



Tópicos  
ISSN: 1666-485X  
ISSN: 1668-723X  
revistatopicos@gmail.com  
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe  
Argentina

## El ejercicio de una razón de la ciudadanía

---

**Busdygan, Daniel Juan**

El ejercicio de una razón de la ciudadanía

Tópicos, núm. 45, 2023

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408003>

**DOI:** <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0022>

## El ejercicio de una razón de la ciudadanía

*The Exercise of a Reason of Citizenship*

Daniel Juan Busdygan  
Universidad Nacional de La Plata (UNLP) / Universidad  
Nacional de Quilmes (UNQ), Argentina  
dbusdygan@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4002-9348>

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0022>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408003>

Recepción: 05 Mayo 2022  
Aprobación: 01 Agosto 2022

### RESUMEN:

El presente artículo constituye un análisis de la razón pública a partir del estudio realizado por Vidiella sobre el tema. Se presentan tres críticas realizadas contra la concepción rawlsiana de razón pública y luego se discute con cada una de ellas. Sostenemos que el modelo de razón pública con restricciones es adecuado para la democracia deliberativa.

**PALABRAS CLAVE:** Razón pública, Democracia deliberativa, John Rawls.

### ABSTRACT:

*This paper constitutes an analysis of public reason based on the Vidiella's study on this subject. We present three criticisms made against the restricted conception of public reason and then discuss each of them. We hold that the restricted public reason model is adequate for deliberative democracy.*

**KEYWORDS:** Public Reason, Deliberative Democracy, John Rawls.

### INTRODUCCIÓN

El *consenso superpuesto* y la idea de *razón pública* constituyen conceptos centrales de la teoría política rawlsiana. Sobre ellos descansa gran parte del peso de aquel edificio teórico que John Rawls (re)fundó hacia 1993. En “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*”, Graciela Vidiella nos propone un riguroso análisis crítico sobre aquellos conceptos constitutivos del paradigma teórico del segundo Rawls.<sup>[1]</sup> En su estudio, la filósofa nos revela una serie de inconvenientes y desajustes teóricos que aparecen en ambos casos al momento de pensar la cuestión de la estabilidad democrática en una sociedad plural.

Abramos dos preguntas. ¿Por qué ciudadanos democráticos que parten de una diversidad amplia de concepciones del bien se verían motivados a adoptar una concepción como la que nos propone Rawls -y los rawlsianos? ¿Qué permite sostener que esa concepción de justicia puede generar las bases de su propia estabilidad? A juicio de la filósofa, las preguntas anteriores no han quedado debidamente saldadas con las respuestas brindadas por Rawls y los rawlsianos acrílicos. El capítulo de Vidiella nos invita a revisar críticamente los problemas que existen en derredor de dos elementos conceptuales centrales de la teoría política de Rawls, propuestos para responder aquellas preguntas. En la medida que avanzan sus observaciones sobre el consenso superpuesto y la idea de razón pública, su trabajo nos invita a pensar que dichas preguntas no solo siguen teniendo fuerza sino que aún precisan ser respondidas. En ese sentido, Vidiella nos propone dejar de lado los intentos de respuestas que se apoyen en una idea de consenso superpuesto y argumenta en favor de un concepto de razón pública consistente con una concepción deliberativa de la democracia. En ese punto, la filósofa busca impugnar el modelo rawlsiano de razón pública y apuesta por un modelo abierto de razón pública.

El objetivo de este artículo se inserta en este último punto; nos proponemos demostrar que la apuesta de Vidiella por ese modelo de razón pública abierta es una apuesta equivocada. Si bien cabe destacar que compartimos una coincidencia inicial en relación con sus objeciones hacia el consenso superpuesto en tanto solución adecuada al problema de la estabilidad, sostenemos que la concepción habermasiana de razón pública que defiende no es la correcta.<sup>[2]</sup> Graciela Vidiella ha optado por el modelo habermasiano de razón pública no solo en el capítulo revisado y que es objeto de estudio en este artículo, sino que lo ha hecho también en otros trabajos, entre los que se destaca “El ideal de razón pública y la democracia deliberativa”<sup>[3]</sup>. Su posicionamiento teórico contrario a la concepción rawlsiana de razón pública se basa en que “no sólo establece límites procedimentales sino que posee contenidos”<sup>[4]</sup>. A nuestro juicio, el modelo de razón pública que defiende implica la apertura de un conjunto de problemas que lejos de acercarnos a respuestas más satisfactorias en relación con la estabilidad, nos enreda en otros inconvenientes. A nuestro juicio, la concepción amplia (*wide*) de la razón pública que aparece en *Liberalismo Político* y que posteriormente es revisitada constituye un modelo más adecuado.<sup>[5]</sup>

En lo que sigue, comenzaremos presentando brevemente el señalamiento que Graciela Vidiella hace a propósito de los problemas de integración y consistencia teórica que tiene el argumento del consenso superpuesto. Seguidamente, presentaré los problemas que la filósofa le imputa a la razón pública rawlsiana. Allí veremos cuáles son las ventajas de un modelo como el que propone Rawls y cuáles son las desventajas que están detrás de un modelo como el que defiende Vidiella.

## I

El consenso superpuesto es una de las tres ideas capitales que podemos hallar dentro del monumental edificio teórico del segundo Rawls (aquel heredero forzoso del primer Rawls de *Teoría*).<sup>[6]</sup> Según Rawls, el compromiso de la ciudadanía con el bien público requiere que los conflictos en el espacio público estén acotados y encuentren algún consenso moral y político que no esté ceñido a intereses partidarios, sectoriales o económicos. Como sabemos, ese acuerdo representa un espacio político en el que confluyen las distintas personas razonables que adhieren a doctrinas comprensivas razonables –sobre todo opuestas- y que buscan ir más allá de un tipo de acuerdo “basado en un precario equilibrio de intereses partidarios, sectoriales o de grupos económicos”<sup>[7]</sup>.

“Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*” comienza con un primer apartado en el que se sostiene que la tesis del consenso superpuesto es una tesis fallida. Para la filósofa, dicho consenso debe ser desestimado dado que no es un elemento bien integrado a la teoría. Circunstancialmente podría pensarse como una suerte de *test* empírico pero aún así termina por estar malogrado. Para demostrar esta objeción se emprende una revisión sobre el modo en el que se presenta y se postula el consenso superpuesto en favor de la estabilidad de una sociedad pluralista. Dado que Rawls decidió atar la validez teórica de su propuesta a la estabilidad, una crítica certera contra la idea del consenso ameritaría la apertura de una revisión profunda de la teoría.<sup>[8]</sup>

Rawls lleva adelante el tratamiento de la estabilidad por dos vías. Por un lado, considera las motivaciones que tienen las personas a prestar apoyo a sus instituciones y, por otro lado, revisa qué oportunidad tiene una concepción de justicia de convertirse en la base que habilite el mentado y deseado consenso superpuesto entre personas y doctrinas razonables. En ese sentido, el examen de Vidiella nos señala detenidamente una serie de inconvenientes que aparecen al momento que se evalúa qué hace posible la estabilidad. En uno y en otro caso, en el centro gravitatorio de las críticas que nos ofrece nuestra filósofa aparecen las personas: o en su dimensión psicológica- dado que la motivación está vinculada con la psicología moral razonable- o en su dimensión política- dado que son las personas razonables son las deberían poder suscribir a una concepción de justicia valiéndose de razones intrínsecas a sus doctrinas.

