compulsion. *British Journal of Political Science*, 37 (3), pp.533-553.

66 Una definición tradicional de crítica immanente es la de Romero Cuevas (2013), que entiende por esto “un modo de crítica que no contrapone a su objeto un criterio normativo externo al mismo, (...), sino elementos propios y constituyentes del objeto mismo sometido a crítica” (p.39). El uso de este término en este trabajo se inscribe en esta definición.

La distinción más clara entre ambas posturas yace en que la crítica de la indiferencia hace un llamado a los teóricos a seguir con su tarea, siempre y cuando otorguen mayor importancia a los datos que la realidad política brinda⁶⁸. Es decir, esta crítica no va más allá de señalar la existencia de problemas teóricos propios de ser indiferente a la información que la realidad política ofrece, información que genera restricciones a la teorización.

Por su parte, la crítica del desplazamiento – que toma su nombre del libro de Honig *Political Theory and the Displacement Politics* (1993) – señala como punto de partida la existencia de una tensión entre la teoría política y la política real (*real politics*). Esta tensión supone que la teoría política, entendida como teoría normativa, amenaza a la política democrática o compite con ella. Para la crítica del desplazamiento, esto llama a reelaborar el vínculo entre teoría y política, y a transformar la teoría en algo que, a diferencia del modo de teorización actual, no traiga consigo consecuencias políticas negativas.

Entre los puntos centrales de esta crítica yace la idea de darle una mayor centralidad a nociones como conflicto y contestación. Esto dado que identifica en la teoría normativa, con su fuerte énfasis en el consenso y la estabilidad, un carácter antipolítico y antidemocrático derivado de su priorización por la ética sobre la política. De ahí la acusación insistente, por parte de Geuss y Williams, contra la filosofía política hegemónica por pensar la política como ética aplicada (Geuss, 2008:pp.1-9; 2010:p.4; 2016:pp.25-39). Tal idea es la base del moralismo político (Williams, 2008 [2005]:pp.1-17).

Cabe entonces señalar que tanto Geuss como Williams son representantes de la crítica realista del desplazamiento. A saber, ambos denuncian el abandono que la filosofía política de corte rawlsiano ha hecho de aquello que puede llamarse estrictamente político. Tal abandono se da porque esta perspectiva identifica teóricamente un conjunto de criterios morales que posteriormente pretenden imponerse a la política. La idea de razón pública es uno de los conceptos donde esto puede verse con mayor claridad (Baderin, 2014:p.140).

Antes de entrar en la crítica propiamente, es necesario marcar tanto cercanías como diferencias entre Geuss y Williams. Esto con el fin de evitar caer en el error de pensar que ambos autores tienen más cercanía de la que realmente poseen. Al mismo tiempo, se debe advertir al lector que en las secciones posteriores del capítulo se trabajará con la crítica del desplazamiento unificada, es decir, no se hará énfasis en la diferencia de matices entre los dos autores trabajados. De ahí que resulte relevante aclararlos a continuación.

En primer lugar, existe un acuerdo en relación con el diagnóstico realizado a la filosofía política analítica de corte normativo. Tanto Geuss como Williams afirman la necesidad de una alternativa realista ante el fracaso de esta en su comprensión del fenómeno de lo político (Baderin, 2014:p.133). Sin embargo, a esto se debe

67 El énfasis en negrita es mío.

68 Esta crítica no solamente carece de fuerza como crítica al liberalismo, sino que la discusión a propósito de cuál debe ser el papel de los datos empíricos en la teorización política parece mostrar que en sí misma la crítica de la indiferencia es desacertada, de ahí que no sea desarrollada en el trabajo. Cf. Baderin, A. (2016). *Political Theory and Public Opinion: Against Democratic Restraint*. *Politics, Philosophy & Economics*, 15 (3), pp.209-233.

agregar un matiz: la importancia que ambos autores dan a la ética. Si bien Geuss denuncia la idea de 'política como ética aplicada' y Williams el 'moralismo político' (Hall y Sleat, 2017:p.280), ambos consideran que la ética sí tiene algo que decir a propósito del accionar humano, aunque de allí no se sigue que se pueda reducir lo político a la ética o a la moral⁶⁹.

Esta última característica se comprende de mejor manera al señalar el interés de ambos filósofos por los problemas de viabilidad práctica de la teoría política normativa. En este sentido, ambos autores trabajaron a lo largo de sus carreras el tema de los límites de la teoría ética, y así identificaron los problemas que se generaban al aplicar restricciones éticas a situaciones políticas. A saber, lo éticamente viable no necesariamente es políticamente viable. Esto implica que ambos autores sostienen una separación de ámbitos, no la renuncia al estudio reflexivo de moral – aunque sí una renuncia de esta como un ámbito de estudio a partir de sistemas⁷⁰ –.

Un segundo punto de encuentro entre ambos autores es el método desde el cual trabajaban. Ambos, aunque desde perspectivas un tanto distintas⁷¹, se piensan parte de la tradición de la teoría crítica. En este sentido, si bien ambos apelan, por ejemplo, a la necesidad de que la filosofía “*must attend to the real motivations and reasons of real individuals in real settings, and the real effects of their actions*” (Frazer, 2010:p.491), no por ello equiparan el adjetivo 'real' con el sustantivo 'hechos'. Lejos de todo realismo ingenuo ambos sospechan de las apelaciones a criterios de objetividad definitivos.

En este sentido, los proyectos teóricos de ambos autores son antifundacionalistas (Hall y Sleat, 2017:p.281). Y esto implica un rechazo directo a toda pretensión de generar teoría a partir de una distinción fuerte entre el punto de vista moral y el punto de vista no moral; entendiendo por el primero un punto de vista al que se llega mediante el uso adecuado de la razón (i. e., la aplicación imparcial de principios racionales), y por el segundo otros puntos de vista tan variopintos como aquellos que responden a criterios de racionalidad instrumental o aleatoriedad.

Finalmente, conviene marcar la similitud de ambas propuestas. Primeramente, ambos rechazan la idea según la cual los principios racionales cuentan con una autoridad normativa tal, que puedan anteponerse a códigos de conducta humanos preexistentes por sí solos. Es decir, si la racionalidad juega algún papel en la modificación de la conducta es de la mano con los aportes de distintos campos del saber (principalmente las ciencias sociales) que permiten identificar los factores extra-racionales necesarios para alterar la conducta

69 La utilización de la distinción entre ética y moral responde a que estos son los términos utilizados por ambos autores al realizar sus críticas. Sin embargo, deben tomarse como sinónimos dado que ambos refieren a la ética como constructo teórico que explica los fenómenos morales (Williams, 2006 [1985]:p.6), o a la moral entendida desde la perspectiva contemporánea (dominada por la versión kantiana de la moral, a saber, vinculada a la idea de obligación). Es decir, al realizar la crítica a la filosofía normativa, ya sea con el término ética o con moralismo, ambos refieren a la *ethica docens*, no a la *utens*, que tendría su dominio de estudio separado de la política.

70 Williams, en tanto pensador ético – más que político – argumenta de manera clara por qué es imposible lograr la meta propuesta por los sistemas éticos. Cf. (2006 [1985]). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Routledge.

71 Geuss se siente muy cercano a la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt como lo deja ver en su primer libro *The Idea of Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (1981). Por su parte, Williams entiende teoría crítica en un sentido más cercano a la idea de genealogía en Nietzsche; su libro *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (2002) es el mejor ejemplo de ello.

individual o colectiva.

En segundo lugar, ambos autores se distancian de la idea según la cual la armonía social – entendida como ausencia de conflicto – es una meta política. Frente a esto ambos proponen la estabilidad (h. e., orden) como la prioridad política básica. Estabilidad en un sentido hobbesiano según el cual “*the 'first political question' has always to be that of 'securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation'”* (Honig y Stears, 2011:p.192).

De ahí que la pretensión liberal de pensar el cambio político como resultado de un proceso de intercambio de razones o de la generación de un consenso – más allá de un *modus vivendi* – les resulte absurdo. Ambos autores señalan que una perspectiva realista debe asumir de modo no problemático que “*the circumstances in which liberal thought is possible have been created in part by actions that violate liberal ideals”* (Honig y Stears, 2011:p.189). Es decir, el cambio político requiere tanto de cálculo como de estrategia política en un sentido que puede resultar éticamente problemático.

Este diagnóstico, este método y estas conclusiones resumen de modo general los puntos de coincidencia entre Geuss y Williams. En contraste con ello, existen también puntos de desencuentro que son necesarios señalar.⁷² Sucintamente, podría describirse la discrepancia central entre ambos filósofos como un tema de lealtad o del carácter partisano de cada teoría. Mientras Geuss se piensa en las antípodas del liberalismo, Williams no ve problemático que algunas de sus ideas sean cercanas a propuestas liberales como el 'liberalismo del miedo' propuesto por filósofa letona Judith Shklar⁷³.

Esta identificación con el liberalismo – aunque sea con uno particular – es reclamada por Geuss a Williams en su artículo *Did Williams Do Ethics?* (2012), donde lo acusa de dar continuidad a las ideas de John Stuart Mill y de Isaiah Berlin, en vez de asumir una postura como la de Adorno cuando dijo que un signo mínimo de decencia humana era 'no sentirse en casa' en el mundo del capitalismo tardío (Geuss, 2012:pp.150-151).

El carácter en cierto sentido pesimista de Geuss no se encuentra del mismo modo, o al menos no llega a las mismas conclusiones, en el caso de Williams. Y a nivel teórico implica una diferencia valiosa: mientras Geuss piensa la política como incapaz de ir más allá de un *modus vivendi* estable, Williams asume la categoría de legitimidad desde la *demanda básica de legitimidad*⁷⁴ cuyas implicaciones van más allá de ser un mecanismo de legitimación más (como Geuss entiende todo criterio de legitimación).

72 El mejor contraste entre la obra política de ambos autores se encuentra en la reseña de Frazer (2010), en la cual la autora contrasta *Philosophy and Real Politics* (2008) de Geuss e *In the Beginning Was the Deed* (2005) de Williams. El contraste además ayuda a entender el rol que ambos textos juegan en la configuración actual de la vertiente realista en estudio. Los textos citados en la nota 3 de este capítulo también sirven como referencias a este contraste.

73 Para Shklar el liberalismo es una doctrina política – no una filosofía de vida – cuyo objetivo primordial es asegurar las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad personal. Esto se complementa con la idea según la cual todo adulto debe tener la capacidad efectiva de tomar, *without fear or favor*, cuantas decisiones sobre su vida pueda, de modo tal que su libertad no atente con la de otros. Este es un tipo de liberalismo que Williams no desdeña en lo absoluto.

74 Para una explicación detallada de la DBL cf.: *Realism and Moralism in Political Theory*, en Williams, B. (2008 [2005]). *In the Beginning Was the Deed*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1-17.

Ubicados y delineados los rasgos principales del realismo y de los autores a trabajar, se puede continuar con la crítica que desde ellos se genera a la idea rawlsiana de la razón pública. Cabe aclarar que para fines de la siguiente elaboración se utilizará el término 'crítica realista' haciendo referencia a la crítica del desplazamiento, y en particular a los dos autores hasta aquí tratados con mayor detalle.

2. Crítica realista a la idea de razón pública de John Rawls

La idea de razón pública, *grosso modo*, puede ser comprendida como una guía de acción política ciudadana en las sociedades democráticas contemporáneas. A saber, la razón pública supone un deber moral que los ciudadanos en sociedades democráticas deberían acatar si desean ser consecuentes con el fundamento de legitimidad de su sociedad.

La crítica realista a la filosofía política normativa, y en particular a la filosofía política liberal de corte normativo, contiene múltiples elementos – que serán desarrollados en breve – que afectan directamente el núcleo de la idea de razón pública. La pretensión realista es poder concluir de ellos la necesidad de abandonar el proyecto mismo de la filosofía política normativa, lo cual implica la renuncia a la idea de razón pública o cualquier sucedáneo.

Si bien la idea de razón pública es afectada por la crítica realista (Baderin, 2014:p.140), esta no ha sido abordada copiosamente desde esta perspectiva teórica. Entre los pocos textos que han asumido esta labor sobresale el artículo *Public Reason and Political Action: Justifying Citizen Behavior in Actually Existing Democracies* (2012) de Humphrey y Stears⁷⁵. En dicho texto se parte de algunas ideas de la obra de Geuss – principalmente – para mostrar como la idea de razón pública rawlsiana funciona con una justificación denominada rostro de Jano (*Janus-faced justification*) – en referencia a la deidad griega que poseía una cabeza con dos rostros –. Con esto lo que se quiere indicar que la idea de razón pública es incoherente argumentativamente, y por lo tanto no puede cumplir función política alguna más que ser un estándar de justificación.

La presente sección toma elementos del texto de Humphrey y Stears (2012), y amplía aquello que se entiende por una crítica realista a la idea de razón pública. Para ello se asume un esquema argumentativo similar al del texto gorgiano *Del no ser o de la naturaleza*; se postulan las siguientes tres tesis:

- i) La razón pública no es una guía de acción política ciudadana para las sociedades democráticas contemporáneas.
- ii) Aún si lo fuera, sería incoherente en relación con sus fines.
- iii) Y si su argumentación no fuera incoherente en relación con sus fines, sería prácticamente estéril.

⁷⁵ Cabe reconocer que Marc Stears se ha dedicado en distintos textos a trabajar distintos frentes de crítica a la idea de razón pública. De ahí que el teórico galés sea el representante de la corriente realista que más ha trabajado este concepto del liberalismo rawlsiano.

A continuación se dotará de contenido a cada una de las tesis anteriores a partir de las obras de Geuss y Williams. Sin embargo, antes de realizar esta tarea es menester comprender el argumento detrás de tal emprendimiento. Para ello se sigue a Notomi (2012) en una de sus interpretaciones de la argumentación del texto gorgiano, en la cual afirma que Gorgias habría inventado el método de la enumeración (una variación – o ampliación – del *modus tollens*⁷⁶). Este sirve para probar la negación de una proposición, en este caso P. Para ello se asume P como aquello que implica la conjunción de elementos (tres en el caso del texto *sobre el no ser* y del argumento que se formula para este trabajo), en este caso A, B, y C. Posteriormente se negarán los elementos en cuestión de modo independiente. Basta negar uno solo de los elementos A, B, o C, para que de ello se siga la negación de P; aunque en este caso se esté sosteniendo la negación de los tres elementos.

Formalizado, el argumento es el siguiente:

$$\begin{array}{r}
 P \rightarrow (A \cdot B \cdot C) \\
 \neg A \\
 \neg B \\
 \neg C \\
 \hline
 \therefore \neg P
 \end{array}$$

Las tesis en defensa de la razón pública, elaboradas según el argumento propuesto, se leen del siguiente modo:

P: La razón pública es un concepto teóricamente relevante para comprender el funcionamiento de las sociedades democráticas contemporáneas.

A: La razón pública es una guía de acción política ciudadana en las sociedades democráticas.

B: La razón pública es coherente con sus fines.

C: La razón pública es prácticamente efectiva⁷⁷.

Expuesto esto, el desarrollo exitoso del argumento requerirá mostrar que la razón pública no es una guía de acción política, ni es coherente con sus fines, ni prácticamente efectiva (i. e., es prácticamente estéril). De alcanzar esto se concluiría la necesidad de abandonar el concepto de razón pública⁷⁸, dado que no cumple con los criterios que la dotan de funcionalidad. Llegado este punto es necesario dotar de contenido a las tesis A, B, y C. Estas poseen la siguiente estructura: la tesis A consiste en una crítica a la posibilidad misma de realizar filosofía normativa, así como una revisión de la idea liberal de consenso; en la tesis B se discute el modelo de

76 No se trata de una alteración del *modus tollens* a partir de las leyes del cálculo proposicional, sino una variable que meramente se asemeja al *modus tollens*.

77 Si bien 'efectivo' no es el antónimo más feliz de 'estéril' se utilizará de este modo para fines del trabajo.

78 De esta afirmación se siguen consecuencias para el liberalismo político como proyecto político, al menos desde la teorización de Rawls, por el peso que tiene la razón pública para comprender la legitimidad política. Sin embargo, por la delimitación del trabajo no se ahondará en ellas.

justificación del liberalismo en relación a la consecución de sus fines, esto desde una perspectiva histórica⁷⁹; y finalmente, en la tesis C, se desarrollan los conceptos de creencia y opinión, con los cuales el liberalismo trabaja la noción de acción de los individuos, así como el concepto de conflicto. Si bien la crítica realista se dirige contra el moralismo político, al desarrollar las tesis se mostrarán los efectos de estas críticas sobre la idea de razón pública.

2.1 *La idea de razón pública no es una guía de acción política ciudadana*

Negar de manera absoluta que la idea de razón pública sea una guía de acción ciudadana es una labor que el realismo emprende desde la crítica a la filosofía o tradición teórica responsable de generar conceptos como este. En este caso, supone negar la posibilidad de la filosofía normativa como se entiende y trabaja contemporáneamente en la tradición analítica.

Williams (2008 [2005]) señala que en dicha tradición pueden encontrarse dos modelos teóricos: el de promulgación y el estructural. El primero parte de una división de tareas en la cual la teoría política se encarga de trabajar con principios, conceptos, ideales y valores, mientras por su parte la política, en tanto dependiente de la teoría, hace uso de sus herramientas propias (h. e., persuasión, poder, etc.) para implementar aquello que esta le demande. El segundo modelo – y en este coloca a la filosofía rawlsiana – piensa la teoría como aquella que “*lays down moral conditions of co-existence under power; conditions in which power can be justly exercised*” (Williams, 2008 [2005]:p.1).

Más allá de las diferencias, Williams identifica la prioridad de lo moral sobre lo político como central en ambas posturas. Ya sea que la política se comprenda como instrumento, o como un ámbito restringido por la moralidad, en ambos casos se cumple el diagnóstico realista, ya mencionado anteriormente, de pensar la política como moralidad aplicada.

¿Qué implica y cuáles son las consecuencias de este modo de pensar la política? Geuss (2016) sospecha que este modelo, desde el cual gran parte de la filosofía contemporánea entiende la política, puede rastrearse hasta Platón –y habría perdurado en la cultura occidental a través del cristianismo, la Ilustración, y en su versión más refinada en la filosofía práctica kantiana –. En el filósofo ateniense se encuentra, según Geuss, la conjetura según la cual la existencia de la moralidad su carácter absoluto y su independencia de todo contexto (*contextless*). Asumido esto como cierto, se sigue que toda acción concreta – inscrita en un contexto – debe poder subsumirse bajo un principio o una regla de carácter absoluto y categórico, en caso de no poder llevar esto a cabo no existiría guía de acción alguna que pudiera asumirse como confiable.

En otras palabras, la conjetura platónica hace depender la formulación toda guía de acción política – al menos – de un ámbito independiente de moralidad; único espacio objetivo desde el cual es posible establecer dicha guía de acción. Esto puede reformularse mediante la teoría del observador ideal (conocida también como

79 El desarrollo de esta segunda tesis sigue en su desarrollo al artículo ya mencionado de Humphrey y Stears (2012).

the God's-eye view). Según esta teoría, para toda situación dada existe un punto de vista desde el cual es posible juzgarla y determinar cuál es el juicio adecuado que debe asumirse (juicio que puede llevar o no a una acción).

Las teorías políticas que utilizan – total o parcialmente – la idea de un observador ideal sostienen que el resultado de su propuesta comparte al menos dos características: la consistencia y la neutralidad – ambas en un sentido moral –. En relación con ambos criterios habría que señalar que el realismo, por un lado rechaza que exista algo así como la neutralidad en términos morales⁸⁰, así como, en relación con el tema de la consistencia, afirma que de la posibilidad – o no – de ser consistente moralmente no se sigue nada para la política, dado que la consistencia moral no tiene relevancia alguna en esta actividad (Geuss, 2005:p.13); la política si con algo está vinculada es con la acción, y el tema de las razones a lo sumo ocupa un segundo lugar (Geuss, 2010:p.35).

Geuss (2010) explica que si esta última afirmación suena poco común es debido a que el kantismo fue exitoso en extrapolar – erróneamente – el criterio de coherencia aplicado a los sistemas de pensamiento al ámbito de la acción. Para el realismo aún cuando sea posible describir e interpretar una acción a través de proposiciones, es erróneo reducir la acción a las proposiciones. Ninguna descripción o interpretación es capaz de dar cuenta plenamente de una acción.

En este sentido, un argumento que a la altura de la primera tesis es posible esbozar en contra de la idea de razón pública como guía de acción política, se dirigiría al modo en que el moralismo político comprende las acciones. Para Geuss (2008) propuestas como las de Rawls alegan haber sido exitosas en la articulación de una teoría que posee “*empirical abstemiousness and systematicity*” (p.7) desde la cual establecen la guía de acción adecuada. Cuando, en contraste, para el realismo el único medio para interpretar una acción es sumirse en su contexto. Esta diferencia es una consecuencia de la insistencia kantiana en pensar la acción a partir de conceptos como coherencia (cf. *KdU*, §40; Ak. V, 294), exigencia que el moralismo político asume, mientras autores como Geuss (2010) consideran una injustificada extrapolación de criterios lógicos al análisis de acciones. Esto parece suponer que para el moralista la realidad debe adecuarse a los conceptos y criterios supuestos en la teoría del observador ideal⁸¹ – único punto de vista desde el cual es posible articular una guía de acción (política) –.

Tradicionalmente, esto se ha vinculado con el liberalismo político rawlsiano al analogar este tipo de pensamiento con los experimentos a partir de los cuales Rawls formula los principios de justicia. Desde la lectura realista dichos experimentos asumen la función de generar el punto de vista del observador ideal. Sin embargo, es posible extender esta acusación a la idea de razón pública, pues esta también puede ser pensada como un mecanismo con la misma función.

La ausencia de un referente concreto capaz de cumplir con las funciones o satisfacer las características

80 Esto está vinculado con la discusión ya mencionada en el capítulo anterior alrededor del concepto de neutralidad (*supra*. p.7, n.8) a propósito de un ideal de buena vida en el liberalismo. Tanto Geuss (2001b:p.77) como Williams (2008 [2005]:p.29) comparten esta posición.

81 Discutir esta tesis en profundidad conllevaría entrar al campo de discusión de las epistemologías y psicologías morales presentes en las teorías liberales. Particularmente, se tendría que discutir la afirmación si todo ser humano posee la capacidad universal para acceder a las creencias (v. gr., valores políticos) de las que habla el liberalismo (Geuss, 2005:pp.24-25). Por razones de pertinencia y delimitación el trabajo no se extenderá sobre ello.

de un observador ideal hacen de este noción, así como de los conceptos dependientes de ella, una excelente candidata para ser considerada, desde la crítica realista⁸², como un instrumento ideológico (Geuss, 2016:p.82; 2008:p.89; 2005:p.34). En qué sentido la idea de razón pública se ve afectada por esta consideración es algo que debe ser ampliado⁸³.

Analogar la idea de razón pública y los ejercicios mentales surge de su similitud funcional. Ambos implican mecanismos – en distintos puntos de la teoría – cuyas restricciones permiten identificar principios o razones en los cuales un conjunto de individuos – o ciudadanos en el caso de la razón pública – pueden convenir. Geuss (2010) propone un modelo desde el cual es posible entender este tipo de teorización; lo llama el *Idealized Theorization Model* (ITM en adelante). Este modelo está constituido por ocho elementos, de los cuales de momento⁸⁴ solo interesan los últimos dos. Según el primero de estos, los juicios éticos formulan un deber moral (*moral ought*) que prescribe de manera definitiva el modo en que cada individuo debe actuar. Este deber imperará sobre cualquier otra consideración práctica. De esta idea se sigue el otro elemento del ITM, a saber, que la función de la filosofía política es aplicar a la esfera política aquellos juicios que fueron clarificados en la discusión ética (Geuss, 2010:p.3).

Estas dos suposiciones son el resultado natural de la insistencia filosófica por dar con un punto de vista arquimediano⁸⁵; en filosofía práctica tal papel se le ha dado al concepto de creencia u opinión (Geuss, 2010:p.4). Es decir, la teoría del observador ideal con la que funciona la teoría rawlsiana tiene su punto último de reducción en tal concepto⁸⁶. El problema de esto yace en que estas suposiciones son falsas, porque dejan de lado una amplia gama de la experiencia humana – la cual excede el ámbito de los juicios éticos – que afecta el modo en que los seres humanos actúan en la esfera de la política.

Aunado a los problemas vinculados al tema de la creencia u opinión que se tratarán en la tercera tesis crítica, con lo dicho hasta este punto quedan esbozadas las implicaciones teóricas del diagnóstico realista a propósito del modo en que el moralismo político, y por extensión el liberalismo de John Rawls, concibe la acción. No obstante, falta aclarar las consecuencias de tal modelo teórico. Como fue señalado, la mayor consecuencia de un modelo como estos es la presuposición de criterios morales con un carácter normativo tal que solventa todo dilema práctico a nivel político.

Para el realismo más allá de encontrar criterio universal alguno, el moralismo político liberal se

82 Williams (2008 [2005]) no comparte esta conclusión, y al contrario, considera que una versión negativa de la teoría crítica, una vez problematizada, da como resultado una teoría negativa del observador ideal (p.82).

83 La argumentación que se presentará a continuación no discutirá el tema ética de si existe o no tal cosa como un observador ideal, esto dado que se cuenta con ingente literatura al respecto, cf. Harman, G. (2009 [1977]). *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética* (trad. Cecilia Hidalgo). México D. F.: UNAM., o el segundo capítulo de Williams, B. (2006 [1985]). (2006 [1985]). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Routledge. Aquello que se discutirá serán las implicaciones teóricas del carácter moralizante de este tipo de posturas para la filosofía política.

