



Revista Derecho del Estado

ISSN: 0122-9893

derechodelestado@uexternado.edu.co

Universidad Externado de Colombia

Colombia

Nussbaum, Martha

Una revisión de "Liberalismo político" de Rawls

Revista Derecho del Estado, núm. 32, enero-junio, 2014, pp. 5-33

Universidad Externado de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337631501002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Una revisión de “Liberalismo político” de RAWLS**

RAWLS’S “Political Liberalism”. A reassessment

SUMARIO

1. Las ideas rectoras; 2. Doctrinas comprensivas y razonables; 3. El deber de civilidad; 4. La psicología del liberalismo. Referencias bibliográficas.

RESUMEN

La obra *Liberalismo político* de JOHN RAWLS ha sido objeto de una amplia y profunda literatura filosófica, la mayoría de una excelente calidad. En este escenario es difícil decir algo nuevo sobre los tópicos más relevantes de su trabajo y salir airoso de los debates por ella suscitados. Por tanto, he decidido concentrar mi atención en algunos tópicos donde existe la posibilidad de una aproximación alternativa que pueda generar lecturas remozadas del texto de RAWLS: la distinción entre doctrinas comprensivas “razonables” e “irrazonables”; los fundamentos psicológicos del liberalismo político; y la posibilidad de que el liberalismo político pueda extenderse más allá del pequeño grupo de sociedades occidentales que RAWLS identificó como su centro de atención, según se desprende de sus referencias históricas. También he incluido un excursus sobre el polémico tema de la razón pública y la civilidad que difícilmente puede ser evitado dada su relevancia en el contexto de recepción del libro. El presente escrito debe leerse no como una descripción comprensiva del trabajo de RAWLS, sino como el intento personal por atra-

* Profesora de Derecho y Ética en University of Chicago Law School (Estados Unidos). Licenciada en Teatro y Lenguas Clásicas de la Universidad de Nueva York, filósofa y doctora de la Universidad de Harvard. Contacto: martha_nussbaum@law.uchicago.edu

** Traducción realizada para la *Revista Derecho del Estado* por JUAN CARLOS UPEGUI y revisada por ANA MARÍA MONTOYA, ambos docentes investigadores del Departamento de Derecho Constitucional de la Universidad Externado de Colombia. Traducción del artículo “Rawls’s “Political Liberalism”. A reassessment”, publicado en la *Revista Ratio Juris*, vol. 24 n.º 1, de marzo 2011 (1-24). Se publica con las autorizaciones correspondientes de John Wiley and Sons y Copyright Clearance Center. Para citar el artículo: M. NUSSBAUM, “Una revisión de *Liberalismo político* de Rawls”, *Derecho del Estado* n.º 32, Universidad Externado de Colombia, enero-junio de 2014, pp. 5-33.

par, de forma imperfecta e incompleta, la esencia de estos temas, tan caros para la filosofía y tan urgentes para la humanidad.

PALABRAS CLAVE

Liberalismo político, respeto, reciprocidad, concepción política, consenso superpuesto, doctrinas comprensivas, deber de civildad, razón pública, trasfondo cultural, psicología del liberalismo, sentimientos morales.

ABSTRACT

Since RAWLS's *Political Liberalism* is by now the subject of a wide and deep philosophical literature, much of it excellent in quality, it would be foolhardy to attempt to say something about each of the major issues of the work, or to sort through debates that can easily be located elsewhere. I have therefore decided to focus on a small number of issues where there is at least some chance that a fresh approach may yield some new understanding of the text: RAWLS's distinction between "reasonable" and "unreasonable" comprehensive doctrines; the psychological underpinnings of political liberalism; and the possibility that political liberalism might be extended beyond the small group of modern Western societies that RAWLS's historical remarks suggest as its primary focus. I also include a discussion of the much-debated issue of civility and public reason, which could hardly be avoided given its prominence in the book's reception. This paper should therefore be read not as a comprehensive account of the work but as one person's attempt to grapple, very incompletely and imperfectly, with a book that is as great as any philosophy has seen on this topic of great human urgency.

KEYWORDS

Political liberalism, respect, reciprocity, political conception, overlapping consensus, comprehensive doctrines, duty of civility, public reason, background culture, psychology of liberalism, moral sentiments.

1. LAS IDEAS RECTORAS

En el corazón del argumento rawlsiano hay dos ideas estrechamente relacionadas: la idea del respeto (o del respeto entre iguales) y la idea de los "términos equitativos de cooperación". Como ha observado CHARLES LARMORE en un importante ensayo, estas ideas, a pesar de no haber sido objeto de un análisis profundo, "moldean el pensamiento de RAWLS de forma profunda". Según él, todo intento de darle sentido a esta concepción debe "rastrear sus ramificaciones" y capturar "el sentido de integridad que la define" (LARMORE

2003, 391). Uno podría sumar a estas dos ideas la también cercana noción de dignidad humana que RAWLS (1971, 3) expresa en *Teoría de la Justicia* cuando afirma que “cada persona detenta una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad en su conjunto no puede desconocer” (RAWLS no emplea el término “dignidad”, pero creo que este captura bien la noción de inviolabilidad de la persona que moldea sus argumentos; además se trata de un concepto familiar para las tradiciones constitucionales de la mayoría de la democracias liberales modernas¹). Para RAWLS, al igual que para KANT, la dignidad es el correlato del respeto: la razón por la cual el respeto tiene un rol central es que las personas son fines, tienen dignidad, poseen algo especial que torna indebido cualquier intento de desconocimiento para satisfacer el interés general, o cualquier fin ulterior. El respeto es una actitud que reconoce la dignidad, y que la reconoce de forma igual para todos. A pesar de que es fácil asociar estas ideas con la filosofía moral kantiana, también es cierto que las mismas son compartidas por diferentes tradiciones morales y religiosas. (Se encuentran, por poner un ejemplo, en el corazón del movimiento moderno de los derechos humanos.)

RAWLS ha insistido en la estabilidad como el problema central de *Liberalismo político*, a diferencia de *Teoría de la Justicia*. Por tanto, es necesario preguntarnos por el lugar del respeto en relación con la cuestión de la estabilidad. Para RAWLS una sociedad no puede permanecer estable de forma duradera –o al menos no “por las razones correctas” (i.e., debido al uso ordenado y libre de la fuerza por oposición a su uso opresivo)– si trata a los individuos y a los grupos sin el debido respeto. Poder demostrar que los términos de cooperación que proponemos son equitativos para todos resulta indispensable para alcanzar la estabilidad-por-las-razones-correctas, y si los términos de cooperación son definidos e implementados exitosamente, ello será suficiente también para alcanzar la estabilidad. La estabilidad es, entonces, una noción moral: incluye no solamente el mantenimiento de los arreglos políticos, sino la vigencia del valor del respeto imbuida en las instituciones y en las actitudes de los ciudadanos que las soportan.

En la medida en que nos respetamos unos a otros buscamos un tipo de sociedad en la cual podamos vivir juntos bajo términos de cooperación que sean equitativos para todos, y que puedan, al mismo tiempo, ser tenidos públicamente como equitativos para todos. Tanto en *Liberalismo político* como en *Teoría de la Justicia*, la posición original y los principios políticos alcanzados empleando esa técnica de representación son los que modelan tal idea de Justicia. El hecho de que la elección de los principios se realice en una situación de ignorancia de los atributos particulares de los individuos, y

1 RAWLS (1971, 586) no vincula las ideas de inviolabilidad, respeto y “dignidad humana”. Sin embargo, es enfático en que precisamos de los principios políticos para poder dotar dicha ideas indefinidas, de un contenido determinado.

de su lugar en la sociedad, es una forma de perfilar la idea de que los arreglos equitativos requieren imparcialidad y límites para las demandas especiales. Los términos de cooperación son equitativos solo si son adecuadamente imparciales y tratan a todas las personas bajo la regla de igualdad.

Sin embargo, la imparcialidad no es suficiente para realizar el respeto. Desde una concepción política podría suceder que se trate a los ciudadanos bajo la regla de igualdad y al mismo tiempo se los trate de forma inapropiada. Es por esto que la noción de dignidad o de inviolabilidad es necesaria para complementar las ideas de respeto y de arreglo equitativo. Reconocer la dignidad de toda persona significa que cada una está llamada a poder reivindicar ciertos derechos frente a los otros, y que sería injusto si esto no fuese así. Finalmente, RAWLS argumenta en *Teoría de la Justicia* que una sociedad justa otorga a sus integrantes el más extenso catálogo de libertades posibles, en términos de equidad, y organiza los asuntos económicos de tal forma que las desigualdades son permitidas únicamente cuando sirven el propósito de mejorar la situación de los más débiles.

Esos dos principios de justicia son trasladados sin alteración de *Teoría de la Justicia* a *Liberalismo político*, aunque RAWLS los proyecte ahora con una luz distinta. Al poner el acento sobre la cuestión religiosa y el pluralismo secular, RAWLS no deja lugar a dudas acerca de que todos los elementos de su concepción, incluidos el respeto y el arreglo equitativo, han de ser entendidos en un contexto político, como elementos de una concepción política “independiente”, que tiene, para ser precisos, un profundo contenido ético, pero que no depende ni en su contenido ni en su justificación de ninguna doctrina metafísica, epistemológica o religiosa que no pueda entenderse a su vez como compartida por los ciudadanos². En las sociedades modernas, bajo condiciones de libertad, las personas de hecho acogen “doctrinas comprehensivas” incompatibles, ya sean religiosas o seculares, y en ellas encuentran el sentido último y el propósito de su propia vida. El hecho de que en condiciones de libertad personas razonables persistan en sus desacuerdos significa que el pluralismo de doctrinas que observamos no es el resultado de la equivocación o de la terquedad. Por razones prácticas, podríamos ver esto como un hecho acerca de los límites de la razón o de lo que RAWLS ha llamado “las cargas del juicio” (RAWLS, 1996, 54-8). Este hecho permite suponer o asumir que el pluralismo de doctrinas comprehensivas es en sí mismo razonable. No todas las doctrinas comprehensivas acogidas por las personas son razonables en el sentido ético; es decir, en el sentido de incorporar una pretensión de justicia y reciprocidad. Algunas rechazarán la idea del respeto por los otros, algunas podrían negar una o varias libertades fundamentales (ibíd., 60, nota

2 ¿Existirán ciertas doctrinas que puedan presumirse compartidas? Aquí llegamos a la cuestión espinosa de la ciencia y de su lugar en la razón pública: ver secc. 2.

