

HACIA LA SUPERACIÓN DEL PROCEDIMENTALISMO A TRAVÉS DE LA CONFIGURACIÓN DIALÓGICA DE LA RAZÓN PÚBLICA.

Fernando García-Cano Lizcano. Ciudad Real

Resumen: En las ciudadanías de nuestras sociedades modernas se advierte un creciente pluralismo cosmovisivo que cuestiona la universalidad de las exigencias éticas sobre las que se basa la convivencia pacífica de las democracias liberales. La reivindicación de una racionalidad común de la vida social fue puesta de relieve por los análisis kantianos del “uso público de la razón” en algunas de sus obras más emblemáticas. Rawls y Habermas, en el siglo XX, pueden considerarse epígonos del planteamiento kantiano en torno a la razón pública. Configurando dialógicamente la razón pública se podría subsanar, en opinión del autor, la deriva desmoralizadora que padece la racionalidad pública vigente, a la que se denomina “estándar”.

Abstract: The increasing pluralism of world visions that can be noticed to be professed by the citizens of our modern societies is calling into question the universality of ethical demands upon which the peaceful living together of liberal democracies rests. The claiming of a common rationality in the social life was shown up by kantian analysis of “the public use of reason” in some of his more representative works. Both Rawls and Habermas in the XX century can be considered the followers of kantian approach on the public reason. By setting up the public reason in a dialogical way it would be possible to correct the discouraging going adrift suffered by the public reason what is in force in our days, called “standard”.

Introducción

Aprender a convivir de acuerdo con las exigencias éticas de una “democracia reflexiva” es una tarea pendiente para las ciudadanías europeas, que sociológicamente están cambiando en los primeros años del siglo XXI hacia una mayor diversidad cultural, debido a la conjunción de factores sociales (especialmente la emigración), económicos (la globalización y el mercado único) e históricos (el proyecto europeo). La fuerza de los acontecimientos obliga efectivamente a reflexionar responsablemente sobre ellos, para evitar que el discurso filosófico sea marginal en una doble dirección: bien porque siga constituyendo una jerga de especialistas que no se ocupan de la realidad o bien porque sus propuestas reflexivas no afecten al conjunto del tejido social por irrealizables y utópicas. Ambas tentaciones, la inopia y la utopía, deberían evitarse para provocar una reflexión crítica que pueda comprometerlos en la búsqueda de un orden social más justo y equitativo.

El panorama contemporáneo de la Filosofía práctica¹ es un buen botón de muestra de la capacidad que este saber reflexivo tiene de adaptarse al medio social en el que se elabora, con la intención de brindar lo mejor de sus propuestas teóricas y prácticas a esa sociedad que espera respuestas a las preguntas que plantean los nuevos problemas sociales, o incluso pide ayuda para formular con precisión las preguntas que son realmente urgentes o

¹ Cf. R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991, 248-255; I. MURILLO (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

prioritarias. Se diría que la filosofía está de enhorabuena si es capaz de situarse a la altura de su tiempo pensando sus cuestiones y brindando su ayuda para resolverlas, en la medida en que se pueda.

La Filosofía política pareció durante buena parte del siglo XX una parte de la filosofía condenada a la extinción definitiva o a la escisión metodológica que afectó progresivamente a tantas otras partes de la Filosofía que se habían ido autonomizando de ella desde el inicio de la Modernidad: las diversas ciencias experimentales, la sociología, la psicología, la lógica... El último gran tratado de Filosofía Práctica que se escribió según el modelo aristotélico, como esfuerzo sistematizador de fundamentar la ética, la economía y la política es la obra de Wolff titulada *Philosophia practica universalis*, del siglo XVIII. Pero la verdad es que en tal obra, de aristotélico en sentido propio, no queda más que el andamiaje formal exterior y la distribución de la materia. Desde la Modernidad iniciada por Descartes el planteamiento de la filosofía práctica clásica no tenía más remedio que o admitir su inhabilitación como saber, o sufrir la reconversión a la que el método matemático debía someterla, al estilo de la ética de Spinoza, la política de Hobbes, el derecho de Pufendorf o la economía de Petty.

Kant es plenamente consciente de ese estado de inhabilitación que padecía en su época la filosofía práctica; y por ello va a pretender restituir a ese saber su carácter de orientación a través de la consideración práctico-moral del obrar humano. Su *Crítica de la razón práctica* tendrá en esa dirección un influjo tan enorme que no cabe sino atribuir en gran medida a ella el renacimiento de la filosofía práctica producido en Alemania hacia la segunda mitad del siglo XX.²

A ese denominado *movimiento de rehabilitación de la razón práctica* se sumó en la década de los '70 del pasado siglo el decisivo influjo de la obra de Rawls titulada *Teoría de la justicia*: ha propiciado en los últimos treinta años lo que me atrevería a denominar toda una reconfiguración práctica de la filosofía, suscitando un creciente interés por campos como la Filosofía Política o la Filosofía del Derecho y la Ética. Han vuelto estos saberes a ocupar de lleno la tarea de la filosofía académica, obteniendo el puesto que realmente les corresponde y superando la impresión que a veces se tuvo de que tales disciplinas eran "las parientes pobres" de la metafísica y la epistemología, supuestos integrantes del núcleo duro de la filosofía.³

Por todo ello la cuestión ética presenta en el pensamiento filosófico contemporáneo una candente actualidad.⁴ El liberalismo político practicado por muchos gobiernos occidentales les está llevando a preocuparse cada vez más por la ética pública y por las exigencias cívicas que deben garantizar la viabilidad del propio sistema democrático. En todas las modernas sociedades democráticas la racionalidad pública compartida por la ciudadanía está amenazada por el creciente multiculturalismo: se plantean problemas de integración social y se amplía también el abanico de la diversidad cosmopolita de los ciudadanos hasta cotas desconocidas en sociedades no pluralistas, acostumbradas -hasta hace no mucho tiempo- a una homogeneidad cultural difícilmente recuperable y, tal vez, ni siquiera deseable.