84 Al llegar a la tercera tesis se volverá sobre los primeros elementos del ITM.

85 Williams (2006 [1985]) muestra la imposibilidad de sostener tal punto de vista en *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Routledge, pp.22-29.

86 Esto será tratado con detalle en la tercera tesis al analizar los seis elementos restantes del ITM.

compromete con un conjunto de principios universales según el tipo de liberalismo que promulgue. De ahí el prurito realista de generar una perspectiva teórica fuera de la ética (Geuss, 2005:p.6) y de demarcar los límites de la ética como empresa filosófica (Williams, 2006 [1985]), dado que este es el único modo de desmarcarse de la visión universalista del moralismo político.

En este sentido, el realismo propone deshacerse de la idea de un punto de vista puramente normativo, dado que todo intento por afirmar tal idea supone la absolutización de hábitos del pensamiento occidentales, y no realmente universales. Cabe señalar que Rawls, conforme desarrolló su obra, se fue apartando de esta noción de un punto de vista estrictamente normativo (Geuss, 2005:p.21), sin embargo, no por ello la crítica realista a tal tipo de teorización deja de afectarle.

Desde la perspectiva realista el problema con la normatividad no yace en la falta de reconocimiento de su existencia, a saber, que los seres humanos responden a lo largo de sus vidas a un conjunto de deberes (*oughts*) de diversa índole. Al contrario, el realismo reconoce la existencia de una variedad de imperativos y formas de moral en la vida humana, aunque al mismo tiempo niega que los diferentes deberes morales respondan a un tipo de sistema racional unificado, y por lo tanto enuncian que

there is no interesting general concept of 'normativity' from which any substantive conclusions about human action could be drawn. In particular, there is no fully autonomous, closed, fully rationally grounded doctrine that prescribes for us in all important cases how we ought to act.
(Geuss, 2016:p.17)

El concepto de normatividad no permitiría fundar un campo de estudio individual⁸⁷, y la suposición de lo contrario da como resultado un pensamiento que se asume capaz de brindar guías de acción, pese a que para ello debe partir de nociones viciadas (únicas capaces de sostener tal pretensión). Sin embargo, la crítica realista a la normatividad como campo de estudio independiente no tiene que ser considerada una mala noticia para la política y las disciplinas que la estudian (entre ellas la filosofía), dado que su orientación práctica no requiere de criterios normativos éticamente definidos para ser evaluada.

En esta misma línea argumentativa, Geuss (2005) afirma que el punto de vista estrictamente normativo solamente resulta útil para analizar escenarios no problemáticos, donde las partes involucradas pueden llegar a un consenso con facilidad. En este tipo de escenarios ya un conjunto de elementos no morales (v. gr., negociación desde la racionalidad estratégica) han allanado el camino que dan pie al acuerdo o resolución que la perspectiva normativa es capaz de analizar. Es por esto que para Geuss, en un sentido teórico, la idea de una normatividad moral no tiene peso alguno al estudiar la esfera política (dado que su análisis siempre es retroactivo).

87 De aceptarse esto, libros como *The Sources of Normativity* de Christine Korsgaard (1996) resultan un sinsentido; y propuestas como la de Rawls que asumen dicha propuesta son víctimas de esta errada conceptualización de la normatividad.

Ahora bien, ya se dijo que Rawls abandona la idea de una perspectiva normativa pura, no obstante, para Geuss (2005) el concepto de equilibrio reflexivo “*is best understood as a kind of successor to the pure normative perspective*” (p.22). Con esto el filósofo realista alude a que no existe una teoría de la acción o agencia en el liberalismo rawlsiano. Para el liberalismo el fin de la acción política se ve reducido a la consecución del consenso traslapado y su teoría de la acción al concepto de equilibrio reflexivo, el cual tan solo postula una dinámica de la asimilación de creencias particulares de un individuo y una concepción política de justicia. A esto se limitaría la idea de acción política tendiente al consenso en el liberalismo de Rawls, a una subsunción de creencias particulares a un marco mayor.⁸⁸

Es frente a este último modo de entender el equilibrio reflexivo que se observa con mayor claridad la cercanía entre la propuesta de rawlsiana, la teoría del observador ideal y una idea de normatividad fuerte como marco de comprensión de la política. Además, aquí es donde entra en problemas la idea de razón pública, que al ser el mecanismo mediante el cual se pretende alcanzar un equilibrio reflexivo a nivel social, y cuyo respeto y acatamiento no pasa de ser un deber moral, parece apoyarse en los poderes particulares de un reino de normativo que, como bien señala el realismo, no es tal.

En relación con el punto de vista puramente normativo, sus deficiencias no se agotan en la afirmación de su inexistencia como campo de estudio independiente. Esto dado que aún suponiendo que la validez de tal proyecto, el cuestionamiento por el vínculo entre principios o criterios a los que se llega mediante el uso de la razón y la asunción de un curso de acción se mantiene. En este sentido, la crítica realista afirma que la reducción llevada a cabo por el liberalismo, la cual somete todo ámbito de acción a la moralidad, no logra explicar el vínculo – si lo hay – entre las derivaciones conceptuales de situaciones hipotéticas y los emprendimientos concretos de individuales y colectivos (Geuss, 2001a).

En este mismo sentido Geuss (2001a) señala los problemas de un modelo teórico que no cuestiona sus categorías e instrumentos metodológicos. Esto aplica tanto a lo recién señalado, en tanto que Rawls nunca da cuenta de cómo se da o por qué se debería dar el paso de los principios alcanzados en un experimento mental a su aplicación concreta, ni de porqué la 'razón pública' es un concepto adecuado para lidiar con el ámbito de las relaciones entre los ciudadanos.

Esto último si bien no es desarrollado por Geuss en relación con Rawls, es posible derivarlo de su libro *Public Goods, Private Goods*, en el cual discute (in)utilidad de la dicotomía público-privado. En este libro, Geuss (2001a) expone cómo un estudio genealógico de la distinción mencionada⁸⁹ permite descartarla debido a

88 Solís (2016) afirma que la lectura de Geuss sobre el equilibrio reflexivo es errada dado que este la piensa “dentro de la posición original” (p.114). Con esto se hace referencia a que Geuss no distingue entre las diferentes etapas del esquema rawlsiano. No obstante, la crítica aquí esbozada coloca la lectura geussiana desde otro ángulo, de modo tal que no importa tanto dónde se coloque el equilibrio reflexivo sino lo que este concepto teórico dice sobre la teoría de la acción que subyace al esquema rawlsiano.

89 Este estudio pasa por Diógenes de Sinope y el sentimiento de vergüenza en el mundo griego, luego por Julio César y el concepto de *Res Publica*, prosigue con Agustín de Hipona y el vínculo entre lo privado y la espiritualidad, y finaliza con el liberalismo.

la ambigüedad que ha cargado históricamente. Del rechazo de Geuss (2001a) al concepto de lo público como una abstracción sin realidad (pp.100-101) se puede concluir que un análisis detallado del concepto de 'razón pública' como derivado de 'lo público' hubieran permitido a Rawls vislumbrar antes de construirlo, que este concepto era sería poco operacionalizable. Sin embargo, dado que la metodología que sigue esta última crítica se sale del marco que se ha venido exponiendo, tan solo debe considerarse un paréntesis que muestra una particularidad de la crítica geussiana.

Para volver a la línea discursiva previa, Geuss (2005) señala que el principal problema del punto de vista normativo propio del moralismo político yace en su insistencia por ignorar aspectos cruciales de las relaciones políticas, en favor de una idealización cuyo resultado es la irrelevancia de la filosofía política en la esfera política concreta – que es anulada por la idealización misma –. De ahí que Geuss (2008:p.93) señale que el resultado del proceso de idealización no tiene vínculo normativo alguno con la política.

Se puede contraargumentar cuestionando al realismo a partir del éxito que este racionalismo expositivo liberal – como lo denomina Williams (2006 [1985]:pp.100-101) – ha tenido en la consecución de sus fines. Sin embargo, Geuss (2010) explica que esto se debe a que el modelo explicativo tendrá éxito en las sociedades donde la ética liberal es hegemónica, dado que “*ethics is usually dead politics*” (p.42). En otras palabras, el tema político en estas sociedades ya fue resuelto, y solo queda una sedimentación de lo otrora conflictivo.

A esto se suma que, como resultado del enfoque moralista, el liberalismo de Rawls tiene como punto de partida la denominada *public political culture*, a saber, la cultura política compartida por los ciudadanos de una sociedad dada. de la cual pueden tomarse conceptos políticos. Geuss (2016) ve en este punto de arranque una veta nada crítica, debido a que si alguna labor crítica posee la filosofía política – o la filosofía en general – debe ser la de distanciarse de los conceptos comunes para lograr una mejor comprensión de ellos.

Esto lleva al pensamiento realista a ver la filosofía liberal contemporánea como una propuesta conservadora que no pasa de dar cuenta de un estado de cosas en el cual se manifiesta un consenso momentáneo. Conservadurismo que se mantiene, a pesar de que a nivel teórico el liberalismo presente tal estado de cosas como el resultado de una discusión racional entre individuos, es decir, como el resultado del libre ejercicio de la razón pública.

Para Geuss (2016), el fracaso de esta postura consiste en seguir a Kant – aún cuando Rawls renunciara a algunas de sus pretensiones – en vez de acercarse a otras propuestas del estudio de lo político que promueven la introducción de variables históricas y de análisis social como el modo acertado de estudiar lo político. Desde estas otras posturas es posible identificar en teorías como la de Rawls los factores sociales que explican su surgimiento. De modo que *Justice as Fairness* o *Political Liberalism* pasan de ser entendidas como teorías de la justicia a ser leídas como una teorías que buscan legitimar el orden social preponderante en una sociedad dada, es decir, son instrumentos de dominación que ayudan a perpetuación del *statu quo* (Geuss, 2016:pp.82-83).

Tras formular esta lectura del liberalismo político rawlsiano, y con la idea de la imposibilidad y

necesario fracaso del proyecto de la filosofía normativa contemporánea, es posible comprender la fuerte conclusión de Geuss (2016) cuando afirma:

I am not just claiming that existing theories (like those of Rawls and his successors) are inadequate – although I am claiming that, too. Rather, I hold in addition that their kind of political philosophy, a purportedly ahistorical, sociologically uninformed, “rational” theory of politics that gives the kind of justification and guidance they claim for it, is not possible. The properties of closedness, universality, and invariability they seek are not attainable; the concepts of “reason,” “justification,” and so on, they presuppose are not tenable. (p.20)

Ante esto es importante aclarar que no por ello el realismo renuncia a la moral o a los conceptos que denuncia en el liberalismo. El realismo acepta con naturalidad la existencia de la moral en tanto un conjunto de creencias y prácticas actualmente existente, pero rechaza la idea de moral como teorización sobre la práctica (i. e., la moralización de la política). Es a este tipo de teorización a la que se refiere con términos como ‘moralizante’, ‘moralismo’ o ‘moralidad’, dado que asume a los juicios morales como centrales en la explicación de situaciones políticas, cuando – desde la perspectiva realista – estos son totalmente irrelevantes para explicar tales contextos.

No está demás insistir con que para la tradición realista la negación de la moralidad teorizada no implica negar la utilidad de la moral como fenómeno fáctico. Así como no se requiere de una teorización sistémica sobre la moral para evaluar cursos de acción o discutir conceptualmente categorías como bueno, malo, mejor o peor, entre muchas otras. Al contrario, tales conceptos son útiles y son parte importante de aquello que permite que exista un consenso social que de pie al orden. Empero, el error está en pensar que estos conceptos morales, su estudio y determinación fundan tal consenso.

El realismo señala que toda teoría que pretenda dar una receta que asegure la estabilidad social está condenada al fracaso dado que “*in modern societies human interaction is not something that can ever be taken for granted; it is always potentially disrupted, unstable, and conflict-ridden*” (Geuss, 2008:p.21). A la luz de esto, si ya resultan vacías las teorías que pretenden formular este tipo de prescripción normativa, lo son aún más las que con este afán además ignoren o den un papel secundario al conflicto, y frente a este privilegian desmesuradamente el consenso.

En relación con el uso liberal del concepto de consenso, Geuss (2005) señala que este vacila entre un uso descriptivo y un uso normativo que torna difícil su comprensión. Con esta aseveración se quiere apuntar a que la promoción del pluralismo no es la característica particular del consenso liberal, sino la defensa de la tesis según la cual toda sociedad es capaz de alcanzar un consenso a pesar de la prevalecencia de condiciones de escasa homogeneidad.

Cabría señalar la existencia de al menos cuatro tipos de consenso: el acuerdo empírico, el comportamiento adaptativo (conformismo) o *modus vivendi*, los acuerdos formales (cuyo caso paradigmático es

la figura del contrato), y finalmente, uno en el cual los participantes tengan las mismas razones para llegar a un acuerdo (Geuss, 2005:p.18). Para fines de la crítica al consenso propuesto por el liberalismo el contraste entre consenso empírico y consenso formal basta, dado que el *modus vivendi* puede subsumirse bajo la noción de consenso empírico y el cuarto tipo de consenso bajo la idea de consenso formal.

Tomado en un sentido general el liberalismo comprende el consenso como deseable dado que facilita la coordinación de acciones en un nivel macrosocial. Al mismo tiempo, asume que existe un consenso mínimo en toda sociedad mínimamente estable, y es sobre este consenso primitivo (empírico) sobre el cual se pueden sentar las bases para consensos más elaborados (que son postulados mediante los modelos formales).

Sin embargo, visto desde sus variables el liberalismo modula esta tesis de al menos tres formas: a) se limita a afirmar la existencia del consenso primitivo; b) afirma que en principio es posible que toda sociedad elabore un consenso básico sobre el cual pueda resolver sus conflictos de manera pacífica; c) afirma (versión fuerte) que existe una obligación de llegar a un consenso o que siempre es racional tratar de alcanzarlo, o simplemente, (versión débil) que siempre es bueno tratar de alcanzar tal consenso.

Geuss (2005) descarta como no plausibles las tres variantes recién expuestas. Ahora bien, la filosofía rawlsiana, y más puntualmente la idea de razón pública, sostienen la tercera posición – denominada variable moralizante –. Ante la idea de la deseabilidad y posibilidad incuestionable del consenso el realismo se cuestiona la reticencia liberal por reconocer que las condiciones contextuales de toda sociedad dejan regularmente ver el carácter excluyente entre el consenso ya existente y las posibilidades de ampliarlo. Dentro de esta lógica la discusión pública puede servir como aliciente que frustra la consecución de un consenso deseado (2001b:p.121). Al mismo tiempo, la inclusión de individuos con ideas radicales puede conllevar una imposibilidad para llegar a un acuerdo.

Aún evitando los ejemplos extremos, es fácil reconocer que “[n]ot every public has a common or public good” (Geuss, 2001a:p.94). Esto supone un claro límite a la idea de consenso propia de la idea de razón pública, dado que los factores implicados en la elección de una concepción política de justicia van más allá de un ejercicio discursivo. Por ejemplo, múltiples factores contextuales influyen en cómo un individuo entiende el concepto *fair*, y esto tiene efectos en la aceptación de principios que dicen establecer aquello que se considera *fair*. Este problema se ve con mayor claridad en el rechazo a la idea de razón pública que realizan fieles de religiones no fundamentalistas⁹⁰.

En este punto se puede reconocer que el liberalismo reconoce los límites del consenso, un ejemplo de ello es cuando Rawls (2005) hace referencia a los límites de la razón pública (pp.247-254). Empero, la crítica realista ataca el modo en que su concepto de consenso (racionalmente deseable) excluye posturas incompatibles achacándoles falta de racionalidad o razonabilidad. Sin embargo, esta crítica no resulta pertinente en relación

⁹⁰ Los problemas que en este sentido genera la idea de razón pública han sido esgrimidos con claridad en Waldron, J. (2015). Isolating Public Reasons. En Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawl's Political Liberalism* (113-138). Nueva York: Columbia University Press.

con el tema en discusión.

Al contrario, sí resulta relevante la pretensión liberal de pensar que tales criterios – racionalidad y razonabilidad – poseen capacidad normativa tal que promueven el acatamiento de pautas de acción. En este sentido, ante un acuerdo dado, es necesario dejar claro que “[e]ven if the agents have the same reasons for agreeing, it does not follow from the fact alone that the agreement has any particular normative value or standing” (Geuss, 2005:p.18). Esto refuerza la tesis sobre la insuficiencia teórica y práctica de una teoría que postule un punto de vista estrictamente normativo. De modo tal que sobre la presente idea de consenso no es posible formular guía de acción política alguna, dado que razón y razonabilidad – ambos con una fuerte carga moral en el liberalismo – no son criterios suficientes para movilizar a individuos.

Resulta valioso recapitular lo dicho hasta ahora. En primer lugar, se afirmó que desde el realismo se puede rechazar la idea de razón pública como guía de acción política una vez mostrada la imposibilidad y el necesario fracaso de la filosofía normativa planteada por el moralismo político. Esto se llevó a cabo mediante la exposición de los supuestos del moralismo, a saber, la teoría del observador ideal y el punto de vista normativo. Concomitantemente, se expuso cómo de este tipo de teoría – a la luz de sus consecuencias – no se puede generar ninguna guía de acción para las sociedades democráticas contemporáneas. Finalmente, se trató la noción de consenso defendida por el moralismo político liberal y se mostraron sus limitaciones para articular alrededor de sí una guía de acción política.

Para concluir, vale traer a colación tres notas realistas que complementan esta primera tesis del argumento crítico. En primer lugar, no es lo mismo un desacuerdo político y un desacuerdo moral. Mientras el segundo tiene que lidiar con la evaluación de razones que se sostienen en la justificación de una decisión, el primero se juega en el ámbito de la acción, donde autoridad y poder juegan los roles preponderantes (Williams, 2008 [2005]:p.77). Con esto no se postula una desconexión entre la ética y la política, solamente se distingue entre elementos conceptuales que se presentan en cada tipo de desacuerdo. En otras palabras, en el ámbito del desacuerdo político las evaluaciones propias del ámbito de la moral resultan irrelevantes, y viceversa.

Como segundo punto, el realismo cuestiona el valor de la pregunta '¿qué debo hacer?' en tanto pregunta filosófica (Geuss, 2005:p.59). El problema de la misma es su incapacidad para responder a la crítica contra el punto de vista estrictamente normativo expuesto en esta sección. Al no poder responder a esta crítica, la pregunta no puede asegurar la validez del punto de vista desde el cual pretende obtener respuesta. Esto lleva al tercer punto, que afirma el carácter técnico (en sentido platónico) del estudio de la política, y por lo tanto la necesidad de rechazar toda teorización que parta de una perspectiva ética y luego pretenda aplicar principios a esta esfera de acción humana.

Estos tres elementos, en conjunto con lo desarrollado arriba, son razones realistas a partir de las cuales es viable rechazar la idea de razón pública como guía de acción política para los ciudadanos de sociedades democráticas contemporáneas. Mediante estas el realismo no solo señala las falencias de un concepto, sino las de

un modo de teorizar la política, sobre el cual se sostiene la idea de razón pública y otras nociones.

2.2 La idea de razón pública no es coherente con sus fines

Descartada la posibilidad de estudiar la política desde la perspectiva normativa, propia del moralismo político, el realismo propone como opción analítica el contextualismo (Geuss, 2016:p.39). Este refiere a un tipo de análisis que exige tanto el estudio de las condiciones sociales imperantes como los factores históricos que llevaron al estado de cosas actual. Para el realismo la comprensión de la política pasa por situarla históricamente, es decir, “*understanding politics means seeing that such statements have clear meaning at all only relative to their specific context, and this context is one of historically structured forms of action*” (Geuss, 2008:p.14).

Al estudiar el liberalismo desde esta perspectiva, resulta palpable la fuerza que el conjunto de ideas que conforman este 'ismo' ha tenido en la transformación de instituciones sociales en el mundo occidental. En este sentido, Hawthorn (2008 [2005]) argumenta que Williams lleva razón al señalar que si bien es innegable el papel del liberalismo como hecho histórico, también acierta al indicar que el liberalismo no ha sido capaz de desarrollar su propia justificación.

Esto último es relevante, no porque el liberalismo o cualquier otro conjunto de ideas requiera de una justificación, sino debido a que el discurso liberal se exige la existencia de tal justificación como medio de legitimación en el espectro político. Es posible problematizar la ausencia de justificación en el liberalismo, principalmente a la luz de trabajos como los de Rawls, que dan cuenta efectiva de los fundamentos sobre los que se sostiene la postura liberal. Sin embargo, Williams (2008 [2005]) señala que “[i]f there were to be a theoretical justification of it, (...), it would have also theoretically to explain why no one before liberalism could see that reason demanded it. But there is not such explanation” (en Hawthorn, 2008 [2005]:p.xiii).

Con esto Williams visibiliza la ausencia de una teoría del error en el liberalismo. Es decir, muestra la falta de una explicación que justifique al liberalismo como un ideario político no arbitrario, y también hace visible la inexistencia de una justificación que de cuenta de la razón de ser y la preferencia del liberalismo sobre otros modos de comprender la política. Williams piensa que esto puede solventarse mediante una lectura contextualista. La historia y otros ámbitos del saber son centrales para dar con la justificación buscada, dado que “[n]o political theory can by itself determine its own application” (Hawthorn, 2008 [2005]:p.xvi). El meollo del asunto yace en que el costo que debe pagar una teoría al tratar de justificarse sin salir de su propio espacio discursivo es la circularidad y la incoherencia.

Según se dijo, Geuss (2005) denomina este problema como *Janus-faced historical phenomena*, a saber, que la autocomprensión histórica del liberalismo oscila entre su aceptación como un movimiento político reivindicativo identificable con causas concretas, y una mitología filosófica que, por lo general, se remonta al pensamiento de John Locke. Esta mitología, presente en la filosofía política contemporánea, hace uso de la concepción liberal de persona para justificar el Estado liberal. Esto, claro está, no supone problema

metodológico alguno. El problema de la circularidad aparece cuando el discurso filosófico propone una relación de necesidad entre ambos conceptos (Williams, 2008 [2005]:pp.8-9).

La supuesta dependencia entre la idea liberal de persona y el Estado liberal – tal como aparece en Rawls – confirma la incapacidad del discurso liberal para identificar que el Estado que propone es el resultado de luchas políticas concretas que han permitido su materialización, y no la adecuación social de ciertos individuos a un modo de organización política que les resulta más orgánico y funcional (como plantea el consenso entendido como acuerdo formal). De ahí que Williams (2008 [2009]:p.9) afirme que el liberalismo “*has a poor account, or in many cases no account, of the cognitive status of its own history*” (p.9).

Así mismo, la idea de razón pública adolece del mismo mal. Esto no solo por la dudas que genera pensar que la discusión política en una democracia sólida pueda someterse a las restricciones de la razón pública, sino por su incapacidad para encontrar una justificación que concilie las exigencias de la razón pública y la consecución exitosa de la agenda liberal. El problema en cuestión se hace visible al observar las luchas históricas, baluartes del liberalismo estadounidense, como lo son la empresa abolicionista y la lucha por los derechos civiles, y comprobar que su éxito en impulsar la agenda liberal requirió violentar la razón pública. Dicho en otros términos, el liberalismo no puede explicar su defensa de la razón pública, dado que la ampliación de libertades y derechos que se han gestado en los Estados democráticos – y que el liberalismo pregona – no pudieron haberse alcanzado de no haber sido por la violación de las restricciones de la razón pública.

De aquí se sigue la crítica formulada por Humphrey y Stears (2012), según la cual es posible extrapolar el *Janus-faced approach* observado por Geuss en la justificación del liberalismo en general, a la idea de razón pública o a la manera en que el liberalismo pretende justificar los modos de comportamiento político. La crítica de Humphrey y Stears es la siguiente: por una parte el liberalismo postula la idea de razón pública como una restricción cuyo valor se muestra en los resultados que genera, y por otro, la historia demuestra que la agenda liberal ha sido exitosa en aquellos espacios en los cuales se han violentado las restricciones de la razón pública.

Rawls trató de dar respuesta a este dilema mediante una explicación que superara los problemas ya señalados en la justificación liberal por medio de la apelación a casos históricos que mostraran la validez de su interpretación. Puntualmente, Rawls trabaja los discursos con contenido religioso utilizados para abogar contra la esclavitud durante la guerra de secesión de los EE.UU., así como los discursos políticos realizados por figuras como Martin Luther King Jr. en el movimiento por los derechos civiles en el mismo país. Como ya fue mencionado en el capítulo anterior⁹¹, Rawls sostiene que no hay contradicción entre estos discursos y la razón pública dado que estos fueron dictados con el fin de contrarrestar un mal mayor y con miras a que fuera factible en el futuro vivir en una sociedad donde fuera posible ejercer la razón pública.

Ante esto Humphrey y Stears (2012) argumentan que “*this attempt to justify non-public-reason-giving political action in nonideal circumstances is entirely inaccessible to actual political actors themselves, either as*

91 Supra. pp.25-26.

they think about their actions at the time or even as they reflect on those actions retrospectively” (p.290). Para estos teóricos la explicación rawlsiana de qué condiciones justifican la violación de las restricciones de la razón pública son el rechazo por parte de un interlocutor en reconocer el estatus de igualdad ciudadana que ambos poseen y la inscripción de las acciones que violan los límites de la razón pública en un plan promueva la generación de un espacio en el cual sí sea posible cumplir con la razón pública.