14), algunas podrían incluso ser “perversas”. Sin embargo, de muchas de ellas podríamos decir, al menos, que son doctrinas razonables, doctrinas que ciudadanos razonables (respetuosos) podrían acoger y, de hecho, acogen.

No obstante, si el pluralismo de religiones y demás doctrinas es razonable, las ideas de respeto y de arreglos equitativos nos exigen no construir una concepción política sobre cualquiera de aquellas doctrinas. La política debe prescindir de dogmas religiosos o metafísicos, si la idea de respeto debe ser preservada. Esto nos demuestra por qué la doctrina política debe ser al mismo tiempo parcial, sin pretender cubrir todos los aspectos de la vida humana, e independiente, de manera que se justifique a sí misma no con base en dogmas metafísicos o religiosos, sino con base en valores implícitos en la cultura política. En este sentido, el valor central del respeto conduce directamente al núcleo de *Liberalismo político*, por oposición a *Teoría de la Justicia*: la pretensión de que la doctrina política es “política no metafísica”. El respeto por toda persona requiere del respeto por las diversas formas en que cada cual opta por organizar su vida, y por las creencias que tenga a bien abrigar. Esto significa, no obstante, que la concepción política debe autolimitarse a aquello que los ciudadanos de diferente prosapia puedan compartir de forma sincera. De otro modo, cualesquiera que sean las apariencias (y las intenciones), tales opciones no serían respetadas de manera plena.

La concepción política, decimos, es parcial y no comprehensiva. RAWLS la describe como un “módulo” (RAWLS, 1996, 12-3, 145) que puede ser incorporado por los ciudadanos a sus diferentes doctrinas comprehensivas y que formaría tan solo una parte de la visión global de lo que es importante para cada ciudadano. La política, no obstante, tal y como la concibe RAWLS, se ocupa de asuntos de la más profunda importancia para el universo de la vida humana: el alcance y la naturaleza de la libertad personal, la disponibilidad de oportunidades y de beneficios económicos, las bases sociales del autorrespeto y, en general, de los bienes indispensables para llevar una vida satisfactoria por propia cuenta. Siendo este el caso, la concepción política requiere emplear tanto una idea de la persona, en términos que permitan darle sentido a la importancia y el propósito de tales bienes, como una idea de los propios bienes que la política se encargará de distribuir. Sobre este punto, RAWLS invoca la idea de una “concepción política de la persona” que caracteriza con dos “poderes morales”: la capacidad de tener un sentido de justicia y la capacidad para adoptar una concepción del bien (ibíd., 9); cada persona tiene por lo demás una cierta concepción del bien. La actividad política encuentra su camino y su sentido a partir de esta idea de persona. De ahí que sea válido preguntarnos por lo que requerirán las personas, si asumimos que tales son sus capacidades morales. Para responder esta cuestión es importante recordar que la concepción de persona no es una teoría metafísica acerca de la naturaleza humana; es una concepción política que

en teoría puede ser aceptada por personas cuya idea de la naturaleza humana, del alma, etc., varíe de forma notoria.

La idea de “bienes primarios”, los bienes a ser distribuidos según una concepción política, fue introducida en *Teoría de la Justicia* como una categoría que reconocía cualquier tipo de medios para cualquier tipo de propósitos, según las preferencias de los ciudadanos. RAWLS modificará su alcance de una forma sutil, mediante la afirmación de que los bienes primarios (libertades y oportunidades, ingresos y riqueza, y las condiciones sociales de la propia estima) han de ser entendidos en conexión con la concepción política de la persona, como un conjunto de cosas que sería razonable perseguir. En este sentido, RAWLS abandona la controvertida y posiblemente equivocada tesis de que todos los ciudadanos (p. ej.) deseen siempre más dinero que menos, sin importar cuál sea su escala de valores o su plan vital; para afirmar que, desde el punto de vista de la concepción política, es razonable tratar a las personas como si estuvieran persiguiendo tales cosas, si pensamos en ellas como si tuvieran una concepción del bien que están dispuestas a realizar. Dado que las partes en la posición original ignoran su determinada concepción del bien, actuarán como si más de tales bienes fuera mejor que menos, suponiendo que la distribución respectiva supere el test de condiciones equitativas.

El complejo ejercicio de seleccionar los principios de justicia es delineado como un intento de describir la “estructura básica” de la sociedad, es decir, “la forma en que las instituciones sociales más relevantes se ensamblan de forma armónica en un sistema, y de cómo este sistema atribuye los deberes y los derechos fundamentales, y define las ventajas que aparecerán mediante la cooperación social” (RAWLS, 1996, 258). RAWLS ve esta caracterización como equivalente al conjunto de instituciones que tienen el poder de influir en la vida de los seres humanos “desde su inicio y de forma profunda”. A pesar de que RAWLS en *Teoría de la Justicia* se ocupa de la estructura básica de la sociedad de forma implícita, en *Liberalismo político* le asigna a esta categoría una atención deliberada. La renovada atención en la estructura básica sugiere una división entre los principios políticos fundamentales y otros asuntos a ser ordenados, quizás, por diferentes principios; por tanto, RAWLS insiste en que los principios económicos de la estructura básica no sean aplicados a instituciones privadas dentro de la sociedad. Esta división sugiere a su vez una distinción adicional entre deliberación política en torno a esas cuestiones fundamentales y otro tipo de debates políticos acerca de lo que RAWLS llama “el trasfondo cultural”. Esta distinción será crucial para entender su doctrina de la civilidad (ver secc. 3).

La distinción entre la estructura básica de la sociedad y otros aspectos de la vida social se conecta una vez más con las ideas basilares del arreglo equitativo y del respeto. Si propusiéramos un conjunto comprensivo de principios para regular todos los aspectos de la vida humana, como lo hace

el Utilitarismo (ibíd., 260-2), nos comportaríamos de forma iliberal, y por tanto, de forma irrespetuosa; es como si optáramos por decir a las personas la forma como deben ordenar su plan vital y el tipo de decisiones que deben tomar, incluso cuando acogen una concepción comprehensiva del bien que les proporcione diversos principios organizadores (p. ej., principios basados en una autoridad religiosa, o en la maximización de la utilidad). En este sentido, el concentrarse en la estructura básica de la sociedad hace parte de la temperancia de la teoría, que a su vez es ordenada por su espíritu respetuoso. A pesar de que al final la teoría es en tal sentido liberal, pues protege ámbitos irreductibles de libertad, no es de manera alguna una teoría libertaria que defienda la idea de un Estado mínimo. De hecho RAWLS sostiene que el movimiento libertario no tiene un papel destacado en la definición de la estructura básica ni de sus responsabilidades (ibíd., 262 ss.) y, por tanto, lo considera como una doctrina inadecuada. En su lugar, la concepción política de RAWLS provee una protección sólida tanto para el conjunto más extenso posible de libertades como para el conjunto de condiciones que garantice un bienestar económico y demás oportunidades.

Al momento de considerar la temperancia de la teoría es importante, sin embargo, recordar que para RAWLS la familia hace parte de la estructura básica (ibíd., 258) bajo el argumento (totalmente plausible) de que integra el sistema de instituciones que determinan las posibilidades vitales de las personas desde el inicio de la vida misma y de una forma profunda. Así que el énfasis de RAWLS en la estructura básica no es una forma de importar a la teoría la clásica y bien criticada distinción entre lo “público” y lo “privado”. Por ejemplo, la teoría de RAWLS claramente sostiene que el problema de la violencia intrafamiliar tiene connotaciones públicas y políticas, tanto como el de la violencia en la “plaza pública”³.

El concepto más importante y novedoso que RAWLS desarrolla en *Liberalismo político* es el de *consenso superpuesto*. La idea que encarna puede ser mejor entendida si pensamos, una vez más, en la metáfora del “módulo”. Varias y diferentes doctrinas comprehensivas razonables aprobarían la concepción política, y la incluirían como un módulo de su arquitectura general. En ese sentido, las convicciones de los ciudadanos al mismo tiempo que difieren en varios aspectos, coinciden en asuntos clave, relacionados con los principios básicos de justicia. (Más tarde RAWLS diría que la coincidencia o la superposición no es propia de una concepción determinada de la justicia, sino de una familia que agrupa tales concepciones.) El consenso superpuesto es en efecto la última respuesta a la cuestión sobre la estabilidad. En la medida en

3 Ver RAWLS (1999) para un desarrollo más completo en torno a la familia, que claramente rechaza la distinción público/privado, pero que al final oscila entre tratarlo como un asunto propio de la estructura básica, o como una institución constitutivamente voluntaria; véase NUSSBAUM (2000, cap. 4).

que los ciudadanos advierten que la concepción política los respeta, porque respeta tanto sus libertades y oportunidades como su fidelidad a una determinada doctrina comprensiva, estarán entonces más dispuestos a prestarle más que una lealtad a regañadientes. Lo que en algún momento de la historia pudo haber sido una *forma de vida* a regañadientes y, por tanto, inestable, deviene en un apoyo sincero a la nueva concepción.

Los ciudadanos apoyarán la concepción política por sí mismos como algo compatible con (y de hecho como parte de) cualquier doctrina comprensiva que acojan. Al mismo tiempo apoyarán tal concepción como la base de un tipo de convivencia caracterizada por la reciprocidad y el respeto mutuo. El reconocimiento de las “cargas de juicio” juega un papel clave en esta aceptación: sin este reconocimiento los ciudadanos podrían buscar por fuera una concepción política que se avenga mejor con su concepción política personal, creyendo que sus conciudadanos verán pronto el error de la suya. Como es de esperar, al contar con un sentido de justicia, esperar términos equitativos de cooperación y aceptar como improbable que la homogeneidad de las doctrinas comprensivas emerja en condiciones de libertad, los ciudadanos necesitan de una concepción con la cual puedan convivir en términos equitativos, de una forma que sea respetuosa tanto de las doctrinas ajenas, como de las propias.