Es por ello más necesario recordar que la convivencia social debe estar

² Cf. F. VOLPI, "La rinascita della Filosofia pratica in Germania", C. PACCHIANI (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci Editore, Padova, 1980, 11-97.

³ Cf. E. ORTÍZ, "Grisez y la arquitectura de la conducta humana", *Persona y Derecho* n° 52 2005, 269-274.

⁴ Cf. A. CORTINA, D. GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003.

sujeta a una racionalidad compartida: no vaya a ser que la creciente pluralidad de códigos éticos sostenida por los ciudadanos de las sociedades plurales degeneren en la irracionalidad de un conflicto permanente, que impida la convivencia y la paz social.

La sensibilidad del planteamiento de Rawls,⁵ a lo largo de su trayectoria intelectual, ante el problema de la incommensurabilidad de las distintas visiones comprensivas ha suscitado tanto el redescubrimiento de la dimensión pública de la razón que Kant⁶ ya preconizó, como el “giro político” de buena parte de la filosofía en las tres últimas décadas del pasado siglo XX. Precisamente en ese período cronológico se sitúa una amplia gama de autores a los que cabe considerar propulsores de la denominada “rehabilitación de la razón práctica”.⁷

La tensión entre los planteamientos de una razón pública procedimentalmente configurada y una razón práctica redescubierta –sobre todo por neoaristotélicos y tomistas– es el núcleo en torno al que se desarrolla la trama de la Tesis. El recorrido por ambos planteamientos pretende apuntar posibles convergencias entre visiones éticas que muchas veces parecerían irreconciliables.

Profundizar en los mecanismos de gestación de la opinión pública, a la luz del brillante análisis elaborado por Habermas en su emblemática obra *Historia y crítica de la opinión pública*,⁸ puede ayudar a entender cómo la racionalidad pública compartida por una sociedad es susceptible de manipulación y necesita por tanto un discernimiento crítico en sus presupuestos.

A la luz de la producción de diversos autores contemporáneos de filosofía práctica (ética, filosofía del derecho y filosofía política)⁹ es posible considerar las posibilidades de reconfigurar la razón pública vigente en las actuales sociedades liberales. No se trata de negar la oportunidad y necesidad de una razón pública que sea la expresión de la racionalidad compartida por nuestras sociedades, sino de darle a la razón práctica de los ciudadanos la beligerancia que realmente se merece, en orden a la configuración de esa razón pública.

Las críticas comunitaristas y republicanistas¹⁰ al liberalismo vigente apuntan líneas interesantes para llevar a cabo una reconfiguración más enriquecida de la razón pública, que tal vez ha estado demasiado ceñida a un mero procedimentalismo. La producción de esta corriente de pensamiento es tan amplia y variada que necesariamente hay que seleccionar determinados autores que resulten más conocidos y cercanos.¹¹

Plantear la convergencia entre la razón pública y la razón práctica es uno de los retos actuales de la ética, que puede ayudar a restañar las fáciles escisiones entre ética y política, entre ética pública y moral privada. El reducir la ética al derecho es seguramente la gran tentación del momento

⁵ Cf. J. RAWLS, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁶ Cf. I. KANT, *Hacia la paz perpetua*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999; *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

⁷ Cf. M. RIEDEL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vol., Freiburg, 1972 y 1974.

⁸ J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

⁹ Entre ellos GADAMER, ANSCOMBE, MACINTYRE, TAYLOR, SPAEMANN.

¹⁰ Cf. S. MULLHAL, A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.

¹¹ Cf. U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990; *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1992; A. DOMINGO, *El arte de poder no tener la razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1991; A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.

actual, pero la evolución crítica interna del positivismo jurídico y su necesaria reconciliación con el mejor iusnaturalismo contemporáneo¹² indican que la auténtica vía de salida a las angosturas éticas actuales no pasa por la desnaturalización de las exigencias cívicas de una moral más sustantiva.

Desde esa recuperación del coraje ético necesario para afrontar el momento presente de las sociedades liberales es posible iluminar el verdadero calado de la preocupación por la educación cívica en los actuales sistemas educativos occidentales: situándola debidamente en el marco de la educación moral exige la colaboración estrecha entre todos los ámbitos competentes en esa tarea.¹³

La lectura de buena parte de la producción filosófica de Rawls permite advertir que su itinerario intelectual atravesó fundamentalmente tres etapas que cabe resumir esquemáticamente del siguiente modo:

La primera etapa es claramente utilitarista y queda bien reflejada en su contribución a una obra colectiva que contiene su artículo titulado “Dos conceptos de reglas”.¹⁴

En su segunda etapa Rawls, a través de sus obras fundamentales *Teoría de la justicia* (1971) y *Justicia como equidad* (1985), realiza una importante transición hacia un planteamiento ético opuesto al de la ética analítica y al intuicionismo de Moore.