Dentro de su análisis reconstructivo, repone una primera dificultad por demás seria, a saber, la vaguedad semántica del término “razonable”. La razonabilidad es la propiedad central que deben reportar en la dimensión política las personas y las doctrinas comprensivas. Las distintas visiones comprensivas, si son razonables, entonces se acomodan en un ámbito en el que la pluralidad no atenta contra ellas sino que, al contrario, las fortalece. La razonabilidad implica aceptar a la sociedad plural como un sistema equitativo entre iguales. Esta propiedad que descansa en la igualdad entre las personas opera como un criterio de decidibilidad a través del cual se evalúa y se define cuál es el compromiso personal o colectivo que se tiene con los valores democráticos. Este término clave, aplicable a doctrinas y a personas, abre un conjunto de discusiones y dificultades que terminan por opacar la probabilidad de que pueda darse el deseado consenso.<sup>[9]</sup> Veamos detenidamente esto.

Si seguimos la especificación rawlsiana sobre la razonabilidad de las doctrinas, nos encontramos con un concepto incorrectamente inclusivo. La definición rawlsiana de las doctrinas comprensivas razonables es por demás problemática en tanto deja abierta la puerta abierta para la inclusión de concepciones irrazonables como los fascismos.<sup>[10]</sup> Con respecto a esa definición, fue el mismo Rawls quien sentenció que “esta aproximación a las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente vaga”.<sup>[11]</sup> Pero eso se torna un problema serio, porque, si el término razonable es excesivamente inclusivo, no puede reconocer cuáles son los sectores que abonan la cimentación de condiciones de posibilidad que propicien escenarios políticos de estabilidad. Como bien advierte Vidiella, si el término se abre demasiado y es muy amplio, el consenso y la estabilidad se vuelven imposibles. Esto es así porque, por un lado, incluye a doctrinas que no deberían ser parte del mismo o, por otro lado, porque si se logra algún consenso, rápidamente se puede romper pues se sostendría solo por un circunstancial, delgado e inestable equilibrio de fuerzas.

Cuando el atributo de la razonabilidad en la propuesta rawlsiana se aplicada a las personas, aparece el problema inverso, a saber, la concepción se torna restrictiva. Para Rawls, las personas razonables están dispuestas a aceptar las cargas del juicio (*burden of judgment*). “La idea de lo razonable viene dada [...] por los dos aspectos de la razonabilidad de las personas (II, §§ 1-3): [1] su disposición a proponer y a atenerse a los términos equitativos de la cooperación social entre iguales y [2] su reconocimiento –y disposición a aceptar las consecuencias– de las cargas del juicio.”<sup>[12]</sup> Dichas cargas son una serie de elementos aleatorios que impiden que todos lleguemos a una misma conclusión o a las mismas verdades morales o políticas sin que ello implique la existencia de algún error inferencial.<sup>[13]</sup> La razonabilidad rawlsiana implica la aceptación tanto de [1] como de [2]. Como señala Vidiella, el requerimiento de la segunda condición no es una cuestión menor siendo que nos obliga a la admisión de una perspectiva falibilista en relación con nuestras propias convicciones.

La segunda condición rawlsiana nos lleva a presuponer que las personas deberían adoptar una posición falibilista de sus propias creencias morales y esto es un problema que reiteradamente se le ha señalado al concepto rawlsiano de persona razonable.<sup>[14]</sup> Si la razonabilidad se propone como un concepto por demás exigente y restrictivo, entonces se recorta al mínimo la cantidad de miembros que puede haber en el club de los razonables. Así las cosas, serían solo unos pocos los que podrían trazar el consenso y preguntémoslos, ¿de qué serviría un consenso entre unos pocos que coinciden en casi todo? Efectivamente, ¿de qué serviría el consenso entrecruzado si no tuviera la sana ambición de poder extenderse en la diversidad? Si la razonabilidad no es una facultad suficientemente extendida, el consenso es una idea fallida. En otras palabras, con ese requisito teórico para demarcar el universo de las personas razonables, se aplicaría la categoría de *irrazonables* a tantas personas que el mentado consenso se terminaría vaciando de participantes o bien se estaría volviendo improbable. La filósofa muestra que si se limita la razonabilidad en relación con las personas, no se puede ir mucho más lejos de un mero *modus vivendi*. “Si un judío practicante, un musulmán o un católico no encontraran en sus doctrinas fundamentos para sostener la concepción de la justicia, ¿podrían sentirse impulsados a ello por razones que no fueran puramente estratégicas?”<sup>[15]</sup>. Si bien la psicología razonable daría respuesta afirmativa

a esa pregunta pero allí, la filósofa nos advierte que al apelar a ese concepto se termina cayendo en una “falla de justificación: para demostrar la estabilidad de la teoría, se recurre a un elemento mismo de la misma que es una función de la estabilidad”<sup>[16]</sup>.

De lo anterior se sigue que la idea de consenso entrecruzado contiene un serio inconveniente cuando se la examina apelando a un esclarecimiento de la razonabilidad de las doctrinas, de las personas, o de las motivaciones que empujan al consenso. Ahora bien, por otro lado, si en una primera etapa de justificación del marco normativo se parte del concepto de persona razonable y de la explicación de la motivación moral propia de la psicología razonable, el consenso superpuesto termina por resultar un concepto prescindible e inútil para la teoría.<sup>[17]</sup> Y esto porque las razones en favor de la estabilidad ya están incorporadas en esos conceptos dejándole al consenso superpuesto la instancia de volverse algo así como un *test* empírico que no daría respuesta final al problema de la estabilidad. El recorrido propuesto por Vidiella termina por mostrarnos que el modo en el que se usa el término razonable, aplicado a personas o a doctrinas, vuelve improbable que se pueda justificar un consenso estable y profundo como el que se precisa y se espera a favor de la estabilidad.

