

# La concepción política liberal de la persona y la razón pública: un marco para el debate democrático

Jesús Manuel Pérez Mora

Universidad Carlos III de Madrid  
[jesuspmora14@gmail.com](mailto:jesuspmora14@gmail.com)

## The Liberal Political Conception of the Person and Public Reason: a Framework for Democratic Debate

ISSN 1989-7022

**RESUMEN:** Todo régimen democrático debe abordar la cuestión de cuáles han de ser los límites de la deliberación pública. Una de las propuestas más comentadas al respecto es la idea de razón pública de John Rawls. De entre las diversas críticas que dicha idea ha suscitado, este artículo se centra en la formulada por Michael Sandel. En concreto, me referiré a la cuestión acerca de si la razón pública contiene las herramientas necesarias para articular una respuesta frente a determinadas controversias morales. Aunque en muchos casos el liberalismo político de Rawls no proporciona una única solución para tales controversias, lo cierto es que este cuenta con los elementos para dar lugar a una respuesta moral para la mayoría de ellas, si no todas. Por esta razón, considero inadecuado asumir que la razón pública de Rawls lleva necesariamente a un vaciamiento del discurso moral.

**ABSTRACT:** Every democratic regime must encounter the question about what should be the limits of public deliberation. One of the most commented proposals in that respect is John Rawls's idea of public reason. Among the different critiques that have been raised in relation with such idea, this article focuses on Michael Sandel's. In particular, I will draw on the issue of whether Rawls's public reason has the necessary tools to articulate an answer to different morally controversial problems. Even though in many cases political liberalism doesn't provide a single solution for such controversies, the truth is that its elements allow us to reach a response to most, if not all, of them. Consequently, I don't think it's adequate to assume that Rawls's public reason leads necessarily towards an empty moral discourse.

**PALABRAS CLAVE:** democracia deliberativa, razón pública, controversias morales, liberalismo político, vaciamiento del discurso moral.

**KEYWORDS:** deliberative democracy, public reason, moral controversies, political liberalism, emptiness of moral discourse

Jesús Manuel Pérez Mora (2017):  
"La concepción política liberal de la persona y la razón pública: un marco para el debate democrático".  
IILEMATA. Revista Internacional de Éticas Aplicadas, nº 25, 277-290

Uno de los problemas fundamentales que debe afrontar toda democracia deliberativa es la creación de un marco para la discusión de los asuntos públicos. Freeman (2000) por ejemplo, considera que el establecimiento de una forma común de razonamiento público es lo que hace deliberativa a una democracia. En estas páginas me centraré en la idea de la razón pública de Rawls y, en concreto, en la cuestión de si es posible, en el marco de esta, articular una respuesta particular frente a determinados problemas morales.

Para llevar a cabo tal cometido, me adentraré en la crítica de Michael Sandel a la propuesta de razón pública de Rawls. Sandel discrepa con cómo entiende Rawls la razón pública en base distintos elementos, de los que me centraré en dos. En primer lugar, Sandel pone en duda en varias ocasiones que la concepción política liberal pueda articularse de manera independiente a una concepción comprensiva del bien (Sandel, 2005). En segundo lugar, Sandel cuestiona hasta qué punto es posible responder a problemas morales a partir de argumentos de carácter *político* que eviten pronunciarse sobre la verdad. Para Sandel, el hecho de que en el marco de la razón pública liberal no se pueda argumentar desde los valores no-políticos de una concepción comprensiva del bien lleva a que sea imposible articular una respuesta frente a determinados problemas (Sandel, 1994).



Received: 16/09/2016  
Accepted: 04/56/2017

En el primer apartado de este artículo me detendré en la concepción de la persona de Rawls en *Political Liberalism*, con el fin de valorar cómo puede afectar dicha concepción a su idea de la razón pública. En el segundo apartado, proporcionaré una explicación más precisa de la crítica de Sandel a la idea de la razón pública de Rawls. Así, intentaré argumentar que el hecho de que los ciudadanos no apelen a los valores no-políticos de sus doctrinas comprensivas en el debate público no tiene por qué llevar a un vaciamiento del discurso moral en la sociedad. En el tercer apartado me referiré brevemente a la situación en la que Sandel entiende que se encuentra el debate político en la actualidad, como consecuencia de la sustitución de los argumentos político-filosóficos por el puro y simple análisis económico. Frente a lo que parece sugerir Sandel, el liberalismo político no está exento de herramientas para hacer frente a la actual oleada de mercantilización de determinadas prácticas esenciales en el ámbito público.

## 1. La concepción política liberal de la persona y su influencia en la razón pública

Para llevar a cabo un análisis crítico de la idea de la razón pública de Rawls es necesario apuntar a varios elementos esenciales en su propuesta.

En primer lugar, Rawls reconoce dos poderes morales a todo ser humano: la capacidad de tener su propia concepción del bien y la capacidad de tener un sentido de la justicia (Rawls, 1993). El primero de ellos da lugar a la existencia de una pluralidad de concepciones del bien, pues cada ser humano podrá llegar, a través de su propia capacidad reflexiva, a diferentes conclusiones acerca del bien desde un punto de vista moral. En un marco democrático, este elemento se combina con la incapacidad de cualquier concepción del bien para imponerse sobre las demás. Para Rawls el poder coercitivo es, en el contexto democrático, compartido y, por lo tanto, no existe razón alguna para que los asuntos políticos se decidan en base a una única doctrina comprensiva (*ibíd.*). Es en este contexto democrático donde entra en juego el segundo poder moral de toda persona: la capacidad de tener un sentido de la justicia. Dicha capacidad expresa una voluntad de actuar en relación con otros en términos que ellos también puedan aceptar razonablemente (*ibíd.*). La necesidad de hacer toda actuación política razonablemente aceptable para el resto de los ciudadanos es el elemento que nos permite identificar más claramente la idea de la razón pública. Este sentido de la justicia es consecuencia, además, de un atributo fundamental que Rawls reconoce a todo ser humano y que está conectado con los dos poderes morales a los que aquí hemos hecho referencia: la razonabilidad (Pérez de la Fuente, 2013).

Rawls afirma que los ciudadanos son razonables cuando, primero, aceptan al resto como libres e iguales y, segundo, actúan en esos términos incluso a costa de sus propios intereses si los otros también lo hacen (Rawls, 1999). Dejemos de lado momentáneamente esta última consideración y centrémonos por ahora en la primera. Lo que la razonabilidad aporta a la concepción política liberal de la persona es, no solo una idea de cómo las personas se ven a sí mismas, sino de cómo ven a sus conciudadanos. En este sentido, al considerarse a sí mismos, pero también al resto, libres e iguales, les atribuyen la capacidad (que ellos mismos se *auto-reconocen*) de tener una concepción comprensiva del bien. Como consecuencia de este reconocimiento, se respetan las concepciones del bien sostenidas por el resto de ciudadanos en los mismos términos que se quiere que sea respetada la propia. Las personas son para Rawls, en definitiva, fuentes *auto-autenticadas de demandas válidas* (Rawls, 1993, 32) que, por el mero hecho de serlo se consideran poseedoras de los dos poderes morales antes mencionados y son capaces de reconocer dichos poderes en el resto.