De ser esto cierto la idea de razón pública no supondría guía de acción alguna, sino un ideal que guía la acción política. Es decir, el liberalismo rawlsiano no tendría problemas con toda acción que de una u otra manera tienda hacia la creación de un espacio en el cual sea posible satisfacer las condiciones de la razón pública.

El problema con esta *Janus-faced justification* yace en que las únicas dos formas de entenderla son una sumamente maleable – y por lo tanto inútil –, o una excesivamente rígida y por lo tanto inconsistente. Esto se debe a que no existe modo alguno de poder determinar si las acciones realizadas hoy alcanzarán los resultados deseados. Esto supone un límite a la justificación que pretenda apelar al futuro como razón para escoger un determinado curso de acción.

Al partir de este hecho, la lectura débil de la justificación rawlsiana a las acciones que violan las restricciones de la razón pública, pero que aún así promueven – o aún más, aseguran – los ideales del liberalismo, llamaría a un compromiso narrativo de parte de aquellos que piensan que sus acciones lograrán generar un espacio donde se pueda cumplir con las restricciones de este tipo de razón. No obstante, la idea de un compromiso narrativo resulta superflua y está inscrita en el ámbito de la retórica. De aceptarse esto el criterio brindado por Rawls se vuelve vacío, dado que en vez de afirmar que las acciones violatorias de las restricciones de la razón pública se justifican en tanto generen un espacio donde puedan acatarse tales restricciones, se está afirmando que dichas acciones se justifican siempre y cuando se justifiquen alegando que generarán tal espacio, más allá de si se logra generar o no el espacio – o si se genera una situación donde sea aún más difícil satisfacer las restricciones en cuestión –.

Por su parte, la lectura fuerte asumiría como necesario el cumplimiento del *forward-looking requirement*. Sin embargo, esto no es posible dado el truismo según el cual los seres humanos no contamos al día de hoy con conocimiento adecuado sobre el futuro. Es decir, que no es posible determinar si un curso de acción a nivel político logrará generar o no los resultados deseados. Esta imposibilidad torna absurda la justificación de Rawls dado que personajes como Abraham Lincoln y Martin Luther King Jr. no tenían modo alguno de saber si sus acciones – y sus discursos – darían como resultado la generación de un espacio donde se pudiera cumplir con las restricciones de la razón pública.

Al pensar de este modo las acciones de estos hombres se les dota de un contenido que no solo no se sabe si realmente representa las intenciones detrás de dichas acciones, sino además se les dota de un contenido inconsistente a nivel justificativo. Desde la perspectiva realista resulta más sensato pensar que estos hombres realizaron sus acciones para atacar un mal mayor totalmente situado, ya fuera la esclavitud o la discriminación

racial institucionalizada.

Argumentos como estos, con los cuales Rawls trata de armonizar la razón pública (i. e., sus fines) y las acciones contrarias a ella – que produce la consecución de la agenda liberal –, dan pie a las sospechas de los autores realistas. Todo esto parece confirmar que el liberalismo no es capaz de aceptar que “[t]he circumstances in which liberal thought is possible have been created in part by actions that violate liberal ideals and human rights” (Williams, 2008 [2005]:p.25). Para Williams esto supone una desventaja para el liberalismo, dado que su insistente negación a asumir su propia historia lo vuelve ciego en relación a la posibilidad de lograr ofrecer una guía de acción política que impulse su agenda.

No es posible imponer una teoría a la realidad política, aunque ciertamente es posible intentar alterar estados de cosas a partir de la forma en que estos se interpreten. En el caso de la idea de razón pública su problema es la promoción de un conjunto de restricciones discursivas para la discusión política pública, que al mismo tiempo imposibilitan – visto históricamente – obtener resultados políticos afines al liberalismo. Desde la perspectiva realista, la defensa rawlsiana de la razón pública lo llevó a groseras contradicciones. Esto es aún más claro cuando se analiza la relación entre la razón pública y la legitimidad.

La afirmación de Rawls (1997) según la cual la legitimidad de las normas de una democracia constitucional descansa solamente sobre el cumplimiento de la razón pública, es contraria a lo señalado cuando explica los ejemplos históricos mencionados. De su explicación del accionar de figuras como Martin Luther King Jr. se colige que la legitimidad de las normas de un Estado democrático puede ser el resultado de acciones contrarias a la razón pública, pero cuya justificación sea lograr dar con un orden social tal que en él pueda ejercer la razón pública.

Llegado este punto se puede resumir el contenido de esta tesis con la idea central del vínculo entre el liberalismo y su historia. El realismo acusa una incompreensión absoluta por parte del liberalismo normativista⁹² en la comprensión de su propia historia. De ser esto así, la propuesta de la razón pública como un mecanismo capaz de legitimar vías de acción política resulta incoherente con los fines que fomenta el liberalismo.

Es posible finalizar con otra nota realista. En este caso vinculada con la *basic legitimation demand* (BLD) propuesta por Williams (2008 [2005]). Para el filósofo británico aquello que distingue un Estado legítimo de uno ilegítimo es la manera en que resuelve el primer asunto político: el problema del orden. Que tanto Estados liberales como no liberales puedan satisfacer la BLD muestra que el criterio último de legitimidad de un Estado no puede descansar en un proyecto o unas condiciones por venir.

En vista de lo anterior, la idea de razón pública no es coherente con sus fines, y además no puede cumplir la función de un criterio de legitimación de un Estado – es decir, de sus instituciones –. La legitimación del Estado liberal, entendida a partir de la BLD, descansa en unos criterios y en una facticidad que muy probablemente – como muestra la historia – es contraria a la razón pública.

⁹² Esta aclaración sugiere que existirían liberalismos, entre ellos el que comulga el propio Williams – el del miedo propuesto por Shklar (supra. p.43, n.79) – que no padecerían de este problema.

2.3 La idea de razón pública es prácticamente estéril

La última tesis requiere del análisis de los supuestos a partir de los cuales el liberalismo ha pretendido articular su teoría de la acción. Geuss (2005) identifica tres elementos que se asumen tácitamente como marco de referencia en el pensamiento occidental contemporáneo: a) las preferencias individuales y subjetivas de cada ser humano; b) las creencias respaldadas empíricamente, a partir de las cuales se puede conocer y transformar el mundo – aquí entra también el conocimiento formal como las matemáticas –; y finalmente, c) un conjunto de reglas, leyes o principios universales que funcionan como demandas de acción que afectan a otros y con las que cualquier individuo podría estar de acuerdo dadas determinadas circunstancias.

Con esto Geuss no quiere decir que todo individuo moderno tiene este conjunto de elementos claro, sino que los individuos utilizan estas tres categorías como marco de referencia, aunque no sean conscientes de ello. De ahí que aquello que no pueda categorizarse como una creencia subjetiva, conocimiento empírico, o un principio de acción universal, carezca de importancia en la cotidianidad inmediata.

Este conjunto de elementos es asimismo el marco de referencia del cual parte el liberalismo con el fin de generar una teoría de la acción. Este paradigma afirma que no existe dominio alguno de la acción humana que se sitúe fuera de la ética, esto es, ninguna acción o creencia es inmune al principio ilustrado de crítica universal. Si a esto se suma la idea de plasticidad de la sociedad humana, se obtiene una teoría de la acción que determina éticamente juicios y acciones adecuadas a cada contexto, y que propone la adecuación de juicios y acciones individuales a los determinados por ella.

Mediante el desarrollo de las tesis anteriores se mostró cómo este punto de vista resulta insostenible para la crítica realista. Empero, falta explicar porqué la idea de razón pública no puede tener efectividad práctica alguna, y para ello es necesario desmontar los elementos de la teoría de la acción recién enunciada. El primer paso en este proceso es la comprensión de la primacía del individuo presente en el liberalismo.

Desde la perspectiva liberal, los individuos son los únicos sujetos como objetos de valoración (Geuss, 2001b:p.98). Con esto se quiere indicar que toda evaluación, aunque sea compartida por un grupo, se puede reducir a una valoración individual (ya sea desde la perspectiva de quien juzga o de quien es juzgado). Esto es central para el liberalismo dado que con la primacía del individuo y sus estándares de evaluación se busca evitar caer víctima del carácter autoritario implícito en creencias según las cuales entidades metafísicas como Dios, la Historia, la Razón, e incluso la Sociedad, entre otras, deben imponerse como criterios válidos de evaluación que primen sobre los individuos. Para el discurso liberal este tipo de entidades no individuales no son más que instrumentos utilizados por un individuo o un grupo para imponerse sobre sus pares.

La primacía del individuo presente en el liberalismo empata con aquello que Geuss (2016) denomina *post-christian moral philosophy*. Esta filosofía moral parte de la primacía del individuo como agente de acciones morales. Es decir, kantiano *sensu*, todo individuo trata de responder a su modo la pregunta '¿qué debo hacer?'

Como segundo punto de esta filosofía moral, se propone la existencia de una acción moralmente aceptable para todo contexto de acción. Como último elemento, se asume la existencia de una doctrina capaz de dar cuenta de cada acción moral adecuada. Los filósofos “*by virtue of his or her special training, can consult the doctrine and on that basis provide guidance for action and orientation in the world*” (Geuss, 2016:p.105).

Tanto el equilibrio reflexivo como la idea de razón pública pueden inscribirse dentro de este esquema, en tanto que formulan un procedimiento y un criterio a partir de los cuales se pueden evaluar las creencias y acciones políticas, y determinar su adecuación – en este caso su legitimidad –. De este modo el liberalismo genera los medios con los cuales todo ciudadano puede guiar su accionar político sin indeterminación alguna.

Llegado este punto, es necesario volver al ITM (*Idealized Theorization Model*) formulado por Geuss (2010:p.4) – ya mencionado en la primera tesis –, para analizar los seis elementos restantes. El primer elemento enuncia que un juicio es esencialmente una opinión o una creencia⁹³ que se manifiesta como la afirmación o negación de una proposición. El segundo elemento agrega que toda opinión es expresada mediante el lenguaje. Analíticamente, añade el tercer elemento, toda opinión debe atribuirse a un individuo. Este modelo se asienta en la primacía del individuo.

Los tres elementos restantes explican el modo en que estas opiniones se emplazan al ser enunciadas en una discusión hipotética. De modo tal que el cuarto elemento indica que las opiniones en una discusión están sujetas a escrutinio y por lo tanto puede determinarse su veracidad o corrección (aquí entran a jugar los criterios de racionalidad y razonabilidad). Con esto, sostiene Geuss (2010), se universaliza el aparato de evaluación de creencias que tanto ha obsesionado a la filosofía occidental. El quinto elemento afirma que toda opinión puede estudiarse atomísticamente, esto es, que sin alterar su contenido puede aislarse de su contexto de acción y de otras opiniones con ella vinculada. Finalmente, este modelo de teorización sugiere asumir a los participantes que conforman la discusión hipotética como carentes de un conjunto de características sociales propias de individuos reales. De modo que las opiniones presentes en la discusión sean tratadas desde una perspectiva ahistórica y resulte irrelevante quién sea el que sostenga una opinión, dado que lo único relevante en el proceso de evaluación es dicha opinión.

Para la perspectiva realista son múltiples los problemas vinculados con el ITM. Ahora, estos se muestran principalmente en el segundo grupo de elementos, y no en los primeros tres, que tan solo brindan un conjunto de definiciones cuyo carácter operativo se articula en los siguientes tres.

Es posible iniciar la crítica realista apuntando hacia los elementos más básicos de ITM, a saber, los juicios individuales como medios únicos de valoración válida. En relación a esto, Williams (2006 [1985]) cuestiona el valor que esto otorga a los individuos como puntos de partida para toda valoración. Esto dado que desde un punto de vista externo al agente que enuncia sus juicios es posible afirmar criterios de valoración que exceden el punto de vista o subjetividad de un individuo, por ejemplo, “[o]ther people’s welfare, the

93 En adelante se utilizarán como sinónimos creencia y opinión. Al hacer esto debe entenderse que tal equivalencia se enuncia solamente en relación al funcionamiento de ITM, es decir, al referir al esquema propuesto por Geuss.

requirements of justice, and other things, have value” (Williams, 2006 [1985]:p.51).

Ahora bien, darle la razón a Williams no significa negar que la afirmación sobre el valor de los requerimientos de justicia como principio de evaluación no sea en sí una opinión individual. Al contrario, Williams señala la existencia de criterios independientes al sujeto que se manifiestan en forma de juicios, pero cuyo valor veritativo no se agota en el juicio mismo, ni viene dado porque dicho juicio sea enunciado por un individuo. Para el filósofo inglés, el fundamento del punto de vista ético anhelado por ITM no debe buscarse en los juicios individuales, sino en las disposiciones de las personas.

La dificultad de trabajar en política a partir de juicios individuales es un tema recurrente en la corriente realista. El problema que surge de modo inmediato al analizar propuestas como ITM, se muestra al reconocer que “[n]o era and no individual has a completely clearly articulated, single consistent world-view” (Geuss, 2001b:p.5). Esto resulta aún más problemático cuando un mismo individuo afirma dos juicios que son contrarios. Ante esta posibilidad no bastaría con tratar cada juicio de manera atómica, se requiere de otros elementos (v.g., deseos, impulsos, etc.) no contemplados por ITM para salir del punto muerto generado por este escenario (Geuss, 2008:p.2: 2001a:p.75).

Al lado de esto, el punto de partida de ITM que sostiene la primacía de los juicios individuales como los que validan aquello que un individuo considera bueno resulta problemático al descomponerlo. El enunciado 'el individuo es el único capaz de determinar su bien (h. e., su bienestar, su beneficio, etc.)'⁹⁴ requiere para el realismo una aclaración de dicha 'determinación'. Solo por dar dos casos, la determinación podría ser entendida como una capacidad para juzgar o para reconocer. Para Geuss (2001b) cualquier manera de entender el modo en que los individuos generan sus creencias implica un alto nivel de construcción teórica, y esto invalida la idea de creencia individual como punto de partida de un modelo teórico; factores históricos y sociales resultan una mejor explicación para comprender el modo en que los individuos determinan sus creencias u opiniones

Una vez más, parece necesario involucrar elementos extralingüísticos que permitan comprender el contenido de las creencias, que al ser reducidas a proposiciones ven alterado su contenido. En este sentido, sin duda el posicionamiento del individuo como criterio último de evaluación es parte del *moto* liberal que defiende el antipaternalismo como un valor. No obstante, sin necesidad de renunciar a este valor, el realismo ve en ITM una mala interpretación de tal valor. ITM lleva al extremo el valor del individuo y elimina variables que son centrales para entenderlo, y por extensión para entender sus creencias y opiniones.

En este sentido Geuss (2001b) afirma que “[t]he idea of a fully self-transparent, unitary self that could have any notable properties is dubious in its application to individuals” (p.117). Por esto, cuando se trabaja con enunciados sin contexto, y al mismo tiempo se ignoran otros factores que afectan el modo de interpretar el

94 Dejo de lado la discusión sobre las contradicciones que pueden surgir al tratar de comprender detalladamente las implicaciones de la proposición 'un individuo es capaz de determinar su bien'. Tratar esto llevaría a adentrarse en el debate acerca de la diferencia entre aquello que un individuo considera bueno (o quiere) y aquello que le beneficia realmente a partir de criterios intersubjetivos.

contenido de dichos enunciados, el resultado es una mala comprensión de tales enunciados y una adecuación de estos a un punto de vista particular. Es en este sentido que el realismo acusa al liberalismo de asimilar todo enunciado a su cosmovisión a través de marcos de referencia como ITM.

Conviene subrayar que estas críticas dirigidas hacia el abandono del individuo abstracto y sus creencias como punto de partida teórica no niegan la existencia estos. Solamente critican la tendencia a sobreintelectualizar (*overintellectualize*) la acción humana al asumir que toda acción se sigue de una determinada creencia. De ahí que Geuss (2010) señale que “*from the fact that some linguistic expression is necessary for more sophisticated forms of human interaction to be possible, one must not draw the conclusion that human behavior can in some sense be reduced to beliefs/language*” (p.6, n.4).

Desde un punto de vista teórico o explicativo el moralismo político trabaja con la reducción arriba señalada. Su teoría de la acción – inscrita en ITM – centra su atención en decisiones de individuos que poseen un conjunto de creencias definidas. Una vez determinada la acción a acometer (esto se alcanza mediante los últimos dos elementos de ITM tratados en la primera tesis) el individuo puede optar por seguirla o no. Para el realismo este modo de pensar la acción no explica nada, y resulta sumamente inútil al tratar con dominios políticos inscritos en contextos institucionales complejos.

A modo de contraste, frente al modelo del moralismo político que se pregunta por la acción correcta o la moralmente adecuada, el realismo se pregunta por qué una acción es asumida como la correcta o la moralmente adecuada. Con esto no se niega el contenido cognitivo de las valoraciones morales, aunque sí se marca la diferencia entre moral y política al insistir en que “[p]olitics is not applied individual morality, although there is a politics of individual moral behavior and judgment” (Geuss, 2016:p.48).

Ahora bien, con el fin de evitar caer en una caricaturización del moralismo político, es menester profundizar aún más en su teoría de la acción. Esto supone comprender el modo en que esta filosofía política piensa el vínculo normativo de las creencias. De modo tal que si en la primera tesis se descartó el punto de vista normativo en tanto teóricamente insostenible como guía de acción, en esta tesis se desea analizar el modo en que el punto de vista normativo vuelve a la teoría de la acción del moralismo político, y por lo tanto a la razón pública, en una propuesta prácticamente estéril (i. e., que no genera resultados prácticos).

Para el realismo la tarea de la filosofía es aquella de una empresa reflexiva que da resultados según el lugar donde el filósofo sea llevado en su investigación. No así en el moralismo político, esta filosofía en tanto que considera a la filosofía política parte de la filosofía moral (Rawls, 2005:p.xv) persigue en tanto empresa ética no la descripción del pensamiento ético sino la prescripción de cómo debe este llevarse a cabo (Williams, 2006 [1985]:p.17). Es en este sentido que resulta innegable la pretensión del moralismo político de generar guías de acción que posean un efecto práctico.

Aunado a esto, la prescripción básica de los filósofos, que comparten este último punto de vista, a sus conciudadanos es la siguiente: toda persona debería reflexionar sobre aquello que dice y hace, evitar las

contradicciones, y actuar según el resultado de sus reflexiones'. Geuss (2010) ve en este esquema tripartito la problemática conjetura según la cual “*people want to know what they are doing and they don't want to contradict themselves*” (p.31).

Si la crítica al punto de vista normativo se focalizaba en el vínculo normativo entre principios generados a partir de ejercicios mentales y su papel en situaciones concretas, el análisis de la teoría de la acción y su materialización en la idea de que la razón pública debe mostrar “*whether its working could survive a clear understanding of how it works*” (Williams, 2006 [1985]:pp.193-194). Esto, dado que tal idea pretende ser más que un mero criterio de justificación de proposiciones políticas, tarea que puede cumplir sin problema, pero que está limitada a un análisis moral de proposiciones políticas.

Al lado de lo anterior, deben considerarse las particularidades de los criterios de evaluación racional propias de lo público. La exigencia de una racionalidad pública responde al deseo de respetar el valor antipaternalista ya mencionado arriba. De modo tal que todo aquello que refiere a lo político (i. e., a la estructura básica y a leyes con carácter coercitivo) requiere ser subsumido a la lógica discursiva de la razón pública. A través de las restricciones de la razón pública se asegura un estándar de justificación capaz de satisfacer a todos los ciudadanos razonables.

Darle tracción a esta idea de razón pública tal como fue expuesta en la primera sección demanda entender aquello que Geuss (2010) denomina *kantian or rule-centered approach* o simplemente *rule-governed view* (en adelante RGV). El realismo encuentra problemática esta manera de pensar la sociedad, dado que se entiende a partir de un conjunto cerrado de reglas que la sociedad cumple o debe cumplir –este sería el caso de la teoría de Rawls–.

El problema del RGV yace en que a diferencia de juegos como el ajedrez, cuya estructura y racionalidad puede determinarse a partir de un conjunto de reglas, el concepto de regla aplicado a la sociedad es sumamente ambiguo. En primer lugar, mientras que las reglas (junto a otros elementos como la estrategia y la táctica) del ajedrez son guías de acción o criterios de evaluación de acciones que se llevan a cabo en el juego, las reglas que se pueden presentar en la vida política no tienen las mismas características, dado que al referirse a la acción de un individuo afirmar la existencia de una regla no significa ni que todos sigan tal regla, ni que se vaya a seguir alguna consecuencia específica de la violación de la regla.

En segundo lugar, la existencia de reglas relativas a las acciones de los individuos se divide entre reglas que los individuos creen que siguen – aunque puede que no lo hagan –, reglas que los individuos creen que deben seguir, y reglas a partir de las cuales un observador puede evaluar las reglas que los individuos afirman deberían seguir. Esta dislocación del concepto de regla se exagera en el análisis de acciones propias del campo de la política, dado que los eventos propios de esta esfera no pueden ser limitados a marcos comprensivos que explican sistemas cerrados.

La negación del carácter cerrado de la política, o mejor dicho, de la imposibilidad de estudiar la política

como un sistema cerrado se descubre al observar las características de las acciones humanas. El criterio de coherencia predicado por los filósofos si bien puede ser pretendido y alcanzado por algunos agentes, no está presente en la mayoría de ellos. Una institución puede no solamente lidiar con acciones contradictorias por parte de sus miembros, sino necesitar la coexistencia de actitudes que entran en conflicto para funcionar adecuadamente. Empero, en la modernidad se generó una compulsión de teorizar el mundo a partir de reglas (e. g. leyes) – como lo hacen algunas ciencias naturales; – aún cuando las características que presentan los sistemas sociales sean distintos al modo en que se conocen los sistemas físicos⁹⁵ (uno de los ejemplos más claros de esto es la capacidad para aislar el objeto de estudio que se puede alcanzar en las ciencias exactas y que no al estudiar la sociedad). RGV es un ejemplo claro de una extrapolación de un método de conocimiento de un ámbito a otro que no le es propio. Esto no explica el funcionamiento de la acción política ni genera una guía de acción prácticamente fértil, sino que entorpece ambas tareas.

El RGV se torna aún más problemático para la perspectiva realista debido a la falta de neutralidad – en sentido político – de este marco comprensivo. El realismo se cuestiona quién y bajo qué criterios determina las reglas con las cuales ha de entenderse la acción política. Para esta vertiente del pensamiento es claro que la comprensión de la política como un sistema cerrado da ventaja a algunos actores sobre otros, y al mismo tiempo justifica acciones de castigo y compensación a los actores según cumplan o no con las reglas. Desde el realismo es posible cuestionarse si aquellos que son denominados irrazonables por el liberalismo político, no son más que actores que deciden jugar su rol en política siguiendo unas reglas distintas a las estipuladas por el liberalismo político.

Negar RGV no supone negar el valor que el concepto de regla pueda tener para el análisis político. No obstante, sí implica reconocer el carácter epifenoménico que las reglas poseen y su dependencia de elementos contextuales que refieren a estructuras de poder concretas. Para un realista, una filosofía política que piense su labor como aquella de reconocer o generar reglas de conducta yerra al no dar cuenta del aquello que sustenta o da sentido a tales reglas en contextos históricos específicos.

En su núcleo, el RGV contiene la idea moderna del perfeccionamiento, maleabilidad, y plasticidad absoluta del ser humano y de la sociedad. Esta idea parte de la figura de un individuo autónomo que al igual que Don Quijote es capaz de formar su realidad a partir de la nada, de modo que el futuro se presenta como un proyecto que puede ser transformado a capricho, siempre y cuando se cuente con el conocimiento adecuado. Su fracaso se torna evidente cuando, a igual que a Don Quijote, un conjunto de condiciones materiales se le imponen y frustran su proyecto.

En lo relativo a la idea de razón pública, esta crítica realista cae como anillo al dedo. Esto debido al carácter reglamentario y restrictivo que busca imponer en la acción política. Es decir, dado que la idea de razón

⁹⁵ La compulsión a la que se hace referencia en mucho se vincula al deseo de lograr manipular a la sociedad (i. e., espacios simbólicos e institucionales) con el mismo éxito que el conocimiento de las ciencias naturales ha permitido manipular la realidad material (Geuss, 2016:p.62).

pública se concibe como un deber u obligación moral, y que toda noción de deber u obligación moral funciona a partir de la idea de regla, la idea de razón pública no puede generar una guía de acción política que sea prácticamente efectiva en sociedad alguna. De nuevo, esto se debe a que su conceptualización de la sociedad es inadecuada.

Como último punto de esta tesis resulta valioso traer a colación el tema del conflicto. Este ha sido tradicionalmente el lugar desde el cual las distintas corrientes de realismo critican a las variantes de moralismo político (v. gr., comunitarismo, liberalismo, utilitarismo, etc.). La crítica realista según la cual el moralismo político, y en particular el liberalismo, no dan cuenta de la conflictividad social no será tratada en este trabajo. Esto dado que la crítica que se analizará centra su atención en el afán del moralismo político por disolver el conflicto. Se sigue de esta segunda crítica que si el moralismo político discute la necesidad de eliminar el conflicto, necesariamente da cuenta del mismo (aunque de modo distinto que el realismo), y por lo tanto la primera crítica (i. e., el moralismo político no da cuenta del conflicto) resulta insostenible.

La idea de razón pública es un claro ejemplo de este modo de trabajar presente en el moralismo político. Alcanzar el equilibrio reflexivo resulta deseable, y para ello se deben conciliar las doctrinas comprensivas de los individuos en una concepción política de justicia. Aclarada entonces la dificultad que presenta pensar a los ciudadanos como individuos que sostienen doctrinas comprensivas claras, es necesario cuestionar el valor de conceptos como la concepción política de justicia.