En su tercera y definitiva etapa, formulada en su obra *Liberalismo político* (1993), Rawls realiza importantes correcciones a los planteamientos de la etapa anterior, debidos en gran parte a los debates académicos sostenidos con autores comunitaristas, así como al abandono del punto de vista ético que había mantenido hasta entonces y que será sustituido por una teoría de la razón pública.¹⁵

1. El concepto de razón pública

La razón pública, como concepto fundamental de las democracias liberales, ha sido desarrollada por Rawls a lo largo de su última etapa filosófica¹⁶ con el objetivo claro de resolver “una cuestión acuciante en el mundo contemporáneo: ¿pueden ser compatibles la democracia y las doctrinas generales, religiosas o no religiosas? Y si lo son ¿cómo?”. En su opinión, “es fundamental que la razón pública sea una idea política y pertenezca a la categoría de lo político. Su contenido viene dado por la familia de concepciones políticas liberales de la justicia que satisfacen el criterio de reciprocidad. No quebranta las creencias y prohibiciones religiosas en la medida en que sean compatibles con las libertades constitucionales esenciales, incluidas las de conciencia y religión. No hay, ni es necesario que haya, guerra entre la religión y la democracia. A este respecto, el liberalismo político es radicalmente diferente del liberalismo de la Ilustración que históricamente atacó a la cristiandad tradicional”.¹⁷

La cita es interesante por cuanto se hace evidente en ella la existencia

¹² Cf. J. A. RAMOS, M. A. RODILLA (ed.), *El positivismo jurídico a examen*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

¹³ A. DOMINGO (ed.), *Ciudadanía, religión y educación moral*, PPC, Madrid, 2006.

¹⁴ PH. FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética*, FCE, Madrid, 1974, 210-247.

¹⁵ Una exposición más extensa de la trayectoria intelectual de Rawls, especialmente de su última etapa, puede verse en F. REQUEJO, E. GONZALO, “John Rawls: logros y límites del último liberalismo político”, R. MAIZ (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001, 91-135.

¹⁶ J. RAWLS, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2004, 247-290; J. RAWLS, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, 2001, 155-205.

¹⁷ J. RAWLS, *El derecho de...*, 201.

de *un problema acuciante* en la cultura contemporánea: compatibilizar distintas racionalidades que parecen abocadas al enfrentamiento e impedirían la pacífica convivencia. La solución de la democracia liberal, en opinión de Rawls, consiste en compartir una racionalidad común estrictamente política que refuerce los consensos entrecruzados respecto a los valores constitucionales básicos albergados en las distintas racionalidades en litigio: hay que impedir que la vigencia pública de esa racionalidad compartida quede fracturada por la diversidad de visiones filosóficas de la vida y el mundo, respetables en su totalidad sólo en el ámbito de lo privado. Esa es la propuesta de razón pública de Rawls.

Ahora bien, lo que cabe plantear ante esa propuesta, que sin duda encierra las virtualidades de ser acertada en gran medida, es una pregunta acerca de las fuentes de configuración de esa razón pública para que quede garantizado el respeto a los valores básicos constitucionales. ¿Son estrictamente políticas esas fuentes o más bien habrá que contar ineludiblemente con razones pre-políticas?

En el caso de una respuesta que sólo admita valores políticos en la configuración de la razón pública, el resultado será *una democracia deliberativa* en la que valores que no sean consensuados políticamente tendrán dificultades muy serias para ser admitidos como razonables. De ese modo el positivismo jurídico acabará reduciendo los valores éticos a las leyes que en cada momento queramos darnos. El ejemplo es la democracia que hoy por hoy tenemos.

En caso contrario, si se admiten valores pre-políticos irrenunciables que sustenten la democracia misma, se defiende una racionalidad humana universal previa a toda razón pública contextualmente situada: no atenta contra las peculiaridades de cada cultura porque las trasciende al ser expresión de la verdadera naturaleza humana. En esta versión, de lo que se podría denominar *una democracia moralmente robustecida*, no cabe reducir la ética natural al mero resultado de las leyes positivas, ni a los consensos fácticos, por cuanto se reconoce el deber de aspirar a un consenso racional que está más allá de los acuerdos pragmáticos.

La dificultad de hacer compatibles ambas concepciones de la racionalidad pública estriba en la falta de acuerdo tanto a favor de una razón pública sólo procedimentalmente configurada -la que se da en la democracia deliberativa- como a favor de delimitar la ética natural que exprese los valores pre-políticos que defiende la propuesta de una democracia moralmente robustecida.

En el fondo, el problema sería reconducible al terreno estrictamente filosófico: si cabe la posibilidad de reivindicar una racionalidad común para todos los seres humanos o más bien se deberá asumir la pluralidad de la razón como una adquisición indiscutible con la que hay que contar en el futuro para configurar en cada contexto la razón pública que el consenso permita.