Además de ambos poderes morales, debemos tener en cuenta un poder o capacidad epistemológica: para Rawls, la reflexión individual permite a toda persona alcanzar por sí misma la verdad moral. Aunque ello no impide necesariamente que dicha verdad moral pudiera derivar también de un proceso dialógico, para Rawls cada persona es su propia autoridad epistémica (Nino, 1996).

Puesto que todos los ciudadanos nos consideramos unos a otros libres e iguales y además capaces de hallar por nosotros mismos la verdad moral a través de nuestras concepciones del bien, las normas que rigen para el conjunto de la ciudadanía deben justificarse en base a principios que todos puedan aceptar razonablemente. A partir de la capacidad de las personas para atribuir a sus conciudadanos idénticos poderes que a sí mismos, Rawls concibe su idea de razón pública, que se basa en la legitimidad liberal (Rawls, 1993). Aunque, como plantea Nino, puede parecer difícil de entender que, si la reflexión individual nos permite alcanzar verdades morales, los ciudadanos acepten las prescripciones de una autoridad que pueden ser contrarias a los propios resultados de su proceso de reflexión (Nino, 1996), en tanto que razonables y conocedores de que en el contexto democrático existe una pluralidad de concepciones del bien (ninguna de las cuales es capaz de imponerse al resto), los ciudadanos abandonan la idea de regirse por la verdad moral. Y lo hacen, precisamente, porque saben que el resto de los ciudadanos comparten un mismo *sentido de la imperfección*: todos ellos son conscientes de que deben dejar de lado, al menos en el ámbito de la discusión pública, su voluntad de que los elementos centrales de sus respectivas doctrinas comprensivas guíen la actividad política (Rawls, 1993). Aunque los ciudadanos pretendan alcanzar su propio bien, deberán hacerlo de forma convincente para todos (Cohen, 1989), lo cual implica necesariamente la renuncia a imponer sus respectivas doctrinas comprensivas al resto.

Es cierto que los ciudadanos, en la concepción política liberal de la persona, deben aceptar el sacrificio de su voluntad de perseguir sus concepciones del bien en el ámbito político. Pero, a cambio, el hecho de que las instituciones se abstengan de imponer una concepción particular del bien les permite seguir manteniendo sus respectivas visiones comprensivas sin sentirse denigrados por ello. Así, se evita que los ciudadanos condicionen su respeto mutuo al hecho de si sus respectivas doctrinas contienen lo que el Estado considere en cada caso un ejercicio coherente y comprensivo de razón teórica (Nussbaum, 2011)<sup>1</sup>. A partir de los principios fundamentales a los que responde la razón pública (tolerancia y respeto mutuo), lo que se pretende es que el resultado final del proceso de deliberación, que es la acción política del gobierno, evite declarar constantemente qué concepciones comprensivas del bien son merecedoras de respeto y cuáles no (*ibíd.*). Dado que se considera a todos y cada uno de los ciudadanos fuentes auto-autenticadas de demandas legítimas, el respeto y la tolerancia política a sus doctrinas comprensivas no se hace depender de en qué medida se acerque cada una de ellas a la verdad. Más bien, dichas doctrinas son respetadas por el mero hecho de que las personas las sostienen, de forma que en la discusión pública, afirma Rawls, no cabe pensar en los ciudadanos como defensores de una determinada doctrina comprensiva, sino como libres e iguales (Rawls, 1999). El objetivo, por tanto, de la concepción política liberal de la persona es que no se hagan depender los derechos y libertades básicas de la adscripción a una determinada concepción del bien (Rawls, 1993), como ha sido y continúa siendo el caso en muchas sociedades aristocráticas y teocráticas<sup>2</sup>.

Como he dicho con anterioridad, Rawls considera a las personas fuentes auto-autenticadas de demandas razonables y, aunque no provee una lista cerrada de los principios que se derivan de esta idea, podemos apuntar a unos cuantos. La idea de que entre los ciudadanos debe existir una relación de respeto mutuo en el plano político se vincula a la dig-

nidad y al hecho de que la vida humana tiene valor, en lugar de precio (Nussbaum, 2011). Este planteamiento tiene dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, desde un punto de vista *liberal*, da lugar a un conjunto de valores que se traducen en ciertos derechos y libertades que serán el objeto fundamental del debate en el marco de la razón pública. En segundo lugar, en un sentido *político*, los valores y principios de la concepción de la persona de Rawls hacen necesario limitar el espacio del debate público. Lo que me interesa, por el momento, no es tanto lo que la concepción rawlsiana de la persona tiene de *liberal* (de lo cual me ocuparé más adelante), como lo que tiene de *política*.

La finalidad de Rawls cuando caracteriza su concepción de la persona como *política* es contraponerla a las doctrinas generales y comprensivas. Una concepción política es, en primer lugar, abstracta, por cuanto señala ciertos aspectos de la sociedad como especialmente significativos y deja otros de lado (Rawls, 1993). En segundo lugar, es una concepción no-comprensiva porque carece de referencias a marco superior alguno (lo cual posibilita que pueda ser apoyada a la vez desde distintas doctrinas comprensivas) y porque no establece qué tiene valor en la vida humana, ni fija ideales de carácter personal, de amistad o de vida familiar (*ibíd.*). Rawls insiste en estas ideas y afirma que la distinción entre una concepción política y las doctrinas comprensivas generales es un problema de alcance, es decir, del elenco de cuestiones a las que cada una se aplica (*ibíd.*). En este sentido, el marco fundamental de la concepción política liberal de la persona será la estructura básica de la sociedad. Con ello se pretende evitar que dicha concepción se pronuncie acerca de la buena vida en el ámbito privado y, por extensión, del problema de la virtud<sup>3</sup>. También se dejan de lado los debates morales en relación con los cuales las distintas doctrinas comprensivas son irreconciliables.

En definitiva, y para lo que aquí me interesa en cuanto afecta a la razón pública, lo que implica fundamentalmente el carácter político de esta concepción de la persona es que, independientemente de la concepción del bien que cada ciudadano sostenga, le es posible en el ámbito público tratar al resto de ciudadanos como libres e iguales en base a las ideas de respeto mutuo y reciprocidad (Rawls, 1999). Es fundamental, por lo tanto, tener presente que el hecho de que Rawls se refiera a una concepción de carácter político implica necesariamente que aquellas cuestiones morales que no tengan que ver con la estructura básica de la sociedad quedarán excluidas del debate público. Tales cuestiones abarcan todo lo referido a la *vida buena* y la *virtud*, por implicar éstos elementos en relación con los cuales no es posible que los ciudadanos se pongan de acuerdo desde sus diferentes doctrinas comprensivas.