En este sentido, Williams (2006 [1985]) sostiene que detrás del intento por generar tales concepciones subyace la reducción de conceptos éticos densos (*thick*), esto es, aquellos que utilizan las personas en su cotidianidad y que poseen una carga normativa mayor, a conceptos delgados (*thin*) en los cuales puedan converger una mayor cantidad de individuos y que les ofrecen una guía de evaluación moral.

Esta idea de conciliar doctrinas en concepciones busca eliminar los conflictos o desacuerdos morales presentes en las sociedades plurales. Ante esto Williams se cuestiona el valor detrás de la insistencia por eliminar el conflicto ético, que en múltiples situaciones puede ser adecuado y funcional. Además, sostiene – con un fuerte realista – que “[i]f these situations (h. e., las de conflicto ético) are to be eliminated, it will be a matter not only (perhaps not mainly) of reforming the psyche, but of changing society” (Williams, 2006 [1985]:p.47). Más allá de la posibilidad de que tal cambio llegue a darse, es claro que la filosofía no bastaría para que tal cosa ocurra, y que una filosofía que ofrezca una guía de acción que pretenda solventar este tipo de conflictos éticos no es prácticamente viable en sociedades democráticas contemporáneas.

Ahora bien, la ilusión de que tal cosa es posible se debe a que el contractualismo y el liberalismo político, en tanto filosofía neocontractualista, parten de una construcción teórica cuya “*natural constituency (...)* consist of those to whom you could conceivably try to justify your actions – in the simplest interpretation, other moral agents” (Williams, 2006 [1985]:pp.75-76). Ya mucho se ha dicho sobre el problema detrás de esta construcción de individuo que forma parte de la idea de agente moral propia del contractualismo, sin embargo,

en este punto vale agregar que otro de sus problemas es la reducción de los intereses y las creencias de los individuos o agentes morales a preferencias. Si bien esta reducción es propia del utilitarismo, donde se muestra con mayor claridad, las variables contemporáneas de contractualismo también la poseen. Esta reducción es víctima de la misma crítica aplicada ya a las reducciones a propósito de la acción humana y la reducción sobreintelectualizante ya mencionada en esta tesis.

en relación con el tema, ya antes mencionado, del valor del conflicto o desacuerdo moral, ya se enunció la tesis realista según la cual estos no siempre deben superarse. Por ello es posible identificar desacuerdos basados en razones que resultan aceptables para las partes en desavenencia. A estos se agrega una distinción entre conflictos relativos a la acción – qué se debe hacer – y conflictos que suponen falta de conocimiento. En este sentido el moralismo político parece sugerir que un conflicto moral es en última instancia el resultado de falta de conocimiento o comprensión, cuando tal cosa no se sigue de todo conflicto.

Williams profundiza esta última idea al afirmar que el conflicto ni siquiera tiene por qué revelar una falta de comprensión en el lenguaje que utilizan las partes. Y esto debería ser sumamente claro para la filosofía liberal dada la multiplicidad de variables que contiene y la discordia interna que se deja ver en las diferentes respuestas a la pregunta '¿qué debo hacer?'.
'

Por otra parte, un desacuerdo práctico y uno relativo a valores no pueden ser asumidos como lo mismo. Para Williams (2006 [1985]) la reducción con la que trabaja el moralismo político se debe a que parte de una ontología dualista que equipara las distinciones práctico/teórico, valor/hecho, deber/ser cuando estas oposiciones no son modos diferentes de mostrar una única distinción (p.134). De aceptarse esto, y teniendo en mente la distinción entre un desacuerdo práctico y uno de valores, el realismo propone que toda guía de acción política debe centrarse en solventar los desacuerdos prácticos, dado que son las personas – en este caso los ciudadanos - los únicos capaces de solventar un conflicto. Lograr un acuerdo o una convergencia de valores, doctrinas comprensivas o cualquier otro elemento discursivo, no tiene efecto práctico alguno. El moralismo político se dedica a trabajar con este segundo tipo de conflicto.

Esta falencia del moralismo político, y por extensión de la idea de razón pública, es evidente ante la distinción propuesta por Williams (2006 [1985]:pp.160-161) entre una confrontación real y una nocional. La primera es aquella que ocurre entre partes para las cuales el cambio de posición es una opción real. Por el contrario, la confrontación nocional no pasa de ser conceptual y discursiva, la cual aunque pueda superarse no tiene efecto fáctico alguno. La carencia de efectividad práctica del moralismo político y sus mecanismos de resolución de conflictos éticos o valorativos es en parte el resultado de centrarse en confrontaciones nocionales en vez de focalizarse en las reales.

Ya sea que se niegue la distinción recién formulada, o que se acepte y afirme que el moralismo político busca dar soluciones a confrontaciones reales, su falta de eficiencia práctica se explica por su carencia de herramientas para enfrentar este tipo de confrontación. El excesivo nivel de abstracción con el que trabaja el

moralismo, así como las categorías de las cuales parte su análisis no son, por la razones ya expuestas, medios adecuados para lidiar con confrontaciones reales.

Desarrollada esta tesis es posible retomar los cuatro elementos a partir de los cuales se ha discutido la imposibilidad intrínseca de que la idea de razón pública tenga algún tipo de éxito práctico o efecto como rector de la acción de los ciudadanos. El primero fue el desarrollo de la noción de individuo presente en el moralismo político, la cual al trabajar, en el liberalismo político, de lado de la *post-christian moral philosophy*, genera un mal punto de partida para una teoría de la acción que realmente desee tener impacto concreto alguno. Posteriormente, se desarrollaron los elementos restantes del ITV, con el fin de explicar la noción de creencia con cual trabaja la teoría de la acción del liberalismo político. Se trajo a colación después el RGV, a partir del cual es posible entender en mayor profundidad el rol jugado por las creencias u opiniones en la teoría de la acción analizada. Y finalmente, se concluyó con una serie de distinciones que mostraron la riqueza del concepto de conflicto, que al estar tan desdibujado en la teoría liberal, no permite ser superado en la práctica.

A modo de conclusión vale formular las dos últimas notas realistas. La primera, trata la primacía de la práctica sobre la teoría. Siguiendo a Williams (2008 [2005]), esto no supone la primacía de las descripciones de la práctica, sino la primacía de la práctica misma sobre cualquier intento de aprehenderla mediante la teoría. En relación con esto, el filósofo inglés afirma que

The relation between a practice and a set of beliefs cannot be anything like that of premises and conclusion, or indeed any other relation of two sets of propositions. There could not be a description of our practices which adequately represented the way in which belief was grounded in practices, if only because the understanding of that relation itself would have to be ground in practice. It follows from this that the powers of reflection on this relation are limited; indeed, that we must rethink what it is for reflection to get anywhere at all. (Williams, 2008 [2005]:p.24)

De esta cita se sigue que el estudio de lo político se debe centrar en el desacuerdo político, que no es lo mismo que el desacuerdo moral. Esto dado que a diferencia de lo moral, el desacuerdo político se centra en un campo de acción bien delimitado, la acción vinculada al ejercicio del poder. De ahí que si bien es cierto que la política trabaja con valores, estos valores son políticos, y esto quiere decir que los mismos solo pueden entenderse desde un estudio histórico. Al mismo tiempo, la prioridad de la acción implica que el modo de lidiar con estos valores no se centra en la búsqueda de una comprensión prístina, sino en objetivos y manejo estratégico de dichos valores.

Dicho esto puede introducirse la segunda nota, a saber, que la diferencia política, en tanto oposición y desacuerdo, es la esencia de la política. Por lo tanto, lidiar con ella bajo el principio de su anulación o neutralización muestra una falta de comprensión del fenómeno político. Al mismo tiempo, reducir esta diferencia a proposiciones o disputas de valores morales impide – como se mostró – la efectividad práctica al proponer una guía de acción política que parte de tal reduccionismo. Además, esta reducción es innecesaria dado que todo

ciudadano es capaz de tener un discusión racional y lidiar con el conflicto, y no para ello no requiere de un sistema ético parcial, total o tan siquiera coherente (Williams, 2008 [2005]:pp.27-28).

Una democracia exitosa, afirma Williams (2008 [2005]), requiere de una 'mentalidad dual' (*double-mindedness*). Con esto quiere decir que la idea de anular la diferencia no promueve una sana convivencia democrática, aún cuando la anulación se lleve a cabo bajo el lema de un valor moral superior. Esto ocurre debido a que la convivencia política no sigue protocolos – o reglas – como aquellos de los tribunales constitucionales, sino que el marco político donde se juega la diferencia y el conflicto cambia cotidianamente dada la gran cantidad de factores que convergen y construyen su complejidad.

Si Rawls pensaba en la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos como el máximo ejemplar de la idea de razón pública, es evidente, por el desarrollo de esta tesis, que no es viable pensar, desde una perspectiva realista, que vaya a tener algún tipo de éxito o efectividad práctica en el mundo político. El ámbito de la política no es uno que pueda estar sujeto a reglas o restricciones como lo propone la idea de razón pública, de ahí su inoperancia.

3. John Rawls ante la crítica realista

Expuestas las tesis de la crítica realista con las cuales se niega el toda utilidad de la idea de razón pública es necesario responder a la interrogante sobre el acierto de los distintos componentes de la crítica. Esto debido a que, si bien la crítica realista toma parte en la discusión ética propia de la filosofía política analítica contemporánea, su apreciación del denominado moralismo político podría no hacerle un favor a los teóricos que lo componen, y en este caso en particular a la idea de razón pública desarrollada por John Rawls.

Al tomar la primera tesis, se muestra con claridad que la crítica a la posibilidad de la filosofía normativa afecta directamente la idea de razón pública como guía de acción política ciudadana, dado que es teorizada como un deber moral. Si bien una guía de acción política puede ser a su vez un deber moral, su carácter de guía de acción no puede reducirse solamente a ser tal tipo de deber. Un deber moral, por las razones brindadas en la primera tesis de la crítica, no es capaz de funcionar como una guía de acción; esto independientemente a si se niega que pueda existir algo así como filosofía normativa. Dicho esto, si se desea hacer de la idea de razón pública una guía de acción política deberán considerarse otros elementos, vinculados directamente con el ámbito de la acción.

La segunda tesis mostró el problema de inconsistencia con sus fines en que cae la razón pública al enfrentarse con la historia de los éxitos de la agenda liberal. Esta crítica resulta infranqueable para la idea de razón pública a menos que se reposicione su función en las sociedades democráticas contemporáneas y reconozca que tal idea no sirve para explicar eventos históricos anteriores – la BLD de Williams es una mejor vía para pensar los proceso de legitimación –. Se debe agregar el necesario reconocimiento de la razón pública como un mecanismo contemporáneo – h. e., situado históricamente – con el cual cuentan las democracias maduras y

que puede jugar un papel en su funcionamiento (en la educación por ejemplo).

Asimismo, la recuperación de la idea de razón pública como un concepto prácticamente fértil, sucumbe ante la crítica de la sobreintelectualización, tanto en su reducción del conflicto a una discusión sobre valores morales y creencias, como por su insistencia en las confrontaciones nocionales. De ahí que además de añadirle una fuerte carga histórica, repensar la idea de razón pública supone considerar otros elementos (extralingüísticos) que forman parte de la toma de decisiones y accionar político.

Sin embargo, una crítica que no puede atribuirse a la obra de Rawls ni a la idea de razón pública es aquella que lo acusa de anular o neutralizar el conflicto. Lecturas recientes como la de Ferrara (2015) muestran que la teoría rawlsiana es consciente de los límites de su alcance, y en este sentido no busca una conciliación entre toda diferencia política. Ya sea que se tome el concepto de consenso traslapado o el de equilibrio reflexivo, en ambos la diferencia es constitutiva de todo acuerdo, de lo contrario no habría espacio para el pluralismo en el liberalismo político.

Ahora bien, más allá de su crítica, el realismo reconoce la fuerza operativa del moralismo política, y el éxito que su variante liberal ha tenido en la conformación de un orden político estable. De ahí el comentario de Geuss (2010), que no sin cierta frustración señala que

(...), in modernity there can be found the theory of the social contract, together with its philosophical vanishing point in the form of a theory of "ideal discourse." This theory has been subjected to the most ferocious criticism advancing devastating arguments, but it will still not lie down. Quite probably this is because unusually strong human desires and interest are at play here and are linked to enduring, effective institutional arrangements, together with related patterns of thought and perception. (p.67)

A la luz de esto, y debido a que este trabajo sostiene como una de sus premisas el valor funcional de la idea de razón pública – más allá de su vínculo con el moralismo político o el liberalismo –, corresponde mostrar un medio a partir del cual resulte posible sostener tal idea. Para ello no se encuentra mayor insumo que el brindado por el realismo en su insistencia por centrar el estudio filosófico de la política en el juicio político.

Con esto el realismo hace referencia a la irrenunciable necesidad de juzgar propio de toda teorización política. Con esto se abre un marco comprensivo que, sin renunciar a la teorización como deseable y necesaria en política – es decir, sin caer en casuística o decisionismo –, evita caer en la tentación de formular una teoría cerrada sobre la política – y sobre la acción política –. Esto es viable desde el juicio político, dado que estos juicios forman parte de un conjunto de creencias que están inscritos en contextos de acción. Es decir, no pueden ser comprendidos como creencias atomizadas, ni aisladas de su contexto.

Es por esto que la próxima sección del trabajo consistirá en una vinculación entre la idea de razón pública y aquello que contemporáneamente se ha dado a conocer como la teoría del juicio político. Para ello e partirá de la teorización sobre la filosofía política de Kant que Hannah Arendt construyó a partir de la *Crítica del*

juicio.

La próxima sección no buscará responder a la crítica realista, ni articular un nuevo concepto de razón pública, ambas tareas que por su envergadura exceden los límites de este trabajo. Empero, a partir del vínculo entre la teoría del juicio y la razón pública se mostrará una vía de recuperación de la idea de razón pública como un concepto funcional para la teoría política contemporánea, a pesar los golpes asestados por la crítica realista.

Capítulo 3

La idea de razón pública desde la teoría del juicio

1. Hannah Arendt: teoría del juicio *qua* filosofía política kantiana

Hannah Arendt no logró terminar el último volumen de su obra *The Life of the Mind*. La filósofa concluyó el primer tomo acerca del pensamiento (*thinking*) y el segundo sobre la voluntad (*will*), pero el cierre de esta obra que trataría sobre la capacidad de juzgar (*judgment*) no fue escrita, y de ella no quedó más que su título, dos epígrafes, y el resto de una hoja en blanco sobre la que Arendt pensaba trabajar días antes de su muerte.

No obstante, el *post scriptum* al primer volumen de *The Life of the Mind*, la correspondencia con su editora, y una serie de conferencias y seminarios impartidos por la filósofa durante los últimos años de su vida, dan cuenta de este proyecto inacabado y de la ruta que el mismo seguiría. De todo este material, el texto más completo con el que se cuenta es la edición de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*. En ellas Arendt da cuenta de cómo es posible construir la filosofía política no escrita por el filósofo de Königsberg a partir de la tercera crítica, a saber, la *Crítica del juicio*⁹⁶.

La existencia de este proyecto, en el que Arendt pretendía generar una teoría del juicio, no significa que la filósofa no hubiera tratado el concepto de juicio a lo largo de su obra. Distintos intérpretes (Beiner, 1992:p.91; Benhabib, 2003 [2001]:p.175; Bernstein, 1986:p.245; Ferrara, 2008:p.44) coinciden en que Arendt, previo a las *Lectures* – o más preciso aún, antes de su ensayo de 1971 *Thinking and Moral Considerations* – trató este concepto desde la perspectiva de la *vita activa* (propia de una de sus obras cumbres *The Human Condition*). De modo que la novedad de su trabajo en las *Lectures* se encuentra en que trabaja de modo sistemático este concepto desde la perspectiva de la *vita contemplativa*, a saber, no como una condición de la acción, sino como una facultad independiente, al lado del pensamiento y la voluntad.

Ahora bien, Arendt fue consciente de las dificultades implícitas en escribir acerca de una 'filosofía no escrita'. No obstante, inicia su reconstrucción de la obra de Kant con una pista: que su obra de 1797, *Metafísica de las costumbres*, había sido planteada treinta años antes bajo el título *Metafísica del gusto moral*. Esto indicaría que para Kant efectivamente existe un vínculo entre la capacidad de distinguir entre lo bello y lo feo (el gusto), y la capacidad de determinar lo bueno y lo malo (la moral). Será el tardío descubrimiento, por parte de Kant, de la

⁹⁶ En su reconstrucción de la filosofía política kantiana Arendt también hace uso de algunos escritos históricos y políticos de Kant, como *Zum ewigen Frieden*, así como de alguna correspondencia. No obstante, estos tienen un rol secundario en su escrito.

distinción entre lo social y lo político como ámbitos separados de la condición humana, a lo que Arendt atribuirá la ausencia de mayor claridad en el *corpus* kantiano al tratar temas como la política.

Sin embargo, con esto no se quiere decir que hace falta algo así como una cuarta *Crítica*, sino que la tercera crítica, estudiada en detalle, lleva el germen de la filosofía política de Kant. Una de las razones por las que Arendt piensa esto es por el hecho de que la *Crítica del juicio* se construyó a partir de preguntas precríticas. Aquí la pregunta por el carácter social, por la sociabilidad, del ser humano se vuelve central para el proyecto relativo al estudio de la facultad de juzgar. En este libro Kant hace explícita la interdependencia de los seres humanos en aquello relativo al funcionamiento de sus capacidades mentales, que no tendrían función alguna fuera de una sociedad.

Otras preguntas desde las cuales se articula esta *Crítica* son aquellas referidas al carácter necesario de la existencia humana y la pregunta qué es el ser humano. En ambos casos, señala Arendt, son preguntas por el propósito y no por la causa propia de un ser que constantemente se diseña fines y metas, en su calidad de ser intencional.

Cabe preguntarse por la diferencia entre la filosofía práctica kantiana y aquello que Arendt interpreta de la *Crítica del juicio*. A este respecto la filósofa señala:

The most decisive difference between the Critique of Practical Reason and the Critique of Judgment is that the moral laws of the former are valid for all intelligible beings, whereas the rules of the latter are strictly limited in their validity to human beings on earth. (...) faculty of judgment deals with particulars, which "as such, contain something contingent in respect of the universal," which normally is what thought is dealing with. (Arendt, 1992 [1982]:p.13)

Es debido a esta caracterización, y al énfasis de lo particular frente a lo universal, que Arendt limita la filosofía política kantiana a su reflexión acerca del *juicio reflexionante* en la tercera crítica. Con esto se quiere aclarar que otros conceptos de esta obra kantiana, como lo es el *juicio reflexionante general* (o *teleológico*), a pesar de ser cercanos al juicio reflexionante, no son tomados en consideración por Arendt. Esto ha llevado tanto a los lectores de Kant, como a los de Arendt, a no discutir la fidelidad de la interpretación arendtiana de Kant, dado que resulta evidente que la filósofa no estuvo nunca interesada en hacer exégesis, sino en instrumentalizar la obra kantiana.

La línea argumentativa de Arendt parte de la preocupación de Kant por una facultad dependiente de la convivencia humana, de la sociabilidad, para afirmar el carácter político de este proyecto tardío del filósofo. En este sentido, Kant habría abordado con la razón práctica las razones, órdenes e imperativos que determinan aquello que todo ser racional debe hacer, y con la facultad de juzgar, se limita a lidiar con los juicios que surgen del placer contemplativo o deleite activo. Si la filosofía política kantiana parte de la tercera crítica, se debe concluir que esta no se sigue de su filosofía moral.

Para Arendt, Kant entendió que se debía evitar moralizar el problema político, que se resume en cómo

hacer buenos ciudadanos, sin que estos tengan que ser personas moralmente buenas. Esto se ve con mayor claridad cuando afirma en *Zum ewigen Frieden* que no se debe esperar una buena constitución de la moralidad, sino que la buena moralidad se espera de aquellos ciudadanos que viven bajo una buena constitución (Ak. VIII, 366).

Esta condición de bondad distinta de la moral que Kant predica de los ciudadanos se funda en la distinción entre lo público y lo secreto⁹⁷. En este sentido, estrictamente político, el hombre malo es aquel que se piensa y actúa haciendo de sí una excepción a las reglas sociales. Actuar de este modo requiere secreto, dado que actuar abiertamente contra el interés común imposibilitaría el éxito de la acción – al convertirlo en enemigo de sus congéneres –. De ahí que Arendt (1992 [1982]) afirme que en política, a diferencia de la moralidad, los criterios de bondad y maldad, y aledaños, dependen únicamente de la conducta pública (pp.17-18).

Lo anterior se inscribe en la versión kantiana de la teoría del autointerés ilustrado, para la cual actuar (individualmente) según los intereses de un colectivo en última instancia supone seguir el interés propio. Bajo esta teoría el concepto de *publicidad* se torna central, dado que le da un valor negativo a lo que solo pueda ser justificado en secreto. Dentro de la obra de Kant, esto tiene una gran connotación política, ya que si con la segunda crítica el filósofo se preocupó de la conducta individual de los sujetos – con total independencia de otros y por lo tanto sin ninguna relación con la acción –, con la tercera crítica y su peso en conceptos como comunicación y publicidad – incluyendo la libertad de prensa (*freedom of pen*) –, se inaugura un camino para pensar la acción política.

Sin embargo, llegado este punto, es necesario traer a colación un elemento problemático de la filosofía política kantiana según la reconstrucción de Arendt, y este es el énfasis que tiene en ella la noción de progreso. En sus *Lectures* (1992 [1982]) Arendt tiene dos líneas de trabajo – además de la expuesta en la segunda crítica – que no calzan plenamente la una con la otra, pero que, según su criterio, son las líneas de trabajo de Kant. Si por un lado se tiene la idea de sociabilidad (Arendt, 1992 [1982]:p.19) ligada a la tercera crítica, en sus textos históricos sobresale la idea de progreso de la especie humana, progreso cuya función es la de un universal desde el cual es posible interpretar y justificar la acción.

A modo de resumen sobre los modos en que Kant ha pensado el ámbito práctico de la vida humana, Arendt (1992 [1982]) señala:

We now have three very different concepts of, or perspectives under which we can consider, the affairs of men: we have the human species and its progress; we have man as a moral being and an end in himself; and we have men in the plural, who actually are in the center of our considerations and whose true "end" is, as I mentioned before, sociability. (p.26)

97 Sobre los distintos sentidos de lo privado – entre ellos lo secreto – como distinción frente a lo público cf. Rabotnikof, N. (2011 [2005]). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México D. F.: UNAM.

Más allá de acusar a la idea de progreso de ser contraria a la dignidad del ser humano por colocarlo en una situación de total heteronomía frente a una externalidad, Arendt no se pronuncia sobre las posibilidades teóricas que abre este otro concepto bajo el cual pueden considerarse los asuntos humanos; tampoco lo hace en referencia a la razón práctica. El presente trabajo, dada su delimitación, dejará de lado los primeros dos conceptos y centrará su atención en el tercero: la sociabilidad.

Este concepto no solamente es uno de los caminos desde los cuales es posible investigar los asuntos humanos, sino que además es el que mejor se adapta a la idea de pensamiento crítico; entendiendo por este la exposición libre y abierta de ideas al mayor número de interlocutores posible. De modo tal que el juicio se convierte en el punto intermedio entre lo meramente teórico y lo práctico. Punto necesario para entender que aunque el ser humano posea una noción de verdad, de allí no se sigue que este posea la verdad.

Con este último señalamiento se trata de dar cuenta de uno de los principales problemas de la filosofía kantiana, a saber, la idea según la cual tanto el pensamiento como la acción son determinados por el mismo tipo de reglas racionales. Arendt ve en la facultad de juzgar, y en particular en los juicios reflexivos una ruta para salir de los dilemas que generan estas formas de pensar al ser humano.

Ahora, la forma de evitar la determinación de la razón no requiere la enunciación de una libertad particular en el ser humano, sino el reconocimiento de la libertad política como la capacidad de hacer uso público de la razón (i. e., libertad negativa). Salen entonces a la luz las consecuencias políticas del pensamiento crítico y de la labor kantiana. Su trabajo es viva muestra del ejercicio de la libertad política, esto es, de la exposición y el debate abierto de ideas.

En la *Crítica del juicio*, dadas las particularidades de esta facultad, Arendt nota que para Kant la razón tiene necesidad de una comunidad. En particular, al tratar el tema de los juicios estéticos, estos demandan una comunicabilidad general como condición necesaria, comunicabilidad que refiere a un vínculo fuerte de la razón con otros sujetos racionales (Arendt, 1992 [1982]:p.40).

La comunidad referida no se debe pensar como especie humana, sino como humanos en plural. Es en la variedad donde serán escuchadas las ideas propias y ajenas. No es casual que esta idea forme parte del concepto de pensamiento crítico, dado que, para Arendt, Kant era consciente de la vocación natural de los seres humanos para comunicarse y compartir ideas. En este sentido, a diferencia de otros pensadores Kant asume que aunque el pensamiento o la reflexión es una tarea que se realiza en solitario, depende de otros – ausentes al realizar tal acción, pero presentes como interlocutores – para ser posible⁹⁸.

