



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

## Limitar para deliberar: un homenaje a la Dra. Graciela Vidiella

---

Abal, Federico

Limitar para deliberar: un homenaje a la Dra. Graciela Vidiella

Tópicos, núm. 45, 2023

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408002>

**DOI:** <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0021>

## Limitar para deliberar: un homenaje a la Dra. Graciela Vidiella

*Limiting to deliberate: A tribute to Dr. Graciela Vidiella*

Federico Abal

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) /  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(CONICET), Argentina

federicogermanabal@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4829-9510>

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2023.45.e0021>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28874408002>

Recepción: 02 Febrero 2022

Aprobación: 01 Abril 2022

### RESUMEN:

Graciela Vidiella ha dedicado parte de su producción académica a indagar sobre la idea de una democracia deliberativa. En el marco de dicha indagación, Vidiella sostuvo que existe una incompatibilidad entre la idea de razón pública defendida por John Rawls y la concepción deliberativa de la democracia. Dicha crítica deliberacionista contra la propuesta rawlsiana puede desagregarse en tres tesis: tesis del autogobierno procedimental, tesis sobre el uso crítico de la razón y tesis sobre el trato desigualitario. El presente artículo argumenta en contra de dichas tesis y en defensa de la compatibilidad de la idea de razón pública rawlsiana y la democracia deliberativa.

**PALABRAS CLAVE:** Democracia Deliberativa, Razón Pública, Rawls, Deliberación, Vidiella.

### ABSTRACT:

*Graciela Vidiella has dedicated part of her academic production to investigate the idea of deliberative democracy. In the framework of this investigation, Vidiella argued that there is an incompatibility between the idea of public reason defended by John Rawls and the deliberative conception of democracy. This deliberative criticism against Rawls can be disaggregated into three theses: thesis of procedural self-government, thesis on the critical use of reason and thesis on unequal treatment. This article argues against these theses and in defense of the compatibility of the Rawlsian idea of public reason and deliberative democracy.*

**KEYWORDS:** *Deliberative Democracy, Public Reason, Rawls, Deliberation, Vidiella.*

## I. INTRODUCCIÓN

Graciela Vidiella ha dedicado parte de su producción académica a indagar sobre la idea de una democracia deliberativa y a señalar su atractivo para pensar problemas políticos contemporáneos. Fue su destreza analítica al abordar este tema, que la convierte en una referencia dentro del ámbito hispanoparlante, y su generosidad para discutir abiertamente sus opiniones lo que motivó a muchos de sus estudiantes, entre los que me incluyo, a interesarnos por esta literatura. Este trabajo pretende ser un homenaje a quien me introdujo al mundo de la filosofía moral y política.

El objetivo del presente trabajo es analizar la aparente incompatibilidad entre el ideal de razón pública defendido por John Rawls y la concepción deliberativa de la democracia, tal como ha sido denunciada por Vidiella<sup>[1]</sup>

La crítica de Vidiella puede desagregarse en tres tesis: tesis del autogobierno procedimental, tesis sobre el uso crítico de la razón y tesis sobre el trato desigualitario. Argumentaré que todas ellas son inaceptables.

El trabajo se estructura del siguiente modo. En la sección II, reconstruyo la idea de razón pública rawlsiana. En la sección III, presento la crítica procedimentalista de Vidiella y las respectivas tres tesis que la componen. En la sección IV, argumento en contra de dichas tesis para concluir, en la sección V, que la idea de razón pública defendida por Rawls es compatible con una concepción deliberativa de la democracia.

## II. LA IDEA DE RAZÓN PÚBLICA EN RAWLS

Como es sabido, el reconocimiento del *hecho del pluralismo razonable* es el núcleo de la reformulación teórica que Rawls lleva adelante a partir de la década de 1980.