No obstante, Rawls entiende que el hecho de que nuestras doctrinas comprensivas discrepen sobre determinados aspectos epistemológicos o teológicos no es un obstáculo para nuestra voluntad de mantener el respeto mutuo en un sistema justo de cooperación social (*ibíd.*). Por esa razón, la concepción política liberal de la persona asume que, si bien en relación con un marco limitado, como es el de los asuntos políticos que se deciden en la estructura básica de la sociedad, existirá un *consenso entrecruzado* (*ibíd.*). Así, la principal ventaja de la concepción política liberal de la persona es que permite convivir en el ámbito público a diferentes doctrinas comprensivas que son irreconciliables en cuanto a sus visiones de la verdad, la virtud o lo bueno, pero que se asume que pueden llegar al acuerdo en cuanto afecta al marco de valores imperantes en el ámbito de lo político. No obstante, esa ventaja nace a costa de dar lugar, a su vez, a diversos problemas.

Primero, como dice Sandel, nada garantiza que el desacuerdo que existe en torno a la idea de *lo bueno* no pueda extenderse también al ámbito de la justicia (Sandel, 2005). Así, aunque la concepción política liberal de la persona opere simplemente como un módulo (Nussbaum, 2011) dentro del cual los asuntos políticos pueden resolverse en diferentes

direcciones, lo cierto es que todas las soluciones posibles habrán de remitirse a la idea del establecimiento de un sistema justo de cooperación social basado en el respeto mutuo. Es más, el mismo Rawls (que en lo que afecta a las concepciones del bien reconoce el pluralismo como razonable) afirma que el consenso sobre la justicia implica aceptar la libertad e igualdad de los ciudadanos, de forma que las doctrinas comprensivas incapaces de ello no se consideran (si bien solo en el terreno político) razonables (Rawls, 1999). Al contrario que en el ámbito moral no-político, en el que el respeto por las personas hace que las doctrinas comprensivas merezcan tratamiento no-derogatorio, y en el que se intenta evitar a toda costa que el gobierno establezca un *ranking* de formas de vida, en el ámbito público el liberalismo político no renuncia a calificar determinadas doctrinas religiosas o filosóficas como inaceptables (Nussbaum, 2011). Sandel (1994) cuestiona, en este sentido, cómo puede asegurarse que nuestro interés en la cooperación social basada en el respeto mutuo sea tan importante como para que ningún valor que pudiera derivar de nuestras concepciones comprensivas del bien pueda anteponerse a dicho interés. Este compromiso con la justicia que Rawls espera de todos los ciudadanos resulta complicado cuando, como él mismo reconoce (Rawls, 1993), no se excluye la posibilidad de que las visiones comprensivas que los ciudadanos sostienen puedan ser verdaderas y, por tanto, dar lugar a valores superiores a la propia justicia (Sandel, 1994).

Segundo, como he dicho anteriormente, la concepción política liberal de la persona se basa en buena medida en la tolerancia, el respeto mutuo y la voluntad de construir un esquema justo de cooperación social. Esto da lugar a una serie de derechos liberales cuya identificación, si bien se restringe al marco político, resulta difícil sin partir de concepción comprensiva del bien alguna (Sandel, 2005). Rawls es consciente de esta dificultad y reconoce que la concepción política liberal es parte de una concepción comprensiva que, además de valores políticos abarca también valores no-políticos (Rawls, 1993). Sin embargo, los valores políticos no se entienden dependientes de los no-políticos. Lo que pretende la concepción política liberal no es demostrar que los valores políticos son intrínsecamente mejores que los de esta o aquella doctrina comprensiva (*ibíd.*). Simplemente se afirman como un mecanismo necesario para garantizar las condiciones que puedan dar lugar a un sistema justo de cooperación social.

En este sentido, resulta esencial tener presente como, desde mi punto de vista, Rawls parece manejar dos dimensiones de la moral. La primera tiene que ver con los valores *no-políticos*. Éstos ocupan todas aquéllas cuestiones morales que para Rawls están al margen de la estructura básica de la sociedad y en las que, además, las distintas concepciones del bien de los individuos son irreconciliables. La segunda, por su parte, se refiere a los valores *políticos*, cuyo ámbito fundamental es la estructura básica de la sociedad y en relación con los cuales cabe la posibilidad de consenso entre los ciudadanos con el fin de alcanzar un sistema justo de cooperación social.

De esta forma, el objetivo de la concepción política liberal de la persona no es imponerse como *verdad* o modo de vida superior en las acciones individuales que escapan al ámbito político. Por esta razón, se busca desvincular los valores políticos de la concepción liberal de los no-políticos. Al desconectar los valores que rigen en la estructura básica de la sociedad de consideraciones ulteriores sobre la virtud o la vida buena, se consigue mantener el consenso en torno a esos valores incluso entre quienes discrepan con la doctrina comprensiva (liberal) en la que hunden sus raíces.

No obstante, por mucho que los valores políticos de esta concepción se consideren independientes de los no-políticos, el hecho de que Rawls reconozca que forman parte de una doctrina más amplia puede resultar problemático. La justificación de esos valores puede devenir complicada si no se establece de algún modo la superioridad moral de principios

como la tolerancia y el respeto mutuo, necesarios para un sistema justo de cooperación social. Puesto que el conjunto de virtudes cívico-políticas y derechos y libertades se remiten en último término a la necesidad de facilitar la convivencia democrática, resulta difícil entender cómo los ciudadanos aceptarán articular sus acciones políticas a través del respeto a tales derechos sin reconocer a su vez el fin último del que dependen. No se pretende con esto negar que para Rawls, por ejemplo, el deber de civilidad actúe con carácter meramente instrumental (Pérez de la Fuente, 2010) con el fin de asegurar los derechos e instituciones liberales. Más bien, lo que se pretende poner de manifiesto es que resulta difícil comprender cómo los ciudadanos serán capaces de guiarse en el debate público por un deber que actúa como instrumento para alcanzar un fin (el ya mencionado respeto mutuo en un sistema justo de cooperación social) que muchos de ellos pueden no interiorizar como propio desde sus diferentes doctrinas comprensivas. Aun más si, como Rawls reconoce y pese a articularse de forma independiente, tales principios políticos forman parte de una doctrina comprensiva que contiene también valores no-políticos. ¿Cómo garantizar, entonces, que los mismos ciudadanos que saben que esos valores políticos son parte (aunque independiente) de una doctrina comprensiva más amplia van a apoyarlos desde las suyas propias?