Esta caracterización del pensamiento crítico en Kant lleva a Arendt a establecer una analogía entre este y la mayéutica socrática. Ambos métodos de indagación pretenden hacer responsable y pedir cuentas a los interlocutores de aquello que piensan y que han manifestado. Con el fin de exponer el método kantiano, Arendt

⁹⁸ En este sentido existe un contraste con múltiples autores modernos, dado que para Kant limitar la exposición pública de ideas supondría la supresión de la libertad de pensamiento. La mayoría de filósofos modernos, por ejemplo Spinoza, no equiparan la libertad de expresar ideas con la libertad de pensamiento.

hace referencia a dos cartas de inicios de la década de 1770 que el filósofo envió a su antiguo estudiante Marcus Herz:

Usted sabe bien que yo no considero las objeciones razonables sólo desde la perspectiva de cómo podrían ser refutadas, sino que siempre las medito, entrelazándolas con mis propios juicios, concediéndoles el derecho de echar abajo cualquiera de las opiniones preelaboradas, preferidas por mí. Pues aliento siempre la esperanza de que, examinando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, podré obtener un *tertium quid* mejor que lo que ya tenía. (Ak. X, 123)⁹⁹

[La mente necesita una cantidad razonable de relajamiento y diversión para mantener su movilidad] de modo que esté uno siempre dispuesto para observar el objeto desde diversos ángulos y para ensanchar el horizonte desde una observación microscópica hacia una visión general; adoptando todos los puntos de vista pensables, hasta una visión general; adoptando todos los puntos de vista pensables, hasta que recíprocamente se *verifique* desde uno el juicio emitido desde otros. (Ak. X, 129)¹⁰⁰

En la cita de la primera carta sobresale el concepto de *imparcialidad*. Para Arendt lo valioso de la perspectiva kantiana yace en no fundar este concepto en un elemento externo capaz de resolver todo conflicto, sino en el contraste y consideración de los puntos de vista de otros. Ahora, aunque no aparece mencionado en la segunda cita, la idea de *ensanchamiento del horizonte*, o mejor aún, de *mentalidad ampliada* (Arendt, 1992 [1982]:pp.40-41), cumple la misma función que en la carta anterior cumplía la imparcialidad.

En la *Crítica del juicio* la mentalidad ampliada se alcanza cuando se compara el juicio propio con los juicios posibles de los otros. El énfasis en los juicios posibles y no en los actuales es de gran valor, dado que hace referencia a una situación contrafáctica en la cual, a través de la imaginación, un individuo se 'pone en el lugar de otro', y a una capacidad según la cual un individuo puede arrogarse la capacidad de comprender a cabalidad los juicios de los otros. Es decir, la mentalidad ampliada no debe confundirse con la empatía.

La búsqueda de imparcialidad o ampliar la mentalidad es una actividad individual, en este sentido si bien no supone la presencia de otros, se requiere que la imaginación – en tanto facultad – haga presente a los otros

99 Se está utilizando la traducción Torrevejano (Kant, 2005b), aunque vale traer a colación la cita de Arendt (1992 [1982]):

You know that I do not approach reasonable objections with the intention merely of refuting them, but that in thinking them over I always weave them into my judgments, and afford them the opportunity of overturning all my most cherished beliefs. I entertain the hope that by thus viewing my judgments impartially from the standpoint of others some third view that will improve upon my previous insight may be obtainable. (p.42)

100 Se está utilizando la traducción Ceñal Lorente (Kant, 1996 [1770]), aunque vale traer a colación la cita de Arendt (1992 [1982]), de la cual se hizo una traducción propia de la sección entre paréntesis cuadrado:

[The mind needs a reasonable amount of relaxations and diversions to maintain its mobility] that it may be enabled to view the object afresh from every side, and so to enlarge its point of view from a microscopic to a general outlook that it adopts in turn every conceivable standpoint, verifying the observations of each by means of all the others. (p.42)

cuyos juicios se considerarán. Llegado este punto, el individuo debe dejar de lado su egoísmo, el cual representa una limitación para alcanzar la imparcialidad. Entre más puntos de vista logre llegar a considerar un sujeto, más general será su pensamiento.

Esta noción de generalidad está estrechamente ligada a la consideración de puntos de vista particulares, y es a este punto de vista general al cual se le puede atribuir imparcialidad. Para Kant, es desde esta posición que los individuos deben juzgar los asuntos humanos. Arendt (1992 [1982]) señala que esta posición “*does not tell one how to act. It does not even tell one how to apply the wisdom found by virtue of occupying a 'general standpoint,' to the particulars of political life*” (p.44).

Comprender el valor del punto de vista imparcial o de la mentalidad ampliada requiere la introducción de la figura del espectador. Esto dado que Kant no piensa que tal posición reflexiva sea una guía para la acción. Arendt indica que para Kant el valor de los eventos en política dependen no de aquellos que participan de estos, sino de la forma en que son recibidos por el público que observa y emite su opinión (y por lo tanto genera una actitud ante dicho evento). El ejemplo por excelencia es la Revolución Francesa. Para Kant su valor no está en lo que pasó a lo largo de una década o sus consecuencias posteriores, sino el impacto que tuvo su recepción en Europa. Es la participación empática al otorgar significado (*meaning*) a los eventos lo que los hace existir.

Con el fin de entender mejor la figura del espectador y su rol en la constitución de los hechos políticos resulta valioso citar el comentario de Azmanova (2012). Ella señala que este concepto arendtiano trae de vuelta a la escena filosófica una noción de visión que había sido utilizada ampliamente en Europa durante el siglo XVIII, vinculada a la “sociedad del espectáculo”¹⁰¹. En este sentido los espectadores de Arendt aunque silenciosos, se comunican visualmente y así reconocen sus posiciones sociales y políticas particulares. Esto se llevaría a cabo en dos niveles, por una parte se da un reconocimiento entre el público y los actores de la obra interpretada, pero por otra parte se da un reconocimiento entre los espectadores (i. e., en la esfera pública). La comprensión tanto de la posición de un individuo frente al espectáculo, como en relación a los otros espectadores es lo que le permite tener una comprensión de totalidad sobre aquello que acaece.

Azmanova (2012) señala que

Arendt's spectator embodies two features that characterize political facts as facts about (communicatively) contested justice (...). These features are as follows: first, a general idea of relevance (the noteworthy), which is shared by all (partial) individual perspectives, and second, a necessary, positive attachment to public life, which only a particular position within society can provide. (p.130)

La pertenencia a una comunidad es la condición necesaria para que los espectadores generen un sentido (en) público. Si a partir de esto se retorna al tema del valor de la mentalidad ampliada, se comprenderá que para

¹⁰¹ Las influencias de Arendt a este respecto son variadas. Si bien la interpretación de Azmanova la coloca más cerca de la filosofía moderna, no puede negarse la influencia de la frase atribuida a Pitágoras que equipara a los espectadores (*theatai*) con los mejores (cf. *Vida de los filósofos ilustres*, 8.8).

Arendt la tesis kantiana sobre la política dice que esta se juega en el ámbito de la interpretación, de la dotación de sentido a los eventos que aparecen en la esfera pública. En este espacio el tema de la verdad no tiene cabida.

Conviene en este punto traer a colación el concepto de progreso. Al hacer la distinción entre el actor y el espectador, Arendt otorga mayor capacidad interpretativa al segundo debido a que al no estar involucrado en una serie de eventos, es capaz de comprender la lógica que estos siguen. El carácter desinteresado, no participativo y no-involucrado (*noninvolvement*) del espectador, le permite observar lo que el actor no puede captar – debido a su preocupación por la apariencia que generará en los otros –. Esta función del espectador puede cumplirla también la idea de progreso, que sirve como marco interpretativo capaz de juzgar todo evento.

Tanto la idea de progreso como la del espectador son estándares autónomos, frente a la heteronomía propia del actor y los eventos. Dicho esto, si la idea de progreso es un juez capaz de juzgar al cosmos según sus términos, la del espectador, por el contrario, acarrea la idea de una interpretación cuyo fin es abrir nuevos horizontes que se proyectan al futuro. En otras palabras, la idea de progreso es contraria a la máxima *nemo ante mortem beatus esse dici potest*, mientras que el espectador la encarna en el marco de la temporalidad de una comunidad política particular. En el caso de Kant, el espectador por excelencia es el ciudadano del mundo, aquel que disfruta de la mentalidad ampliada más desarrollada.

La renuncia a la idea de progreso en pro de la sociabilidad de los espectadores se vincula con un énfasis en una característica sumamente humana, la capacidad de desarrollar las facultades de modo indeterminado, aunque dentro de un marco social específico¹⁰². Esta indeterminación trae consigo la noción de apertura y pluralidad que en Kant es central al pensar lo político. Si bien lo expuesto hasta ahora no da para hablar de una guía de acción política en la filosofía política kantiana, Arendt afirma que para Kant la publicidad (*publicness*) es el “*transcendental principle' that should rule all action. Whatever act 'stands in the need of publicity' in order not to defeat its own purpose is, you will remember, an act that combines politics and right*” (p.60).

Si la publicidad es el principio trascendental que debe normar cada acción, la pregunta a responder es qué consiste la aplicación de este principio o la satisfacción del mismo. Para ello Arendt introduce la relación entre el gusto y el genio. Para ello cita la *Crítica del juicio*:

Al igual que el discernimiento en general, el gusto es la disciplina (o la sujeción) del genio: le recorta las alas (...), le da una guía (...) introduce claridad y orden en la plétora de pensamientos [del genio], hace firmes a las ideas y capaces de una aprobación duradera y al mismo tiempo universal, susceptibles de que otros las hereden y contribuyendo a una cultura siempre en progreso. Así pues, si en el conflicto entre ambas propiedades a propósito de un producto debe sacrificarse algo, debe acontecer más bien por el lado del genio. (*KdU*, §50; Ak. V, 319-320)

Una obra de arte bella requiere de genio de parte de quien la hace y de gusto de parte de quien la

102 Más allá de la cita en latín, la diferencia entre la idea de progreso y la del espectador yace en que la primera implica indeterminación cuya meta es guiada por la razón, sin importar hacia donde esta lleve. Por su parte, la segunda supone indeterminación dentro de una comunidad que da sentido a la plasticidad humana.

contempla y logra apreciar su belleza. Arendt nota la subordinación del genio al gusto que Kant lleva a cabo, a pesar de que sin el genio no habría nada que pueda ser juzgado. Kant señala además los cuatro elementos requeridos para que exista arte bello: imaginación, entendimiento, espíritu, y gusto. De todos estos, es el gusto – i. e., el juicio – el que los une; de ahí también la subordinación. Esta unión que lleva a cabo el gusto se debe a que en él descansa la comunicación del estado mental subjetivo que expresa el genio. La centralidad del gusto es aún más palmaria al reconocer que la comunicación es la condición *sine qua non* de la existencia de los objetos hermosos.

Aclarada la distinción entre gusto y genio, y establecida la prioridad del primero, Arendt se cuestiona las razones por las que Kant habría centrado la idea de comunicación del juicio en el gusto. Esto le resulta extraño a la filósofa por al menos dos razones. En primer lugar, la idea de gusto vinculada al paladar hace referencia – junto con el olfato – a dos de los sentidos cuya experiencia no puede ser descrita con palabras (y de serlo, sus descripciones son sumamente insatisfactorias); y, en segundo lugar, la idea de gusto, en un sentido más general, parece inseparable de la máxima *de gustibus non disputandum est*, la cual parece cerrar cualquier posibilidad o deseabilidad de diálogo y debate.

La respuesta a este enigma se localiza en los conceptos de imaginación y de sentido común. En este contexto la imaginación es entendida como una facultad capaz de hacer presente lo ausente. Es decir, encargada de transformar aquello con lo que otrora se tuvo contacto en una representación. De modo que si bien, en un primer momento, se requiere de un contacto con un objeto, la representación que se genera en la imaginación no es una reproducción literal de este objeto, sino una construcción a partir de elementos que el sujeto internaliza; la imaginación crea objetos – representaciones – con los que el sujeto entra en contacto a través de un sentido interno.

El contacto con un objeto a lo sumo genera placer (u otra gratificación), mientras que juzgarlo es la acción que da pie a capturar su belleza. En otras palabras, la belleza requiere que se realice la operación de reflexión sobre la representación del objeto. La capacidad de juzgar sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo importante y lo irrelevante, y lo bello y lo feo, requiere que aquello que será juzgado no esté presente de modo inmediato. En este punto, en la ausencia del objeto representado, se deja de hablar de gusto y se pasa al juicio estricto. De este distanciamiento con el objeto o situación depende el establecimiento exitoso de las condiciones de imparcialidad propias del juicio reflexivo.

En cuanto al sentido común, este es el que asegura el carácter no subjetivo de lo que a primera vista es el más subjetivo de los sentidos. Kant afirma que “lo bello sólo interesa en la *sociedad*” y que al hombre “no [le] complace un objeto si la satisfacción en él no puede sentirla en comunidad con otros” (*KdU*, §41; Ak. V, 296-297). Si a esto se añaden algunas observaciones antropológicas del filósofo según las cuales los seres humanos se avergüenzan cuando su gusto no coincide con el de los otros, que en cuestiones de gusto se debe renunciar al propio en pro del de los demás, o que en el gusto el egoísmo es superado, se muestra cómo con sentido común se

hace referencia conocimiento intersubjetivo. En palabras de Arendt (1992 [1982]) “*the nonsubjective element in the nonobjective senses*” (p.67).

Estas dos categorías responden a la duda inicial de Arendt, dado que vuelven evidente el carácter especial de los juicios de gusto. Contrario a la preocupación de la filósofa, el gusto, así como el olfato, se vincula con los particulares en calidad de particulares, al contrario que los sentidos objetivos que subsumen los objetos bajo propiedades que comparten otros objetos. No resulta casual que estos últimos sentidos se distancien del gusto y sean más afines a la razón científica.

De modo tal que al lidiar con el enigma, en un primer momento, la imaginación genera representaciones que no traicionan la particularidad de las aprehensiones del gusto, y posteriormente, el sentido común da forma a dicha representación a través del diálogo con otros juicios. Aquí vale insistir junto con Arendt (1992 [1982]) en que el ejercicio del juicio se hace en calidad de miembro de una comunidad, y no en tanto un miembro del mundo suprasensible (p.67).

Vale recapitular lo expuesto hasta este punto. Inicialmente se mostraron las vías desde las cuales Kant pensó posible estudiar los asuntos humanos, y se optó, junto con la interpretación arendtiana por la vía de la sociabilidad y la teoría del juicio. De aquí se pasó a la descripción del método kantiano, con el cual se mostró el modo de dar con la mentalidad ampliada o imparcialidad. Esto permitió introducir la figura del espectador y su función como generador público de sentido de eventos (políticos). Comprender la facultad de juzgar del espectador requirió dar cuenta de la imaginación y del sentido común, los actuales puntos de llegada.

Ahora bien, tras exponer los dos componentes que hacen del juicio sobre el gusto la vía particular, que la filosofía política no escrita de Kant extrapola para analizar los asuntos humanos, se debe profundizar en el juicio como tal. Arendt señala que este se basa en dos operaciones mentales: la imaginación y la operación de reflexión. La primera es anterior temporalmente y es la que realiza la acción anteriormente descrita, a saber, la imaginación hace presente una representación de un objeto. Este objeto queda preparado por la imaginación para luego ser sometido a la operación de reflexión, punto donde ocurre puntualmente la actividad de juzgar.

Al explicar esta operación dentro de la lógica de la *Critica del juicio*, Kant apunta que estas dos operaciones son las que facultan que la condición de imparcialidad se cumpla. En otras palabras, cuando un sujeto observa un objeto, la imaginación abstrae el objeto del marasmo de sensaciones que este imprime al sujeto, y al mismo tiempo condensa esas sensaciones dando al sujeto la posibilidad de observar este objeto desde el sentido interno. Es de este modo como la aprehensión de la totalidad – la multitud de sensaciones – da sentido al particular y permite posteriormente que sea juzgado como bello.

Sin embargo, deben aclararse los criterios a partir de los cuales se lleva a cabo la operación de la reflexión. Arendt afirma que esta operación tiene como estándar el sentido común y como criterio la comunicación o el carácter público de su juicio. Esta respuesta genera nuevas preguntas dado que hablar de sentido común trae consigo interrogantes como qué es lo común del sentido común que lo diferencia de otros

sentidos. Esta pregunta se torna más acuciante si se acepta que el sentido común no garantiza acuerdo alguno.

Aquí Kant introduce una distinción entre el sentido común, comprendido como un sentido más entre otros, y el *sensus communis* que viene a ser una capacidad mental extra que permite al ser humano adecuarse a una comunidad. Arendt (1992 [1982]) señala que esta característica es la que distingue a los hombres tanto de los dioses como de los animales (p.70). La comunicación depende de este *sensus communis*, dado que es a partir de esta capacidad que los humanos son capaces de expresar miedo, emoción, alegría, etc., el uno con el otro, sin necesidad de discurso.

En la *Crítica del juicio* Kant define el *sensus communis* del siguiente modo

[P]or *sensus communis* debe entenderse la idea de un sentido *comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global (...). Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiene su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento (...). Quizá esta operación de la reflexión parezca excesivamente artificiosa para atribuirle a la capacidad que llamamos el sentido *común*. Pero sólo lo parece así cuando se la expresa mediante fórmulas abstractas; de suyo nada resulta más natural que hacer abstracción de estímulos y emociones, cuando se busca un juicio que deba servir como regla universal. (*KdU*, §40; Ak. V, 293-294)

Es bajo este estándar que opera la reflexión. Este, el *sensus communis*, no solamente faculta la comunicación humana, sino que en su funcionamiento permite que un juicio sea un sucedáneo de una regla universal. Esto se consigue a través de las máximas del *sensus communis*: i) pensar por uno mismo; ii) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; iii) pensar siempre en concordancia con uno mismo (*KdU*, §40; Ak. V, 294).

En el mismo contexto del párrafo §40 de la *Crítica del juicio* Kant señala que el gusto debe entenderse “mediante la capacidad de enjuiciamiento de aquello que hace comunicable universalmente nuestro sentimiento en una representación dada sin la mediación de un concepto” (*KdU*, §40; Ak. V, 295). De modo que la comunicación en cuestión es de los sentimientos enlazados con la representación; sentimientos que pueden comunicarse dado que se inscriben dentro de una comunidad particular.

Para la filosofía política no escrita de Kant, el *sensus communis* es aquello a lo que el juicio apela con el fin de validar sus enunciados. Afirmar que algo es malo o bueno, lejos de ser un mejor comentario valorativo o subjetivo, está fundado “*in this community sense and is therefore open to communication once it has been transformed by reflection, which takes all others and their feelings into account*” (Arendt, 1992 [1982]:p.72). Empero, debe quedar claro que la validez de estos juicios no es idéntica a la de las proposiciones cognitivas o científicas.

Debe aclararse entonces cómo o sobre qué criterio se cimienta la validez de los juicios. Arendt encuentra

dos vías de solución, la primera se sigue de su estudio de la *Crítica del juicio*, puntualmente del parágrafo §41. En este, Kant formula que la mentalidad ampliada, que es alcanzada gracias al *sensus communis*, es la condición necesaria del buen juicio. En sentido negativo, señala Arendt, el buen juicio depende de hacer abstracción de las condiciones y circunstancias privadas – el egoísmo – que limitan el juicio, y de la liberación del mismo a partir de imaginación y la reflexión, las cuales son capaces de hacer que el individuo alcance la imparcialidad. La virtud del buen juicio yace en el abandono de la idiosincrasia del pensamiento particular, en pro de un juicio capaz de comunicarse de manera más amplia. El éxito comunicativo de un juicio es lo que muestra su buen funcionamiento.

De ahí que Kant expresara esto refiriéndose a los juicios sobre lo bello dado que estos son la máxima expresión de desinterés que puede alcanzar un ser humano. No existe interés alguno al contemplar y disfrutar de la belleza. Arendt menciona que en uno de sus cuadernos Kant anota que la belleza tiene la capacidad de enseñar a amar sin egoísmo [*ohne Eigennutz*]. El abandono de ese interés personal se opone al interés propio de la belleza, el interés por la sociedad (cf. *KdU*, §41; Ak. V, 296-297).

Kant extrapola ese interés por la sociedad que se encuentra al contemplar la belleza a una de las facultades mentales humanas, a saber, la facultad de juzgar. Esta facultad supone la presencia de otros, lo cual genera un pacto capaz de regular las acciones humanas. Dicho de otra manera, la capacidad de juzgar, al presuponer la presencia con los otros, presupone no solamente la comunicación con los otros sino normas de conducta intersubjetivas – sumamente cercanas a la formulación del imperativo categórico –. De modo tal que la validez de los juicios descansa en la intersubjetividad presente en la facultad de juzgar.

No obstante, esta solución le parece secundaria a Arendt, frente a lo que, según ella, sería una mejor respuesta al problema de la validez de los juicios: la validez ejemplar. Para entender qué significa este tipo de validez resulta útil pensar en el *eidos* platónico (según aparecen en la *República*) o en los *Schemata* kantianos (cf. *KrV*, A140/B179-A142/B181). Ambos conceptos hacen referencia a representaciones formales de determinados objetos que permiten subsumir los casos particulares que se presentan al sujeto de modo tal que este pueda identificar el particular a partir de un universal. De modo tal que al observar una mesa, un sujeto es capaz de identificarla dado que posee en su mente una mesa 'esquemática' o 'formal' a través de la cual subsume la mesa particular con la que tiene contacto. Este proceso también puede comprenderse a partir de una serie de abstracciones que todo sujeto realiza a lo largo de su vida, de modo tal que al tener contacto con una variedad de objetos a los cuales se les llama 'mesa', el sujeto abstrae las cualidades secundarias de estas, y queda, de nuevo, con un 'esquema' o 'forma' de mesa que contiene las propiedades mínimas comunes a todas las mesas.

Ahora bien, el juicio y, en particular, los juicios reflexivos, los cuales Arendt recupera en su *Lectures*, tienen la particularidad de lidiar solamente con particulares. En este caso, surge el problema de cómo validar juicios cuyas proposiciones no poseen contenido cognitivo alguno. En este punto la filósofa trae a colación la cita de la *Crítica de la razón pura* en la que Kant señala que “los ejemplos son como las andaderas (*der*

Gängelwagen) del juicio” (*KrV*, A134/B173). Siguiendo con el ejemplo de la mesa, según este esquema el sujeto debe identificar la mesa que se juzga como la mejor de las mesas, la mesa ejemplar (ejemplo deriva de *eximere* que significa extraer, sustraer, sacar). Identificada esta, que no deja de ser una mesa particular, la misma revela un carácter general que de otro modo no se obtendría. A partir de este carácter general el sujeto es capaz de identificar las distintas mesas.

Arendt amplía el concepto de validez ejemplar en unas notas sobre el concepto de imaginación en la *Crítica del juicio* que utilizó en un seminario dictado en la *New School for Social Research* en el otoño de 1970. Dado que el juicio o discernimiento “es la capacidad de pensar lo particular contenido bajo lo universal”, este tipo de validez se limita a los casos en que “sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal” (*KdU*, int, IV; Ak. V, 179), es decir, en el caso de los juicios reflexivos o reflexionantes.

En este contexto, el ejemplo es un particular que contiene un concepto o una regla general. Arendt da como ejemplo una situación en la que se intenta identificar o evaluar si una acción puede ser considerada como valiente. Situados en la antigüedad griega, afirma la filósofa, la imagen de Aquiles sirve como ejemplar para comprender el significado de una acción valiente. Asimismo, figuras como la de Jesús de Nazareth o Francisco de Asís son ejemplos de bondad, a partir de las cuales se pueden evaluar acciones propias y de otros. En estos casos no es necesario tener una regla general a mano, sino que a partir de un particular – con carácter general – es posible llevar a cabo el juicio.

Nótese que, como se indicó arriba, el juicio supone hacer presente algo ausente. Ahora, la validez ejemplar depende de la selección adecuada del ejemplo. De modo tal que un particular histórico, como la figura de Napoleón Bonaparte, se transforma en un ejemplo en el momento en que se inicia a hablar de Bonapartismo. Arendt (1992 [1982]) afirma que “*the validity of this example will be restricted to those who possess the particular experience of Napoleon, either as his contemporaries or as the heirs to this particular historical tradition*” (pp.84-85).

Arendt señala que la mayoría de los conceptos políticos e históricos tienen esta naturaleza. Es decir, se originan en un contexto particular y luego se convierten en ejemplares que son aplicados en distintos contextos. Lo significativo de esta aplicación yace en que no se trata de un concepto o regla universal que se aplica a casos particulares, esto es, no se trata de subsumir particulares bajo universales. Al contrario, el caso de la validez ejemplar es uno según el cual un particular se utiliza para entender otro particular, generando un concepto de generalidad que al analogar dos particulares valida al particular no ejemplar sin por ello subsumirlo.

Con la idea de validez ejemplar termina Arendt sus *Lectures* sobre la filosofía política kantiana. Sin duda, la imagen que dejan estos esbozos es fragmentaria, lo cual se entiende por la naturaleza del texto en el que se trató de construir una teoría del juicio. Múltiples han sido los intentos por dotar de sentido a las ideas arendtianas, con el fin de llenar vacíos y darle operatividad a esta teoría. La siguiente sección del capítulo es una muestra de ello, es decir, se mostrará en qué sentido la idea que inauguró Arendt – una teoría del juicio político –

sirve para repensar categorías como la idea de razón pública.

2. Teoría del juicio y validez ejemplar

Se podría decir, sin que esto resulte problemático, que la recuperación contemporánea de la teoría del juicio de Hannah Arendt posee un carácter recursivo. A saber, así como Arendt escribió sobre la filosofía política no escrita de Kant, quienes recuperan la teoría del juicio escriben sobre la teoría no escrita de Arendt, que a su vez trata sobre la filosofía no escrita de Kant. Esto, en vez de ser un problema, puede asumirse como parte importante de la labor filosófica cuyo contacto con la tradición no pretende dar con los indicios últimos a partir de los cuales se interpreta 'adecuadamente' la obra de un autor, sino que, como Arendt lo hace – y en esto es clara la influencia de Heidegger –, es posible enfrentarse a textos filosóficos con el fin de establecer un diálogo donde la apropiación del texto en relación a un fin sea lo que prime. En esto ha consistido la apropiación contemporánea de la teoría del juicio bosquejada por Arendt – y en esto consiste esta sección –.