2. El pretendido intento de hacer política sin metafísica o la desmoralización de la razón pública

La publicación por Rawls de su artículo "Justicia como imparcialidad: política no metafísica"¹⁸ tuvo gran resonancia en el panorama filosófico de

¹⁸ J. RAWLS, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223-251. Traducción castellana en *Diálogo Filosófico* 16 (1990), 4-32.

la década de los '90.¹⁹ En ese artículo se pueden percibir claves importantes de la transición del I Rawls al II Rawls, o sea de la evolución intelectual que supone plantear el discurso sobre la justicia en el terreno político, en lugar de hacerlo en el metafísico. Como el propio Rawls expresa “la idea es que en una democracia constitucional la concepción pública de justicia debería ser, en lo posible, independiente de doctrinas religiosas y filosóficas controvertidas”. Para ello hay que aplicar “el principio de tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de justicia ha de ser política, no metafísica”.²⁰

Entre la publicación en 1971 de *Teoría de la justicia* y la de *Liberalismo político* en 1993, median toda una serie de evoluciones internas al propio pensamiento rawlsiano de las que puede obtenerse una buena información a través de algunos estudios especializados.²¹ Lo que resulta evidente en la producción del II Rawls es su preocupación por compatibilizar la democracia y las doctrinas generales, religiosas o no religiosas. Se diría que el problema del multiculturalismo provocó un fuerte impacto en la reformulación de la teoría política de la justicia de Rawls, hasta el punto de haber sido uno de los primeros filósofos políticos que advierten la importancia de ese fenómeno social.

En opinión de Rawls, “dadas las profundas diferencias en las creencias y en las concepciones del bien, al menos desde la Reforma, debemos reconocer que, tal como ocurre con las cuestiones de doctrina moral y religiosa, no se puede obtener el acuerdo público en las cuestiones básicas de filosofía sin la transgresión de las libertades básicas por parte del Estado”. Por ello concluye que “la filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede, creo, proporcionar una base factible y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática”.²²

Llegando a semejante conclusión se entenderá en su verdadera naturaleza lo que significa aplicar el principio de tolerancia a la propia filosofía, anteriormente mencionado. No es otra cosa que “dejar de lado las controversias filosóficas siempre que sea posible”, para buscar “modos de evitar los problemas perdurables de la filosofía”. “Así –prosigue Rawls– en lo que he llamado “constructivismo kantiano”, intentamos evitar el problema de la verdad y la polémica entre realismo y subjetivismo acerca del status de los valores morales y políticos. Esta forma de constructivismo ni afirma ni niega estas doctrinas. En lugar de ello, rescata ideas de la tradición del contrato social para lograr una concepción viable de la objetividad y de la justificación, basada en el acuerdo público en el juicio tras la debida reflexión. El objetivo es el acuerdo libre, la reconciliación a través de la razón

¹⁹ Un indicador de la trascendencia de ese artículo de Rawls es el comentario al mismo que contiene el trabajo de RORTY “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, publicado en M. PETERSON, R. VAUGHAN, *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1988, 257-288, que constituye el capítulo 11 del libro de R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós, Barcelona, 1996, 239-266.

²⁰ J. RAWLS, *op. cit.*, 5.

²¹ Resultan muy útiles tanto E. MARTÍNEZ, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Comares, Granada, 1999, como CH. KUKATHAS, PH. PETTIT, *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*, Tecnos, Madrid, 2004. Si bien el segundo libro en su versión original es de 1990, por tanto previo a la publicación de *Liberalismo político*, la traducción castellana va acompañada de un epílogo de M. A. RODILLA, “Doce años más”, que incluye la perspectiva de toda la producción de Rawls durante los años noventa y hasta su muerte, acaecida el 24 de noviembre de 2002. El estudio introductorio de M. A. RODILLA a la edición castellana de J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986 ayuda a conocer la evolución interna del pensamiento de Rawls previa a la publicación de su mencionada obra de 1993 (*Liberalismo político*). Esos estudios de M. A. Rodilla sobre Rawls han sido recopilados junto a otros en su reciente obra M. A. RODILLA, *Leyendo a Rawls*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

²² J. RAWLS, *Justicia como imparcialidad...*, 11.

pública”.²³

Ni que decir tiene que este último concepto, *razón pública*, ocupa un lugar central en la producción del II Rawls, precisamente porque en su opinión “es fundamental que la razón pública sea una idea política y pertenezca a la idea de lo político”, por contraposición a lo metafísico o simplemente filosófico. El contenido de esa *razón pública* “viene dado por la familia de concepciones políticas liberales de la justicia que satisfacen el criterio de reciprocidad. No quebranta las creencias y prohibiciones religiosas en la medida en que sean compatibles con las libertades constitucionales esenciales, incluidas las de conciencia y religión”.²⁴ Esa bondad de la razón pública no resulta un añadido sin mayor trascendencia, sino que es la que marca una diferencia radical entre el liberalismo político propuesto por Rawls y el que propuso de hecho la Ilustración, provocando guerras entre la religión y la democracia que resultaron innecesarias, así como ataques a la cristiandad tradicional que viciaron las relaciones entre el poder político y el poder religioso en Europa desde la Revolución Francesa.²⁵ Por eso Rawls afirma taxativamente que “no hay, ni es necesario que haya, guerra entre la religión y la democracia. A este respecto, el liberalismo político es radicalmente diferente del liberalismo de la Ilustración que históricamente atacó a la cristiandad tradicional”.²⁶

El ejercicio que permite sortear esos posibles enfrentamientos entre visiones comprensivas encontradas es el “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*) que hace posible compartir una racionalidad común estrictamente política: unas coincidencias básicas respecto a los valores constitucionales esenciales, en las que cada cosmovisión particular debe desembocar desde sus propios argumentos, no siempre compartibles por todos los ciudadanos que suscriban cosmovisiones diferentes. En teoría queda salvaguardado así un cimiento básico sobre el que fundar la convivencia pacífica entre ciudadanos, que por otra parte profesan diferencias insalvables en el plano de sus convicciones personales. Se diría que la política ha hecho posible lo que la metafísica nunca podría conseguir: la razón pública ha salvado lo que la pluralidad de las razones nunca podría lograr. Conviene que no afloren nuestras diferencias por encima de nuestras afinidades para lograr una justicia política realmente practicable.