2. DOCTRINAS COMPREHENSIVAS RAZONABLES

Un aspecto por destacar del análisis de RAWLS en *Liberalismo político* es su distinción entre doctrinas comprensivas “razonables” e “irrazonables”. Su categoría de “cargas de juicio” enfatiza el hecho de que las personas discrepan en asuntos de valores y adhieren a doctrinas comprensivas diferentes, no solo por una opción irracional o baladí, sino basadas en un conjunto de factores que tornan las disputas entre ellas verdaderos casos de “discrepancias razonables”. Afirmar lo anterior es reconocer “los múltiples riesgos que apareja el ejercicio correcto (y consciente) de la facultad racional y de juicio en el giro ordinario de nuestra vida política” (RAWLS, 1996, 56).

Cuando RAWLS distingue entre doctrinas comprensivas razonables e irrazonables ofrece al mismo tiempo dos criterios difíciles de reconciliar. Por un lado, la idea de que una doctrina comprensiva es razonable solo en caso de que sea una de aquellas sostenidas por un ciudadano que sea razonable en el sentido ético, y esté preparado para respetar a sus conciudadanos como iguales y para someterse a unos términos equitativos de cooperación (ibíd., 36). Por otro lado, la idea —que el propio RAWLS explícitamente ofrece como la definición de “doctrinas comprensivas razonables”— consistente en que tales doctrinas deben respetar ciertos límites teóricos, ser comprensivas y coherentes, ofrecer una escala de valores, etc. (ibíd., 58-59). Estos dos criterios no se refieren a un mismo tipo de doctrinas. Una persona afecta a la

astrología o a la religión de la Nueva Era tendrá dificultades para identificar en tales corrientes una doctrina coherente, pero puede estar perfectamente preparada para ser por entero respetuosa de sus conciudadanos como iguales. Esta tensión en el pensamiento rawlsiano no puede ser desarrollada con más profundidad aquí; no obstante, es el tema central de otro artículo (NUSSBAUM, próximo a publicarse). Mi argumento es que RAWLS debe adoptar el elemento ético de las doctrinas comprensivas razonables y dejar de lado la búsqueda de criterios teóricos. Un elemento perfeccionista ingresa a su argumento en este punto y supone una virtual jerarquización de ciertas doctrinas, como superiores e inferiores. Considero que no es necesario tomar este camino, y menos cuando el mismo podría debilitar los propósitos centrales de su teoría.

RAWLS parece haber hecho una importante movida en la dirección que defiende en la siguiente sección acerca del consenso superpuesto. Aquí desarrolla la idea de que una forma de operar el tránsito de un mero estilo de vida hacia un consenso superpuesto ocurre al constatar que los ciudadanos, por lo general, tienen “una cierta falta de límites en [sus] doctrinas comprensivas” (RAWLS, 1996, 159); “La mayoría de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales de las personas no son vistas por ellas mismas como totalmente generales y comprensivas”, y este hecho da lugar a “tercerías” en donde los ciudadanos resultan acogiendo la concepción política, a menudo, “sin percatarse de conexiones particulares en un sentido o en otro, entre tales principios y sus propias convicciones” (ibíd., 160). Estas importantes observaciones no se aplican al elemento de las cargas del juicio o a la distinción entre doctrinas comprensivas razonables o irrazonables, pero al menos indican que RAWLS está dispuesto a morigerar la forma de interpretar sus criterios teóricos. De cualquier forma, los lectores tendrán que vadear este punto por sí mismos.

Otro asunto similar, en el cual los rawlsianos estarán obligados a encontrar algo que decir es el de las relaciones entre la ciencia y la concepción política pública. Durante su vida RAWLS fue profundamente respetuoso de la ciencia. Rechazó la idea de que los hallazgos más importantes de algunas ciencias tuvieran la vocación de integrar el aparato de alguna doctrina comprensiva. Tampoco sostuvo que los postulados científicos fueran equiparables a posiciones comprensivas de tipo metafísico, epistemológico o moral. Al discutir el deber de civilidad, por ejemplo, fue claro en afirmar que los ciudadanos han de fundamentar sus justificaciones públicas en “creencias generales presentes y aceptadas, en formas de razonamiento construidas a partir del sentido común, y en los métodos y conclusiones de las ciencias, cuando las mismas no son controvertidas” (ibíd., 224). A pesar de que RAWLS no especifica qué tipo de conclusiones son estas, es factible que pensara que un número importante de conclusiones científicas estuviera comprendido en esta categoría. Entonces, no habría razón para que el razonamiento científico

y sus conclusiones fueran proscritos en el plano de los argumentos públicos al momento de discutir asuntos de justicia básica, como tampoco habría razón para que la concepción política pública no pudiera insistir en la enseñanza de la ciencia en todas las escuelas públicas.

Nos gustaría conocer mucho más acerca de lo que entendía RAWLS por conclusiones científicas no controvertidas. Como la historia de los litigios jurídicos bien puede demostrar, a cualquier conclusión científica alcanzada por un experto siempre es posible oponerle la versión de otro que la ponga en duda. Por ejemplo, ¿consideraría RAWLS como no controvertida la conclusión de que el calentamiento global representa una seria amenaza para el futuro del planeta tierra? Esta conclusión es de hecho defendida abiertamente por una pléyade de reputados científicos, pero también es posible encontrar científicos que la rechazan. ¿Consideraría RAWLS la teoría de la evolución de alguna forma como una teoría no controvertida? Esta teoría en alguna de sus formas es considerada, sin mayores dudas, como parte del corazón de las corrientes científicas dominantes y como una teoría bastante bien soportada en evidencia empírica. Sin embargo, como lo han demostrado las recientes controversias alrededor de la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas públicas, muchos ciudadanos de fe sostienen que dicha teoría es contradictoria con sus creencias religiosas; de hecho, una importante porción de norteamericanos, por tales razones, no creen en la verdad de la teoría de la evolución. Estoy segura de que RAWLS estaría gustoso de defender la enseñanza de la teoría de la evolución, y que lo haría aclarando que la misma existe, antes que nada, por fuera de cualquier doctrina comprensiva y nunca como parte constitutiva de alguna de ellas. Pero, ¿cómo elaboraría RAWLS su argumento? ¿Qué criterios de aceptabilidad científica emplearía y cómo elaboraría una distinción plausible entre ciencia y metafísica?

En este punto RAWLS deja a sus lectores con un gran reto. El futuro del liberalismo político como fuente de reconciliación y de estabilidad política en sociedades democráticas depende de diseñar una forma convincente para cerrar esta brecha. Las democracias constitucionales europeas no parecen estar profundamente divididas en torno al rol político que debe jugar la ciencia, pero las controversias en los Estados Unidos de América alrededor de la enseñanza de la teoría de la evolución han sido profundas y extendidas. Esto muestra que muchos, si es que no la mayoría de los estadounidenses, creen que las tesis centrales de ciencias ampliamente reconocidas entran en tensión con las doctrinas religiosas abrazadas por ciudadanos razonables.

Otro problema que surge con la noción de doctrinas comprensivas razonables está relacionado con sus límites éticos: ¿hasta qué punto doctrinas que contienen elementos metafísicos claramente sexistas o racistas pueden ser consideradas como razonables? SUSAN OKIN ha señalado con acierto que RAWLS parece tratar los asuntos raciales y los asuntos de género de forma

asimétrica. En asuntos raciales, por ejemplo, RAWLS no duda en considerar como irrazonables doctrinas que defienden la esclavitud o la jerarquía entre razas. Sin embargo, cuando se trata de asuntos de género, RAWLS parece aceptar como razonables las religiones de culto extendido en Estados Unidos. El argumento de OKIN es que tales religiones son tan deplorables desde el punto de vista de la igualdad de género como lo son las doctrinas racistas desde el punto de vista de la igualdad racial (OKIN, 1994).

Para responder a OKIN, en un primer artículo (NUSSBAUM, 2003) afirmé que en su argumento debía considerar con más detalle la diferencia entre pretensiones metafísicas inequitativas y pretensiones políticas inequitativas. Algunas religiones de culto extendido en Estados Unidos sostienen diferencias metafísicas entre hombres y mujeres que afectan, por ejemplo, la asignación de funciones religiosas. Las mujeres no pueden ejercer el sacerdocio en la Iglesia Católica Romana o en la Religión Mormona. En el Judaísmo Ortodoxo el rol de las mujeres en los rituales se encuentra limitado en múltiples sentidos. ¿Serán tales dogmas suficientes para considerar irrazonables dichas doctrinas religiosas?

Tengamos presente que en el caso de las cuestiones raciales, las doctrinas claramente irrazonables son aquellas que afirman algo que atenta directamente contra la concepción política: que los afroamericanos deberían ser esclavos o tener menos derechos políticos. En este sentido, tendríamos dificultades para saber cómo catalogaría RAWLS, por ejemplo, una doctrina que reclama con fundamentos metafísicos una asignación diferenciada de roles a partir de la raza. Consideremos, por otra parte, una antigua doctrina de los mormones, ahora en desuso, según la cual las personas de ascendencia africana no podían ejercer el sacerdocio. En al menos algunas versiones de la doctrina, sus fundamentos metafísicos no riñen con la igualdad política de tales ciudadanos. (O así como insistía GEORGE ROMNEY en su accidentada campaña presidencial del año 1968.) Tal doctrina podría ser considerada razonable en términos rawlsianos, porque es compatible con el principio de igual respeto; es una doctrina que ciudadanos razonables podrían acoger. Si interpretamos el trato inequitativo dado a las mujeres en algunas religiones y, para tener un patrón de comparación, continuamos con el mismo ejemplo –de una doctrina metafísica compatible con la afirmación de la total igualdad política de las mujeres– entonces las religiones en cuestión deberían ser tenidas como doctrinas comprensivas razonables, sin importar cuáles sean sus fundamentos metafísicos. (Dejaré de un lado el asunto abordado previamente sobre si tales doctrinas reúnen los requisitos teóricos de la razonabilidad; al parecer no tendrían problema alguno en ese punto.)