Se está entonces frente a una labor de diálogo y reconstrucción cuya finalidad es explicar qué es la validez ejemplar (*exemplary validity*). Esto con el fin de vincular este tipo de validez con la idea de razón pública. La línea argumentativa a seguir pretende dar cuenta del tipo de validez en cuestión a partir de las categorías previamente expuestas de la teoría del juicio de Hannah Arendt, para luego establecer una analogía entre la validez ejemplar y el concepto de lo razonable (del liberalismo). A partir de esta analogía se muestra el vínculo que permite repensar, desde la teoría del juicio, el concepto de razón pública.

Richard Bernstein (1986) afirma que para Arendt la esencia de la política es el debate. Esta es una particularidad del pensamiento arendtiano que se aleja del discurso del poder, la dominación, y la justicia, para defender la política como el espacio del libre intercambio de opiniones. Este carácter de libertad debe entenderse a partir del vocablo inglés *freedom*, y no su sinónimo *liberty*, esto dado que a diferencia del segundo, el primero no posee una carga negativa. La libertad entendida como *freedom* no supone la recuperación o reivindicación de un valor arrebatado injustamente, sino que representa una condición que surge en un contexto particular, en este caso en el debate público.

En el espacio del debate público la persuasión prima sobre la fuerza y la violencia. Esta persuasión no puede ser limitada a la idea de manipulación, dado que ocurre en el espacio del intercambio abierto de ideas. La preocupación de Arendt por asegurar esto último fue lo que la llevó en su obra tardía a estudiar la teoría de juicio de Kant. Esto, dado que, parecería que en ella y en el concepto de validez ejemplar se configura un tipo de normatividad capaz de salvar este espacio público de discusión a partir del cual se configura la política.

Bernstein (1986) insiste en que el espíritu de la obra de Arendt es un ataque contra la tradición, a partir de la tradición. En este sentido, la recuperación de una filosofía política kantiana genera una nueva lectura de la tradición filosófica y a su vez defiende a la política de la filosofía. Particularmente, Arendt estaba interesada de atacar la idea de la política como un ámbito que se pudiera evaluar a partir de estándares de verdad. Estos no

juegan ningún papel en política, y su erradicación debe llevarse a cabo de modo que se tenga una comprensión más adecuada de la política y del debate público como un espacio que trasciende la idea de manipulación persuasiva.

Como ya se mencionó arriba, existe en la obra de Arendt una tensión al tratar el tema del juicio, precisamente porque existe un desarrollo temprano del concepto desde la idea de *vita activa* y uno posterior desde la lógica de la *vita contemplativa*. La recuperación de la teoría del juicio político requiere solventar este problema.

El presente trabajo parte de la siguiente hipótesis interpretativa de la obra de Arendt: en su obra *The Human Condition* (1958), Arendt desarrolla su pensamiento desde la lógica de la *vita activa*, la filósofa distingue entre acción, trabajo y labor. El primer elemento hace referencia al espacio de lo político, que siempre es pensado como aparición y renovación – aquí la influencia de Agustín de Hipona es significativa –, al tiempo que los otros dos elementos se piensan desde la lógica de la reproducción, no ligado a lo político sino a lo social. Ahora bien, dos de las principales críticas al concepto de política pensado desde la *vita activa* son su incapacidad de ser útil dentro de una lógica institucional y la fragilidad con la que Arendt lo evoca, siempre ligado a momentos históricos de transformación y cambio profundo (Sahuí, 2009 [2002]:pp.69-71) – no resulta gratuito el interés de Arendt por las revoluciones de la modernidad, y en particular la estadounidense –. Dentro de esta lógica, el alejamiento o distanciamiento respecto del concepto de acción que se vislumbra en la teoría del juicio de Arendt (Beiner, 1992:p.124) responde a la necesidad de la autora por pensar lo político como reproducción, con lo que ocurre una ruptura en relación con la distinción *vita activa* y *vita contemplativa*¹⁰³.

A partir de esta conjetura se comprende en qué sentido el debate puede ser entendido como una forma de acción – que si bien es espacio de aparición, cumple un rol reproductivo que no es ajeno a lo social –. Es por esto, que al presentar la tensión de la que tradicionalmente se acusa a la teoría del juicio de Arendt, Beiner afirma que “[j]udging is at once the faculty par excellence of those who participate and engage in action and the faculty of non-participating spectators” (p.244).

Se puede apreciar la doble función que cumplen aquellos que juzgan. Como se explicitó con la interpretación de Azmanova (2012) ,los espectadores son conscientes tanto de la presencia de los otros en calidad de público – al igual que ellos, y pueden interpretar los acaecimientos de los cuales no son actores. Es en el primer caso donde se presentan como actores de un teatro que ocurre detrás de la cuarta pared. Teatro cuyo valor es de gran importancia dado que es en él, en los espectadores, donde se dota de sentido a lo que se representa en los eventos.

¹⁰³ Como se señaló al inicio de esta sección del capítulo, esta parte del mismo sigue un espíritu arendtiano en relación a la apropiación de su teoría. Es muy probable que una lectura más apegada a los textos de Arendt muestren el fracaso de la hipótesis de trabajo en tanto labor exegético, así como la interpretación tradicional de la filosofía kantiana se trae abajo la elaboración de Arendt sobre su filosofía política no escrita. Sin embargo, al tener esto claro se puede comprender la naturaleza de la hipótesis, la cual no por lo señalado deja de ser plausible (aunque su justificación *in extenso* requiera de otro espacio y de mayor desarrollo). Agrego a la hipótesis que el giro que trata de mostrar estaría vinculado con el abandono de la tradición griega y la cercanía con el mundo moderno, que obliga a Arendt a repensar su trabajo.

Una de las condiciones centrales de ambas representaciones es su carácter plural. La defensa de la pluralidad en la teoría del juicio de Arendt es uno de los motivos centrales por los que sus disquisiciones sobre el rol de la idea de progreso en Kant como vía para pensar los problemas políticos toma un papel secundario frente a la idea de sociabilidad. Para Arendt la humanidad no puede ser comprendida como una abstracción – como ocurre en la idea de progreso humano –, sino que en política debe asumirse desde la pluralidad que la define (Azmanova, 2012:p.121).

En el debate propio de la esfera pública, la presentación de la pluralidad de puntos de vista (donde se incluye todo tipo de doctrina comprensiva) es el reconocimiento entre iguales – que aún así son particulares dentro de la pluralidad social –, la amistad cívica, lo que permite (condición necesaria, no suficiente) que lo público surja como un espacio de persuasión (Button, 2005:p.274), que al estar regido por el reconocimiento y la reciprocidad no da espacio para pensarlo como un lugar de mera manipulación. Esto último toma más sentido al comprender que Arendt no está hablando de la esfera pública como un estado de cosas o del modo de ser de lo político por antonomasia, sino de un logro (y por lo tanto de una potencia que se puede ser actualizada) cuya condición básica es la promoción de pluralidad (Bernstein, 1986:p.246).

Bernstein (1986) señala que la pluralidad es la condición necesaria de la acción y del discurso, dado que estos solo pueden surgir en la pluralidad de hombres que se reconocen como iguales y que al hacerlo dan pie a un criterio de validez no impositivo, sino libre, como lo demanda la naturaleza de la política. En relación con esto, Ferrara (2008) afirma que Arendt acierta al identificar a los juicios reflexivos como modelo predilecto a partir del cual discutir los temas de validez en política cuando

the nature of the question raised, the cultural plurality of ways of framing it, the historical distance in time, or whatever other reason puts us in a predicament where no clear-cut, generally accepted or otherwise established "universal" can be invoked for answering it or testing available answers. (p.20)

Se ha señalado que este modelo resulta útil solamente para establecer un criterio de validez en tiempos de crisis (Beiner, 1992:p.113; Ferrara, 2008:p.44), debido a que en momentos de estabilidad prima el modelo de los universales. Sin embargo, esta interpretación resulta errada, debido a la legitimidad universalista de los juicios reflexivos. Es decir, la teoría del juicio no debe leerse como una renuncia a las pretensiones de universalidad, sino como un modo particular de articular universalidad a partir de la pluralidad constituyente de la vida política.

La figura del espectador ayuda a comprender mejor la articulación de la universalidad que propia de la validez ejemplar – norte de esta reconstrucción de la teoría del juicio –. Una de las mejores formas de comprenderla es en la obra misma de Arendt, dado que según Bernstein (1986) ella se consideraba a sí misma y a su labor filosófica como una puesta en práctica de su rol de espectador que juzga los asuntos humanos “*seeking to understand them in their particularity and their 'exemplary validity'*” (p.260) – el texto *The Origins of Totalitarianism* (1951) es el mejor ejemplo de esto—. Esta búsqueda del espectador no es la búsqueda de la

verdad, sino la búsqueda por significado y entendimiento que solo se puede alcanzar a través del ejercicio de la facultad de juzgar.

Beiner (1992), insiste en la tensión existente en la obra de Arendt cuyo interés inicial vinculaba el pensamiento representativo y la mentalidad ampliada con la figura del agente político, y luego da un giro al vincularlos con el espectador y los juicios retrospectivos. Según esta lectura, el espectador en Arendt viene a tomar el rol de un historiador cuyo papel es reinterpretar el pasado como medio para entender la actualidad.

A partir de la hipótesis interpretativa con la que se está trabajando este rol del espectador se mantiene, no obstante, el papel activo del mismo como agente político no le es contrario. Esto es claro incluso en la forma en la que Beiner da cuenta del modo en que la filósofa introdujo el concepto de espectador.

Arendt begins her account of this idea of spectatorship by calling attention to the plurality presupposed in judgment as opposed to the solitary nature of thought. She refers to the Kantian notion of "enlarged mentality," which she elsewhere speaks of as "representative thinking": "thinking in the place of everybody else" This involves "potential agreement with others," coming finally to some agreement. (Beiner, 1992:p.104)

Es decir, Arendt en ningún momento abandonó la idea activa del agente al pasar al espectador. Si bien trabajó el juicio en calidad de facultad, esta no carece de un papel activo.

Dicho esto, resulta más claro afirmar que la relación actor-espectador no es de oposición. A nivel político, y esta es una tesis fuerte de Arendt, el espectador es condición necesaria del actor, y no al revés. Esto es el resultado natural de la *Crítica del juicio* (*KdU*, §50; Ak. V, 319-320) donde el gusto prima sobre el genio; así mismo el espectador prima sobre el actor. Esto puede traducirse a otros términos, aunque siempre en lenguaje arendtiano, señalando que el espectador, en tanto se encuentra inmerso en el ejercicio del juicio, es simultáneamente el agente político que actúa en libertad, no así el actor que representa frente a los espectadores, dado que su función está determinada por muchas variables. En otras palabras, tanto agente político, el actor es heterónomo, es decir, y su guía de acción está determinada por otros (quienes ven en este caso); por su parte, el espectador es autónomo, y su guía de acción está determinada solamente por el juicio.

Arriba se señaló que el espectador también cumple una función de actor detrás de la cuarta pared en relación con sus congéneres, empero, esto no representa un problema para lo recién señalado dado que detrás de la cuarta pared lo que se encuentra es la esfera pública. En este espacio toda 'actuación' de los espectadores se encuentra en el ámbito de la libertad (*freedom*) que se supone en la práctica del juicio. Es en este sentido que Arendt piensa la política en términos de virtuosidad y *performance* (Beiner, 1992:p.104).

Siempre relacionado con el rol del espectador como agente político, Azmanova (2012) afirma que Arendt propone un conjunto de condiciones prediscursivas que posibilitan el juicio. Estas condiciones se reúnen en lo que ella llama comunicabilidad, la cual precede y posibilita la comunicación presupuesta en el juicio. Así las cosas, para Arendt cada vez que los ciudadanos se involucran en un intercambio discursivo este toma lugar en

un silencio significativo previo, en el cual, sin embargo, se articula y discierne todo lo que resulta relevante para el intercambio que tomará lugar. Es en esto en lo que consiste la comunicabilidad, en condiciones prediscursivas a partir de las cuales los espectadores se comprenden como partes de un colectivo (i. e. un acuerdo, una comunidad, un contrato, una sociedad, etc.) que les brinda el contexto sobre el cual discutir.

El gran potencial que posee la figura del espectador se aprecia al observar cómo este supone un contexto de comunicación cargado de contenidos particulares que dotan a la comunicación de sentido, y al mismo tiempo permite comprender los “*public debates as meaningful disagreement on binding norms*” (Azmanova, 2012:p.130). Es en el debate donde los espectadores que juzgan dotan de significado lo que se presenta en el espectáculo, al tiempo que al observar las reacciones de sus pares, esta comunicación visual y silenciosa, construye el marco desde el cual una colectividad genera sus criterios de relevancia y validez.

A esta altura de la sección se ha expuesto que en la concepción de política de Hannah Arendt la figura central del espectador que juzga no supone en ningún sentido una renuncia a la idea de agencia política. Llegado este punto, es menester centrarse en la idea de juicio, y en sus dos elementos facultativos el sentido común (o *sensus communis*), y la imparcialidad o mentalidad ampliada. Con esto se dará cuenta finalmente a la noción de validez ejemplar.

Resulta valioso recordar que el debate entre los espectadores supone el ejercicio de su juicio. Este ejercicio, como se señaló en la sección anterior, consiste en dos pasos: la generación de una representación por parte de la imaginación, y la operación reflexiva. Ya fue señalado también cómo el sentido común es el criterio desde el cual se opera en la reflexión. La definición brindada por Kant en la *Crítica del juicio* (cf. *KdU*, §40; Ak. V, 293-294) permite comprender que el valor de este criterio, y por lo tanto del juicio reflexivo como vía de comprensión política, se debe a que el sentido común funciona a partir del principio de mentalidad ampliada o imparcialidad.

Kant define el accionar del sentido común como la conformación del juicio propio al juicio de los demás. Si bien en el ejercicio del juicio esto ocurre en la imaginación del espectador, es central entender que para el filósofo lo que se busca no es generar un juicio a partir de elementos de la cultura compartida, sino comparar los juicios de otros capturados en interacciones previas. Azmanova (2012) sostiene que con esto Kant se posiciona en un punto intermedio entre lo particular y lo universal – que ella llama *particularidad ampliada* –, que, sin embargo, no debe entender como un punto que se sostiene en una comunidad cultural. Este grado de generalidad está determinado por “*the practical interactions among people – whatever scope they might take*” (Azmanova, 2012:p.124). Es así como Kant transita de lo universal a lo intersubjetivo. Con este paso no se abandona lo universal. Esto dado que, como bien señala Arendt (1992 [1982]), el sentido común si bien está inscrito en colectivos particulares, en última instancia, se proyecta de modo tal que asume como horizonte el punto de vista de un “*member of a world community by the sheer fact of being human; this is one's cosmopolitan existence*” (Arendt, 1992:p.75).

Existe una diferencia entre las concepciones de sentido común de Arendt y de Kant. Para el último, el sentido común es una capacidad humana fundada en el entendimiento, mientras que para Arendt “*is a quality that describes the generality of an actual community (Allgemeinheit)*” (Azmanova, 2012:p.125). Comunidad, en este contexto no debe entenderse como *Sittlichkeit*, sino como toda colectividad que se articula a partir de interacciones humanas particulares. De modo tal que, para Arendt, el sentido común hace referencia una generalidad presente en toda comunidad y que es necesaria en todo acto de juzgar — que consiste en una discusión incesante propia de lo público (Button, 2005:p.271) —.

Este uso del concepto 'general' o 'generalidad' presente en el juicio político, y que se sitúa entre lo particular y lo universal — sin por ello negarlos —, se comprende mejor al considerar la distinción que Arendt (2006 [1961]) propone entre el juicio y el pensamiento teórico, al señalar que “*the former has its roots in what we usually call common sense, which the latter constantly transcends*” (p.218). Es decir, el conocimiento teórico funciona a partir de universales bajo los cuales se subsumen los particulares, mientras que el juicio “*is an open, revisable political product of multiple perspectives focusing together upon one common issue or concern*” (Button, 2005:p.125).

Solamente, mediante el ejercicio de la mentalidad ampliada — método del pensamiento crítico — pueden los individuos alcanzar un buen juicio, a saber, un juicio imparcial. Es decir, si con el sentido común el juicio se ve influido por diversos puntos de vista presentes en una comunidad, es mediante el ejercicio de la mentalidad ampliada que esto se agudiza y da pie a un juicio cuyo grado de generalidad es normativamente vinculante.

Nótese que el ejercicio del juicio no supone posicionarse al respecto de los puntos de vista de los otros, de ahí que Ferrara (2008) señale “*one can be disinterested about the others' opinion of her and yet not uninterested in their standpoint*” (p.46). A saber, la imparcialidad (*disinterest*) propia de la mentalidad ampliada solamente supone considerar aquello que da pie a diversas opiniones, sin considerar si estas opiniones son falsas o verdaderas. Esto debido a que no existe un principio o un universal desde el cual distintas opiniones o puntos de vista puedan ser evaluados. De ahí que se consideren imparciales todos los juicios que sean

as inclusive as possible of all competing standpoints and are thus as “general” as possible while remaining “closely connected with particulars” — i.e., while remaining linked with “the particular conditions of the standpoints one has to go through in order to arrive at one's own 'general standpoint’”. (Ferrara, 2008:p.46)

Esta posición, entre lo universal y lo particular, donde se busca tomar en consideración la mayor cantidad de particulares posibles, pero al mismo tiempo superar la idea de mera agregación, es lo que Arendt denomina general. Es debido a esta idea del juicio como un modo de acceder o estudiar los asuntos humanos, que apela a la noción de generalidad, que Benhabib (2003 [2001]) la piensa como una acción propia del espacio público, sitio donde “*a collectivity becomes present to itself and recognizes itself through a shared interpretative repertoire*”, y que al ser el lugar de la política por antonomasia, da pie a la *auténtica actitud política*, a saber,

“the capacity and the willingness to engage in 'the enlarged mentality'; to give reasons in public, to entertain others' point of view, too transform the dictates of self-interest into a common public goal” (p.201).

Dicho esto, es posible dar el último paso en la articulación de la teoría del juicio de Arendt. Para ello se debe responder a la pregunta: ¿sobre qué descansa la validez de un juicio? Ya está claro en qué consiste la capacidad de juzgar – que inicia en la imaginación y concluye con la operación reflexiva – y cuáles son los criterios de la operación reflexiva – tanto el sentido común, como su perfeccionamiento a través del ejercicio de la mentalidad ampliada –. No obstante, esto podría dar la idea de una esfera pública donde no se llega a ningún acuerdo, o peor aún, una esfera pública donde no existe criterio alguno para juzgar la validez de un consenso. Es aquí donde aparece la validez ejemplar.

Ferrara (2008) argumenta que se pueden distinguir tres fuerzas normativas básicas, cada una con un distinto ámbito de aplicación y función. El más evidente de estos tres criterios normativos se encuentra en las cosas o la facticidad, a saber, en la fuerza que impone 'lo que es'. En segundo lugar, es posible identificar el criterio de 'lo que debe ser', que el filósofo italiano identifica con la fuerza de las ideas. Ferrara (2008) tiene claro que aunque estos estándares no sean satisfechos completamente en ningún escenario¹⁰⁴, esto no niega su utilidad analítica.

Sin embargo, una última fuerza normativa ayuda darle forma – a entender – al mundo: la fuerza de lo que es como debería ser. Este estándar normativo yace en los ejemplos, y puede ser comprendida de dos modos: a) a sabiendas de que X – particular – es un ejemplo de Y – categoría u ámbito –, o b) al encontrarse con un X – particular – cuya acción o modo de ser innova de tal modo, que solo de un vagamente se le puede identificar con un particular del pasado, aunque en el futuro se ubique en el primer tipo de ejemplaridad. Este segundo tipo de ejemplos resulta tan peculiar que, como bien señala Ferrara (2008), la comprensión adecuada (*to fully grasp*) de su dimensión normativa *“requires that we formulate ad hoc the principle of which it constitutes an instantiation”* (p.3).

Ahora bien, darle sentido a la idea de la validez ejemplar – como la fuerza normativa que prima en el juicio – implica vincular este tipo de validez con la noción de generalidad que se había planteado anteriormente. Al realizar el juicio, y en particular a partir del ejercicio de la mentalidad ampliada, se llega a una proposición sin contenido cognitivo, que, no obstante, es imparcial y no meramente subjetiva. Dado un conjunto de juicios de los que se puedan predicar las características anteriores, es decir, que hayan alcanzado el grado de generalidad propio de los juicios reflexivos, es a partir de los ejemplos que en la esfera pública se establece la validez de estos juicios.

Es importante recalcar que no se trata de establecer si los juicios son verdaderos o no, sino de discutir, a

104 Puede parecer controversial la afirmación según la cual la fuerza normativa de las cosas o de 'lo que es' no es satisfecha en ningún caso, no obstante, con esto solo se está haciendo referencia a la forma de comprender la ciencia tras la crítica del giro lingüístico; crítica que se trae abajo cierto realismo ingenuo que se encontraba en filosofías como el positivismo lógico. Cf. Ferrara, A. (2008). *The Force of the Example*. Nueva York: Columbia University Press, pp.4-8.

partir de la lógica misma del juicio, la validez que poseen en el contexto en el cual se afirmen. De ahí que valga recordar la analogía de Arendt – siguiendo a Kant – según la cual el *Schema* es a la experiencia y el entendimiento, lo que los ejemplos al juicio. Esto quiere decir, insiste Arendt, que en la antigüedad clásica al discutir sobre si una acción era o no valerosa los griegos poseían en la figura – representación – de Aquiles un referente a partir del cual resolver la disputa. Lo mismo puede aplicarse en ciertas sociedades occidentales y cristianas, donde la imagen de Jesús de Nazareth brinda una guía sobre qué es la bondad y la piedad, entre otras virtudes.

Antes de ampliar más la idea de validez ejemplar, resulta útil introducir la tesis central de esta sección, que ha sido sostenida por Azmanova (2012:p.125) y Ferrara (2008) – aunque solamente ha sido trabajada a profundidad por el segundo –: la validez ejemplar utilizada por Kant, y extrapolada en la obra de Arendt a la filosofía política, es equiparable al concepto de lo razonable presente en el liberalismo político de Rawls.

Como recién se mencionó, Ferrara (2008) ha sido el único en desarrollar la tesis según la cual es posible equiparar la noción de lo razonable en Rawls con la de validez ejemplar. Empero, la forma en que la desarrolla supone una crítica al modo en que Arendt la comprende. En un sentido general, la crítica de Ferrara (2008) se resume en que toda acción es una interpretación de un hacer (*doing*), y en tanto tal, solamente los haceres son identificables del modo en que un objeto (v. gr., una mesa) es identificable. La crítica se divide en dos puntos:

- i) Los ejemplos están abiertos a cuestionamientos de un modo que los *Schemata* solo lo están en tiempos de crisis.
- ii) Aún suponiendo que ciertas acciones se le pueden atribuir a un personaje (v. gr. acciones bondadosas a Jesús de Nazareth), no por ello las acciones del ejemplo nos permiten abstraer de ella una lista de características tal que permita tomar nuevas acciones e identificar si satisfacen dichas características.

Al contrario de esto, las acciones solo pueden reconocer bajo un *criterio de unidad de propósito*, que supone la identificación previa de un conjunto de haceres.

Para solventar los problemas presentados por esta crítica, Ferrara (2008) equipara la idea de ejemplar con la de una vida guiada por un estándar de florecimiento humano que identifica con lo razonable. Más allá de realizar una crítica a esta propuesta, este trabajo sostiene que la lectura que realiza Ferrara (2008) sobre cómo entiende Arendt la validez ejemplar es errada; y por lo tanto, es posible mantener la equiparación entre la validez ejemplar y la razonabilidad, aunque en otros términos.

La crítica general de Ferrara (2008) acierta en su premisa inicial, no es posible identificar una acción valerosa o buena del mismo modo en que se puede identificar una mesa. Ahora, en su primera subtesis, el error de Ferrara (2008) está en extrapolar de la premisa general que los ejemplos son más cuestionables que los

Schemata. Resulta una obviedad que entre el ejemplo de una acción bondadosa y el *Schema* de una mesa, el *Schema* es menos cuestionable. No obstante, no puede decirse lo mismo al comparar el ejemplo de una mesa y el *Schema* de una mesa, o el ejemplo de una acción bondadosa y el *Schema* de una acción bondadosa.

Cuando Arendt afirma que existen tres caminos posibles a partir de los cuales abordar los asuntos humanos, y al mismo tiempo selecciona la vía del juicio y la sociabilidad para introducirse en el ámbito de la política, señala que este ámbito, dada su naturaleza, llega a comprenderse de una mejor manera desde las condiciones que brinda el juicio – frente a la razón especulativa y la razón práctica –. De ahí que, ciertamente, al comparar un objeto material y una acción, ya sea desde la lógica de los *Schemata* o de los ejemplos, difícilmente un objeto estará tan abierto a la disputa como la acción, pero de aquí no se sigue que dadas ambas formas de validar una acción, un *Schema* otorgue cierta seguridad que el ejemplo niegue. Al contrario, la preferencia de la validez ejemplar yace en que la naturaleza de las acciones requieren de la revisión constante que a Ferrara (2008) le resulta tan problemática e indeseable.