En opinión de Rorty la defensa que hace Rawls de la tolerancia filosófica es una prolongación plausible de la defensa de la tolerancia religiosa hecha por Jefferson, para quien los ciudadanos pueden ser tan religiosos e irreligiosos como plazcan, con tal de que no sean fanáticos. Ello implica, por ejemplo, “que cuando el individuo encuentra en su conciencia creencias relevantes para la política pública pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes a sus conciudadanos, debe sacrificar su conciencia en el altar de la conveniencia general”.²⁷

Semejante *exigencia cívica* –dice Rorty– sólo es comprensible para “los

²³ J. RAWLS, *op. cit.*, 11-12.

²⁴ J. RAWLS, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, 2001, 201.

²⁵ Cf. M. BURLEIGH, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra mundial*, Taurus, Madrid, 2005. La historia de la secularización europea no fue para este historiador un proceso lineal y directo que haya desembocado en la actual época de nihilismo, cristianismo tibio y residual, o de confuso liberalismo en el que se debate tanto Europa como Estados Unidos. La narración de ese proceso le ha llevado al autor a prolongarlo en una segunda entrega que llega hasta nuestros días, titulada *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid, 2006.

²⁶ J. RAWLS, *Ib.*

²⁷ R. RORTY, *op. cit.*, 240.

herederos de la Ilustración, para quienes la justicia se ha convertido en la primera virtud”,²⁸ no por razones metafísicas, sino exclusivamente políticas. Y es -continúa Rorty- que “mientras sigamos pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos –es decir, mientras pensemos que el método del equilibrio reflexivo de Rawls no es suficientemente bueno- desearemos una explicación de la “autoridad” de aquellos principios generales. Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo necesitarán una premisa religiosa o filosófica de la política”.²⁹ Por descontento que esa es la opción que pretende rechazar el planteamiento de Rawls, para quien la razón pública debe renunciar a premisas religiosas o filosóficas para preservar su carácter esencialmente político.

Como comenta Rorty, cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, ésta abandona gradualmente la necesidad de una legitimación religiosa o filosófica de la política. “Y es que una sociedad como ésta se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso de individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. Ésa será una sociedad que fomentará la idea del “fin de la ideología”, que considerará el equilibrio reflexivo como el único método necesario para las discusiones de política social. Cuando una sociedad de ese tipo delibere, cuando recopile los principios e intuiciones a equilibrar, tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad. Pues semejante sociedad concebirá tales explicaciones no como el fundamento de las instituciones políticas sino, en el peor de los casos, como una jerga filosófica ritual y, en el mejor, como cuestiones relevantes para la búsqueda privada de la perfección individual, pero no para la política social”.³⁰

Obviamente Rorty valora muy positivamente la propuesta de Rawls, si bien reconoce haberla malinterpretado en su primera etapa (la de *Teoría de la Justicia*), pensando que estaba sólo estrechamente ligada a Kant, sin percibir también su proximidad tanto a Hegel como a Dewey. En todo caso, a la hora de sintetizar la doctrina metafísica de Rawls, Rorty no duda en citar el siguiente párrafo de uno de sus artículos más famosos: “lo que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra consciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros”.³¹ Y es que para Rorty “la idea de que las controversias de orden moral y político siempre tienen que “reducirse a los primeros principios” es razonable sólo si implica que debemos buscar un terreno común con la esperanza de lograr el consenso. Pero es errónea si se interpreta como la tesis de que hay un orden natural de premisas de las cuales deben deducirse las conclusiones morales y políticas –y menos aún como la tesis de que un interlocutor particular cualquiera ya ha discernido ese orden”.³²

Precisamente por ello, por la no existencia de ese supuesto *orden natural* –dice Rorty- “la verdad entendida en sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama “un orden que nos antecede y nos ha sido dado”

²⁸ R. RORTY, *op. cit.*, 248.

²⁹ R. RORTY, *op. cit.*, 250.

³⁰ R. RORTY, *op. cit.*, 251.

³¹ R. RORTY, *op. cit.*, 252.

³² R. RORTY, *op. cit.*, 259.

sencillamente es irrelevante para la democracia política. Y por lo mismo también lo es la filosofía, como la explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía”.³³

En el fondo de esa conclusión a la que llega Rorty, afirmando la prioridad de la democracia sobre la filosofía, se encuentra una reformulación de “la prioridad del derecho” sostenida por Rawls, para quien dicho primado constituye una característica esencial del liberalismo en cuanto doctrina política, así como de cualquier concepción de la justicia que sea razonable en un estado democrático. Por ello -afirma literalmente Rawls- “en la justicia como imparcialidad, la unión social se entiende partiendo de la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. La unidad social y la fidelidad de los ciudadanos a sus instituciones comunes no está fundada en que todos afirmen la misma concepción del bien, sino en su aceptación pública de una concepción política de justicia para regular la estructura básica de la sociedad”. Lo cual hace preciso aclarar que “el concepto de justicia es previo e independiente del concepto de bondad en el sentido de que los principios de justicia limitan las concepciones del bien que son permisibles”.³⁴

Se llega así a la superación de las visiones morales teleológicas que formaron parte de la tradición dominante desde los tiempos clásicos en la filosofía política. Para todas ellas, a pesar de su diversidad, “no hay sino una concepción racional del bien”, que deben determinar la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica.