## II

Dentro del capítulo que estamos analizando, la investigación de Vidiella continúa avanzando sobre otro pilar conceptual de la teoría del segundo Rawls: la *razón pública*. La última sección de ese trabajo se titula ‘Razón pública y democracia deliberativa’ y es allí donde nuestra filósofa vuelca la segunda parte de su instrumental analítico contra la concepción rawlsiana de razón pública. Contrariamente a la idea del consenso entrecruzado cuya construcción se demostró como inadecuada para darnos una respuesta al problema de la estabilidad, Vidiella considera que la razón pública constituye “una idea más interesante”. No obstante, entiende que el carácter sustantivo que está en la propuesta de razón pública de Rawls, tornaría a su concepción incongruente con una concepción deliberativa de la democracia.<sup>[18]</sup> Para ella, el modelo procedimental de razón pública habermasiano es el modelo más conveniente para una concepción deliberativa de la democracia. Como habíamos adelantado, en este trabajo nos detendremos particularmente a discutir este punto y abogaremos por la concepción rawlsiana. Para ello, primero reconstruiremos las observaciones críticas que hace Vidiella y daremos respuesta a las mismas, seguidamente, sostendremos que si bien la concepción rawlsiana no está ajena a una serie de dificultades y cuestionamientos, la misma constituye una opción mejor que la concepción habermasiana dado que, evita ciertos problemas que marcamos, brinda respuesta al problema de la estabilidad y está lejos de ser incompatible con una concepción deliberativa de la democracia.

Vidiella comienza proponiéndonos una reconstrucción de la razón pública tal como se presenta en “Una revisión de la idea de razón pública” y allí establece: (I) cuál es el ámbito operativo de la razón pública, (II) quiénes son los sujetos que deben ejercerla, (III) qué contenido posee y cómo se vincula (IV) con la legitimidad política y (V) con la reciprocidad.<sup>[19]</sup> Para no duplicar innecesariamente las cosas y concentrarnos en sus observaciones críticas, no repetiremos aquí aquella reconstrucción. Luego de habernos expuesto cada punto, Vidiella observa críticamente que las restricciones planteadas por Rawls, dejan abierta una pregunta central sobre la naturaleza de su propuesta: ¿hasta qué punto la razón pública es inclusiva? A juicio de la filósofa, “¿por qué no admitir en el debate *todas* las razones que puedan esgrimir los ciudadanos?”<sup>[20]</sup>. Si bien dentro de la propuesta de Rawls subsisten dos interpretaciones de la razón pública, para ella, la interpretación inclusiva no es más que un eufemismo de una concepción excluyente que impediría la libre expresión de algunos sectores de la ciudadanía y, con ello, fracturaría el compromiso con la igualdad política. Es claro que si esto fuera así, discutiremos este punto, la propuesta rawlsiana sería incompatible con una concepción deliberativa de la democracia.

Para criticar la concepción rawlsiana, Graciela Vidiella nos marca tres dificultades allí implicadas. En primer lugar, considera que la taxonomía que se traza entre una cultura política pública y una cultura de trasfondo es por demás problemática. En segundo lugar, entiende que es inconveniente que haya un contenido sustantivo en relación con las concepciones de justicia que se presentan como las opciones en debate. Y en tercer lugar, advierte que la concepción rawlsiana introduce un requisito difícil de aceptar, a saber, el desdoblamiento de la identidad moral con la identidad política. Veamos cada uno de estos puntos para luego dar respuesta a los mismos.

La primera observación contra la concepción rawlsiana está relacionada con la taxonomía entre la cultura política pública y la cultura de trasfondo. El problema que advierte allí es que, dado que los contenidos de la concepción de justicia en general y los de la razón pública en particular se asientan y se nutren de la cultura política pública, y dado que las doctrinas comprensivas no pueden volcar sin más sus razones tal como están dadas en la cultura de trasfondo, “no se trata de un problema menor” las continuidades y discontinuidades de sendos espacios.<sup>[21]</sup> Para ella es un problema que Rawls no nos haya provisto de algún parámetro claro para esa cuestión y que ante ese punto, nos remita a un ámbito de valores compartidos que no termina por ser lo suficientemente esclarecedor como para disipar la niebla que cubre dicha referencia.

El segundo punto sobre el que nuestra filósofa pone su aguda mirada es aquel en el que la razón pública rawlsiana provee límites procedimentales y contenidos. En sus palabras:

No deja de ser muy problemático conciliar una concepción deliberativa de la democracia con unos principios sustantivos de justicia que se ofrecen al debate público con la condición de que se los discuta a partir de los valores y directivas de indagación que ellos mismos presuponen.<sup>[22]</sup>

La segunda crítica se engarza con la anterior y sostiene que Rawls incorpora una interpretación de la cultura política y de *un* universo de valores compartidos. Si se tienen en cuenta las difusas fronteras entre la cultura pública política y la cultura de trasfondo, y si se tiene en cuenta que existe un contenido sustantivo dentro del que hay ciertas concepciones de justicia que se presentan como las opciones entre las cuales se debe optar en el debate - conforme a un deber de civilidad-, a su juicio, no habría que esperar que el liberalismo político concite una aceptación general tal como Rawls pretende que suceda.

Por último, en el tercer punto, Vidiella cuestiona el tipo de ciudadano que estaría detrás de esta concepción restrictiva. Las críticas vertidas al sujeto rawlsiano de *Teoría* hicieron que se reconfigurara ahora en este ciudadano reflexivo, consciente, tolerante – que acepta la cargas del juicio- y que no mezcla plenamente sus convicciones personales con las cuestiones políticas. Lo que observa Vidiella es que con esa idea queda implicada una problemática y artificial discontinuidad entre la identidad moral y la identidad política de las personas. Esa personalidad política de tinte casi esquizofrénico implicaría dejar a las convicciones personales afuera del cuarto oscuro al momento de votar dado que deben ser las ideas públicas y políticas por las que habría que orientarse y no las creencias y los valores morales que definen quienes somos.<sup>[23]</sup> En sus palabras, “Cuando está en juego la identidad moral, a muchos podría resultarles inconcebible la posibilidad de reconocerse al margen de sus creencias religiosas, de los valores que orientan su vida, de sus vínculos personales y grupales, y de las lealtades que surgen de ellos.”<sup>[24]</sup>

Antes de continuar con otras críticas que nos propone Vidiella, creemos conveniente mostrar por qué una interpretación distinta de la propuesta de Rawls no nos llevaría hacia los inconvenientes mencionados anteriormente. Lo primero que cabe destacarse es que la crítica sobre la distinción entre los distintos espacios de la cultura que hace Vidiella está en sintonía con la crítica habermasiana. La crítica de Habermas se asienta en una idea de sociedad y espacio público muy diferente. Si se toman comparativamente la propuesta teórica de Rawls y la de Habermas, se hace evidente que poseen un modelo distinto de sociedad civil. Es por ello, que entendemos conveniente revisar la consistencia de la propuesta de Rawls internamente y no externamente desde el modelo de sociedad habermasiano.