En relación con la segunda subtesis, esta también acierta en su contenido, la interpretación de acciones exige la identificación de una *unidad de sentido* que no puede reducirse en su totalidad a una lista de características y criterios. Sin embargo, esta es la ventaja misma de trabajar con ejemplos de acciones en la esfera pública, a saber, que no se cuenta con un criterio universal o principio bajo el cual se subsumen ciertos particulares, sino que, al contrario, de lo que se trata es de dotar situaciones y contextos de significado a partir del ejercicio de la mentalidad ampliada. La identificación de un ejemplo está sujeto a variantes históricas y a cómo desde distintas generaciones se dote de sentido a los acontecimientos del pasado.

Una ilustración clara de lo anterior, ya expuesta anteriormente, es la forma en que Arendt trata el tema del Bonapartismo. Para la filósofa, Napoleón Bonaparte fue un actor importante de la política Europea de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Sin embargo, no es sino hasta su deceso y recuperación como figura histórica o como ideólogo con herederos que se convierte en un ejemplar, el Bonapartismo, capaz de movilizar prosélitos y detractores. No cabe duda, el Bonapartismo así como fue un ejemplo, dejó de serlo, sin embargo, es el reconocimiento de los ejemplos y su función histórica lo que permite comprender tanto la historia política como la actualidad.

Arendt (2006 [1961]), en el ensayo *The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance*, hace referencia a lo que significa el juicio afirmando que

The power of judgments rests on a potential agreement with others, and the thinking process which is active in judging something is not, like the thought process of pure reasoning, a dialogue between me and myself, but finds itself always and primarily, even if I am quite alone in making up my mind, in an anticipated communication with others with whom I know I must finally come to some agreement. From this potential agreement judgment derives its specific validity. This means, on the one hand, that such judgment must liberate itself from the "subjective private conditions," that is from the idiosyncracies which naturally determine the outlook of each individual in his privacy and are legitimate as long as they are only privately

held opinions but which are not fit to enter the market place, and lack all validity in the public realm. And this enlarge way of thinking, which as judgment knows how to transcend its individual limitation, cannot function in strict isolation or solitude; it needs the presence of others "in whose place" it must think, whose perspective it must take into consideration, and without whom it never has the opportunity to operate at all. (p.117)

Aunque se trata de un texto temprano en el cual aún no contaba con todas las categorías con las cuales trabajaría el tema del juicio, son claras muchas intuiciones presentes en desarrollos posteriores. De esta extensa cita resultan relevantes dos puntos particulares, la idea inicial de acuerdo (*agreement*), y la idea final de la mentalidad ampliada (h. e., *enlarge way of thinking*) como un mecanismo sin el cual no se puede llevar a cabo la operación del juicio. Ambos elementos tienen un gran peso para dar sentido a lo que quiere decir Arendt al posicionar la validez ejemplar del modo en que lo hace, y para comprender los errores de Ferrara.

En primer lugar, si ya se dijo arriba que para Arendt la política es el espacio del debate, este no es un debate como fin en sí mismo, sino un debate que identifica acuerdos potenciales y establece acuerdos parciales (Beiner, 1992:p.104). Ciertamente, Ferrara tiene razón cuando señala que los ejemplos están expuestos a cambios y cuestionamientos, empero, esto no es un problema de los ejemplos, sino una muestra de la naturaleza misma de la política, donde el cambio, el conflicto, y no la estabilidad son la regla.

Además. – a modo de segundo señalamiento – estos acuerdos parciales que se alcanzan – y que los ejemplos materializan – no son antojadizos, sino que muestran la configuración y desarrollo (no teleológico) de distintos grupos humanos. En este sentido, los ejemplos que validan los juicios, son en política puntos generales que dan cuenta de la particularidad al tiempo que reclaman una posición universal. Esta universalidad, como ya se señaló, no es el resultado de una agregación o un común denominador de una cantidad significativa de juicios o puntos de vista particulares, sino una generalidad difusa cuya función es dar sentido, o ser referencia, en la interpretación de acciones. Esto aplica tanto al interpretar una acción bondadosa y traer a colación a Francisco de Asís o discutir la idea de legitimidad en la Francia del siglo XIX a partir del concepto de Bonapartismo – o de comprender situaciones más puntuales como el ascenso de Napoleón III en 1848 –.

En su ya clásico ensayo en el cual interpreta las *Lectures* de Arendt, Beiner (1992) señala que el desacuerdo de ningún modo significa renunciar a la responsabilidad de comprender aquello que se rechaza, al contrario, desde una perspectiva arendtiana esta es una de las mayores responsabilidades en política. En este sentido, también a modo de comentario de esta obra de Arendt, Button (2005) señala cómo es el espacio de lo público, allí donde se discute y se dota de significado a los acontecimientos, lo que constituye una vida política libre (*freedom*).

3. Razón pública, teoría del juicio, y crítica realista: una tentativa

Ya en el capítulo anterior se mencionó que el vínculo entre la razón pública y la teoría del juicio estaba dado por la identificación entre lo razonable y la validez ejemplar. De ahí que sea necesario responder a la

pregunta de cómo se inscribe en todo esto lo razonable. Para ello se parte de los tres modos en que Ferrara (2008) entiende este concepto:

- a) Versión normativamente débil (poco demandante): un argumento es razonable cuando cumple con los requisitos de la razón pública, de modo que las razones y premisas dadas pueden ser defendidas frente a todo ciudadano.
- b) Versión normativamente fuerte: un argumento es razonable cuando cumple con los requisitos de la razón pública y además es sensato o sólido (*sound*). Esta versión tiene una versión débil en la que *sound* se interpreta en términos de mera consistencia, a saber, que las razones usadas no contradicen las de la razón pública; y una versión fuerte en la que *sound* supone consistencia lógica entre premisas y conclusión.
- c) Versión *ab* Ferrara o normatividad basada en la identidad: en esta la normatividad se deriva de una obligación práctica. De modo tal que el argumento más razonable es aquel que ejerce un poder normativo (*normative hold*) dado que la identidad de un sujeto le obliga a reconocer la razonabilidad superior de ese argumento. Donde razonable se dice de aquello que promueve el florecimiento humano.

De estos tres modos de interpretar el concepto de lo razonable es necesario descartar el segundo dado que la noción de *sound*, más allá de cómo se interprete, al exigir consistencia – lógica o no – supedita a la razonabilidad a un criterio externo, que excede y por lo tanto anula el carácter intersubjetivo de lo razonable. Por su parte, la versión defendida por Ferrara, aunque resulta una construcción muy interesante basado en el concepto de normatividad como obligación práctica desarrollado por Korsgaard, tiene el defecto de depender también de criterios externos. La idea de florecimiento humano, que pretende fundarse en 'intuiciones preculturales' (Ferrara, 2008:p.32), y que pueden ser defendidas desde el psicoanálisis, al ser añadida a la idea de razonabilidad, inevitablemente convierte este concepto – que pretende ser imparcial en relación al mundo de las doctrinas comprensivas – en parte de una doctrina comprensiva más.

En este sentido, el concepto de razonabilidad que defiende Ferrara se distancia del de Rawls. Esto en principio no debe representar problema alguno, sin embargo, lo es en relación con la crítica realista, dado que su concepto de razonabilidad cae víctima de la misma – y en mayor medida –. Esto debido a que él mismo depende de manera significativa de un concepto fuerte de normatividad – cf. la primera tesis de la crítica –, al tiempo que está sujeto a toda crítica que niegue el valor del psicoanálisis y de sus 'intuiciones' como criterios válidos para establecer qué es el florecimiento humano. nota

Rawls trató de evitar al máximo este último problema al dejar por fuera de la idea de razonabilidad todo contenido comprensivo. La pretensión de Ferrara es mostrar de mejor manera cómo este concepto cumple una

función normativa en el espacio de la razón pública. No obstante, con esto lo único que logra es generar una piedra de toque definitiva que logra solventar o al menos disminuir significativamente los debates propios del espacio de la razón pública. Las razones brindadas muestran una variedad de problemas por los cuales es preferible evitar el modo en que Ferrara (2008) interpreta la razonabilidad. Ya que, además, esta empatía plenamente con su crítica al modo en que Arendt explica la idea de validez ejemplar, a saber, Ferrara busca certeza o un punto fijo, donde Arendt ve inestabilidad y cambio, Ferrara quiere un punto de solución de disputas, donde Arendt no tiene problemas con acuerdos parciales.

El presente trabajo hace suya la lectura de Arendt sobre la validez ejemplar, y al equipararla tal cual al concepto de razonabilidad, lo inscribe en la interpretación normativamente débil. Es decir, razonable se dice de los argumentos y proposiciones que cumplen con los requisitos de la razón pública (e. g. discursos fundados en valores políticos). En este sentido, si la razonabilidad es equiparable a la validez ejemplar, se sigue que el ejercicio de la razón pública es equiparable al ejercicio de la facultad de juzgar cuando la mentalidad ampliada se ejerce en un sentido pleno.

Si se acepta lo anterior, la razón pública, en las sociedades democráticas constitucionales, se puede entender como un punto de referencia a partir del cual es posible reconocer la razonabilidad de un argumento político. A saber, la razón pública es un medio que permite identificar si un argumento cumple o no los requisitos para formar parte de la discusión en que una sociedad democrática establece las normas que rigen la relación entre el Estado y los ciudadanos, y entre los ciudadanos (i. e., la discusión sobre normas coercitivas). La fuerza normativa de lo razonable, y por lo tanto de la razón pública, se debe a que los criterios de razonabilidad son el modo en que los miembros de una sociedad, sus ciudadanos en este caso, comprenden su convivencia política.

Sin asumir el trasfondo teórico – que refiere a Korsgaard – se puede afirmar junto a Ferrara (2008) que

“[t]he force of the reasonable is not the force of a moral law – which would make public reason superfluous relative to the practical reason that captures and applies such law – but rather the force of that which exerts influence on us by virtue of who we are, of our self-conception, namely, the force of the exemplary.” (p.75)

Esta cita se lee en clave coherentista, dado que es en virtud de cómo se piensan y se autoconciben los ciudadanos de una democracia constitucional, que el concepto de razón pública tiene sentido dentro de ella. Esto dado que los ejemplos no aseguran la realización de actos similares, sino que su función descansa en el potencial crítico que poseen.

Aclarado el vínculo entre la teoría del juicio y la idea razón pública, en la que esta última es repensada como el ejercicio del juicio, plenamente inscrito en la imparcialidad propia de la mentalidad ampliada, resulta valioso hacer mención a la crítica realista. Ahora bien, el diálogo que se pretende exponer a continuación no es una respuesta a la crítica realista, dado que el debate entre la idea de razón pública rawlsiana y el realismo político, no es el mismo que se podría establecer entre el realismo y la idea de razón pública generada a partir de

la teoría del juicio.

De modo tal que lo que se presentará a continuación es una tentativa con la que se quiere dar luz sobre los alcances de la idea de razón pública leída desde la teoría del juicio, utilizando instrumentalmente la crítica realista como eje del diálogo. De ahí que al finalizar el mismo, quedarán dibujados algunos de los trazos útiles para quien esté interesado en articular un concepto de razón pública desde la teoría del juicio – labor que aquí no se llevará a cabo dado que excede los fines de la investigación –.

El diálogo que se expondrá consiste en hacer mención a los puntos medulares de la crítica realista, así como a las notas realistas presentes al final de la exposición de cada premisa del capítulo anterior, y desde ellos mostrar cómo se posicionaría frente a estos elementos la razón pública leída desde la teoría del juicio. Esto hará visibles tanto cercanías con el realismo, como dificultades a considerar en la construcción de un nuevo concepto de razón pública. Es bajo esta lógica que no se pretende afirmar que las siguientes subsecciones son una confrontación entre el concepto de razón pública derivado de la teoría del juicio y la crítica realista; tal trabajo requeriría una construcción teórica mucho más amplia del primer elemento, que, como se indicó, excede los límites de esta investigación.

3.1 La razón pública como guía de acción política ciudadana

La primera premisa de la crítica realista consiste, a grandes rasgos, en una desarticulación del punto de vista normativo presente en el moralismo político. El realismo, utiliza distintos nombres para describir el fenómeno presente en el modelo teórico estructural (Williams, 2008 [2005]:p.1): la priorización de la moral sobre la política. Para los moralistas, y en este caso para el liberalismo, la política es moralidad o ética aplicada.

El principal problema de esta perspectiva es su dependencia de una idea de moralidad como un ámbito ajeno a todo contexto y desde el cual se pueden generar principios o criterios a partir de los cuales se puede evaluar toda acción. Dada la existencia de una moralidad tal, todos los seres humanos están compelidos a cumplir con sus dictados. El realismo denuncia que esta forma de teorizar es el resultado de una extrapolación (kantiana) inadecuada, que piensa la acción humana a partir de criterios del pensamiento.

Sin embargo, en el espacio de la política, las acciones van primero y la razones son posteriores. De ahí que no importa si se apela a razones dictadas por un observador imparcial o por la figura que afiance la moralidad, el realista niega toda impacto del valor normativo de esta en la determinación de cursos de acción. Esto dado que no hay tal cosa como la moralidad en cuestión, dado que en tanto constructo teórico no es consistente, y no explica de qué modo se vinculan las acciones concretas de individuos y colectivos con la normatividad de los imperativos que genera (sean principios abstractos o no).

Esto afecta directamente la idea de razón pública rawlsiana, que depende del tipo de normatividad del moralismo político. Debido a esta crítica, no solamente falla la razón pública en su articulación de una guía de acción ciudadana (dado que la razonabilidad no compele a acción alguna), sino que además se le acusa de

conservadora por tener como punto de partida – junto al resto del liberalismo político de Rawls – la cultura política pública.

Tres observaciones realistas cierran esta premisa. La primera diferencia entre el desacuerdo moral (relativo a la evaluación de razones) y el desacuerdo político (relativo a la acción y el poder). Confundirlos tiene consecuencias negativas al estudiar cada caso. En particular, una de las consecuencias de trabajar la política como desacuerdo moral es la imposibilidad de generar una guía de acción ciudadana desde las premisas que se utilicen. La segunda nota, que ejemplifica lo anterior, es el rechazo a la pregunta '¿qué debo hacer?', por requerir de un punto estrictamente normativo para su respuesta. Finalmente, tras lo dicho, se defiende el carácter técnico de la política, entendiendo por este la necesidad de pensar la política fuera de toda lógica de principios como medios para subsumir las acciones humanas.

La idea de razón pública leída desde la teoría del juicio puede dialogar con los partidarios de la crítica realista que si bien niegan la existencia de un punto de vista normativo, aceptan el valor de la normatividad como un factor relevante – aunque no el factor determinante – en el establecimiento de cursos de acción por parte de los individuos. Ahora, desde esta lectura de la razón pública, la normatividad que defiende es débil, y no requiere del punto de vista del observador ideal, ni de la abstracción de todo contexto para formular ejemplos con valor normativo que sirvan de guía para la acción.

Como se vio en las primeras secciones de este capítulo, la validez ejemplar a la que refiere Arendt es construida histórica y socialmente. Su constitución y transformación constante en la esfera pública – un espacio abierto de debate – permite considerar la normatividad propia de la validez ejemplar, un tipo de normatividad no estrictamente moral, ya que su configuración exige la convergencia de múltiples factores, entre ellos el reconocimiento y la afectividad que se vinculan con un ejemplo al ser utilizado por determinados actores en el espacio de disputa.

Esto es palpable cuando un grupo particular hace referencia a determinado tipo de ejemplos, inmediatamente esto cargará a los ojos de los demás – tal vez no tan cercano o incluso disidentes de dicho grupo – el valor de tales ejemplos, que aún así, juegan en un espacio de imparcialidad (mentalidad ampliada). En este sentido, la razonabilidad entendida como validez ejemplar dicta las pautas que una sociedad se autoimpone en el espacio de la discusión política pública como adecuadas para el debate sobre normas cuya implementación tiene un carácter coercitivo.

Cercana a la versión rawlsiana la razón pública leída desde la teoría del juicio político expone los criterios de corrección a propósito de la relación entre los ciudadanos, y entre estos y el Estado. Lejos de la versión rawlsiana, esta nueva forma de leer la razón pública no se piensa como un conjunto de reglas particulares que todos deban asumir en el debate público a modo de deber moral, sino como una forma a través de la cual, siempre desde el respeto propio de la amistad cívica (concepto republicano presente tanto en Arendt como en Rawls), los ciudadanos dan cuenta de cómo comprenden de modo ejemplar las relaciones antes mencionadas.

Esta forma de comprender la razón pública sí da cuenta del paso entre el criterio de razonabilidad y las acciones concretas, dado que si se entiende la razonabilidad como validez ejemplar, es en la interacción misma del espacio político donde se genera este tipo de validez. De ahí que su fuerza normativa venga dada por los ciudadanos que al interactuar generan los criterios normativos que los regulan, y que claramente, así como las sociedades cambian, los criterios también varían.

En relación con el punto de partida, tanto la versión rawlsiana como la de la teoría del juicio caen víctimas de la crítica realista. Aunque al igual que en el caso de Rawls, el pensamiento político de Arendt busca distanciarse del quehacer teórico de los filósofos políticos para explicar – fenomenológicamente en el caso de Arendt – de qué modo ocurre la interacción política. En este sentido la crítica realista contra el moralismo político por su carácter conservador, no forma parte de la crítica inmanente, sino tan solo es una manifestación de una postura política (si se quiere ideológica en el sentido clásico).

No obstante, las últimas dos observaciones realistas acercan al concepto de razón pública de la teoría del juicio a la postura realista. La distinción entre la filosofía política (según Arendt) y moral de Kant, trae como consecuencia que el nuevo concepto de razón pública rechace todo intento por dar sentido a la pregunta '¿qué debo hacer?'. El valor de esta razón pública como guía de acción política es técnico, y muta así como mutan las maneras de interpretar un ejemplo en diferentes contextos. Esta es la flexibilidad que la interpretación aquí defendida de ejemplaridad brinda, y que la versión de Ferrara niega.

3.2 La razón pública y la (in)coherencia con los fines

Al tratar de dar sentido a la segunda objeción realista la idea de razón pública leída desde la teoría del juicio la esquivo de una manera bastante escueta: dado que la razón pública es ahora entendida como la facultad de juzgar ejercida bajo la mentalidad ampliada en su plenitud, no se puede predicar de ella la coherencia o incoherencia en relación a sus fines. Con esto se afirma además que la formulación de este nuevo concepto deja de lado, o al menos no requiere, de la agenda liberal como un punto de soporte o como un fin hacia el cual se dirige.

Dicho esto, la perspectiva aquí defendida también toma distancia de la conceptualización de Rawls, dado que no hace de la razón pública un criterio de legitimación. Ya en la subsección anterior se mencionó la variabilidad de la razón pública según los distintos individuos que a ella apelen, de ahí que no se le pueda otorgar una tarea como la de asegurar la legitimidad de las normas.

Valga aquí aclarar que si bien no es algo que se explicita en la bibliografía tratada, lo dicho anteriormente no niega que los tribunales supremos o cortes supremas de justicia no puedan seguir funcionando como el ejemplar por excelencia de la razón pública. Esto al tiempo que sería posible, desde este punto de vista, aceptar la *basic legitimation demand* (2008 [2005]) propuesta por Williams como el criterio a partir del cual se comprenda la legitimidad en las sociedades democráticas.

En todo caso, aunque ya se señaló que el nuevo concepto de razón pública sortea esta crítica, la figura del espectador permite comprender de manera distinta la forma en que Rawls lidia con la crítica realista en este punto. A saber, cuando Rawls debe explicar por qué su propuesta de razón pública no es incoherente con los fines prácticos de la agenda liberal, su respuesta sí puede ser leída como un compromiso narrativo, a pesar de lo absurdo que esto parezca a Stears y Humphrey (2012). Rawls, no en calidad de historiador ni de filósofo, sino en calidad de ciudadano puede reivindicar figuras que violentaron la razón pública y lograron resultados extraordinarios a favor de la promoción de derechos y libertades para grandes mayorías de una sociedad, apelando a las situaciones extraordinarias que enfrentaron. Con esto Rawls no está otorgando licencia para que toda acción, a favor o en contra de su idea de razón pública, se de por justificada con solo apelar a un mal mayor; escenario posible con o sin justificación rawlsiana¹⁰⁵.

La respuesta de Rawls consiste, leída desde la teoría del juicio político, en la de un espectador que ayuda a generar y moldear ejemplos, que servirán a distintos ciudadanos en distintos escenarios. Claro está, esto se distancia del liberalismo político de Rawls, empero, muestra otro modo de leerlo tal que se rescate la función y el valor de la idea de razón pública.

3.3 La razón pública como realidad práctica

Finalmente, la última premisa de la crítica realista discute el papel central que tiene el individuo en el moralismo político, y en particular en el liberalismo. Con la exposición de los elementos del *Idealized Theorization Model* que no se trataron en la primera premisa, se muestra cómo el moralismo político conceptualiza la acción a partir de criterios de creencia y lenguaje. Esto representa un problema para pensar engendrar una teoría de la acción, debido a la supresión de una gran cantidad de elementos extralingüísticos que están implicados en ella.

Si la razón pública rawlsiana hace descansar su teoría de la acción política en el intercambio de razones, uno de los principales problemas con los que se topa es con una realidad según la cual ningún individuo tiene una cosmovisión totalmente articulada. Esto, junto a la preferencia teórica de conceptos morales delgados frente a los conceptos morales densos, imposibilita la construcción de una teoría que explique el valor normativo de las creencias. En este punto, el moralismo apela a la coherencia y otra serie de reglas del pensamiento, que, como señala el realista, no son la forma en que los seres humanos actúan.

Estos factores hacen de la razón pública rawlsiana un concepto sin consecuencias prácticas reales. Sin embargo, la crítica realista agrega dos elementos más. En primer lugar, y ligado con el punto anterior, el moralismo insiste con entender el mundo humano a partir de reglas, y esto solamente sirve para explicar sistemas cerrados – que no es el caso de la sociedad –. No obstante, la insistencia del moralismo es tal que insiste

¹⁰⁵ Este reclamo es muy poco realista a pesar de venir de ese espectro de la teoría política. La crítica parece indicar que debido al concepto de un filósofo se podría justificar una acción alegando a una finalidad falsa. La honestidad como virtud epistémica, más allá de la posibilidad del error, es un problema individual, no colectivo.

en su empresa relegando el concepto de conflicto social al de una realidad social que debe ser erradicado (de modo que se pueda lidiar con la realidad como con un sistema cerrado).

En esto consiste el otro aspecto de la crítica realista, el moralismo desea erradicar el conflicto, en vez de tomarse el tiempo para entenderlo y comprender que no todo conflicto tiene una función negativa socialmente. Además, la supresión vehemente del conflicto atenta contra el pluralismo. Una muestra de ello es el uso de adjetivos como irrazonable o irracional para hacer referencia a movimientos de subversión política. El estudio del conflicto permitiría comprender que más allá de la distinción entre desacuerdo moral y desacuerdo político, existe una diferencia entre conflicto práctico y conflicto de valores, así como entre una confrontación real y una nocional.

La ineficiencia práctica del concepto liberal de razón pública es acusado denunciada por el realismo. El cual, a modo de nota señala la necesidad de no dejar que la teoría se imponga sobre la práctica al trabajar con teoría política. Un modo de lograr esto es recordar que la oposición y el desacuerdo son los núcleos de la política, y que pretensión de erradicarlos dista de llevar a buen puerto, al menos a nivel práctico.

A pesar de ser una tradición teórica distinta a la del debate entre el moralismo y el realismo político, la teoría del juicio tiene la capacidad de tomar posición en el mismo. En relación el primer elemento de la crítica, la teoría del juicio no privilegia al individuo como lo hace el moralismo político. aunque su concepto de agente político no es el mismo que el del realismo. Para Arendt los espectadores son los agentes políticos por antonomasia, que ejercitan su juicio individualmente, aunque bajo la comunicación constante a la que hacía referencia Azmanova (2012)¹⁰⁶.

Ahora bien, juzgar supone comparar creencias. En este sentido, el concepto de razón pública de la teoría del juicio comparte este carácter con el rawlsiano. No obstante, a diferencia de ese, la teoría del juicio no hace de la capacidad de juzgar su teoría de la acción, aunque juzgar sin duda forma parte de la acción política. Este juicio es tan abierto (mentalidad ampliada) que en él se presentan conceptos morales delgados y densos, cuya preferencia para la solución (parcial) de un conflicto dependerá de las condiciones contextuales del mismo.

Esto, junto a lo dicho a lo largo del capítulo, permiten comprender que la razón pública leída desde la teoría del juicio político no consiste, ni dicta, un conjunto de reglas. Al contrario, se limita a reconocer la interacción social propia de la política, a saber, con el debate – y su carácter conflictivo – como eje de lo demás. Es por esta preferencia por la discusión, así como por lo que caracteriza a los regímenes democráticos, que esta razón pública posa como ideal el ejercicio pleno de la mentalidad ampliada, es decir, la consideración de la mayor cantidad de opiniones posible. Quién niegue esto, escuchar y considerar otras opiniones, se niega a ser parte de la esfera pública y a ejercer su capacidad de juzgar.

106 Supra. p.71

3.4 Razón pública y aplicación: a modo de epílogo

Concluido el diálogo entre la razón pública leída desde la teoría del juicio, y el debate entre moralismo y realismo político, resulta valioso traer a colación una distinción realizada por Solís (2016) en la que divide la filosofía en tres ámbitos: teoría, práctica, y aplicación. La primera está vinculada con una racionalidad que trabaja en un alto grado de abstracción, que no tiene a la vista ningún tipo de aplicación, ni contempla la razón práctica. Por su parte, la filosofía práctica se piensa como “un momento de la teoría que guía la acción” o “un constructo normativo-filosófico con valor directivo”, y la aplicada como “un momento del ejercicio situado de la acción” o “un conjunto de actos (...) que reconocen la guía normativa, pero a la vez reconstruyen normativamente, con cierto límite, su quehacer a la luz del hacer mismo” (p.219-220).