La respuesta de OKIN (2004) en un artículo posterior fue que si la religión sostiene que las mujeres tienen el alma de los cerdos, es verosímil que la misma sea incompatible con el postulado de igual respeto por las mujeres

en la arena política, independientemente de lo que digan los jerarcas de tal o cual iglesia. Si ellos sostienen tal concepción política están prestándole, por decir lo menos, un flaco favor. Estoy de acuerdo con el ejemplo de OKIN y creo, también, que OKIN ha formulado un argumento importante. Es verdaderamente difícil saber qué tipo de distinciones metafísicas son verdaderamente compatibles con el principio de igual respeto⁴. Sin embargo, el caso de las religiones mayoritarias en Estados Unidos es en efecto mucho más complicado. La mayoría sostiene que el alma de las mujeres es similar a la de los hombres, que las mujeres pueden alcanzar la salvación y que existen lideresas espirituales que merecen absoluto respeto y, en algunas ocasiones, devoción. Sin embargo, algunas religiones continúan negando a las mujeres la posibilidad de desempeñar algunos oficios religiosos específicos. Por ejemplo, las santas son objeto de una especial devoción en las prácticas de la Religión Católica Romana; la Madre Celestial es una figura central en la Teología Mormona, a pesar de que se discuta de forma acérrima la posibilidad de pedir su intercesión; los judíos ortodoxos guardan una deferencia especial por el rol de las mujeres en la sociedad, a pesar de que en otros aspectos de su teología estas aparecen en una posición jerárquicamente inferior a la de los hombres. Ninguna de estas religiones sostiene, en la arena de lo público, algún postulado que sea notoriamente incompatible con una total igualdad de las mujeres como ciudadanas. Algunas personas podrían sentir que la oposición a la interrupción voluntaria del embarazo es incompatible con el postulado de la plena igualdad de las mujeres como ciudadanas, pero este es un caso profundamente complejo en el cual los argumentos en uno y otro sentido difícilmente cejarán. Otras creencias y rituales de corte metafísico, como los tabúes en torno a la menstruación o los rezos y letanías peyorativas contra las mujeres, incorporan cuestiones delicadas sobre las cuales el debate debe continuar⁵.

En la medida en que, como bien lo recalca OKIN, la familia hace parte de la estructura básica y, por tanto, parte de la concepción política, cualquier religión que sostenga que las mujeres deben estar subordinadas en el plano familiar y que los hombres deberían tomar todas las decisiones sería irrazonable en un sentido rawlsiano. Podría suceder que los miembros de la Iglesia Bautista Sureña defiendan algo semejante y que, por tanto, su doctrina pudiese

4 Pienso en el igual respeto *qua* el ciudadano; obviamente algunos asuntos devienen más discutibles si el respeto es entendido en términos comprensivos como una noción moral más allá de la arena política, camino que, como he insistido, no debería seguirse.

5 OKIN llama la atención, por ejemplo, sobre el rezo propio de los judíos ortodoxos que exige de los hombres agradecer a Dios no haber nacido mujeres. En la actualidad esta exigencia puede ser interpretada de múltiples maneras que incluyen, verbigracia, una alusión a la carga excesiva que implica la maternidad, pero frente a otras interpretaciones puede existir con justicia un desafío a su pretendida razonabilidad, desafío que por lo demás debería ser enfrentado.

ser considerada irrazonable⁶. Algunas formas de fundamentalismo islámico traen aparejados problemas similares. En este sentido la tesis de OKIN debe ser enfrentada y cada ejemplo considerado con sumo cuidado.

Además, la familia es el lugar de una importante asimetría entre género y raza que debemos observar con atención. Es muy probable que una doctrina metafísicamente sexista sea enseñada a niñas de temprana edad en el ámbito de una familia religiosa. A su vez, doctrinas racistas con dificultad serían enseñadas en el seno de familias afroamericanas. Pero en estos escenarios existe un traslape entre lo político y lo metafísico: la doctrina metafísica es proveída por una institución que hace parte de la estructura básica de la sociedad. Por esta razón una doctrina de corte metafísico que plantee diferencias de género tiene mejores condiciones para generar impacto en una ciudadanía igualitaria que las que tendría una doctrina que plantee diferencias raciales. Existe entonces, por lo menos, esta asimetría entre género y raza que dificulta el asunto de la razonabilidad, aun cuando la diferenciación metafísica no hace parte de la jerarquía política o incluso de la jerarquía familiar (NUSSBAUM, 2003).

Desearía solamente concluir afirmando que la cuestión planteada por OKIN es difícil y compleja. No todo caso de diferenciación metafísica es un caso de irrazonabilidad política. Cuando la diferenciación metafísica se manifiesta de manera jerárquica, surgirá una tensión que deberá ser asumida por las personas que acogen tal doctrina y es posible que el forcejeo sea duro. Con frecuencia la religión reacciona contra este forcejeo alterando los alcances de sus dogmas, como ha sucedido en el pasado en varias oportunidades. Varios cuerpos religiosos, incluyendo judíos conservadores, reformistas y reconstruccionistas y muchos protestantes, admiten hoy por hoy a las mujeres en un plano de igualdad, tanto en actividades de culto como en tareas administrativas. En el límite, podríamos considerar que una doctrina metafísica que sea de tal forma denigrante de las mujeres y de tal forma resistente al cambio resulta incompatible con una afirmación sincera de la completa igualdad en los derechos de ciudadanía.

3. EL DEBER DE CIVILIDAD

El objetivo principal de RAWLS en su *Liberalismo político* ha sido mostrar que una concepción política liberal de la justicia puede ser el objeto de un consenso superpuesto entre personas que acogen diferentes doctrinas dentro de un amplio abanico de concepciones comprensivas del bien, de corte religioso o secular. Solo en este sentido, está convencido RAWLS, puede

6 Nótese, sin embargo, que RAWLS (2005, 243, nota 32) resalta que una doctrina no es “como tal irrazonable” incluso si llevase a “una conclusión [política] irrazonable en uno o en varios casos”.

justificarse para los ciudadanos creyentes una concepción semejante; y la aceptación sincera de una concepción política por parte de los ciudadanos creyentes es clave, según su punto de vista, para la supervivencia de una democracia liberal. Varios aspectos del programa rawlsiano han ganado una aceptación generalizada entre pensadores representativos de distintas tradiciones religiosas. Pero una parte importante de su argumento ha generado una controversia que no cesa: la caracterización de la razón pública y los argumentos en torno al “deber de civilidad”. Dicha controversia fue de gran interés y preocupación para RAWLS. Con el fin de enfrentarla estuvo dispuesto a revisar su posición en dos etapas sucesivas. Primero, en la introducción que añadió a la edición rústica de *Liberalismo político* en 1996; y después, en un complemento y clarificación a dicha revisión, en su notable artículo “Revisión a la idea de razón pública” (RAWLS, 1999). Este artículo es crucial para la comprensión de la posición de RAWLS en este importante asunto. A pesar de que la revisión de RAWLS no es infalible, es importante distinguir las críticas elaboradas a partir de malentendidos, de las críticas sobre su posición tal y como ha sido presentada. Para continuar es necesario, por tanto, aclarar la noción de razón pública.

Según RAWLS, los ciudadanos en una democracia constitucional razonan de diferentes formas y en diferentes escenarios. Varias de estas formas suceden en lo que RAWLS llama el “trasfondo cultural”, un concepto que incluye la llamada “sociedad civil” y elementos diversos de la propia cultura política. Es muy importante reconocer que RAWLS sostiene una posición decididamente incluyente de las diferentes formas de razonamiento que tienen o pueden tener lugar en el trasfondo cultural. Los ciudadanos pueden apelar en cualquier momento a cualquier aspecto de sus doctrinas comprensivas, y RAWLS ni siquiera introduce un ideal moral en relación con la forma en que tales concepciones morales deberían dialogar entre sí. En este sentido su concepción del debate público es mucho menos restrictiva que la de JÜRGEN HABERMAS o que la de ciertos escritos sobre la “democracia deliberativa” de algunos académicos norteamericanos (GUTMANN y THOMPSON, 1996).

Existen sin embargo algunos temas en donde se debate que los ciudadanos deben mantener inamovible el compromiso fundamental del respeto mutuo y de la reciprocidad, sobre los cuales se basa toda la concepción política. Estos son los llamados por RAWLS “mínimos constitucionales y elementos de justicia básica”, que incluyen tanto aspectos estructurales –cómo son definidas y articuladas las instituciones políticas básicas, “los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de mayorías” (RAWLS 2005, 227)– como la definición de los fundamentales: “el igual reconocimiento de derechos básicos y de libertades políticas [...] tales como el derecho al voto y a la participación política, la libertad de conciencia, de pensamiento y asociación, y las garantías propias del Estado de Derecho” (ibíd., 227). En

la esfera económica, el mínimo vital “que provea las necesidades básicas de todos los ciudadanos” es un elemento esencial, pero no lo es el llamado “principio de la diferencia”, el elemento de la teoría de RAWLS más polémico y demandante⁷. Asimismo, es importante reconocer cuán específico y cuán delimitado es el abanico de elementos que activan el deber de civilidad. “[L]os límites impuestos por la razón pública no son aplicables a todas las cuestiones políticas” (ibíd., 214).

En áreas tan fundamentales como estas, RAWLS sostiene que los ciudadanos deben razonar entre sí empleando ideas y concepciones que todos los ciudadanos puedan no solo entender, sino también aceptar. Nuestro “ejercicio del poder político es apropiado y por tanto está justificado” solo cuando es practicado de acuerdo con principios que, es de esperar, todos los ciudadanos compartan y apoyen. Siendo este el caso, los ciudadanos deben argumentar en defensa de tales principios, empleando conceptos y premisas que tengan la certeza de que serán aceptados por otros ciudadanos que acojan concepciones comprensivas distintas. Argumentar en este sentido es mostrar el respeto adecuado por los conciudadanos, quienes pueden sostener alguna dentro de un amplio abanico de doctrinas comprensivas diferentes. (A pesar de que RAWLS no desarrolla de forma explícita este punto, es claro que tiene en mente el tipo de discusiones que ocurren en el contexto de la toma de decisiones políticas, y no el tipo de discusiones sobre ideas constitucionales, de las cuales participan los ciudadanos en asociaciones informales en el contexto del “trasfondo cultural”).