Independientemente de las posibilidades reales de que los ciudadanos estén dotados en un mundo no-ideal de la razonabilidad que requiere Rawls<sup>4</sup>, no hay que olvidar que, como él mismo reconoce, el liberalismo político se apoya en la conjetura de que los derechos y libertades tienen tal peso que pueden justificarse desde las distintas doctrinas comprensivas que sostienen los ciudadanos (Rawls, 1994). En una sociedad bien ordenada, los valores políticos propios del régimen constitucional son grandes valores que no pueden ser sencillamente invalidados (Rawls, 1993) y que sitúan lo *correcto* por encima de lo que cada uno entienda como lo *bueno*. Esta concepción conecta con una serie de valores fundamentales derivados de la finalidad de articular un sistema justo de cooperación social. Tales valores constituyen el marco de la razón pública y se pueden utilizar en el ámbito de la argumentación política para defender un variado, aunque no infinito, elenco de posiciones y propuestas.

## 2. La supuesta neutralidad de la razón pública: ¿Permiten los valores políticos un discurso moral?

La cuestión en la que me centraré en adelante tiene que ver con las posibilidades de argumentación que deja abiertas la razón pública liberal. El problema en este punto es el de si, a través de un conjunto de valores que Rawls considera estrictamente políticos, puede proporcionarse una respuesta a determinadas cuestiones morales controvertidas.

La duda surge especialmente si tenemos en cuenta que, como he comentado anteriormente, por razones de respeto y tolerancia el liberalismo político pretende evitar pronunciarse acerca de la verdad desde argumentos morales no-políticos. Por esta razón entiende Sandel que el liberalismo político es enormemente restrictivo con todo argumento moral (Sandel, 2005). Al basarse la idea política liberal del respeto en la necesidad de evitar el debate sobre concepciones comprensivas del bien, Sandel considera que lo que se consigue es que cuando existe una cuestión moral controvertida, la única respuesta posible sea la tolerancia de las diferentes posiciones morales que surgen en torno a un determinado problema. Uno de los ejemplos de los que se sirve Sandel para dar cuenta de las consecuencias prácticas de la razón pública liberal es el debate entre Lincoln y Douglas sobre la abolición de la esclavitud. Lincoln, que entendía que la esclavitud era "contraria a ley de Dios" y un "pecado atroz" (Sandel, 1994, 1792) estaba a favor de que el Estado legislara para su abolición. Por su parte, Douglas consideraba que dada la discre-

pancia en torno a la moralidad de la esclavitud, la legislación federal debía dar libertad a cada uno de los estados para decidir si la permitía o la prohibía (Sandel, 1994). La cuestión para Sandel es, en relación con el problema de la esclavitud, si los liberales pueden rechazarla de forma consistente con su renuncia explícita a apoyarse en una determinada visión comprensiva (*ibíd.*).

Sin embargo, lo cierto es que Rawls abunda en el carácter *intrínsecamente* moral de los valores y principios políticos de la razón pública, aunque dichos valores deban "especificarse por concepciones liberales políticas de la justicia" (Rawls, 1999, 143). Puede cuestionarse, no cabe duda, el idealismo de Rawls en cuanto a la atribución a las personas de la capacidad (y voluntad) para actuar en base a dichos valores morales en el marco de lo político<sup>5</sup>, pero lo que no puede negarse es que la concepción política liberal se pronuncia sobre cuestiones morales controvertidas en base a determinados principios. El propio Rawls ofrece posibles respuestas a partir de los valores y principios liberales ante diferentes debates morales. Por ejemplo, en lo que afecta a la criminalización de la homosexualidad<sup>6</sup>, el problema para el liberalismo político no será si una doctrina filosófica sólida que da lugar a una idea completa sobre el bien impide ese tipo de relaciones, sino si considerar la homosexualidad un delito supone una infracción de los derechos civiles de ciudadanos democráticos libres e iguales (*ibíd.*). Igualmente, los principios de la justicia pueden ser invocados para evitar que la familia<sup>7</sup> se convierta en una escuela de despotismo masculino (*ibíd.*). El liberalismo político no renuncia tampoco a establecer que determinadas doctrinas religiosas o filosóficas son inaceptables. Así, por ejemplo, el defensor de la esclavitud, no recibirá igual trato en la sociedad, pues la forma de vida por la que se quiere guiar ofende normas constitucionales fundamentales como la libertad y la igualdad (Nussbaum, 2011). Una cosa es que el liberalismo político sea reacio a que el gobierno se posicione en el debate sobre doctrinas comprensivas del bien para que determinados ciudadanos no vean la acción política como derogatoria de su particular visión de la verdad. Pero otra muy distinta es que se permita a ciertos individuos o grupos actuar de formas que pongan en riesgo la dignidad, libertad e igualdad de sus conciudadanos. Precisamente porque esos atributos se consideran comunes a todo ser humano, el deber del gobierno será velar por su respeto en todos los ámbitos de la sociedad.

Entiendo, por tanto, que no es adecuado conectar la tolerancia liberal tal como la entiende Rawls con una especie de renuncia a la toma de posición en torno a determinadas cuestiones siempre y cuando, desde el propio punto de vista de la teoría, las mismas sean políticamente relevantes y por tanto objeto de decisión para la estructura básica. Tal es el caso precisamente porque entender de esa forma errónea la tolerancia implicaría ser incapaz de dar respuesta a aquellas concepciones comprensivas del bien contrarias a la libertad e igualdad de los ciudadanos. No debe pasarse por alto que la tolerancia y el respeto mutuo están estrechamente ligados con la libertad, igualdad y dignidad de las personas y que, por lo tanto, una visión de la tolerancia que la identificara con la simple abstención en el debate político y moral sería incoherente y contraria a dichos ideales, pues podría llegar a permitir prácticas contrarias al pleno desarrollo de los mismos.

La idea de reciprocidad marca el límite común del conjunto de principios y valores que han de guiar la deliberación en el marco de la razón pública liberal (*ibíd.*). Del mismo modo, el deber de civilidad exige que los argumentos expresados en el debate público sean consistentes con la libertad e igualdad de todos los ciudadanos (Rawls, 1993).

Para que tal cosa sea posible debe darse un consenso previo sobre cuáles son los valores que operan como marco en el ámbito de la razón pública (*ibíd.*). Aunque Rawls deja claro que dichos valores se entienden como la base de la razón y la justificación públicas, lo cierto es que no aporta una lista que los enumere exhaustivamente. Lo que sí hace es re-

ferirse a algunos valores y principios de la concepción política de la justicia como parte de lo que denomina *esencias constitucionales*. Dentro de estas se incluyen (entre otros aspectos) los derechos y libertades iguales de ciudadanía que las mayorías legislativas han de respetar, el derecho al voto y a la participación política, la libertad de conciencia y de asociación, así como las protecciones propias del imperio de la ley (*ibíd.*). Es, por lo tanto, la concepción liberal de la justicia la que determina los límites materiales del debate en el marco de la razón pública a partir de la especificación de ciertos derechos y libertades, la prioridad política de los mismos frente a concepciones del bien general o valores perfeccionistas y el establecimiento de medidas para que todos dispongan de los medios necesarios para hacer efectivos esos derechos (*ibíd.*).