En cambio, afirma Rawls, “el liberalismo como doctrina política supone que hay muchas concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables, cada una de ellas compatible con la plena racionalidad de las personas humanas, en tanto en cuanto podamos averiguar si están dentro de una concepción política de justicia practicable. Como consecuencia de este supuesto, el liberalismo asume que un rasgo característico de una cultura democrática libre es que sus ciudadanos afirmen una pluralidad de concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables. El liberalismo como doctrina política mantiene que la cuestión que la tradición dominante ha intentado responder, no tiene una respuesta practicable; esto es, no tiene una respuesta adecuada para una concepción política de justicia en una sociedad democrática. En una tal sociedad, una concepción política teleológica está fuera de la cuestión: no se puede obtener el acuerdo público sobre la concepción del bien exigida”.³⁵

Todo parece indicar, por tanto, que el sustrato ideológico de la democracia ha de ser un cierto relativismo, por lo menos aquel que no deslegitime a ninguna de las distintas cosmovisiones enfrentadas e inconmensurables que sostienen los ciudadanos libres.

3. Una observación crítica al planteamiento estándar de la razón pública

La observación crítica que merece semejante planteamiento, al que prefiero denominar *razón pública estándar*, podría formularse así: no está justificada la equiparación entre relativismo metafísico y pluralismo de la

³³ R. RORTY, *op. cit.*, 261.

³⁴ J. RAWLS, *Justicia como imparcialidad...*, 30.

³⁵ J. RAWLS, *op. cit.*, 29.

razón, como si fueran exactamente lo mismo; son en realidad dos planteamientos muy distintos.

Por relativismo metafísico se entiende la postura de quien niega la existencia de una verdad ontológica, que en la medida en que fuera cognoscible por el entendimiento humano exigiría una adhesión incondicional a la misma, ya que su rechazo sería algo no razonable, sencillamente irracional. La coincidencia en ese universal reconocimiento de una verdad, sea la que sea, es algo impensable y rechazable para el relativismo metafísico, que obviamente va unido a la defensa de un escepticismo gnoseológico para el que no cabe conocer la verdad, por cuanto no existe.

El pluralismo de la razón, por su parte, es la postura que admite un acercamiento plural y no unívoco a la verdad ontológica que, si bien es alcanzable, no siempre lo es por el mismo camino. Lo decisivo es la convicción de que se puede llegar y de hecho se llega a la verdad ontológica, que una vez alcanzada no somete a una irracional dictadura al entendimiento humano, sino que más bien le confirma la eficacia de su radical apertura a la realidad, en su variada riqueza de posibilidades.

Pensar que para salvaguardar la “plena racionalidad de las personas humanas” haya que asumir el relativismo metafísico es errar el camino para respetar el auténtico pluralismo de la razón. Esa razón plural, lejos de admitir que el hecho de que haya muchas concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables signifique la inexistencia de verdades metafísicas universalmente alcanzables, sostiene justamente lo contrario: esas verdades existen y son alcanzables por múltiples caminos que convergen. La convergencia en la verdad es la auténtica generadora del consenso racional, que no es reducible al consenso fáctico. Sustituir el uno por el otro, llegando a pensar que en el fondo no cabe un consenso racional entre personas humanas es una renuncia a la defensa de la plena racionalidad que se pretende salvaguardar.

Que, de hecho, los acuerdos y consensos racionales resulten muchas veces inviables no autoriza a renunciar al esfuerzo por alcanzarlos: la confianza en la razón humana está reñida con el abandono de su ejercicio. Es cierto que la astucia de la razón moverá muchas veces al intento de solventar los problemas prácticos por vías seductoras, como puede ser la de renunciar a cualquier compromiso con principios metafísicos; pero, en realidad, no cabe tal renuncia: se trataría, más bien, del “cambio de unos principios por otros”.

En el fondo, el problema no es si hay que hacer más política y menos metafísica, sino qué política se hace renunciando a determinada metafísica: porque lo que está claro es que se acabará haciendo metafísica desde cualquier opción política, incluso desde la que aspire a ser “política y no metafísica”.

4. La reconfiguración dialógica de la razón pública: política con metafísica.

De lo expuesto hasta ahora se deduce la urgencia de lograr para las sociedades democráticas del siglo XXI una configuración de la razón pública que garantice la racionalidad común a la que se aspira. Pero ese logro no se debe intentar al precio de excluir en la configuración de la propia sociedad en la que se vive a ningún interlocutor competente. En esa dirección es en la que se situaría, frente a la configuración puramente procedimental, la que prefiero llamar *configuración dialógica de la razón pública*.

Una reasunción de las mejores posibilidades que encierra el concepto de *razón práctica* del pensamiento clásico actualizado creo que es un camino adecuado para percibir cómo es posible esperar que las democracias no asfixien la libertad de los ciudadanos con la presión permisivista que produce, hoy por hoy, la *razón pública estándar* en muchos países. Se adivina en el horizonte social del futuro más prometedor una lenta, pero eficaz reconfiguración dialógica de la razón pública estándar, que conecta con las inquietudes que más preocupan a los propulsores de la misma.