Para Rawls, el ámbito público es un ámbito político, en tal sentido, refiere a las instituciones políticas. La cultura de trasfondo contiene in toto a las doctrinas comprensivas donde “son enseñadas, explicadas y debatidas unas con otras, y se argumenta acerca de ellas de modo indefinido, sin fin, tanto tiempo cuanto la sociedad tiene vitalidad y espíritu. Es la cultura de lo social, no de lo políticamente público.”<sup>[25]</sup> Ahora bien, esa distinción es central porque esas doctrinas dentro de esa cultura se reproducen y se desarrollan en condiciones políticas específicas relacionadas con una cultura política sostenida por valores políticos. Teniendo en cuenta esa diferencia entre los autores, vale destacar que para Rawls, son los valores políticos los que brindan el suelo común compartido y no las doctrinas comprensivas.

En una publicación anterior a la que estamos analizando, Vidiella comparte una crítica que también ha sostenido McCarthy, “la tesis de Rawls requiere congelar las ideas y las convicciones políticas y sus tradiciones interpretativas.”<sup>[26]</sup> Con respecto a ello debemos decir que esos valores políticos a los que se hace referencia “no son marionetas manipuladas tras bambalinas por las doctrinas generales”<sup>[27]</sup>; tampoco “son doctrinas morales, sin importar cuán disponibles o accesibles puedan ser a nuestra razón y a nuestro sentido común”<sup>[28]</sup>. Los valores políticos a los que se hace alusión son aquellos que se adquieren en el ejercicio de la cultura democrática. En ellos, cada sociedad puede verse en ellos y cómo cada sociedad se ha dado a sí misma un conjunto de cambios importantes a lo largo de la historia de las ideas políticas, cambios que han sido producto del uso público de la razón.

¿Por qué puede ser valiosa la taxonomía rawlsiana para una concepción deliberativista? Si tenemos en cuenta que aquello que guía el proceso deliberativo en una concepción deliberativa de la democracia es, en palabras de Habermas, “la fuerza del mejor argumento”, debemos advertir la importancia que existe en el intercambio de razones.<sup>[29]</sup> Ahora bien, si en favor del proceso deliberativo deben procurarse acciones en pos del entendimiento, es claro que unos a otros deben brindarse razones que puedan ser atendibles, válidas, accesibles y aceptables dentro del foro público. Por eso es importante intercambiar razones públicas. ¿Cuándo podemos decir que una razón pública es pública? La accesibilidad de las razones es una condición necesaria para la aceptabilidad de las razones.

La búsqueda del mejor argumento solo puede trazarse entre razones accesibles, atendibles e intercambiables que puedan sopesarse intersubjetivamente. Solo las razones accesibles son aceptables y si se tiene en cuenta que la aceptación de las mismas se relaciona con la legitimidad política, transitivamente, la accesibilidad y la legitimidad son ideas concomitantes. A partir de lo anterior, deberíamos advertir cuán instrumentalmente valiosa es la taxonomía planteada, sobre todo cuando existen aspectos de la cultura de trasfondo que podrían ingresar a la deliberación- sean de doctrinas comprensivas religiosas o seculares- y volvérsenos parcialmente accesibles o directamente inaccesibles. Introducciones de ese estilo solo dificultarían o impedirían las relaciones deliberativas y, en caso de avanzarse en esas condiciones de diálogo, se minaría la mentada legitimidad que se busca a través de la deliberación en democracia. La taxonomía rawlsiana incorpora un valioso requerimiento de adecuación de las razones y con ello diferencia ambos espacios. La adecuación solicitada opera solo en el foro político y no es más que un costo muy bajo que prestamos todos en favor del sostenimiento de las condiciones de posibilidad política que dan como resultado a la sociedad plural de la que somos parte y dentro de la cual se desarrollan las doctrinas comprensivas.

Las distintas interpretaciones de la razón pública rawlsiana muestran una disposición a restringir y es allí donde nuestra filósofa halla un problema. Pero veamos qué se busca restringir: (i) el tipo de razones que pueden entrar al debate para que haya debate en vez de un amontonamiento de voces, (ii) el contenido de las razones e ideas que se vuelcan al intercambio deliberativo y (iii) los temas a los que se aplica la razón pública- cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales. Las restricciones rawlsianas buscan procurar las condiciones que motoricen un diálogo democrático plausible y verdadero que no se disuelva o encalle en interminables discusiones metafísicas. En esa perspectiva, es importante sostener que si bien pueden ser opacas las fronteras entre el trasfondo cultural y la cultura política, la distinción que da lugar a la delimitación

puede esclarecerse en una práctica deliberativa que se asienta en los valores extendidos de la democracia—valores en sintonía con una familia de teorías que especifican el respeto por un listado de derechos básicos, libertades y oportunidades. En definitiva, la concepción rawlsiana de razón pública no trata de sintetizar entre sí posiciones y pasiones encontradas en la cultura de trasfondo, sino que trata de armonizar las diferentes posiciones políticas que se expresan en el ámbito público a partir de los valores políticos de la democracia. La deliberación se torna así el centro de una concepción de la democracia que se puede inscribir entre las reacciones contra las concepciones schumpeterianas y que no está “congelada” sino que se abre a pensarse a sí misma. A través de razones accesibles puede hallarse, si son claras y distintas, las interpretaciones más adecuadas de los valores democráticos que permitan edificar el plexo normativo del Estado democrático.

Preguntémosnos, ¿deberíamos poder deliberar abiertamente sobre cualquier cosa que se nos ocurra?, ¿deberíamos permitir que cualquier razón que pueda esgrimir un ciudadano o un sector de la ciudadanía por más irrazonable que sea deba ser materia de discusión?, ¿deberíamos abrir la deliberación para cualquier asunto? En caso que adoptemos la perspectiva rawlsiana la respuesta es no. En ese sentido, Rawls pone claro sobre oscuro cuando sostiene que “algunos juicios los entendemos como puntos fijos: los que nunca esperamos abandonar, como cuando Lincoln dijo: ‘Si la esclavitud no es mala, nada es malo’”<sup>[30]</sup>. Que existan restricciones que permitan delimitar lo debatible en la deliberación conforme al uso de la razón pública debe verse como un aspecto positivo. En favor de Rawls, quizás sea interesante pensar que su concepción de la deliberación no es limitante sino que busca fortalecer y consolidar la cultura política democrática procurando resguardar las condiciones materiales de su propia reproducción. Las restricciones rawlsianas limitan la entrada de visiones radicalizadas, racistas, fascistas, antigalitarianas, etcétera, e impiden que las definiciones políticas sean el reflejo de intereses privados o no políticos o bien el mero reflejo ideológico de algún sector de la ciudadanía.