Lejos de eludir el debate moral, el liberalismo político de Rawls se posiciona claramente a favor de valores como la dignidad, la libertad o la igualdad, si bien lo hace únicamente en el marco de las instituciones públicas. Es cierto que, para que esto pueda afirmarse de forma consistente con el respeto a las diferentes doctrinas comprensivas de los ciudadanos es necesario reconocer que éstos deberán ser capaces de sostener, al mismo tiempo, dos visiones que operan en distintos ámbitos: su propia visión comprensiva en el ámbito privado (que se caracteriza por la discrepancia razonable y por la presencia de valores no-políticos), y su visión política en el ámbito público (que se caracteriza por el consenso entrecruzado y su referencia a la estructura básica de la sociedad) (*ibíd.*). Por ello, aunque las instituciones no se pronuncien sobre la coherencia teórica o la proximidad a la verdad de una u otra doctrina comprensiva en el plano no-político, en el espacio público determinados principios políticos (y necesariamente morales) delimitan el espacio moral de los argumentos que los ciudadanos se dan unos a otros.

Dado el claro pronunciamiento del liberalismo político en favor de la dignidad, la libertad y la igualdad (y con ellos los derechos civiles y políticos y las condiciones necesarias para su disfrute efectivo) resulta difícil sostener que desde esta visión se evita adoptar una posición sobre cuestiones controvertidas desde el punto de vista moral. Más bien, lo que hace el liberalismo político es delimitar un marco moral concreto dentro del cual caben diferentes argumentos. Por ello, la propia definición de lo que Rawls entiende que es la razón pública implica una toma de posición en el ámbito moral, pues fija el límite de lo que se entenderá como argumento razonable en el proceso de deliberación.

Aunque no puede negarse que la razón pública restringe, en base a determinados valores políticos, lo que se consideran argumentos razonables, no puede olvidarse tampoco que, como ya he mencionado con anterioridad, los valores de la concepción política liberal constituyen únicamente un marco o módulo dentro del cual caben diferentes posibilidades, operando así como fronteras de lo tolerable. Rawls entiende, de esta forma, que aceptar la idea de la razón pública no implica aceptar una determinada doctrina o concepción de la justicia hasta sus últimos detalles (*ibíd.*). El liberalismo político permite la coexistencia de una familia de concepciones liberales de la justicia cuyo límite común es la idea del respeto mutuo.

No obstante, Sandel entiende que la razón pública liberal resulta problemática por varios motivos, de los cuales me centraré en dos. El primero tiene que ver con los límites de la justicia. Por mucho que Rawls insista en que es posible la discrepancia dentro del marco fijado por la concepción política liberal de la persona, lo cierto es que los valores políticos liberales limitan en gran medida el ámbito de lo que se puede defender dentro de la razón pública. El segundo, por su parte, tiene que ver con el tipo de argumentos que pueden esgrimirse en el debate público. Así, por ejemplo, en relación con la criminalización de la homosexualidad, Sandel afirma que las exigencias de la razón pública hacen que no puedan criticarse los juicios morales que subyacen a las llamadas leyes "anti-sodomía", si-



no que simplemente pueda censurarse el propio uso de argumentos morales como tales (Sandel, 2005). Esto ha dado lugar, según Sandel, a una situación de vaciamiento moral del debate público. Si bien él mismo reconoce que no cabe culpar exclusivamente al liberalismo político por esta deriva, lo cierto es que, desde su punto de vista, la visión política liberal de la razón pública contribuye a crear un vacío moral que abre la puerta a manifestaciones triviales e intolerantes de otros moralismos mal concebidos (*ibíd.*).

Sandel cuestiona el idealismo de Rawls en cuanto a la capacidad de los ciudadanos de formular argumentos morales políticos sin apelar a sus visiones morales no-políticas acerca del bien o la virtud<sup>8</sup> y conecta sus dudas sobre esta capacidad con la aparición de un vaciamiento del discurso moral. Dicha conexión opera como sigue: dado que los ciudadanos no pueden, en el marco del liberalismo político, introducir los valores morales no-políticos de sus respectivas concepciones del bien en el debate público y dado que éstos son esenciales para la formulación de argumentos morales, el liberalismo político da lugar a un vaciamiento de la deliberación<sup>9</sup> que, por ejemplo, en el contexto de Estados Unidos ha generado un desencanto derivado de un discurso político sin trasfondo moral (Sandel, 1994).

No es mi objetivo discutir aquí acerca de las dudas de Sandel con respecto a la confianza que deposita Rawls en el sentido de la justicia de las personas. Sin embargo, aunque no se pueda apelar, en el marco de la razón pública liberal, a valores no-políticos para justificar argumentos políticos, lo cierto es que Rawls reconoce que los aspectos más específicos de la teoría de la justicia que defienda cada ciudadano se basarán en sus respectivas doctrinas comprensivas (Rawls, 1993) (y por tanto, también en valores morales no-políticos). Así, la razón pública opera como una forma de discurso (*ibíd.*) que restringe el tipo de argumentos a los que se puede apelar<sup>10</sup>. Pero eso no implica que Rawls ignore el hecho de que nuestras doctrinas comprensivas influirán en la importancia que den nuestras respectivas concepciones de la justicia a cada uno de los valores del liberalismo político y determinarán (siempre dentro de ciertos límites formales y materiales) sus detalles de forma más concreta.

Además, por mucho que pueda dudarse acerca de cómo pueden llegar los valores del liberalismo político a determinar los límites del debate público, lo cierto es que para Rawls estos valores son en sí mismos ideas morales y normativas (*ibíd.*). Ni mucho menos es la voluntad de Rawls que *lo político* se identifique a partir de cuestiones de hecho y no normativas (Rawls, 1999). Rawls considera que es un error entender que las concepciones políticas están marcadas por cómo los ciudadanos establecen sus propias instituciones en la realidad<sup>11</sup>. Una vez que los valores del liberalismo político operan como marco definitorio del debate público, el contenido y carácter del mismo será necesariamente moral, si bien, como ya he dicho anteriormente, restringido a un plano político. Dado que Rawls afirma en todo momento que estos valores con contenido moral y normativo son los que delimitan la discusión pública, no comparto con Sandel su preocupación sobre el riesgo de vaciamiento moral de la deliberación como consecuencia del liberalismo político. Por mucho que se cuestione la visión ideal de Rawls sobre cómo tales valores llegan a conformar el marco del debate público, no puede negarse que una vez que empiezan a actuar como guías de dicho debate el contenido del mismo será eminentemente moral. Las dudas de Sandel hacia el idealismo de Rawls deberían, por tanto, dirigirse a la confianza de este último en que todo ser humano posee un sentido de la justicia que le permite apelar exclusivamente a valores morales políticos en el debate público, en lugar de hacia las posibilidades de que el liberalismo político dé lugar a un discurso con contenido moral en el marco del debate público.