¿Qué es posible esperar que compartan tales ciudadanos? Los conceptos, los principios y los argumentos “independientes” propios de la concepción política (o de la familia de concepciones políticas) y nada más. Por tanto, los argumentos sobre los asuntos fundamentales deberán formularse únicamente empleando elementos de la concepción política.

Esto es lo que RAWLS llama el “deber de civilidad”. Este deber “también incluye la disposición a escuchar los argumentos del otro y la honestidad intelectual para decidir cuándo y de qué forma las propias ideas deberían ser ajustadas” (ibíd., 217). El deber de civilidad es una idea moral que no tiene estatus jurídico. Por tanto, no existe ningún tipo de limitaciones a la libertad de expresión o de consecuencia jurídica adversa por la no observancia de este deber moral. (Quienes afirman que RAWLS ha intentado “silenciar” a los ciudadanos religiosos, muy probablemente entendieron mal la naturaleza de su recomendación.) El deber de civilidad tiene lugar en escenarios que es posible que no sean conocidos por otros y, por tanto, no puede ser aplicado por ellos. En efecto, tiene lugar no solo cuando los

7 En este sentido “asuntos de justicia básica” no son coextensivos con “asuntos de regulación de la estructura básica”.

ciudadanos actúan como legisladores y presentan proyectos de ley, o como jueces, al decidir casos sobre cuestiones constitucionales fundamentales, sino también cuando votan, en la intimidad del recinto electoral, sobre asuntos que versan sobre tales cuestiones fundamentales. Incluso, en estos escenarios, afirma RAWLS, deben esforzarse por votar no simplemente para proteger sus intereses personales, sino sobre la base de razones que pueden legítimamente aceptar como compartidas por sus conciudadanos, como elementos de la concepción política que ellos mismos también comparten. El ejercicio del sufragio, a pesar de ser secreto, no es un asunto meramente privado, cuando tales cuestiones fundamentales son el objeto de la decisión: la idea moral de reciprocidad indica que los ciudadanos deben respetarse mutuamente, incluso en aquellos casos en que puedan no hacerlo y salirse con la suya (en términos de criticismo ético).

Como ya lo he mencionado, RAWLS fue aún más claro en las últimas versiones de su tesis, en el sentido de afirmar que la concepción política no debía ser entendida como una simple razón de justicia política, sino como una familia de tales razones cuyos elementos podían cambiar con el paso del tiempo. Existen varias concepciones políticas de corte liberal, aceptables, que podrían encuadrar en el consenso superpuesto (véase RAWLS, 1996, 1-11; 1999, 140-141). La propia concepción de RAWLS es apenas una de las tantas posibles integrantes de esta familia de “concepciones políticas razonables”. Otra podría ser la concepción del discurso de HABERMAS; otra, “el conjunto de creencias de la Religión Católica acerca del bien común y de la solidaridad expresadas en términos de valores políticos” (RAWLS, 1999, 142). Nuevas doctrinas pueden ser propuestas en el futuro, y esto es importante, “de lo contrario, las pretensiones de grupos que surjan de la movilidad social podrían ser reprimidas y no alcanzar su propia voz política” (ibíd., 142-143). No obstante, “el elemento que limita estas nuevas doctrinas es el criterio de reciprocidad visto como es aplicado entre ciudadanos libres e iguales que se ven a sí mismos como racionales y razonables” (ibíd., 141). Por tanto, RAWLS sugiere que la razón pública nunca es unívoca y que puede contener en sí misma varios tipos de desacuerdo. Un argumento sobre justicia básica no equivale a una mera aplicación de principios previos a un caso concreto. (RAWLS también insiste en que pueden existir varias diferencias acerca de cómo asignar peso a consideraciones relevantes en casos particulares.)

RAWLS insiste (ibíd., 143) en que razón pública no es sinónimo de razón secular, entendiendo por razón secular el tipo de razones de una doctrina comprensiva formuladas en términos no religiosos. Tales doctrinas son tratadas del mismo modo en que se trata a las religiones. El segmento de la doctrina que figura en la concepción política es una fuente legítima de argumentos en la arena de la razón pública. A los utilitaristas y a otros apóstoles de doctrinas

morales comprensivas solamente se les exige la misma temperancia que se les exige a los creyentes de cualquier religión⁸.

No obstante, es preciso preguntarse: ¿qué es aquello que resulta de los aspectos no compartidos de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos? ¿En qué circunstancias los ciudadanos que aceptan el ideal de civilidad invocan elementos de sus doctrinas comprensivas que no figuran en la o las concepciones políticas? Aquí, una vez más, la posición de RAWLS evolucionó en respuesta a sus críticos. En *Liberalismo político* contrasta dos posiciones diferentes que bien podrían defenderse sobre estas cuestiones. La primera, que llama “visión exclusiva”, sostiene que “las razones ofrecidas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas nunca deben ser introducidas como parte de la razón pública”. La segunda, que llama “visión inclusiva”, sostiene que en ciertas circunstancias los ciudadanos pueden presentar “las bases de los valores políticos con asiento en sus doctrinas comprensivas, siempre que lo hagan de tal forma que busquen fortalecer el ideal de la razón pública” (RAWLS, 1996, 247). RAWLS argumenta que la elección entre las dos concepciones debe darse después de preguntar cuál de las dos “incentiva mejor a los ciudadanos para honrar el ideal de la razón pública y asegurar las condiciones sociales a largo plazo en una sociedad bien ordenada” (ibíd., 248). En los términos de esta pregunta, la visión inclusiva parece la más adecuada ya que es más flexible, al permitir a los ciudadanos promover la concepción política de diferentes maneras según lo ameriten las circunstancias. Por ejemplo, en un debate polarizado acerca del apoyo estatal a las escuelas religiosas, podría resultar provechoso y estabilizador incentivar a los ciudadanos religiosos a que expresen sus argumentos en los términos de sus doctrinas comprensivas, si ellos lo hacen así para mostrar “hasta qué punto sus doctrinas comprensivas efectivamente promueven” los valores políticos esenciales (ibíd., 248-249). En un caso distinto, supongamos que la sociedad no está bien ordenada y que existe una profunda división en torno a los principios constitucionales esenciales, como sucedió alguna vez en torno a la esclavitud. En este caso, los abolicionistas estaban bien informados sobre las ventajas de invocar fuentes religiosas para soportar sus posturas, las cuales además eran especialmente significativas para muchas personas; una situación similar ocurrió en el movimiento por los derechos civiles, a pesar de que MARTIN LUTHER KING, Jr. pudo apelar a las doctrinas constitucionales existentes para la época. RAWLS argumenta que ni los abolicionistas ni KING desconocieron la razón pública, en tanto invocaron la religión “como la mejor forma de realizar una sociedad justa y bien ordenada en la cual el ideal de la razón pública podría ser honrado” (ibíd., 250).

8 En este sentido, la posición de RAWLS es muy diferente de aquella influyente posición de ROBERT AUDI (1989).

A pesar del apoyo de RAWLS a la visión inclusiva, algunos críticos religiosos han considerado que dicha posición no es suficientemente inclusiva. PHILIP QUINN (1997, 152) se concentra en casos en los cuales la razón pública no alcanza a ofrecer respuestas razonables a cuestiones problemáticas. El ideal de RAWLS nos exige intentar una ponderación de valores que cualquier ciudadano pueda aceptar como razonable o, al menos, como no irrazonable (RAWLS, 1996, 253)⁹. QUINN sostiene que, para mostrar a nuestros conciudadanos la forma en que personas razonables pueden defender la ponderación de valores compartidos, deberíamos incluir elementos de nuestras doctrinas comprensivas, y teme que el requisito de que los ciudadanos hagan esto de forma que “fortalezca el ideal de la razón pública en sí mismo” pueda resultar insuficiente. No podemos estar seguros acerca de cuál sería el resultado de introducir una parte de las propias doctrinas comprensivas, y QUINN sugiere que podría ser injusto exigir a los ciudadanos adelantar este tipo de cálculos, antes de que pudiesen explicarlos de una forma útil y esclarecedora.

Determinar si la crítica es sólida depende, creo yo, de la interpretación posterior que se le dé al requisito de RAWLS. Si se entiende como un requisito acerca de las *intenciones* de los ciudadanos, es posible que no sea insuficiente; si, no obstante, el requisito es del tipo de la *predicción racional* –los ciudadanos pueden introducir tales elementos solo cuando tengan una buena razón para esperar que haciéndolo fortalecerán el ideal de la razón pública–, puede resultar excesivo, al requerir demasiado tiempo y una profunda investigación antes de poder determinar su utilidad. En lugar de exigir este requisito de forma explícita, RAWLS lo retira, como lo veremos en seguida.

NICHOLAS WOLTERSTORFF se ocupa de casos donde los ciudadanos religiosos son movilizados a cuestionar el tratamiento dado a los pobres en su propia sociedad. Tales ciudadanos, afirma, se sentirán perfectamente “silenciados” por los límites propuestos por RAWLS, en la medida en que buscarán apelar a sus doctrinas religiosas para decir que tales tratos son indebidos (WOLTERSTORFF, 1997, 174)¹⁰. ¿Por qué debería yo aparentar que esas no son mis verdaderas razones? La doctrina de RAWLS impide que el ciudadano religioso tenga una “existencia religiosamente determinada” al forzarlo a trazar una clara división entre razones que en su mente están entrelazadas¹¹. Para mí no es del todo claro que la “visión inclusiva” de RAWLS no fuera útil para enfrentar

9 QUINN no ofrece siquiera un caso en el que considere que la “visión inclusiva” podría llevar a un mal resultado, y está de acuerdo en que esta visión comprende satisfactoriamente los casos planteados por RAWLS.

10 WOLTERSTORFF señala otros puntos de interés, pero como en su artículo existen serios malentendidos sobre RAWLS, he decidido no ocuparme de ellos en esta oportunidad.