Ante esta división la presente tesis se inscribe en el espacio de la filosofía práctica, y el material con el que se trabajó también se inscribe en este ámbito de la filosofía. Es necesario traer esto a colación dado que la crítica realista puede fácilmente generar confusión dado que no trabaja con estas distinciones, y no distingue entre filosofía práctica filosofía aplicada. En particular, el pensamiento de Raymond Geuss, debido a la tradición a la que pertenece, encuentra imposible separar el ejercicio de la filosofía política como filosofía práctica, de la militancia política (pensada como un tipo de aplicación del pensamiento, que no es lo mismo que la filosofía aplicada).

Dicho esto, la pretensión de este trabajo fue mostrar cómo al poner a dialogar tradiciones es posible repensar y revalorizar un concepto que como todo buen concepto en filosofía ha sido expuesto a la crítica, y requiere reforzarse para seguir siendo útil. De ahí que, ya sea que se opte por una renuncia a la razón pública o por su recuperación a partir de la teoría del juicio, no debe confundirse la función de un concepto con su éxito en el marco de su aplicación (en tanto labor de filosofía aplicada). La filosofía es una disciplina encargada de trabajar con conceptos, y todo lo dicho aquí, incluidas las referencias al éxito o fracaso de un concepto en la práctica, también se inscriben dentro de la lógica de la filosofía práctica, y no en un marco de aplicación general que excede la competencia de la filosofía.

Conclusión

El presente trabajo fue pensado como la escenificación de un diálogo entre tradiciones presentes en la filosofía política contemporánea: el liberalismo político, el realismo político anglosajón, y la teoría del juicio político. Cada una de estas corrientes de pensamiento cumple aquí un papel que se puede definir según la metodología distintiva y finalidad que guió sus apariciones en sus respectivos capítulos. En este sentido, no es de extrañar si el lector encuentra en cada una de las tres partes de este texto una pieza autocontenida, que si bien se vincula con las otras, tiene algo que decir por sí misma.

El primer capítulo, dedicado a la idea de razón pública desarrollada por el filósofo estadounidense John Rawls, muestra un trabajo exegético detallado que buscó dar cuenta de qué es esta idea y de cómo ha sido trabajada y comprendida a veinticuatro años de su aparición. Esta primera sección dispuso del concepto de razón pública de Rawls a modo una pieza propia de la historia del pensamiento, a pesar de su actualidad como categoría de la teoría política contemporánea.

La segunda parte de la tesis posee un carácter más argumentativo y constructivo. Se articuló a partir de distintas obras de los dos filósofos más representativos del realismo político (contemporáneo) anglosajón, a saber, Raymond Geuss y Bernard Williams. El fin de este capítulo fue mostrar la profundidad de la crítica realista al moralismo político, y extrapolar esta crítica a la idea de razón pública. Para ello se utilizó la lógica argumentativa del *Tratado sobre la naturaleza o sobre el no-ser* del sofista Gorgias de Leontinos. Este capítulo concluyó con un breve apartado que discutió la pertinencia de la crítica realista al enfrentarla con una versión de la idea de razón pública consecuente con el principio de caridad – versión expuesta en el primer capítulo –. Tras esta evaluación se concluyó que *grosso modo* la crítica realista lleva razón, aún cuando yerre al tratar el tema del conflicto y su rol en el pensamiento liberal. No obstante, este trabajo defendió la tesis según la cual la crítica realista no es razón suficiente para abandonar el concepto de razón pública. Al contrario, este puede rescatarse desde una categoría mencionada en la crítica realista: el juicio político.

Enmarcado en lo anterior, el tercer y último capítulo trató la teoría del juicio que Hannah Arendt intentó construir a partir de la *Crítica del juicio* de Kant. Para ello se hizo referencia a teoría del juicio político (i. e., Azmanova, Beiner, y Ferrara), la cual sigue el *moto* arendtiano al reconstruir – como ella hizo con Kant – la teoría del juicio que Arendt no logró nunca construir.

Se asumió entonces la tesis, ya propuesta por Ferrara (2004, 2008) y Azmanova (2012), según la cual es

posible equiparar el concepto de *validez ejemplar* trabajado por Arendt, con el concepto de *razonabilidad* del liberalismo. Empero, el trabajo se distancia de Ferrara (2008) y la manera en que entiende el tipo de normatividad propia de la validez ejemplar, así como sus efectos en la razón pública, y frente a esto propone otra manera de entender la normatividad (una normatividad débil), lo cual deriva en forma distinta de conceptualizar la razón pública. El giro interpretativo seleccionado es el resultado de seguir a Arendt en su interpretación de Kant, cosa que Ferrara evitó al construir su teoría. Puede decirse que la interpretación realizada siguió la intuición de Ferrara al conectar razón pública y teoría del juicio, pero a diferencia de este decidió no alejarse de las intuiciones arendtianas.

Ahora bien, con la introducción de la teoría del juicio en la tesis, no se pretendía generar una nueva teoría de la razón pública, o desarrollar un nuevo concepto de razón pública. La intención fue mostrar en qué sentido es posible repensar conceptos de teoría política propios de una tradición (i. e., el liberalismo) desde otras perspectivas teóricas (h. e., la teoría del juicio, la filosofía de Hannah Arendt).

De aquí que el último capítulo no tuviera tampoco la intención de ser una respuesta a la crítica realista. Esto resultaría errado dado que el debate del liberalismo y el realismo, o del moralismo político y el realismo, no es uno en el que la teoría del juicio participe. En otras palabras, las herramientas con las cuales la teoría del juicio transforma y fortalece la idea de razón pública, no pueden cumplir esta función a lo interno de dicho debate. Si de algo puede servir la teoría del juicio como marco de recuperación de la razón pública, no es para traerse abajo la crítica realista a la idea liberal de razón pública, sino para vadear (o esquivar) los escollos que la crítica realista representa para la idea de razón pública como concepto político general.

En tanto pieza individual, este capítulo final mostró un camino desde el cual es posible repensar la razón pública, y en relación con los otros capítulos, el diálogo entre la razón pública leída con los lentes de la teoría del juicio y la crítica realista a la idea de razón pública propia del moralismo político dejó ver los alcances de la razón pública leída desde otro punto de vista. Nótese que el uso instrumental que en el tercer capítulo se le da al debate realismo-moralismo, uso que no debe confundirse con la idea de 'respuesta a la crítica realista'.

Esta tesis arrancó con una conceptualización clásica de la idea de razón pública, transitó por algunas de sus limitaciones, y concluyó con la presentación de otros modos de pensar esta idea. Si hubiera que resumir en una sentencia la tesis filosófica aquí sostenida, sería la siguiente: la idea de razón pública es un concepto valioso en teoría política, que a pesar de las críticas realistas, encuentra en el diálogo con tradiciones los medios que la enriquecen y le dan vigencia. En un sentido más específico, demostró que la razón pública puede encontrar su soporte en al menos una teoría distinta del liberalismo, y en razón de esto la crítica realista no da razones suficientes para excluir a este concepto del acervo de la teoría política

Llegado este punto resulta valioso traer a colación una cita de Seyla Benhabib en su libro sobre la obra de Hannah Arendt. Benhabib (2003 [2001]) afirma que

Even if the history of political thought teaches us how crucial a certain understanding of the public is, for democratic as well as for liberal theory, all normative theories of the public sphere have been suspect for quite some time of being profoundly irrelevant to contemporary political life. (p.203)

Este pensamiento se mantiene hoy tan actual como lo fue hace dieciséis años, y trabajos como el presente son un esfuerzo para dar respuesta al reto que la cita trae a colación.

El aporte aquí articulado no pretende agotar en ningún sentido la temática trabajada, al contrario, abre las puertas para ocuparse de muchas de las aristas que no fueron tratadas dada la delimitación del trabajo. Tanto la construcción de un concepto de razón pública a partir de una teoría del juicio político, como, una vez logrado lo anterior, la construcción del diálogo entre este concepto, el concepto liberal de razón pública, y la crítica realista, son tareas pendientes que aportan en la dilucidación de las dimensiones y alcances del concepto de lo público para las democracias actuales. Al mismo tiempo, resulta innegable afirmar que lo ya expuesto carece de una distinción clara en la que se separen los contenidos de la crítica realista según su contenido metaético, político o de psicología moral. De ahí que esto se sume a labores futuras por emprender.

La filosofía, en tanto disciplina dedicada al trabajo conceptual, me permitió abordar el concepto de lo público desde tres tradiciones de la teoría política, y con este contraste aportar a los estudios sobre lo público como concepto político. Así mismo, en un sentido real aunque pequeño, es un aporte que se realizó a una sociedad como la costarricense, que urge no solo de la discusión sobre un concepto, sino de la generación y fomento de espacios públicos, o en un sentido arendtiano, de espacios de generación de sentido colectivo.

Índice analítico

A

Abraham Lincoln, 53
Arendt, Hannah, 3 (n.2), 4, 65-87, 89, 91, 92, 94, 96-98
Azmanova, Albena, 3, 4, 71, 79-83, 85, 94, 96

B

Baderin, Alice, 3 (n.4), 36, 37, 40
Balint, Peter, 7 (n.8)
Basic legitimation demand, 54, 64, 92
Beiner, Ronald, 4, 7 (n.8), 33 (n.55), 66, 79-81, 96
Benhabib, Seyla, 66, 83, 97
Brooks, Thom, 19 (n.35), 31 (n.52)
Button, Mark, 7 (n.5), 80, 83, 87

C

Cohen, Joshua, 18 (n. 31)
Conflicto, 31-33, 37, 39,41, 47-49, 60-64, 70, 87, 93, 94, 96
Consenso, 8, 10, 13-15, 22, 25, 27, 28, 30, 33, 37, 39, 41, 45-51, 65, 84
Cultura política pública, 7, 8, 11, 20-22, 25-27, 29, 30, 33 (n.55), 47, 90,

D

Delgado, Manuel, 3 (n.3)
Dewey, John, 16 (n.26)

Dryzek, John, 32 (n.53), 34, 36

E

Ejemplar (validez), ejemplaridad, 4, 21, 22, 64, 76-78, 80, 82, 84-87, 89, 91-93, 96
Enoch, David, 3 (n.4)

F

Ferrara, Alessandro, 4, 7, 17 (n.30), 20 (n.37), 22 (n.39), 33 (n.54), 64, 66, 80, 83-89, 92, 96, 97
Frazer, Nancy, 38, 39 (n.70)

G

Galston, W. A., 37 (n.62)
Gaus, G. F., 2 (n.3), 17 (n.30)
Geuss, Raymond, 3, 4, 35-40, 42-52, 54-60, 65, 95, 96

H

Haack, Susan, 8 (n.14)
Habermas, Jürgen, 1, 4, 7, 9 (n.14), 12 (n.20), 24, (n.42), 26, 28
Hall, Edward, 36, 37, 38
Harman, Gilbert, 45 (n.83)
Hawthorn, Geoffrey, 51
Hedrick, Todd, 28 (n.48)
Honig, Bonnie, 3, 36 (n.61), 37, 39

Humphrey, Mathew, 3, 40, 41, 52, 93

I

Idealized Theorization Model, 44, 56-58, 93

Imaginación, 70, 72-75, 77, 82, 84

Imparcialidad, 8-10, 13, 15, 19 (n.36), 24, 28, 38, 70, 71, 73, 74, 76, 82-4, 88-91

Innerarity, Daniel, 3 (n.3)

J

Janus-faced justification, 40, 51, 52

Johnson, Pauline, 2 (n.3)

Juicio, 4, 14, 15, 20, 21, 31, 42, 44, 48, 55-57, 63, 65-67, 69, 70, 72-87, 89-98

Justificación, 3, 6-9, 13, 14, 16, 20-22, 25-30, 40, 41, 43, 47, 50-54, 58, 60, 68, 93

K

Kant, Immanuel, 4, 5, 17 (n.31), 27, 47, 65-76, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 90, 92, 96, 97

Kaufman, Alexander, 3 (n.6)

Korsgaard, Christine, 45 (n.85), 88, 89

L

Larmore, Charles, 6, 9 (n.17), 13 (n.23), 28 (n.50), 30, 34

Legitimidad, 3, 6, 7, 16, 23, 25, 28-30, 32, 34, 39-41, 47, 51, 54, 55, 64, 80, 86, 87, 92, 94

M

MacGilvray, Eric, 2 (n.3)

MacPherson, C. B., 6 (n.8)

Martin Luther King Jr., 26, 52-54

McCarthy, Thomas, 28 (n.48)

Mentalidad ampliada, 4, 70-72, 75, 81-84, 86, 89, 91, 92, 94

Michelman, Frank, 23 (n.40)

Modelo teórico estructural, 42, 90

N

Neutralidad, 7, 9, 16, 42, 43, 60, 63, 64

Newey, Glen, 3 (n.4)

Notomi, Noburu, 40

Nussbaum, Martha, 5 (n.7), 34

O

Observador ideal, 42-44, 46, 50, 91

O'Neill, Onora, 8

P

Platón, 42

Peñalver, E. M., 3 (n.4)

Perone, Ugo, 3 (n.3)

Putnam, Hillary, 10

Q

Quong, Jonathan, 17 (n.30)

R

Rabotnikof, Nora, 3, 5, 6

Racionalidad, 9, 11, 12, 16-18, 23, 25, 29-31, 33, 34, 38, 45-47, 49, 53, 56, 59, 63, 67, 69, 94, 95

Razonabilidad, 2, 4, 9, 11-13, 15-18, 21, 22, 24, 25, 27-29, 31-34, 49, 56, 59, 60, 70, 78, 85, 87-91, 96

Rawls, John, 1-35, 37, 39-47, 49, 51-59,

64, 85, 88-94, 96

Rochlitz, Rainer, 3 (n.3)

Rodríguez Zepeda, Jesús, 3, 7 (n.9), 12 (n.21), 19 (n.34), 21 (n.38), 27 (n.47),

Romero Cuevas, José Manuel, 36 (n.64)

Rule-governed view, 59, 60, 63

S

Sahuí, Alejandro, 79

Sentido común (*sensus communis*),

Shklar, Judith, 6 (n.8), 40, 55 (n.91)

Sibley, William, 17

Sleat, Matt, 36-38

Solís, Mario, 47 (n.88), 94

Solum, L. B., 17 (n.30)

de Sousa Santos, Boaventura, 3 (n.3)

Stears, Marc, 3, 36 (n.61, n.63), 39-41.

52, 93

Strauss, Leo, 6 (n.8)

Swift, Adam, 34 (n.57),

T

Tully, James, 3 (n.4)

V

Vallespín, Fernando, 28 (n.48)

W

Waldron, Jeremy, 33 (n.55), 36, 49 (n.87)

Weithman, Paul, 13 (n.22)

Williams, Bernard, 3, 4, 35, 37-40, 42-44, 47, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 61-64, 90, 92, 96

Bibliografía

Fuentes primarias

- Arendt, H. (2006 [1961]). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Nueva York: Penguin.
- (1992 [1982]). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ed. Ronald Beiner). Chicago: The University of Chicago Press. Consultada versión castellana en Buenos Aires: Paidós, 2003 (trad. Carmen Corral).
- Geuss, R. (2016). *Reality and Its Dreams*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (2012). Did Williams Do Ethics? *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 19 (3), pp.141-162.
- (2010). *Politics and the Imagination*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- (2008). *Philosophy and Real Politics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- (2005). *Outside Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- (2001a). *Public Goods, Private Goods*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- (2001b). *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012a [1795]). *Sobre la paz perpetua* (trad. Kimana Zulueta Fülcher). Madrid: Akal.
- (2012b [1781]). *Crítica de la razón pura* (trad. Pedro Ribas). México D.F.: Taurus.
- (2005a [1790]). *Crítica del discernimiento* (trad. Roberto R. Aramayo, y Salvador Más). Madrid: Editorial Antonio Machado.
- (2005b). *Correspondencia* (trad. Mercedes Torrevejano). Zaragoza: Instituto «Fernando el Católico» (C.S.I.C.) *Excma. Diputación de Zaragoza*.
- (1996 [1770]). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* (trad. Ramón Ceñal Lorente). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rawls, J. (2005 [1993]). *Political Liberalism. Expanded Edition*. Nueva York: Columbia University Press. Consultada versión castellana en México D. F.: FCE, 2006 (trad. Sergio Rene Madero Báez).
- (2001). *Justice as Fairness. A Restatement* (Ed. E. Kelly). Massachusetts: Harvard University Press.
- (1999 [1951-1998]). *Collected Papers* (ed. S. Freeman). Massachusetts: Harvard University Press.
- (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64 (3), pp.765-807.
- Williams, B. (2008 [2005]). *In the Beginning Was the Deed*. Nueva Jersey: Princeton University Press. Consultada versión castellana en México D. F.: FCE, 2012 (trad. Adolfo García de la Sienna).
- (2006 [1985]). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Routledge. Consultada versión castellana

en Caracas: Montes Ávila, 1997 (trad. Luis Castro Leiva).

Fuentes secundarias

Libros

- Azmanova, A. (2012). *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political Judgment*. Nueva York: Columbia University Press.
- Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2003 [2001]). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bernstein, R. J. (1986). *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Button, M. (2008). *Contract, Culture, and Citizenship. Transformative Liberalism From Hobbes to Rawls*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Dryzek, J. S. (2002 [2000]). *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ferrara, A. (2015). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (2008). *The Force of the Example*. Nueva York: Columbia University Press.
- Haack, S. (1997 [1993]). *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología* (trad. M.^a Ángeles Martínez García). Madrid: Tecnos.
- Rabotnikof, N. (2011 [2005]). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México D. F.: UNAM.
- Rodríguez Zepeda, J. (2003). *La política del consenso: una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Sahuí, A. (2009 [2002]). *Razón y espacio público. Arendt, Habermas, Rawls*. México D. F.: Ediciones Coyoacán.
- Solís, M. (2016). *Justicia situacional: racionalidad, normatividad y teoría crítica latinoamericanista*. San José: EUCR.

Artículos y capítulos de libros

- Baderin, A. (2016). Political Theory and Public Opinion: Against Democratic Restraint. *Politics, Philosophy & Economics*, 15 (3), pp.209-233.
- (2014). Two Forms of Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 13 (2), pp.132-153.
- Balint, P. (2015). Identity Claims: Why Liberal Neutrality is the Solution, Not the Problem. *Political Studies*, 63

(2), pp.495-509.

Beiner, R. (1992). Hannah Arendt on Judging. Por R. Beiner (Ed.). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (89-156). Chicago: The University of Chicago Press.

Brooks, T. (2015). The Capabilities Approach and Political Liberalism. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawl's Political Liberalism* (139-174). Nueva York: Columbia University Press.

Button, M. (2005). Arendt, Rawls, and Public Reason. *Social Theory and Practice*, 31 (2), pp.257-280.

Frazer, E. (2010). What's Real in Political Philosophy? *Contemporary Political Theory*, 9 (4), pp.490-507.

Hall, E., y Sleat, M. (2017). Ethics, Morality and the Case for Realist Political Theory. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20 (3), pp.276-290.

Hawthorn, G. (2008 [2005]). Introduction. En Williams, B. (auth.). *In the Beginning Was the Deed* (xi-xx). Londres: Routledge.

Honig, B, y Stears, M. (2011). The New Realism: from *modus vivendi* to Justice. Por J. Floyd, y M. Stears (Eds.). *Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought* (177-205). Nueva York: Cambridge University Press.

Humphrey, M., y Stears, M. (2012). Public Reason and Political Action: Justifying Citizen Behavior in Actually Existing Democracies. *The Review of Politics*, 74 (2), pp.285-306.

Larmore, C. (2002). Public Reason. Por S. Freeman (Ed.). *The Cambridge Companion to Rawls* (368-393). Nueva York: Cambridge University Press.

(1999). The Moral Basis of Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 96 (12), pp.599-625.

Notomi, N. (2012). Gorgias' Use of Logic and Rhetoric. *Papers on Rhetoric*, XI, pp.190-199.

Nussbaum, M. (2015). Introduction. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawl's Political Liberalism* (1-56). Nueva York: Columbia University Press.

O'Neill, O. (2015). Changing Constructions. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawl's Political Liberalism* (57-72). Nueva York: Columbia University Press.

Putnam, H. (2002). John Rawls, 21 February 1921 – 24 November 2002. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 149 (1), pp.113-117.

Romero Cuevas, J. M. (2013). Crítica inmanente. Sobre el método de la teoría crítica. *Devenires*, nº 28, pp.39-64.

Sibley, W. M. (1953). The Rational Versus the Reasonable. *The Philosophical Review*, 62 (4), pp.554-560.

Swift, A. (2008). The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances. *Social Theory and Practice*, 34 (3), pp.363-387.

Waldron, J. (2015). Isolating Public Reasons. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawl's Political Liberalism* (113-138). Nueva York: Columbia University Press.

Weithman, P. (2015). Legitimacy and the Project of Political Liberalism. Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawl's Political Liberalism* (73-112). Nueva York: Columbia University Press.

Fuentes de consulta

Libros

Arendt, H. (2003). *Responsability and Judgment* (ed. Jerome Kohn). Nueva York: Schocken Books.

(1994 [1930-1954]). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism* (ed. Jerome Kohn). Nueva York: Schocken Books.

(1978). *The Life of the Mind*. Nueva York: Harcourt Inc.

Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.

Dewey, J. (1999 [1930]). *Individualism Old and New*. Nueva York: Prometheus Books.

Gaus, G. F. (2011). *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Nueva York: Cambridge University Press.

(2003). *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. Londres: SAGE Publications.

Habermas, J. (2014 [1962]). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (trad. Antonio Doménech, Rafael Grasa y Francisco Javier Gil Martín). Barcelona: Gustavo Gili.

Harman, G. (2009 [1977]). *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética* (trad. Cecilia Hidalgo). México D. F.: UNAM.

Hedrick, T. (2010). *Rawls and Habermas. Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*. California: Stanford University Press.

Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Innerarity, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa Calpe.

Johnson, P. (2006). *Habermas. Rescuing the Public Sphere*. Nueva York: Routledge.

Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacGilvray, E. (2004). *Reconstructing Public Reason*. Massachusetts: Harvard University Press.

MacPherson, C. B. (2011[1962]). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Nueva York: Oxford University Press.

Newey, G. (2001). *After Politics. The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Perone, U. (ed.) (2013). *La filosofia nello spazio pubblico*. Torino: Dubbio & Speranza.

(2012). *Filosofía e spazio pubblico*. Boloña: Il Mulino.

Quong, J. (2011). *Liberalism Without Perfection*. Nueva York: Oxford University Press, pp.256-289.

Rochlitz, R. (Coord.). (2002). *Habermas. L'usage public de la raison*. París: PUF.

de Sousa Santos, B. (coord.). (2004 [2002]). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México D. F.: FCE.

Strauss, L. (1952). *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press.

Williams, B. (1993). *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. Consultada versión castellana en Madrid: Cátedra, 1998 (trad. Manuel Jiménez Redondo).

Artículos y capítulos de libros

Baderin, A. (2016). Political Theory and Public Opinion: Against Democratic Restraint. *Politics, Philosophy & Economics*, 15 (3), pp.209-233.

Benhabib, S. (2007). Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81 (2), pp.7-32.

Cohen, J. (2009). Truth and Public Reason. *Philosophy & Public Affairs*, 37 (1), pp.2-41.

Enoch, D. (2013). The Disorder of Public Reason. *Ethics*, 124 (1), pp.141-176.

Ferrara, A. (2004). Public Reason and the Normativity of the Reasonable. *Philosophy and Social Criticism*, 30 (5-6), pp.579-596.

Galston, W. A. (2010). Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 9 (4), pp.385-411.

Habermas, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política (trad. José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero). Por. E. Mendieta y J. VanAntwerpen (eds.). *El poder de la religión en la esfera pública* (23-38). Madrid: Trotta.

Kaufman, A. (2009). Stability, Fit and Consensus. *The Journal of Politics*. 71 (2), pp.533-543.

McCarthy, T. (1994). Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*, 105 (1), pp.44-63. Consultada versión castellana en Madrid: Biblioteca Nueva, 1997 (trad. Antonio Valdecantos Alcaide).

Michelman, F. I. (2015). The Priority of Liberty: Rawls and "Tiers of Scrutiny". Por Nussbaum, M., & Brooks, T. (eds.). *Rawls's Political Liberalism* (175-202). Nueva York: Columbia University Press.

Peñalver, E. M. (2007). Is Public Reason Counterproductive? *West Virginia Law Review*, vol. 110, pp.515-543.

Shklar, J. (1989). The Liberalims of Fear. En N. L. Rosenblum. *Liberalism and the Moral Life* (21-38). Massachusetts: Harvard University Press.

Solum, L. B. (1996). Novel Public Reason. *Loyola Of Los Angeles Law Review*, 6 (1), pp.1459-1485.

- Stears, M. (2007). Liberalism and the Politics of Compulsion. *British Journal of Political Science*, 37 (3), pp.533-553.
- Tully, J. (2005). Exclusion and Assimilation: Two Forms of Domination in Relation to Freedom. *Nomos*, vol. 46, pp.191-229.
- Vallespín, F. (1998). Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas (trad. Gerard Vilar Roca). Por F. Vallespín (Ed.). *Debate sobre liberalismo político* (9-37). Barcelona: Paidós.