Sandel traslada, en *Public Philosophy*, su crítica a Rawls a su percepción de un creciente vaciamiento del discurso moral en Estados Unidos, caracterizado principalmente por la inclinación a convertir todo en un bien de mercado (Sandel, 2005) a partir de la cual se ha sustituido el debate político y moral por un mero análisis de costes y beneficios. Sandel hace referencia a una serie de prácticas<sup>12</sup> en las que determinados bienes que no deberían ser objeto de transacciones comerciales se compran y se venden con total normalidad. La cuestión, de nuevo, es si el liberalismo político contiene, en un contexto de vaciamiento moral generalizado, elementos capaces de articular una respuesta moral frente a tales problemas.

En este sentido, es fundamental tener claras las implicaciones de la función de marco o módulo que Rawls atribuye a los valores políticos de la razón pública. Puesto que Rawls pretende que dentro de la concepción política liberal quepan a su vez diversas visiones de la justicia, lo normal es que ésta no sea precisa hasta sus últimos detalles, sino que deje un cierto margen de maniobra a las diferentes visiones dentro de una familia de concepciones políticas de la justicia (Rawls, 1999).

Así, en lugar de predeterminar una respuesta fija a los problemas morales de que se trate, lo que hace el liberalismo político es proporcionar una serie de valores que operan como ejes fundamentales de toda respuesta que se dé en el marco de la razón pública. Cada concepción política de la justicia difiere en cómo ordenar el conjunto de valores y principios políticos (*ibid.*), lo cual puede implicar que en determinados casos existan distintas respuestas razonables, de forma que no se pueda decidir de manera inequívoca cuál es la solución correcta. Por supuesto, esto genera una indefinición de partida, especialmente en relación con cuestiones morales. Sin embargo, no veo por qué tal indefinición ha de ser problemática<sup>13</sup> con respecto al problema del vaciamiento del discurso moral y a la oleada de mercantilización de determinadas prácticas a la que se refiere Sandel. El hecho de que puedan existir diversas respuestas en cuanto al aborto<sup>14</sup> u otros problemas no impide que ese conjunto de respuestas posibles se articule a través de un balance de valores morales políticos.

Conviene tener claro, igualmente, que la existencia de diversos balances razonables de valores y principios políticos en torno a un tema no implica que *cualquier* balance sea razonable. Puede existir, en efecto, desacuerdo razonable, pero ello no implica que todo desacuerdo sea necesariamente razonable (*ibid.*). Del mismo modo que los valores políticos liberales no dan lugar a respuestas unívocas frente a distintos problemas (ni es su función hacerlo), su origen en una concepción de la persona particular da lugar a un límite en el que no tienen cabida determinadas posiciones<sup>15</sup>.

Es cierto que resulta difícil pensar en cómo podrían formar parte de un debate que se apoyara únicamente en valores morales políticos consideraciones acerca del estatus moral de determinados bienes merecedores de protección<sup>16</sup>. Pero esto no implica que la respuesta que se dé a tales problemas esté desprovista de elementos morales (si bien políticos). En relación, por ejemplo, con el problema de los anuncios en las escuelas, Sandel entiende que la cuestión crucial tiene que ver con el propósito fundamental de la enseñanza (*ibid.*). Mientras que el objetivo único de los anunciantes es reclutar consumidores, la escuela debería servir, según Sandel, para cultivar ciudadanos (*ibid.*). De nuevo, aunque el liberalismo político no proporciona una respuesta inequívoca ni frente a este ni frente a otros problemas morales, le es perfectamente posible apelar al derecho a la educación y a la importancia de este para que los ciudadanos adquieran ciertas competencias que les permitan ser libres e iguales. En ese sentido, podría sostenerse a partir de los valores del liberalismo político que la subordinación de los contenidos educativos a los intereses comerciales de unas cuantas empresas supone un freno a la capacidad de los alumnos para su pleno desarrollo como personas.

Por supuesto, otras posibilidades podrían tener cabida en el ámbito de la razón pública. Pero al margen de qué respuestas razonables pueden darse frente a este problema y, de entre ellas, cuál podría considerarse la correcta desde un punto de vista moral, lo importante para mí es que los valores del liberalismo político permiten articular una solución moral al problema de los contenidos comerciales en el ámbito educativo. Sandel podría contra-argumentar, no cabe duda, que dicha respuesta es incompleta por ignorar el debate en cuanto a cuál ha de ser el verdadero propósito de la educación. No puede negarse que el marco que proporciona el liberalismo político permite la argumentación en base a un conjunto de valores y la impide en base a otros. Pero una cosa es apelar a la importancia del debate sobre cuál debe ser el propósito de la educación, y otra muy distinta que el conjunto de respuestas posibles que permite el liberalismo político no tenga un carácter moral. Por mucho que los valores en base a los cuales el liberalismo político responde a determinados problemas no sean los que Sandel considera más apropiados, lo cierto es que son valores morales y el debate que en torno a ellos se produzca será, en consecuencia, necesariamente moral.

Comparto la preocupación con Sandel por la cada vez más evidente sustitución del debate moral por un constante análisis de costes y beneficios. Esta preocupación no es nueva, pues ya en 1905 William Beveridge advirtió en un discurso en la Universidad de Oxford de que la filosofía política había sido oscurecida en los debates públicos por la economía clásica (Judt, 2010). Asimismo, autores como Richard Sennett, se han esforzado en evidenciar cómo las sociedades contemporáneas buscan generar un modelo de personas ideales basados en la asimilación de su comportamiento al del consumidor (Sennett, 2006). Sin embargo, no creo que el liberalismo político esté inerme ante estas tendencias. Como ya he dicho, aunque seamos incapaces de decir cuál sería la respuesta concreta del liberalismo político para cada controversia moral, lo cierto es que es difícil pensar que todas ellas pudieran resolverse mediante la mera apelación al análisis de costes y beneficios que impera en el contexto político actual. Por esta razón, parece difícil concebir que, como ocurre hoy en día, toda respuesta que se articulara desde la razón pública liberal frente a los problemas que menciona Sandel se refiriera exclusivamente a la cuestión de los beneficios económicos.