En tercer lugar, se encontraba la crítica de Vidiella sobre el requerimiento de un tipo de personalidad pública y otra privada. Vale decir que esta es una crítica recurrente contra la concepción rawlsiana en tanto parece presuponer un inaceptable desdoblamiento de la identidad moral del ciudadano cuando este va de la cultura de trasfondo al foro político. Nos referiremos a este punto en la sección siguiente. No obstante, entiendo que tal crítica puede sortearse si atendemos y resaltamos que en el núcleo central de la teoría está la idea de que el contenido de la razón pública discurre sólo por y para la búsqueda de acuerdos que hacen a cuestiones vinculadas con las esencias constitucionales o con cuestiones de justicia básica. Y que solo deben ejercerla aquellos que tiene formación democrática y están deliberando y decidiendo para una sociedad plural. Solo aquellos que deben ejercer la razón pública deben explorar dentro de esos debates, acotados a dichos temas, cuáles son los puntos de acuerdo para avanzar en la legislación. Dejar ingresar razones no públicas vuelve improbables muchos acuerdos o convergencias posibles en temas de la razón pública. Restringir en algún punto el temario y el tipo de razones asequibles para asuntos como el aborto, por ejemplo, busca consigo una reducción del desacuerdo pero en sintonía con el resguardo de las condiciones de estabilidad política, una de las condiciones de posibilidad de la sociedad plural.

En lo que sigue, expondremos un argumento en contra de la versión abierta de la razón pública a la que ha adscripto Graciela Vidiella. Sin desconocer los problemas observados y habiendo dado respuesta a los mismos, abogaremos por una perspectiva consecuencialista en la que se mostrará que la versión habermasiana si bien está más cerca de una integración ideal con la democracia deliberativa, puede estar más lejos de una aplicación real de la discusión pública tal como se da en la arena deliberativa. Comenzaremos presentando los puntos centrales de la propuesta de Habermas y comparemos críticamente muchos de esos puntos con la propuesta de Rawls. A nuestro juicio, la versión por la que apuesta Vidiella no es la más adecuada para una concepción realista de la concepción deliberativa de la democracia.

## III

Planteos de la razón pública como el de Habermas y en la misma línea también podemos sumar a Joshua Cohen y a Seyla Benhabib, han sido críticos del punto de vista restrictivo y sustancialista que nos propone Rawls. Al respecto Habermas sostiene que

*la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida.* [31]

En otras palabras, Benhabib sostiene este mismo punto:

...el intento de Rawls de restringir la razón pública únicamente a los discursos concernientes a los imperativos constitucionales no resulta convincente desde el punto de vista filosófico y sociológico. Sostengo que el dominio de la razón pública no debe restringirse a los imperativos constitucionales y que la “cultura del entorno” - que rodea e impregna la tarea de la razón de un contenido particular - debe considerarse esencial para la formación de consenso en las democracias liberales. [32]

Pues únicamente después de que el diálogo haya sido abierto de forma tan radical podremos estar seguros de que hemos alcanzado un acuerdo en relación con la definición mutuamente aceptable del problema que tenemos por delante... [33]

Si bien esta versión abierta se muestra más receptiva a la heterogeneidad en términos ideales, encontramos en ella al menos dos problemas serios que evidentemente no estarían en ninguna de las versiones rawlsianas. El primero de ellos es que se requiere que nos comprometamos con la adopción de los principios filosóficos de la ética del discurso. Embarcarnos en un tipo de diálogo radical y extenso precisaría entonces de un compromiso mucho mayor que el que nos requería la propuesta rawlsiana; ese requisito es la adopción de una teoría densa y de allí la consiguiente apertura hacia el Otro.

La razón pública ya no puede ser puesta en una dimensión solo política si tomamos como marco teórico a la ética del discurso. En tal sentido, Habermas sostiene que es imposible que la razón pública no posea vinculación alguna con una explicación filosófica de base en la que se brinde una teoría de la racionalidad y de la verdad. Aquí debemos advertir que esto es exactamente lo contrario de lo que el segundo Rawls ideó para su teoría en general. Claudio Amor describe muy bien el movimiento estratégico que realiza Rawls en su teoría: “Primer corolario:...si la verdad- la teoría...- trae consigo la guerra, la paz está en guerra con la verdad. Segundo corolario: la paz está en guerra con la filosofía, además de con la religión.” [34] El segundo Rawls entiende necesario reenfocar la relación entre política, filosofía y verdad si se quieren resguardar las condiciones políticas que dieron como resultado al pluralismo en tanto libre ejercicio de la razón. La propuesta filosófica política de este segundo Rawls renuncia a su “cetro epistémico” [35], y se propone como una opción pragmáticamente atractiva que busca proveer de conceptos a la deliberación política.

Si bien entendemos que las fronteras entre las razones públicas y las no públicas pueden abrir ciertos interrogantes que hacen que tenga que revisarse sendas cuestiones, ¿la salida sería comprometernos con una versión abierta de la razón pública que no puede prescindir de su carga metafísica? Y si bien es entendible que debe darse respuesta al modo en el que los ciudadanos armonizan su identidad moral con su identidad política, en caso que deban hacerlo, ¿eso se resuelve suponiendo un ciudadano que posee una disposición ético política con una apertura absoluta hacia la pluralidad de concepciones, creencias, lenguajes y planteos? Veamos brevemente por qué el uso político de las razones privadas o apolíticas puede resultar un problema dentro de algunos asuntos democráticos que se dirimen en la deliberación.

Podemos acordar con Habermas que, por un lado, la filosofía debe servirnos para clarificar el punto de vista moral de cada uno y, por otro lado, que nos permite establecer cuál es el procedimiento democrático adecuado a través del cual los ciudadanos hallen las soluciones a los problemas que se plantean. No obstante, no nos queda suficientemente explicitado qué requiere su perspectiva en el ordenamiento de las agendas deliberativas. En principio, al momento de establecer una agenda de trabajo se precisaría realizar una discriminación y jerarquización de los problemas dentro de la agenda deliberativa. Es así que problemas

de justicia básica y problemas esenciales a la constitución se entremezclarían con otros de distinta índole –v. g. la igualdad de género en ámbitos legislativos y la declaración del día de alguna comida regional. Para ordenar el tratamiento de unos antes que otros debería proveerse de criterios públicos para el ordenamiento, los cuales deberían surgir de la deliberación. Ahora bien, luego de hacerse el trabajo de definir qué se debe tratar primero, si hacemos una apertura indiscriminada de las demandas sociales y de la pluralidad de voces es difícil entender cómo institucionalmente en temas complicados se puede generar una sinergia que decante en la letra de la ley. A nuestro juicio, el tratamiento de cualquier asunto podría encallar una y mil veces sin permitir que la deliberación sea el centro virtuoso de la democracia. Tal grado de apertura, en términos pragmáticos, pareciera ubicarnos dentro de alguna de las paradojas de Zenón de Elea o figurativamente en algún cuadro de Maurits Escher donde las cosas nunca termina por comenzar o bien nunca comienza a terminar. La orientación sustantiva y las restricciones mencionadas que nos propone la concepción rawlsiana impiden que una sociedad plural con intereses en pugna termine por paralizarse en el debate a la vez que procura un compromiso no solo con resultados plausibles sino que además legítimos.