11 WOLTERSTORFF también cuestiona la conexión entre respeto y limitación, aunque quizá se ocupa de aquellos casos que RAWLS más tarde llamaría “declaración” y “percepción”, en los cuales uno no le pide al otro aceptar las propias premisas ni ser persuadido, sino que está más bien explicando los fundamentos de su propia postura.

dicho ejemplo, que parece, además, muy similar al propio ejemplo de los abolicionistas y de KING empleado por RAWLS. Uno podría decir también que parte de vivir en términos respetuosos con otros en una sociedad pluralista es, precisamente, aprender cómo parcelar la propia existencia de diferentes formas; cuando WOLTERSTORFF objeta este tipo de parcelación, está también objetando la propia idea de una sociedad pluralista y liberal basada en los valores de respeto mutuo y reciprocidad.

PAUL WEITHMAN (2002) tiene una crítica que para mí es bastante dicente, al aceptar el ideal rawlsiano de razón pública pero rechazar la doctrina de la civilidad en términos de tal ideal. Los ciudadanos religiosos en una sociedad pluralista precisan entenderse entre sí, de tal forma que los conflictos que surjan sean menos dañinos para el tejido social, afirma WEITHMAN. Con frecuencia, la mejor manera de promover esta mutua comprensión es incentivar a las personas a poner sus propias doctrinas a consideración del debate público, presentarlas en los términos religiosos del caso, por ejemplo, en las narrativas de la opresión sufrida por el grupo. Estas narrativas caracterizadas por la religión son muy cercanas para los estadounidenses, y con frecuencia resultan más elocuentes y más cautivadoras que los términos tomados de la naturaleza abstracta de la concepción política. Confianza y respeto mutuo, lejos de ser entorpecidos por tales apelaciones a la religión, podrían resultar fortalecidos. Algunas veces imaginar a los conciudadanos como integrantes de grupos religiosos específicos cuyas narrativas conocemos puede ser de gran ayuda; semejante contextualización con frecuencia permite a los ciudadanos ver cómo los valores que otros invocan están en la misma línea de las ideas fundamentales de la concepción política. WEITHMAN cita el caso de ABRAHAM HESCHEL que envió un telegrama al presidente KENNEDY incitándolo a apoyar un costoso paquete de ayudas para la población afroamericana; dijo entonces que los ciudadanos de todos los credos deberían apoyar dicho plan puesto que, si no, “[e]starían abusando del derecho de adorar a Dios hasta tanto dejasen de humillar a los negros”. Esta alusión a la religión, afirma WEITHMAN, en vez de mostrar irrespeto por los conciudadanos está orientada a ayudarles a entender la fuerza y seriedad de la propuesta. Y aun en estos términos podría resultar excluida por el propio RAWLS de la visión “inclusiva”.

Estoy menos persuadida por este ejemplo que el propio WEITHMAN. Primero, está lejos de ser claro que un costoso plan de ayuda a las minorías pueda contarse como uno de los “mínimos constitucionales” en relación con el contenido del deber que defiende RAWLS. Dado que el principio de diferencia es explícitamente un principio no esencial, entonces las discusiones sobre el mismo no están reguladas por deber moral alguno; hacen parte de la muy integradora idea de dar y recibir que RAWLS ha considerado presente en el “trasfondo cultural”. Pero supongamos que fuera un mínimo constitucional: ¿no habría entonces un problema sobre la justificación de un asunto consti-

tucional en referencia a una concepción monoteísta de la divinidad, en una nación plagada de politeístas y no teístas de todas las clases y condiciones, hindúes, budistas, confucianos, taoístas, ateos y demás? No es claro que a las minorías religiosas y no religiosas les *sea* mostrado el respeto adecuado cuando el discurso público justifica una cuestión fundamental en términos de un juicio divino. Por otra parte, podemos estar de acuerdo con WEITHMAN al menos en lo siguiente: es provechoso saber de dónde provienen nuestros conciudadanos en estos asuntos y, hasta este punto, poco provechoso invitarlos a ocultar sus posturas.

Una discusión importante sobre el complejo asunto de la civilidad y de sus condiciones es ofrecida por CRISTOPHER J. EBERLE (2002). Sin embargo, como el tratamiento de EBERLE sobre el punto es tan extenso y original e incluye la discusión del asunto con RAWLS, pero también con muchos otros autores, no puede ser adecuadamente abordado en este escenario. Su rigor y pulcritud la convierten en una obra esencial para quien quiera verdaderamente profundizar en estos asuntos. Es difícil incluso bosquejar su descripción de la postura de RAWLS, porque, por un lado, los argumentos y las categorías de EBERLE no siempre coinciden con los empleados por RAWLS, lo cual es más que obvio en un trabajo de su profundidad y alcance, y porque, por otro lado, EBERLE, al concentrarse en *Liberalismo político*, no discute en detalle las sucesivas modificaciones que RAWLS introdujo en el prefacio de 1996 y en “Revisión a la idea de razón pública”. Sin embargo, permítanme plantear los elementos esenciales del argumento de EBERLE. EBERLE está profundamente de acuerdo con RAWLS en que los ciudadanos en una democracia liberal tienen el deber de formular una justificación pública para la expedición de leyes coercitivas y para la aprobación de políticas públicas; también está de acuerdo en que una justificación pública debe ser una de aquellas que ciudadanos con diferentes doctrinas comprensivas encuentren convincente, y una que abarque un propósito consciente de entender las convicciones de los otros y de entrar en un diálogo respetuoso con ellos. ¿Qué sucedería, sin embargo, si los ciudadanos intentan por todos los medios y son incapaces de encontrar una justificación pública, pero consideran que la cuestión es trascendental en términos morales sobre la base de sus convicciones religiosas? (Su ejemplo central es el de la ayuda humanitaria para las comunidades pobres en países extranjeros). En tal caso, EBERLE sostiene que el respeto por los propios conciudadanos no implica restricciones: los creyentes podrían, de manera compatible con el respeto, presentar sus razones morales o religiosas como razones para la acción pública y podrían votar correctamente y, en general, actuar sobre la base de tales convicciones. Su situación es notablemente diferente, desde el punto de vista ético, de aquella en la que se encontraría una persona que simplemente esgrime razones religiosas sin una previa, deliberada y consciente apelación a las razones públicas.

Esta objeción a la postura de RAWLS me parece sólida. Definir si es o no realmente una objeción a la “postura inclusiva” de RAWLS sigue siendo problemático para mí, pues RAWLS trata, como un caso especial, el caso en que la sociedad no está bien ordenada y los ciudadanos posiblemente sientan que sus argumentos no públicos son necesarios para el establecimiento de la justicia política, como podría haber sido el caso con los abolicionistas y MARTIN LUTHER KING, JR. (EBERLE 2002, 249-51). De todas maneras, considero que la objeción es bien atendida por RAWLS en las últimas modificaciones a su postura. De esto me ocuparé en seguida.

En respuesta a las críticas a su doctrina de la civilidad (WEITHMAN, 1999), RAWLS introdujo una importante modificación a su enfoque; primero y de forma breve en la “Introducción” de 1996, y después, de modo más completo, en “Revisión a la idea de razón pública”¹². En este momento RAWLS introduce lo que él mismo llama el “proviso”: doctrinas comprensivas razonables pueden ser invocadas en cualquier momento, aun para temas fundamentales, “siempre que, formuladas debidamente, dada una concepción política razonable, sean ofrecidas suficientes razones independientemente del tipo de doctrinas comprensivas que sean utilizadas para ello” (RAWLS, 1996, ii-iii). En “Revisión a la idea de razón pública” RAWLS presenta el proviso en los siguiente términos:

Las doctrinas comprensivas razonables, religiosas o no religiosas, pueden ser introducidas en el debate público en cualquier momento, siempre que formuladas debidamente, las razones políticas –y no solamente las razones brindadas por las doctrinas comprensivas– sean presentadas, de manera tal, que sean suficientes para fundamentar cualquier tipo de doctrinas comprensivas (RAWLS, 1999, 152).

(Aquí, como antes, necesitamos pensar en las condiciones de aplicación en el contexto del proceso de toma de decisiones en la arena pública, no en el tipo de debates informales acerca de los mínimos constitucionales en el “trasfondo cultural”.)

RAWLS reconoce que esta nueva óptica que él llama “postura amplia de la cultura política pública” deja muchos espacios abiertos que deben ser concretados posteriormente. ¿Quién debe satisfacer el proviso? ¿Debe ser la misma persona que invoca la doctrina comprensiva? ¿Qué significa “formuladas debidamente”? En la “Introducción” del año 1996, RAWLS parecía sostener que sería importante disponer de una vez por todas y de forma “clara y estable” la manera en que el proviso debía ser satisfecho (RAWLS, 1996, iii, nota 26) En “Revisión a la idea de razón pública” RAWLS asume una visión pragmática y

12 El artículo de WEITHMAN es posterior a la revisión de RAWLS, que por lo demás no le satisfizo, pero el tipo de preocupaciones suscitadas parecen haber estado presentes en el momento en que RAWLS introdujo la revisión. Véase el material relacionado en WEITHMAN (2002, cap. 7).

más flexible. Tales asuntos, afirma, deben resolverse “en la práctica y no son susceptibles de ser gobernados por un conjunto claro de reglas establecidas con antelación” (RAWLS, 1999, 153).

La discusión completa del proviso en “Revisión a la idea de razón pública” deja claro que RAWLS opta por que el liberalismo político reconozca la importancia de las doctrinas comprensivas en la vida cotidiana de la gente: los ciudadanos reconocen que “las raíces de la lealtad democrática de los ciudadanos hacia sus concepciones políticas descansan en sus respectivas doctrinas comprensivas, tanto religiosas, como no religiosas” (ibíd., 154). Los ciudadanos no están llamados a ocultar tales raíces. Revelarlas, fortalece la estabilidad antes que amenazarla. Son, sin embargo, llamados a ponerlas de presente de una manera que sea respetuosa de quienes piensan y creen diferente. Una vez más, RAWLS alude aquí a los abolicionistas y al movimiento de los derechos civiles como casos que satisfacen el proviso –aunque sin enfatizar, como inicialmente lo hizo, la distinción entre sociedades bien o mal ordenadas (ibíd.). Algunas veces RAWLS añade que es positivo invocar una doctrina comprensiva, en la medida en que las gentes pueden entender mejor cómo los ciudadanos religiosos pueden hacer coincidir su concepción política con su doctrina comprensiva: al introducir la doctrina se abre la opción de ofrecer explicaciones, las cuales serán siempre de extrema utilidad. También añade varios pasajes sugestivos sobre formas alternas mediante las cuales las doctrinas comprensivas pueden invocarse: por “declaración” (afirmaciones de uno a otro acerca de la doctrina propia de cada persona), “conjetura” (intentos de buena fe de caracterizar las razones que alguien poseedor de una doctrina diferente podría tener para fundamentar la concepción política pública), y “testimonio” (mediante la expresión de una razón con fundamento en la fe para disentir de una política pública que se acepta como justa, a pesar de que es rechazada por la propia doctrina –el mejor ejemplo es el pacifismo de los cuáqueros) (ibíd., 155-156).