No se trata, pues, de sumarse a quienes rechazan la idea de razón pública, por otras o parecidas razones a las que apunta el propio Rawls cuando afirma que “quienes creen que las cuestiones políticas fundamentales deben ser decididas por las que ellos consideran como las mejores razones según su propia idea de la verdad absoluta -incluida su doctrina global religiosa o secular- y no por razones que pueden ser compartidas por todos los ciudadanos en tanto libres e iguales, éstos rechazarán obviamente la idea de razón pública”.³⁶

No es en las filas de ese rechazo del liberalismo democrático en el que me sitúo personalmente al criticar aspectos de lo que denomino *razón pública estándar*. Antes, al contrario, siendo plenamente consciente de que “el liberalismo político considera que esta insistencia sobre la verdad absoluta en política es incompatible con la ciudadanía democrática y la idea de la ley legítima”,³⁷ no apuesto por el rechazo del uso procedimental de la razón pública para garantizar el funcionamiento del sistema democrático, sino que propongo un enriquecimiento de ese uso, exclusivo hasta ahora, mediante la reivindicación de la verdadera dialogicidad de su configuración, o sea, del influjo real de la *razón práctica* de los ciudadanos en la elaboración de *la idea de razón pública*, que permitirá establecer el marco de instituciones constitucionales democráticas en las que esos mismos ciudadanos desearán cumplir sus deberes de civilidad.

Resulta, cuando menos, llamativo que el propio Habermas haya expresado que “el concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no solo considera que los creyentes, en su trato con los no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento -en el marco de una cultura política liberal- de los no creyentes en su trato con los creyentes”, lo cual conlleva que “la neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista”.³⁸

Al señalar esa necesidad de confluencia por parte de todos los ciudadanos en la elaboración de la razón pública que garantice la neutralidad de cosmovisión del Estado, exigida por la libertad ética de sus ciudadanos, se está apuntando con perspicacia a lo que, hoy por hoy, no parece quedar garantizado mediante la configuración exclusivamente procedimental de la mencionada razón pública.

Precisamente esa invitación de Habermas es la que avala una propuesta tan novedosa como la de Ratzinger al sugerir que “tendremos que dar la

³⁶ J. RAWLS, *El derecho de...*, 162.

³⁷ *Ib.*

³⁸ J. HABERMAS, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”, J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Dialéctica de la Ilustración*, Encuentro, Madrid, 2006, 45-46.

vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera”.³⁹ En opinión de Marcello Pera “hay que aceptar esa propuesta y asumir el desafío” que conlleva, “sobre todo por una razón: porque el *laico* (laicista) que actúe *veluti si Deus daretur* será moralmente más responsable”.⁴⁰

A fin de cuentas, a la hora de elaborar una razón pública dialógicamente configurada no se puede ignorar la preocupación que toda sociedad democrática debería tener por la responsabilidad moral de sus ciudadanos, ya que, como el propio Rawls afirma, “la democracia deliberativa reconoce también que sin una amplia educación de todos los ciudadanos en los aspectos básicos del constitucionalismo democrático, y sin un público informado sobre los problemas prioritarios no se pueden tomar las decisiones políticas y sociales cruciales”.⁴¹

Esa educación de los ciudadanos es la que debe garantizar el Estado, sin por ello traspasar lo más mínimo el derecho humano a la libertad de conciencia y el derecho de los padres a la educación de sus hijos, que, juntos, posibilitarán la confluencia de las energías morales que encierran las distintas doctrinas comprensivas que caben en un sistema político democrático.

En ese marco de la preocupación por la educación moral de los ciudadanos se entenderá adecuadamente no sólo la oportunidad de plantear una “Educación cívica”⁴² que no tenga por qué estar sometida a los dictados ideológicos de ningún partido político en concreto, sino también por qué puede proponerse con valentía la necesidad de “disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son *negociables*”.⁴³

¿Apelar a esos *principios éticos no negociables* es una suerte de intolerancia, que inhabilita para la democracia a quien así se posicione? Creo más bien, que quien así piense no deja de ser, por eso, un ciudadano demócrata con el mismo derecho que los demás para realizar su aportación personal a la configuración dialógica de la razón pública del Estado en el que vive.

Debería quedar claro que precisamente “en las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente”. Por tanto, “aquellos que, en nombre del respeto de la conciencia individual, pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones

³⁹ J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid, 2005, 47.

⁴⁰ M. PERA, “Introducción”, J. RATZINGER, *op. cit.*, 17. Del ex-presidente del Senado italiano puede verse también el interesante libro que manifiesta las convergencias de un auténtico diálogo intelectual: M. PERA-J. RATZINGER, *Sin raíces*, Península, Barcelona, 2006.

⁴¹ J. RAWLS, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, 2001, 163-164.

⁴² Sobre la inclusión del nuevo área curricular “Educación para la ciudadanía” resultaría muy interesante hacer un análisis comparativo del contenido de los Reales Decretos de Enseñanzas Mínimas ya publicados que la van a regular, con los de las legislaciones educativas anteriores, particularmente de la LOCE y de la LOGSE, para investigar en qué medida *la educación moral* puede quedar reducida a *la educación cívica*, a la vez que ésta puede resultar ineficaz sin el contexto más amplio de aquella. Cf. A. DOMINGO (ed.), *Ciudadanía, religión y educación moral*, PPC, Madrid, 2006.