Por otro lado, la razón habermasiana precisa habilitar un tipo de participante abierto a la comprensión profunda de las tradiciones, religiones y culturas que son parte de una sociedad plural. Un tipo de participante que ingresa con las competencias deliberativas para crear entornos deliberativos virtuosos y las reglas regulatorias de los mismos. ¿No es acaso esto un requisito demasiado ambicioso? Otra vez, el punto de partida que nos propone la razón pública abierta que defiende Vidiella nos plantea un horizonte tan complejo que nos llevaría a que cualquier debate pueda dilatarse o dividirse indefinidamente dado el pluralismo profundo. Si bien es deseable una inclusión como la pretendida por Habermas y Vidiella, para que ello sea plausible, el pluralismo profundo debe incorporar requerimientos y competencias en los deliberantes que son por demás exigentes para la teoría si deben estar dadas *ex ante*. Contrariamente, la propuesta de Rawls comienza ubicándonos en el *factum del pluralismo* como punto de partida y no como el efecto o la consecuencia de la deliberación. En términos prácticos ¿qué pasaría si acaso algún sector importante de los participantes careciera tanto de las competencias deliberativas como de la requerida aptitud y actitud de apertura hacia la inclusión del Otro? Las consecuencias de ello serían negativas dando lugar al hecho de que la deliberación desplace la fuerza del mejor argumento por la fuerza de los intereses mayoritarios. Allí, las mayorías pueden tomar un valor políticamente relevante en detrimento de la razón de la ciudadanía. El problema que se presenta es que se abren los canales institucionales para que se sustancie un posible populismo moral.

En contra de la versión habermasiana de la razón pública, el filósofo argentino Osvaldo Guariglia ha defendido la concepción que aquí hemos venido sosteniendo. En sus palabras

Es evidente que una restricción tan marcada como la sugerida por Rawls tiene una ventaja innegable sobre la propuesta de Habermas y Cohen, ya que es muy improbable que por este camino de la razón pública quede desbordada por una cantidad y variedad de asuntos tan grande que le sea imposible procesarlos. Al mismo tiempo, es claro que una restricción de este tipo es mucho más difícil de aceptar para los miembros de una sociedad plural que muy a desgano se desprenden de sus concepciones omnicomprendivas de la sociedad y el mundo. [36]

Destaquemos dos puntos mencionados por Guariglia. En primer lugar, subraya las ventajas heurísticas que trae consigo la estrategia de la restricción de la razón pública. Si se tiene en consideración que la misma ya no se vería “desbordada”, no debería desestimarse su importancia para una concepción deliberativa. Como hemos señalado más arriba, una razón pública radical que se nutre de un contenido amorfo puede pretender que la deliberación sea una enriquecedora polifonía de voces pero lo probable es que se tope con cacofonías y disonancias que sin solución de continuidad van de la cultura de trasfondo a la arena deliberativa. A nuestro juicio, la versión restrictiva se muestra como una plataforma mejor para realizar el adecuado procesamiento de todas las voces dentro de una sociedad democrática y plural. Restringir en algún punto el temario de la razón pública, los sujetos que deliberan, el tipo de razones asequibles, etcétera, se torna una estrategia eficaz para el tratamiento de muchos asuntos políticos moralmente espinosos –v. g. aborto, eutanasia, entre otros. Esa forma de reencausar políticamente los problemas en la deliberación democrática no solo produce una

importante forma de lograr la reducción del rango de desacuerdos sino que además está en sintonía con el reaseguro de las condiciones de estabilidad política que no son otra cosa que una de las condiciones de posibilidad de la sociedad plural.<sup>[37]</sup>

En segundo lugar, Guariglia señala algo que nos había apuntado Vidiella anteriormente, a saber, que debemos atender al tipo de ciudadano que presupone la razón de Rawls. Ahora bien, a nuestro juicio, creemos importante destacar en este punto que Rawls parte de un ciudadano democrático, educado al interior de una democracia plural. En caso que existiera ese “desdoblamiento”, el mismo se debería ir disolviendo con el ejercicio de la razón ciudadana. Pero preguntémosnos, ¿quiénes son aquellos “creyentes” a los que se refiere Habermas?, ¿por qué creen que la sociedad democrática debería aceptar el uso político de razones privadas o apolíticas para no poner “en peligro su forma religiosa de vida”?<sup>[38]</sup>

En principio, debe observarse que en caso que se permitiera la entrada de razones privadas o apolíticas para el tratamiento y sanción de asuntos vinculados con esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica se estaría poniendo en riesgo aspectos vinculados con la legitimidad de decisiones que impactarán en la sociedad plural. Evidentemente, el tipo de ciudadano al que parecería estar haciéndose referencia es uno que se educó al interior de doctrinas comprensivas que incorporaron de modo tenue o nulo las creencias y los valores propios de la cultura democrática. Se está haciendo referencia a un tipo de ciudadano que desconoce que el intercambio político se fortalece cuando los ciudadanos van al foro político con ambiciones diferenciadas de las que tiene en la cultura de trasfondo. Por ello, consideramos que es apropiado poner el ojo en esos creyentes que deben acomodar sus creencias a la cultura de una democracia plural antes que en las posibles adaptaciones que deberían hacerse dentro de los espacios deliberativos. La distinción entre razones permite que se tornen realizables las búsquedas de acuerdos y la sustanciación de los mismos en el plano deliberativo.<sup>[39]</sup> De ahí que las restricciones no deben entenderse como limitaciones de la libertad de expresión contra algún sector sino como una forma de perfeccionismo estatal débil que tiene como propósito sembrar las condiciones de posibilidad que habilitan el pluralismo profundo.<sup>[40]</sup>