### 3. Conclusiones

La idea de la razón pública debe entenderse a partir de la concepción política liberal de la persona y de los ideales que proclama, en especial la libertad, la igualdad, la dignidad y el respeto mutuo. Al margen de las dudas en torno a la superioridad de lo correcto sobre lo bueno y a la excesiva confianza que deposita Rawls en la razonabilidad de los individuos, lo cierto es que la concepción política liberal parte de una serie de elementos capacitados para articular una respuesta frente a diferentes conflictos morales. En especial, tal concepción contiene una serie de valores que pueden esgrimirse frente a prácticas como la esclavitud o la criminalización de la homosexualidad. En consecuencia (y como resultado del carácter de marco o módulo que Rawls atribuye a la concepción política liberal de la persona) mientras que determinadas prácticas y posiciones teóricas son radicalmente incompatibles con el liberalismo político, existe un ámbito en el que cabe la discrepancia (véase la ya mencionada política fiscal que puede variar en función de cómo considere cada concepción de la justicia el principio de la diferencia). No obstante, al contrario de lo que defiende Sandel, permitir la discrepancia en determinados ámbitos no tiene por qué llevar necesariamente a un vaciamiento del discurso moral. El hecho de que el liberalismo político no sea capaz por sí solo y desde la amplitud que se corresponde con su función de marco de dar respuesta a todos y cada uno de los debates morales presentes en nuestras sociedades no lo convierte en plenamente inerme frente al status quo. Más bien, será a las diferentes concepciones de la justicia que caben en el marco liberal democráti-

co a las que les corresponda la función de proporcionar un posicionamiento más preciso frente a diferentes controversias. Todo ello, por supuesto, sin menospreciar la capacidad del propio liberalismo político para excluir de su ámbito a aquéllas concepciones que considere incompatibles con la dignidad, la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos.

## Bibliografía

- Anderson, Elisabeth (2002): "Is Women's Labor a Commodity?", en LaFollette, H. (ed.), *Ethics in Practice*, Malden (MA), Blackwell Publishing.
- Cohen, Gerald Allan (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Cohen, J. (1997): "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Bohman, James F. y Rehg, Williams (eds.), *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge (MA), MIT Press, pp. 342-360.
- Freeman, Samuel (2000): "Deliberative Democracy: a Sympathetic Comment", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 29, núm. 4, pp. 371-418.
- Judt, Tony (2010): *Algo va mal*, Madrid, Taurus.
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós.
- McCarthy, Thomas (1994): "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, Vol. 105, No. 1, pp. 44-63.
- Neal, Patrick (2012): "Rawls, Abortion and Public Reason", *Journal of Church and State*, vol. 56, no. 2, pp. 323-346.
- Nino, Carlos Santiago (1996): *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven (CT), Yale University Press.
- Nussbaum, Martha (2011): "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism", *Philosophy & Public Affairs*, 39, no. 1, pp. 3-45.
- Pérez de la Fuente, Óscar (2013): "Deliberative Democracy v. the Politics of Identity", *The Age of Human Rights Journal*, 1, pp. 35-48.
- Pérez de la Fuente, Óscar (2010): "Sobre las virtudes cívicas. El lenguaje del republicanismo", *Derechos y Libertades*, 23, pp. 145-181.
- Posner, Richard (1994): *Sex and Reason*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rawls, John (1994): "La idea de una razón pública", *Isegoría*, 9.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999): *A Theory of Justice (revised edition)*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Sandel, Michael (2011): *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?*, Barcelona, Debate.
- Sandel, Michael (2005): *Public Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Sandel, Michael (1994): "Political Liberalism by John Rawls" (review), *Harvard Law Review*, núm 107, pp. 1765-1794.
- Sennett, Richard (2006): *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Williams, Andrew (1998): "Incentives, Inequality and Publicity", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 27, No. 3, pp. 225-247.

## Notas

1. Nussbaum, en este caso, no habla exactamente de condicionar el respeto mutuo. La expresión que utiliza, en su caso, es la siguiente: "reasonable citizens should not be in the business of *looking over the shoulders* of their fellow citizens to ask whether their doctrines contain an acceptably comprehensive and coherent exercise of theoretical reason". Aunque en un principio la traducción literal puede parecer tentadora, dado que en castellano existe la expresión "mirar por encima del hombro", Nussbaum, desde mi pun-

- to de vista, no está pensando en actitudes hacia los conciudadanos relacionadas con el sentido que se da a la expresión en castellano, que se refiere, según la RAE a "desdeñar" a una persona o "tenerla en menos" (ver <http://dle.rae.es/?id=KadPJV2>). Más que a un menosprecio, Nussbaum se refiere simplemente a una interferencia o a una invasión de la conciencia del otro con respecto a su concepción del bien (ver *ibíd.*). Lo relevante es, por tanto, que en el marco del liberalismo político los ciudadanos no condicionarán su respeto hacia otros ciudadanos a un examen detallado de las doctrinas comprensivas que éstos sostengan. Tal intromisión será innecesaria, pues en un contexto político-liberal el respeto se debe a toda persona por el mero hecho de serlo, y no en función de qué concepción del bien sostenga.
2. Will Kymlicka, por ejemplo, se refiere al caso de los Pueblo. Este conjunto de etnias norteamericanas ha establecido un "gobierno teocrático que discrimina a aquellos miembros de su comunidad que no compartan la religión tribal" (ver Kymlicka, 1996) pretende evitar con su concepción política liberal de la persona. Dado que toda persona es igualmente capaz de, a través de un proceso de reflexión individual, alcanzar la *verdad moral*, no tiene sentido hacer depender su consideración como ciudadano de la concepción del bien que sostenga. Menciono este ejemplo por proximidad bibliográfica, si bien es posible pensar en muchos otros más comúnmente conocidos. No obstante, el ejemplo es suficientemente ilustrativo del problema al que me refiero.
  3. No obstante, conviene tener en mente que la ausencia de virtudes relacionadas con la buena vida en general no implica la ausencia de virtudes conectadas con los deberes políticos de los ciudadanos.
  4. La discusión sobre si es posible que los ciudadanos asuman el conjunto de derechos e instituciones liberales, no a partir de su creencia en una doctrina comprensiva liberal, sino desde sus propias doctrinas comprensivas requiere un análisis más profundo que el que aquí pretendo asumir. Desde *la política de la identidad*, por ejemplo, se afirma que lo que se entiende como razonable deriva de lo que se entiende socialmente como tal en cada caso específico (Pérez de la Fuente, 2013), lo cual vendría a corroborar las dudas acerca de cómo es posible que los ciudadanos apoyen determinados principios de justicia desde sus respectivas concepciones del bien.
  5. De nuevo, en *Political Liberalism* (p. 213) Rawls ratifica que la razón pública es una idea sobre cómo deberían ser las cosas. Por ello, debe entenderse ésta como un *desiderátum* sobre lo que para Rawls es la sociedad política liberal ideal.
  6. No puede negarse que la mera referencia a un rechazo de la criminalización de la homosexualidad mantiene la puerta abierta para la adopción de diversas soluciones. Entre otras, puede pensarse en la equiparación de las uniones entre homosexuales al matrimonio, su consideración como uniones civiles con rango igual o inferior al matrimonio o el simple no reconocimiento legal. Aunque Rawls no va más allá (ni en este ni en otros temas) en cuanto a los aspectos precisos de la regulación de las uniones entre homosexuales en el ámbito del liberalismo político, es posible entender que lo que no cabe duda que está fuera del marco de los valores *políticos liberales* es que la opción sexual de determinadas personas se considere delito. A partir de ahí, cada teoría de la justicia *liberal* puede desarrollar y especificar más precisamente cuál es la regulación más idónea para garantizar la libertad, igualdad y dignidad de los homosexuales en una sistema justo de cooperación social. Otras cuestiones controvertidas pueden dar lugar a un análisis similar, como explicaré más adelante.
  7. La discusión sobre la familia está vinculada también con la cuestión de cuál es el espacio de lo político y cuál debe entenderse que es el alcance de la estructura básica. En relación con cuál es el espacio de lo público, es interesante el debate entre Andrew Williams y Gerald A. Cohen sobre hasta qué punto pueden considerarse públicas determinadas elecciones de los individuos en el ámbito económico. Para Williams la publicidad (ver Williams, 1998) es un requisito de la justicia, mientras que Cohen (ver Cohen, 2008) opina lo contrario. Esta discusión se desarrolla en torno al ethos igualitario de Cohen y a la capacidad de los individuos para guiar sus acciones cotidianas por las exigencias que dicho ethos impone.
  8. Para Sandel, "desde un punto de vista filosófico, nuestras reflexiones sobre la justicia no pueden desvincularse razonablemente de nuestras reflexiones sobre la naturaleza de la vida buena y de los fines humanos más elevados". Del mismo modo, "desde un punto de vista político, nuestras deliberaciones sobre justicia y derechos no pueden tener lugar sin referirse a las concepciones del bien que encuentran expresión en las distintas culturas y tradiciones en las que se sostienen dichas deliberaciones", (Sandel, 1994, 1768)
  9. Sandel no apela explícitamente a esta conexión, pero la misma está latente en su crítica al liberalismo político, especialmente en relación con el contexto concreto de los Estados Unidos. En *Public Philosophy*, Sandel insiste en que Republicanos como Reagan y Bush han recurrido en los últimos años a valores como la familia y la religión para justificar sus políticas promotoras de un capitalismo desmedido. Ante esto, la