En estas revisiones RAWLS tuvo que recorrer un largo camino para responder a sus críticos religiosos. En particular, la crítica de EBERLE fue bien acogida, en tanto que ahora el ciudadano razonable puede ofrecer sus razones religiosas y, seguidamente, continuar en la búsqueda de las razones públicas. Todo lo que se requiere es que los ciudadanos tengan un compromiso consciente de encontrar tales razones debidamente y, quizás, cierto grado de confianza en que al final esto sí será posible¹³. Algunos pueden sentir que RAWLS ha ido muy lejos, pues la flexibilidad de su proviso permite que toda clase de religiones ingresen a la arena de la política sin un baremo que permita saber cuándo la civilidad ha sido desconocida. Aquellos que sienten que RAWLS no

13 Satisfacer este requisito podría parecer muy difícil para EBERLE, pero en el caso de una sociedad razonablemente bien ordenada no lo sería tanto; la crítica de EBERLE toma mucha ventaja al concentrarse en el caso de graves injusticias y de una sociedad mal ordenada.

fue lo suficientemente lejos deben demostrar en qué casos la visión amplia nos lleva por mal camino. RAWLS mismo invita a este tipo de desafíos con el argumento de que no podemos responder a las críticas por venir “en abstracto y sin tener en cuenta los casos concretos” (RAWLS, 2005, iii).

4. LA PSICOLOGÍA DEL LIBERALISMO

Teoría de la Justicia contiene un fascinante segmento sobre desarrollo moral, en el cual RAWLS incursiona en temas de psicología del desarrollo e intenta demostrar cómo los principios de una sociedad justa podrían autorreproducirse con el paso del tiempo. Aunque la idea del desarrollo humano que ofrece es deliberadamente amplia e inclusiva, y si bien no tuerce en asuntos controvertidos, RAWLS se abstiene de incluir afirmaciones categóricas y potencialmente polémicas en materia de psicología humana, por encontrarlas incompatibles con una concepción política como la suya. Así como no deben abordarse asuntos metafísicos y epistemológicos con el fin de mostrar respeto por las diferentes tradiciones, de igual modo se debe proceder en relación con los asuntos psicológicos: cualquier descripción detallada del desarrollo humano podría presumirse excesiva como potencial objeto del consenso superpuesto¹⁴.

RAWLS no cierra la puerta al uso de la psicología en la concepción de lo político. En efecto, en la misma medida en que insiste en que la concepción política de cada individuo puede ser objeto de consenso superpuesto, asimismo insiste en que una psicología moral filosófica podría jugar un papel relevante en la concepción política (RAWLS, 1996, 81-88). “No se trata de una psicología con origen en la ciencia de la naturaleza humana, sino más bien de una batería de conceptos y principios que expresan una cierta concepción política de la persona y del ideal de ciudadanía” (ibíd., 86-87). La descripción tiene que satisfacer las necesidades de la vida política, y debe ser una que las gentes puedan entender y aplicar, por ejemplo en la educación de los niños (ibíd., 199-200). Pero no es puesta al frente como una teoría científica o metafísica, sino como parte integral de una concepción política.

Cuando RAWLS aborda el tema de los sentimientos morales en *Teoría de la Justicia* rechaza claramente una visión reductiva a las “manifestaciones del comportamiento y a las sensaciones típicas” (RAWLS 1971, 487), prefiriendo (a diferencia de KANT) una descripción más rica en términos cognitivos. Además, les otorga a las emociones, incluidas la indignación y el resentimiento, un papel significativo en relación con el sentido de justicia (ibíd., 488-489).

14 Ver la discusión sobre la cuestión de la estabilidad en FREEMAN (2003). FREEMAN no se concentra en las pretensiones psicológicas de *Teoría de la Justicia* como cuestión central; en su lugar, encuentra problemático todo el argumento kantiano sobre la estabilidad política. Si lo he interpretado correctamente, FREEMAN no sostiene que la autocrítica de RAWLS haga impracticable el tipo de “psicología política razonable” que estoy sugiriendo aquí.

A pesar de que tales sentimientos puedan parecer “desagradables”, RAWLS considera:

No existe la más remota posibilidad de que logremos evitar ser responsables por ellos sin desconocer nuestra propia esencia. Esta responsabilidad es el precio de la confianza y del amor, de la amistad y del afecto, de la devoción por las instituciones y las tradiciones de las cuales nos hemos beneficiado y que sirven a los intereses generales de la humanidad (ibíd., 489).

No veo nada que sugiera que en *Liberalismo político* RAWLS haya abandonado su posición general sobre las emociones. De hecho, en la descripción de la razón pública RAWLS es claro al afirmar que las expresiones de indignación y de compasión (los discursos de los abolicionistas y de MARTIN LUTHER KING, Jr.) son buenos ejemplos de cómo la razón pública enfrenta los males de una sociedad no bien ordenada.

La psicología moral que RAWLS introduce en su consideración explícita de la psicología en *Liberalismo político* (RAWLS, 1996, 82-84) está soportada en que las emociones no son meras necesidades, sino que responden a razones. Sostiene de forma persuasiva que existen motivaciones que dependen de concepciones y de principios (ibíd., 82-84). Como el propósito de RAWLS es echar mano de los elementos más básicos y menos controvertidos de la psicología, evita comprometerse con algunos aspectos que uno pensaría cruciales para el éxito de su empresa, asuntos relacionados con el papel de las emociones en la estabilidad política, por ejemplo. Para iluminar este asunto, una digresión histórica puede ser de utilidad.

En la tradición de la reflexión histórica sobre el respeto y la tolerancia religiosa, los pensadores liberales algunas veces trataron de resolver la cuestión del respeto mutuo y de la estabilidad apelando exclusivamente a soluciones de corte institucional. Esperaban que si la arquitectura institucional era correcta, las gentes aprenderían a comportarse de forma adecuada. Esa fue la solución propuesta por LOCKE, aunque este advirtió del deber de los líderes religiosos de recordar diariamente a su mies los deberes de tolerancia y civilidad. Rousseau, por su parte, sabía que las fuerzas que militan en el corazón del hombre en contra del respeto mutuo son indomables y poderosas; consideró entonces que una “religión civil” podría enseñar a todos los ciudadanos la funcionalidad de los sentimientos morales, incluyendo el patriotismo y la tolerancia. Por lo demás, esta religión civil fue puesta en práctica de formas poco liberales.

En la medida en que la cura resultó peor que la enfermedad, KANT, quien seguía de cerca a Rousseau en asuntos psicológicos, decide apoyarse de forma exclusiva en el diseño institucional de LOCKE para resolver el problema de la tolerancia al interior de la concepción política. Después de argumentar con elocuencia sobre la existencia de un “mal radical”, la tendencia a comportarse

mal con los otros, a competir y a ponerse por encima del otro incrustada en el corazón humano, KANT entrega a cada persona la solución del problema mediante el acto de voluntad de integrar una comunidad ética apropiada, de la que espera que reprima los impulsos perversos y promueva los buenos. Tanto pública como políticamente, todo lo que KANT siente que puede sugerir de forma consistente con su visión liberal es una amplia protección a la libertad de expresión y a la libertad de cátedra, incluyendo subsidios estatales para escuelas y universidades. Partiendo del hecho de que KANT creía que la mayoría de iglesias de su época eran una mala influencia para los sentimientos y acciones de las personas, los valores liberales quedaban, por decir lo menos, en una posición precaria.

Nuestra propia era ha mostrado la importancia central de los valores públicos y de la cultura pública para mantener los sentimientos de respeto y para debilitar los sentimientos destructivos. Para poner solo un ejemplo, la historia de India después de NEHRU muestra cómo la visión liberal falló estruendosamente en su intento de proveer un programa de educación popular y de aculturación mediante la promoción de los valores del pluralismo y el respeto mutuo apelando a emociones, rituales, imágenes y tradiciones. Mientras tanto, la derecha hindú, mediante la enseñanza de la intolerancia y la dominación de una facción sobre sus rivales, diseñó un programa altamente efectivo de movilización social que hasta el momento ha tornado impracticable el pluralismo en India. La solución institucional para el problema de la tolerancia de tipo kantiano deja al liberalismo, como lo muestra la historia, en una posición peligrosamente frágil; una situación similar es predicable de la solución rawlsiana, al menos en la medida en que RAWLS se rehúse a ir más allá de una psicología política de mínimos, como base de la educación moral, y en la medida en que solamente se concentre en una batería de sentimientos morales, basados en principios y concepciones, como las fuentes psicológicas principales de la estabilidad en una sociedad bien ordenada. En este proceso, RAWLS no alcanza a considerar otros motivos concomitantes y principios psicológicos que podrían, de hecho, ser fuentes primordiales de estabilidad política, incluida la estabilidad fundada en razones adecuadas. Estas fuentes abarcan símbolos, poesía, diferentes narrativas, chistes y recuerdos, entre otros.

Para efectos de considerar la fuerza de este contraste, permítanme introducir una analogía. Cuando los niños judíos asisten a la celebración de la Pascua empiezan a formar sus emociones a partir de las ideas morales contenidas en la conmemoración del éxodo del pueblo judío: rabia e injusticia, libertad y amor, compasión y pueblos subyugados. La formación de estas emociones no es una respuesta a proposiciones abstractas sobre la libertad contenidas en los textos sagrados; sus respuestas emocionales están mediadas por la poesía, por las canciones y por las historias, por la presencia de los seres queridos

y de la familia que se reúne a conmemorar una fecha especial, por la buena comida y la oportunidad de acostarse tarde, por los chistes y los juegos, por las ilustraciones fantásticas en la edición del libro del *Haggadah* y, en la medida en que el tiempo pasa, por los buenos recuerdos de tales sonidos, sabores e imágenes y por los pensamientos sobre los seres queridos vivos y muertos. El *Haggadah* mismo (el texto ritual) está concebido así para incentivar un desarrollo de las emociones no lineal, que va y que viene, entre las cosas amadas, más concretas, y las ideas generales así expresadas. (Esta es una de las razones por las cuales las ilustraciones han jugado siempre un papel central en la transmisión del texto.) La estabilidad de las emociones morales que resultan para el niño depende significativamente de esta suerte de proceso dialéctico.