Por último, la propuesta rawlsiana no implica el desdoblamiento de la identidad de un sujeto. En caso que haya algún tipo de inconsistencia cognitiva, las personas y las doctrinas razonables buscan y se mueven – son dinámicas- hacia nuevas formas de equilibrios donde creencias y valores *se acomodan en y contribuyen* con la estructura de la dimensión política. Cuando se nos presenta alguna disyuntiva, avanzamos intuitivamente valiéndonos de una regla inferencia que en lógica se conoce como el esquema válido de la eliminación de la disyunción o también prueba por casos. Revisar eso puede ilustrarnos sobre el modo en el encontramos caminos para avanzar ante los cuernos de un dilema en el diálogo racional. La regla sostiene que una disyunción formada por dos disyuntos se puede eliminar si se busca en ellos algo que los dos impliquen al mismo tiempo (formalmente:  $A\#B, \text{ si } A\#C, \text{ y si } B\#C \vdash C$ ). Es decir, si precisamos salirnos de una disyuntiva entre A o B, buscamos asentar qué condiciones necesarias comparte A y B. Quienes aplican ese razonamiento válido, que no es sino una regla de inferencia natural, no están desdoblando su identidad moral en caso de que A o B den cuenta de principios morales. Lo que están haciendo es revisar reflexiva y razonablemente sobre sus valores no políticos buscando integrarlos y/o acomodarlos con los valores políticos. La razonabilidad constituye una cuestión central sobre la cual debemos reparar para mostrar que la razón pública rawlsiana no requiere un ficticio desdoblamiento de la identidad sino más bien un serio compromiso con la democracia y el pluralismo.

Véase, de lo que se trata es de buscar cuáles son las condiciones necesarias para que sostengamos nuestras posiciones en el escenario público- si no se da la condición necesaria C, no se dará ni uno ni otro disyunto (i.e.,  $A\#C \vdash \#C\#\#\# A$ ; y  $B\#C \vdash \#C\#\#\# B$ ). Esto no supone que, porque vayamos a buscar puntos en común, estemos propiciando algún tipo de desdoblamiento personal, alentemos alguna forma de esquizofrenia solicitada por la democracia o estemos obligados a poner en duda nuestra convicción en A o en B. De lo que se trata es de presentar una posición abierta, políticamente razonable, en la que debamos presentarnos dispuestos a salir de las disyunciones cuando éstas no nos llevan a ninguna parte.

De ahí que, como podemos ver, retrotraernos a un ámbito común como lo es el ámbito político es lo que comúnmente hacemos en el razonamiento práctico. Charles Larmore lo pone en otros términos cuando introduce la “norma universal del diálogo racional” donde sostiene que

Cuando dos personas difieren sobre algún punto específico, pero desean seguir hablando acerca del problema en general que están tratando de resolver, cada uno ha de prescindir de las creencias que los otros rechazan, (1) con el fin de construir un argumento sobre la base de sus otras creencias que pueda convencer al otro de la verdad de la creencia en litigio, o (2) con el fin de derivar a otro aspecto del problema, donde las posibilidades del acuerdo parezcan mayores. Al enfrentarse con un desacuerdo, quienes tratan de continuar la conversación no tienen más remedio que retirarse hacia un terreno neutral, con la esperanza o bien de resolver la disputa o bien de olvidarla.<sup>[41]</sup>

La aquí llamada “retirada” no implica el asentimiento de que lo sostenido en A sea incorrecto- lo mismo con B. De lo que se trata es de que no deberíamos esperar avanzar si nos quedásemos en A # B. Si bien es posible que la propuesta rawlsiana sea menos ambiciosa, podemos sostener que existe una gran fortaleza y sentido práctico en que sólo se extienda en y dentro del dominio de lo político sin más. Así, el pluralismo profundo es en la discusión y deliberación pública un punto de llegada, no de partida.

A modo de cierre, el capítulo de Graciela Vidiella nos exhorta a acercarnos a los clásicos pensándolos nuevamente y poniéndolos a prueba. Con la única fuerza de la razón, nos invita a repensar por nosotros mismos cómo la filosofía puede comprometerse no solo con ella misma y las autocríticas que fortalecen sus líneas teóricas de trabajo, sino también con la democracia como un espacio en el que deben atenderse las razones propias de la diversidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abal, Federico., “Posibilidad de una Razón Pública Excluyente”, *Ideas y Valores*; Bogotá; 2014 vol. 63 [33-52].
- Alles, Nicolás, “Kant, Rawls y la razón pública”, *Cuadernos de filosofía alemana*, v.21, n°1, 2016, [73-91].
- Alles, Nicolás, “¿Es la democracia deliberativa una moralización de la política?”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n° 47, 2016.
- Amor, Claudio, “Liberalismo y esquizofrenia”, *Revista latinoamericana de filosofía*; Buenos Aires; 1999 vol.25, n° 2, [235-241].
- Benhabib, Seyla, “Models of Public Space: Hanna Arendt, The Liberal Tradition, and Jürgen Habermas” en Calohun, Craig, (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1999.
- Barry, Brian, “John Rawls and the Search for Stability” *Ethics*, 1995, vol. 105. n°4, [874-915].
- Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Bohman, James, *Public deliberation*, Massachusetts, The MIT Press, 1996, [26-37].
- Busdygan, Daniel “Comprendiendo las doctrinas comprensivas. El anclaje en la igualdad” en *Rostros de igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*, Buenos Aires, TeseoPress, [243-262].
- Cohen, Joshua, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, en Bohman, James, y Rehg, W.illiam, (Eds.) *Deliberative Democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge, The MIT Press, 1999, [67-92].
- Femenías, María Luisa & Vidiella, Graciela, “Multiculturalismo y Género. Aportes de la democracia deliberativa”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, N° 29, primer semestre, 2017, [23-46].
- García Valverde, Facundo; “Desacuerdo moral y estabilidad en el liberalismo igualitario” *¿El ocaso de la Democracia?* Buenos Aires, Prometeo; 2014, [151-174].
- Guariglia, Osvaldo, “Razón pública y democracia deliberativa”, *Revista latinoamericana de filosofía*, Buenos Aires; 2008 vol. 28, [107-118].
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Madrid, Totta, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

- Lariguet, Guillermo, “Verdad, democracia y tolerancia”, *Revista latinoamericana de filosofía*, Buenos Aires, 2015, vol. 41, no 2, [223-237].
- Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Montero, Julio, “Democracia deliberativa y legitimidad política: un argumento a favor de la concepción abierta de la razón pública” *Revista latinoamericana de filosofía*; Buenos Aires; 2005 vol. 31, [121-142].
- Rawls, John, *Liberalismo político*, trad. Domènech, Antoni, Barcelona, Crítica, 2004.
- Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública” en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, [155-205].
- Rawls, J. “Replica a Habermas” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Rivera López, Eduardo, “De la racionalidad a la razonabilidad: ¿Es posible una fundamentación epistemológica de una moral política?”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 1997, vol. XXIX, n 86, [53-81].
- Vidiella, Graciela, “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*” en Claudio Amor (comp.) *Rawls post Rawls*, Bernal, Prometeo, 2006, [105-122].
- Vidiella, Graciela, “El ideal de razón pública y la democracia deliberativa”, *Revista latinoamericana de filosofía*; Buenos Aires; 2005 vol. 31, n° 1, [22-34].
- Vidiella, Graciela, “Prólogo. Democracia, virtud y perfeccionismo: otra vez Rawls” en Busdygan, Daniel (coord.) *Rostros de igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*, Buenos Aires, TeseoPress, [11-18].
- Wenar, L., “Political Liberalism: An Internal Critique”. *Ethics*, Vol. 106, n° 1, 1995, [32-62].