única respuesta de los Demócratas ha sido apelar a la necesidad de que se excluyan las cuestiones morales del debate. Es precisamente esa asunción de que se puede formular un discurso público sin apelar a los valores morales *no-políticos* de una determinada concepción del bien el que ha llevado, para Sandel, a los Demócratas a sostener en el debate público un discurso moral vacío.

10. Argumentos que también estarán restringidos por los valores del liberalismo político, que marcarán el límite de lo razonable en términos materiales.
11. Véase, de nuevo, el debate entre Lincoln y Douglas sobre la abolición de la esclavitud. La posición de Douglas a favor de dejar decidir a los estados de la Unión si debía o no abolirse la esclavitud en cada uno de ellos representa precisamente el tipo de visión no-normativa de lo político de la que Rawls pretende apartarse. En esta visión *a-lo-Douglas*, el argumento se basa en una mera apreciación del statu quo (existe discrepancia en torno a la moralidad de la esclavitud) que justifica la simple y llana inacción política. Por el contrario, Rawls entiende *lo político* como una necesaria toma de posición, como un problema de lo que es *correcto* o *incorrecto* desde el punto de vista moral (ver *ibíd.*). A partir de este razonamiento se puede igualmente matizar la descripción que hace Sandel sobre cómo podrían criticarse los argumentos a favor de la criminalización de la homosexualidad desde la razón pública. El problema en tal caso residiría, primero, no en el carácter moral de los argumentos, sino en su carácter moral *no-político*, al basarse en una concepción del bien que puede no ser compartida por el conjunto de los ciudadanos. Segundo, podría articularse una respuesta que, por basarse en principios liberales como los de libertad e igualdad, sería intrínsecamente moral, si bien referida únicamente al plano *político*.
12. En *Public Philosophy* Sandel se refiere a las loterías estatales, los anuncios en las escuelas, el nombramiento de espacios públicos a partir de marcas comerciales, los traslados de ciudad de los equipos deportivos, los objetos de valor histórico, las becas universitarias, los derechos de emisión de gases contaminantes, la investigación con células madre y la ingeniería genética entre otras.
13. Rawls tampoco considera problemática esta indefinición en cuanto a los detalles precisos que ha de contener cada respuesta a cuestiones controvertidas en el ámbito del liberalismo político. Ver *ibíd.*, p. 170.
14. En el caso particular del aborto, la posición de Rawls ha parecido oscilar alrededor de diversas posibilidades. Simplificando, existen dudas acerca de si aquellos que se oponen al aborto en el tercer trimestre son simple y llanamente irrazonables o, en su lugar, sostienen una visión que es distinta a la que Rawls apoyaría, pero que puede considerarse razonable, no solo por utilizar valores morales *políticos* en su argumentación, sino porque el balance que hace de los mismos es razonable (si bien, para Rawls, menos correcto que el que él lleva a cabo). Para una discusión más detallada acerca de este tema, ver Neal, 2012. Comparto con Neal el análisis de que nada impide pensar que sea posible un balance razonable de valores políticos en virtud del cual pueda negarse el derecho al aborto durante el primer trimestre. Como ocurre con una cantidad notable de asuntos, el hecho de que se apruebe una ley de acuerdo con la razón pública liberal (y, por tanto, en base a un razonamiento que se apoye en los valores políticos liberales) no implica que la misma sea correcta moralmente, sino que es razonable, legítima y, como tal, vinculante para los ciudadanos en virtud del principio de la mayoría.
15. Podemos pensar en ejemplos típicos, como la defensa de la esclavitud o de la necesaria subordinación de la mujer al hombre en determinados aspectos de la vida (Nussbaum, 2011). De nuevo, estoy de acuerdo con Neal (2012) en que aunque Rawls no aporta suficientes guías sobre cómo determinar lo razonable, sí que es claro en cuanto a lo que no debe hacerse en el marco de la razón pública.
16. Sandel (2005) afirma, de nuevo en relación con el debate sobre el aborto, que no es posible proporcionar una respuesta moral satisfactoria al problema sin resolver previamente la cuestión del estatus moral del feto, para lo cual el liberalismo político parece no contar con las herramientas necesarias, pues no es posible dentro de su marco apelar al estatus moral de cualesquiera bienes.