Es obvio que todo el proceso de la instrucción moral falle si, como sucede en algunas ocasiones, los niños solo recuerdan los chistes y no las profundas enseñanzas que vienen detrás. Es por esto que los adultos normalmente invierten buena parte de su tiempo en hablar de tales enseñanzas y en preguntar a los niños acerca de las mismas. Asimismo, este proceso fracasaría de una forma más dramática si, como sucede en otras ocasiones, los niños aprenden a tener compasión únicamente por los miembros del pueblo judío. Por eso estamos bien advertidos sobre la importancia de tomarnos el tiempo para contar otras historias y enseñar otros ejemplos de opresión en nuestra propia sociedad y, también, de las que existen en los demás pueblos del Medio Oriente. Sin embargo, sería necio dejar de lado las canciones y los chistes, porque en ellos reposa la esencia de la memoria moral. Es en este sentido que los autores del *Haggadah* fueron moralmente más inteligentes que algunos reformistas judíos modernos, quienes desdeñan los rituales y enaltecen las formas abstractas y puras del discurso moral. Los sentidos y las sensaciones son el medio por el cual el pasado se recrea y sigue vivo en la cotidianidad.

Ahora enfoquémonos en el concepto de la sociedad bien ordenada. Mi sugerencia es que los sentimientos morales de los ciudadanos en una sociedad rawlsiana bien ordenada están, o deberían estar, fijados en los sentidos morales de la concepción política, pero atados a tales sentidos por rituales y narrativas del tal forma que sean más particulares, más diversas, más estéticas, más trágicas y más divertidas que aquellas previstas de forma explícita en la obra de RAWLS. Estos rituales y estas narrativas podrían ser confinados a lo que RAWLS llama el “trasfondo cultural” –pero, de otro lado, en tanto y en cuanto funcionan como vehículos necesarios de la razón pública, no existe razón para confinarlos a jugar semejante papel¹⁵. Candidatos en una elección popular, legisladores e incluso jueces deberían hacer uso de tales

15 RAWLS, sin embargo, habría tenido que modificar el fuerte contraste entre razón pública y “retórica o medios de persuasión” (RAWLS, 1996, 220); por unas pocas razones, creo que habría sido inteligente que lo hiciera.

símbolos y referencias poéticas, de las canciones y de historias graciosas solo si lo hacen de tal forma que refuercen y apuntalen los sentidos morales de la concepción política. (Obviamente el deber de respeto pondrá los límites dentro de los cuales el buen humor hará parte de la concepción pública.) En estos escenarios tenemos que enfrentar los mismos peligros que advertimos con el ejemplo de la conmemoración de la Pascua: debemos estar seguros de que los ciudadanos desarrollarán un tipo de lealtad patriótica que esté ligada de forma segura a los principios constitutivos de la concepción política, que no exalte a la nación de los Estados Unidos de América (por decir algo) por sobre otra u otras naciones, y que nunca sea indiferente al sufrimiento humano, dondequiera que este ocurra.

La historia del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos contiene varios ejemplos de apelación a las emociones en el contexto de los valores políticos. La retórica conmovedora de MARTIN LUTHER KING, Jr. tuvo (y todavía tiene) un poder emocional contagioso, en parte por las frases que la componen, pero también por sus cualidades rítmicas y poéticas y, sobre todo, por la forma en que la misma sabe erigirse sobre los rezos tradicionales de los afroamericanos¹⁶. El papel jugado por el *blues* y los *gospel* en el movimiento por la equidad racial es un buen ejemplo de cómo la apelación a las emociones y a la imaginación, que atraviesan líneas divisorias entre clases y etnias, tienen un papel fundamental tanto en la integración de una sociedad bajo valores políticos clave, como en la promoción y consecución de su estabilidad. Cuando W. E. B. DU BOIS eligió ciertos epígrafes para introducir los capítulos de su libro *The Souls of Black Folk*, su notable defensa de la equidad racial, no eligió textos literarios sino frases de canciones tomadas del *blues* –bajo la sensación de que esto integraría a los lectores de diferentes razas y clases mucho mejor que cualquier referencia literaria. Asimismo, no sería descabellado afirmar que BILLIE HOLIDAY es un factor más determinante de estabilidad política que la mayoría de los políticos (lo que es una ironía si tenemos en cuenta las injusticias y la inestabilidad que sufrió en vida). Nuevamente: tales usos de la música, el arte y la retórica no requieren ser confinados al “trasfondo cultural”, en tanto juegan un papel clave en la transmisión de los valores políticos centrales. No veo nada en la posición de RAWLS que excluya un papel extendido para las emociones al interior de la concepción de lo político.

En términos más generales, parece posible que desarrollemos una psicología política que pueda convertirse en el objeto del consenso superpuesto en una sociedad pluralista, y que la misma permita resolver el problema del “mal radical” de una forma más eficiente que la fórmula propuesta por RAWLS.

16 Véase BRANCH (1997) y la discusión de la retórica de KING en la reseña que sobre este libro publicara ALAN WOLFE en *The New York Times Book Review*, 18 de enero de 1998, 13.

Tal psicología tendría que proponer algunas conjeturas acerca de las posibles raíces de la intolerancia y del mal comportamiento entre grupos, y acerca de las razones del fenómeno de aglutinarse en grupos rivales. (He tratado de adelantar una parte de esto en mi libro reciente sobre disgusto y vergüenza [NUSSBAUM, 2004], aunque ello es solo una fracción del conjunto de temas que deberíamos abordar, y solo un conjunto de formas en que podrían ser abordados.) Se requeriría entonces diseñar estrategias educativas y públicas para contrarrestar los prejuicios, la intolerancia y las relaciones jerárquicas en la educación de los niños, y hacerlo de tal forma que sea accesible psicológicamente y que tenga un contenido sencillo y comprensible.

Por supuesto que en este proceso la libertad de expresión debería ser protegida de una forma mucho más celosa, como deben protegerse también los discursos disidentes e impopulares al interior de una cultura pública crítica. RAWLS ha tomado las precauciones del caso con su doctrina de la protección especial del discurso político. (Algunos podrían sentir que RAWLS pone un baremo muy alto, al exigir como condición de la regulación estatal sobre el discurso del odio el advenimiento de una profunda crisis constitucional; su inconformidad con el estado actual del derecho sobre este punto en Estados Unidos podría estar mal ubicada. No veo razón alguna por la que el actual requisito de la “inminencia” no pueda ser empleado para proteger adecuadamente el discurso político.) Asimismo, la educación debería estar orientada a fortalecer la crítica y la expresión respetuosa del disenso. Pero estos puntos centrales de atención no son incompatibles con la promoción de los valores del respeto y la reciprocidad en la educación —p. ej., en la forma en que las historias de las religiones y de las razas son contadas y transmitidas en los libros de texto y en otros medios públicos. No veo razón alguna por la cual el liberalismo político no pueda asumir esta tarea psicológica; en cambio, creo que tiene el deber de hacerlo, si es que las sociedades basadas en las ideas de respeto y reciprocidad han de ser estables y perdurar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDI, ROBERT. 1989. “The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship”. En *Philosophy and Public Affairs* 18: 259-296.
- BRANCH, TAYLOR. 1997. *Pillar of Fire: America in the KING Years, 1963-65*. New York, NY: Simon and Schuster.
- EBERLE, CHRISTOPHER. J. 2002. *Religious Conviction in Liberal Politics*. New York, NY: Cambridge University Press.
- FREEMAN, SAMUEL. 2003. “Congruence and the Good of Justice”. En *The Cambridge Companion to Rawls*. S. FREEMAN, ed. New York, NY: Cambridge University Press.

- GUTMANN, AMY y DENNIS THOMPSON, eds. 1996. *Democracy and Disagreement*. London: Harvard University Press.
- LARMORE, CHARLES. 2003. “Public Reason”. En *The Cambridge Companion to Rawls*. S. FREEMAN, ed., 368-393. New York, NY: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. 2000. *Women and Human Development*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. 2003. “Rawls and Feminism”. En *The Cambridge Companion to RAWLS*. S. FREEMAN, ed., 488-520. New York, NY: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. 2004. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. 2011. “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”. En *Philosophy and Public Affairs*. 39: 3-45.
- OKIN, SUSAN MOLLER. 1994. “Political Liberalism, Justice, and Gender”. En *Ethics* 105: 23-43.
- OKIN, SUSAN MOLLER. 2004. “Justice and Gender: An Unfinished Debate”. En *Fordham Law Review* 72: 1537-1567.
- QUINN, PHILIPP. 1997. “Political Liberalisms and their Exclusions of the Religious”. En *Religion and Contemporary Liberalism*. P. WEITHMAN, ed., 138-161. Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.
- RAWLS, JOHN. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN. 1996. *Political Liberalism*. Ed. ampliada. New York, NY: Columbia University Press. (1ª ed. 1993.)
- RAWLS, JOHN. 1999. “The Idea of Public Reason Revisited”. En JOHN RAWLS, *The Law of Peoples*, 129-180. Harvard, MA: Harvard University Press. (1ª ed. 1997.)
- WEITHMAN, PAUL. 1999. “Citizenship and Public Reason”. En *Natural Law and Public Reason*. R. P. GEORGE y C. WOLFE, eds., 125-170. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- WEITHMAN, PAUL. 2002. *Religion and the Obligation of Citizenship*. New York, NY: Cambridge University Press.
- WOLTERSTORFF, NICHOLAS. 1997. “Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons”. En *Religion and Contemporary Liberalism*. P. WEITHMAN, ed., 162-181. Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.