## NOTAS

- [1]Vidiella, Graciela, “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*” en Claudio Amor (comp.) *Rawls post Rawls*, Bernal, Prometeo, 2006, [105-122].
- [2]Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Madrid, Totta, 1998; Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; Cohen, Joshua, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, en Bohman, James, y Rehg, William, (Eds.) *Deliberative Democracy: Essays on reason and politics*, Cambridge, The MIT Press, 1999, pp. [67-92].
- [3]Vidiella, Graciela, “El ideal de razón pública y la democracia deliberativa”, *Revista latinoamericana de filosofía*; Buenos Aires; 2005 vol. 31, n° 1, [22 – 34].
- [4]Cfr. Ibid. p. 33.
- [5]Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública” en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, [155-205].
- [6]Rawls, John, *Liberalismo Político*, trad. Domènech, Antoni, Barcelona, Crítica, 2004. En *Liberalismo político*, la conferencia IV titulada “La idea de un consenso entrecruzado. está ubicada en la segunda parte del texto, parte que lleva por título: El liberalismo político: tres ideas capitales.
- [7]Vidiella, Graciela, “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*” op. cit., p. 110.
- [8]“Así pues, una concepción de la justicia puede fracasar porque no consigue atraerse el apoyo de los ciudadanos razonables que abrazan doctrinas comprensivas razonables; o como diré con frecuencia, porque no puede atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado razonable. Conseguirlo es una condición necesaria para elaborar una adecuada concepción política de la justicia” Rawls, John, *Liberalismo Político*, op. cit. p. 66. Para una crítica al concepto de estabilidad véase Barry, Brian, “John Rawls and the Search for Stability” *Ethics*, 1995, vol. 105, N°4, [874-915].
- [9]Para una revisión crítica del término, Cfr. Wenar, Leif, “Political Liberalism: An Internal Critique”. *Ethics*, vol. 106, n° 1, 1995, [32 – 62].
- [10]Rawls, John, *Liberalismo Político*, op. cit. p 90. Para un análisis de la definición: Busdygan, Daniel, “Comprendiendo las doctrinas comprensivas. El anclaje en la igualdad” en *Rostros de igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*, Buenos Aires, TeseoPress, [243-262].

[11]Ibid.

[12]Rawls, John, *Liberalismo Político*, op. cit., p. 125.

[13]Las cargas del juicio muestran cómo ciertos límites (obstáculos) naturales de la razón humana se plasman en nuestras reflexiones morales y políticas durante el curso de nuestras vidas. Y el caso es que cuando examinamos algún asunto controvertido, no existe ninguna garantía de que distintas personas o comunidades epistémicas lleguen a las mismas conclusiones después de una cuidadosa discusión y análisis. Es decir, habiéndose puesto en ejercicio el uso pleno de las capacidades cognitivas es posible que se arriben a distintas conclusiones *razonables* (justificadas), quizás opuestas, en las cuales no se reconozca ningún tipo de error en los juicios o en las inferencias. Los desacuerdos, en ese caso, son el resultado de cómo las personas han sopesado de modos distintos los diferentes datos o la evidencia de la que disponen. Y habiéndose realizado distintas ponderaciones (ni equivocadas ni ideológicamente sesgadas) sobre los elementos en juego, el resultado al que se arriba debe ser entendido como un *producto de la razón*.

[14]Cfr. Rivera López, Eduardo, “De la racionalidad a la razonabilidad: ¿Es posible una fundamentación epistemológica de una moral política?”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 1997, vol. XXIX, n 86, [53-81].

[15]Vidiella, Graciela, “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*”, op. cit., p. 122.

[16]Ibid. p. 113.

[17]Ibidem.

[18]Ibidem.

[19]Graciela Vidiella, “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*”, op. cit., pp. 114-116; Rawls, John, Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública”, op. cit.

[20]Ibid. p. 118.

[21]Ibidem.

[22]Graciela Vidiella, “El ideal de razón pública y la democracia deliberativa”, p. 33.

[23]Cfr. Amor, Claudio, “Liberalismo y esquizofrenia”, *Revista latinoamericana de filosofía*; Buenos Aires; 1999 vol.25, n 2 [235

[24]Graciela Vidiella, “Estabilidad y razón pública en el *Liberalismo Político*”, op.cit. p. 119.

[25]Rawls, J. “Replica a Habermas” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, 75-144, p. 86.

[26]Vidiella, Graciela, “El ideal de razón pública y la democracia deliberativa”, op. cit., p. 33.

[27]Rawls, J. “Replica a Habermas”, op. cit., p. 169.

[28]Rawls, John, “Una revisión de la idea de razón pública” op.cit., p. 167.

[29]Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998, p.385.

[30]Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Bs. As., Paídos, 2004, p. 55.

[31]Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 138.

[32]Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 53-4; Cfr. Bohman, James., *Public deliberation*, Massachusetts, The MIT Press, 1996, [26- 37].

[33]Cfr. Benhabib, Seyla., “Models of Public Space: Hanna Arendt, The Liberal Tradition, and Jürgen Habermas” en Calohun, C., (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts, MIT Press, 1999, p. 83.

[34]Amor, Claudio, “Liberalismo y esquizofrenia”, op. cit., p. 127. Para una profundización Cfr. Lariguét, Guillermo, “Verdad, democracia y tolerancia”, *Revista latinoamericana de filosofía*, Buenos Aires, 2015, vol. 41, no 2, [223-237].

[35]Ibid. p. 128.

[36]Guariglia, Osvaldo, “Razón pública y democracia deliberativa”, *Revista latinoamericana de filosofía*; Buenos Aires; vol. 28, otoño 2008, [107-118], p. 111.

[37]Cfr. García Valverde, Facundo; “Desacuerdo moral y estabilidad en el liberalismo igualitario” *¿El ocaso de la Democracia?* Buenos Aires, Prometeo; 2014, [151 – 174].

[38]Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 138.

[39]Cfr. Abal, Federico., “Posibilidad de una Razón Pública Excluyente”, *Ideas y Valores*; Bogotá; 2014 vol. 63, [33 – 52].

[40]Cfr. Vidiella, Graciela, “Prólogo. Democracia, virtud y perfeccionismo: otra vez Rawls” en Busdygan, Daniel (coord.) *Rostros de igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*, Buenos Aires, TeseoPress, [11-18]

[41]Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press,1987, p. 53.