⁴³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública*, Edice, Madrid, 2002, 10.

acerca del bien común, incurrirían en una forma de *laicismo* intolerante”⁴⁴

Tal vez sea esa una de las raíces culturales que alimentan el empeño por considerar la razón pública procedimentalmente configurada como un logro que no necesita ningún tipo de corrección o enriquecimiento como el que sugiero. Sin duda que se llega así al núcleo del problema que padece la cultura democrática actual cuando se resiste a ser enriquecida y revitalizada por las aportaciones de quienes no sólo no quieren su destrucción, sino más bien su auténtica fundamentación en la centralidad de la persona.⁴⁵

Conclusión.

Si la importancia de situar un *principio personalista* en el corazón del sistema democrático está avalada de múltiples maneras, ello es motivo suficiente para colaborar a que el debate sobre la verdadera naturaleza de la democracia⁴⁶ continúe abierto a nuevas aportaciones, que vayan subsanando las deficiencias que en el momento histórico presente se observan y que posibilitarán un fortalecimiento de ese sistema político, que necesita la ética de sus ciudadanos para subsistir, así como una razón pública enriquecida para que puedan llegar a ser buenos ciudadanos.

Si a ello se añade, con Habermas, que “en la opinión pública política las imágenes naturalistas del mundo -que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos”, de ninguna manera gozan *prima facie* de ningún privilegio frente a las concepciones de cosmovisión trascendente o de tipo religioso que están en competencia con ellas,⁴⁷ se entiende mejor la necesidad de lograr una reconfiguración dialógica de la razón pública. En ese proceso se puede y se debe esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos por traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes.⁴⁸

Se comprueba así que el primer resultado al que lleva el empeño de conformar dialógicamente la razón pública de las sociedades democráticas es la constatación de que ningún esfuerzo sincero y honesto por participar en ese proceso admite reprobación de antemano, porque la esencia misma de la democracia deliberativa reside en el respeto a la dignidad de la persona y a su capacidad de participar activamente en la gestión de la sociedad en la que vive. De manera que no habría síntoma más perjudicial para

⁴⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *op. cit.*, 20.

⁴⁵ Sobre la auténtica laicidad frente al intolerante laicismo Cf. *Persona y Derecho*, nº 53, 2005. Particular interés tienen las contribuciones de A. OLLERO, “Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental, a modo de introducción”; de F. VIOLA, “Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones”; así como la de R. PALOMINO, “Laicismo, laicidad y libertad religiosa. La experiencia norteamericana proyectada sobre el concepto de religión”. También resulta muy útil la contribución de I. SANCHEZ CÁMARA, “Los laicos católicos en la Universidad española: entre laicidad e identidad”, al II Encuentro Interdisciplinar de profesores universitarios, investigadores y profesionales católicos, cuyas actas ha publicado la Subcomisión de Universidades de la Conferencia Episcopal Española, A. DEL AGUA (ed.), *Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana*, Edice, Madrid, 2006, 125-140.

⁴⁶ Cf. H. F. ZACHER (ed.), *Democracy in Debate: the Contribution of the Pontifical Academy of Social Sciences*, Miscellanea, nº 5, Vatican City, 2005; C. IZQUIERDO-C. SOLER (ed.), *Cristianos y democracia*, Eunsa, Pamplona, 2005.

⁴⁷ J. HABERMAS-J. RATZINGER, *op. cit.*, 46.

⁴⁸ Eso mismo concluye Habermas al final de su artículo “La religión en la esfera pública”: “Después de todo, el que la respuesta liberal al pluralismo religioso pueda ser aceptada por los propios ciudadanos como la respuesta correcta depende (y no en último término) de que los ciudadanos religiosos y seculares, cada uno desde su propia perspectiva, se embarquen en una interpretación de la relación entre la fe y el saber que primero les capacite para comportarse de una manera autorreflexivamente ilustrada en la esfera público-política”. (J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, 155).

establecer las bases de un auténtico diálogo intercultural que el hecho de estar clausurado en una cosmovisión que negara el estatuto de racionalidad al resto de cosmovisiones. La racionalidad sustentadora de tal prejuicio debería subsanar su propia patología antes de condenar a la irracionalidad al resto de cosmovisiones. Dos modelos, pues, se dan, que no reflejan el comportamiento autorreflexivamente ilustrado deseable: el de quienes no admiten más racionalidad que la procedimental o la experimental, (despreciando el uso de la razón que ejercitan quienes profesan cosmovisiones no estrictamente ceñidas a esos parámetros); y el de quienes recorriendo el camino inverso exigen a todos profesar convicciones que racionalmente no se imponen por sí mismas. Es necesario, por tanto, llegar a tener como legitimada la ampliación del horizonte de racionalidad en el que sitúa a cada interlocutor competente su propia cosmovisión. Sólo ese reconocimiento por todas las tradiciones culturales permitirá el auténtico diálogo intercultural anhelado: porque es de ese modo como se compartirán verdaderamente las bases de la racionalidad.

* * *

Fernando García-Cano Lizcano
E. A. Pedro Almodóvar. Ciudad Real
fernando.garciacano@edu.jccm.es