De acuerdo con el autor, la presentación original de su teoría de la justicia descansaba en un ideal irrealista de una sociedad bien ordenada que desconocía el hecho de que en los regímenes democráticos modernos coexiste una pluralidad de doctrinas filosóficas, religiosas y/o morales, más o menos generales, que dividen a personas racionales y razonables.<sup>[2]</sup>

Atendiendo a este fenómeno constitutivo de la modernidad, tal como señala Vidiella, las consideraciones acerca de la justicia pasaron, en *Political Liberalism*, a un segundo plano, cobrando primacía la indagación sobre las condiciones de posibilidad y estabilidad de la democracia.<sup>[3]</sup>

El liberalismo político responde a estas cuestiones trazando una distinción entre las doctrinas comprensivas, esto es, los incompatibles puntos de vista que constituyen el pluralismo, y las concepciones *políticas* de la justicia. Estas últimas serían la base de justificación adecuada para el ejercicio del poder estatal al ser capaces de concitar un potencial *consenso entrecruzado* entre doctrinas comprensivas razonables.

Una concepción *política* de la justicia se define mediante las siguientes características: (1) su *objeto de aplicación*, a saber, la estructura básica de la sociedad - las principales instituciones políticas, sociales y económicas -, (2) su *modo de presentación*, no es presentada como la aplicación de una doctrina comprensiva general, sino como un punto de vista independiente y (3) su *contenido*: debe ser expresada en términos de ciertas ideas fundamentales y valores políticos que son considerados implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática.<sup>[4]</sup>

La teoría de la justicia rawlsiana (*justiciacomo equidad*) es presentada como una alternativa posible dentro de una familia de concepciones políticas que podrían ser aceptables para una persona *razonable* dentro de una sociedad democrática.

Este modo de lidiar con el hecho del pluralismo razonable remite a un enfoque respecto de la legitimidad del ejercicio del poder estatal que Rawls denomina *principio liberal de legitimidad*.

Nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad.<sup>[5]</sup>

De este principio de legitimidad, y dado el hecho del pluralismo razonable, se deriva una tesis según la cual el estado debe ser *neutral* respecto de las distintas concepciones del bien sostenidas por sus ciudadanos. En otras palabras, de acuerdo con Rawls, el ejercicio del poder político es legítimo solo si es *neutral*, esto es, si opera con base en una concepción *política* de la justicia.

Ahora bien, el compromiso con el principio liberal de legitimidad que profesan todas las personas razonables se expresa en los términos de un *deber de civilidad* que es, siguiendo a Montero, el elemento medular de la concepción deliberativa de la democracia que Rawls propone.<sup>[6]</sup> Dicho deber moral exige a los participantes del debate público democrático que expliquen a sus conciudadanos cómo las políticas y los principios por los que abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública.<sup>[7]</sup>

La razón pública puede concebirse como la deliberación de un pueblo democrático que decide sobre las cuestiones fundamentales de justicia política. Para que dicha deliberación sea posible, y no redunde en una mera imposición mayoritaria de los defensores de una doctrina comprensiva sobre el resto del pueblo, los ciudadanos están limitados con relación al tipo de razones que pueden esgrimir frente a sus pares al momento de fundamentar sus propuestas y decisiones en la arena política. Es en virtud de cómo deben especificarse estos límites que pueden presentarse diferentes modelos de razón pública.

En *The Idea of Public Reason Revisited* (PRR), que constituye la presentación definitiva del modelo de razón pública rawlsiana, el autor afirma que el contenido de la razón pública está dado por una *familia* de concepciones políticas de la justicia.<sup>[8]</sup> Es importante enfatizar el rasgo *polifónico* del contenido de la razón pública en Rawls, implícito en el uso del término “familia”. Resulta evidente que los tres rasgos compartidos por toda concepción política de la justicia señalados anteriormente permiten formular *varias* concepciones posibles. La concepción de justicia de Rawls solo sería una alternativa dentro de esta familia, cuyo parentesco estaría determinado por estos rasgos.<sup>[9]</sup> Evidentemente, esta *polifonía* es producto de las distintas articulaciones e interpretaciones de valores políticos e ideas implícitas en la cultura pública democrática que podrían formularse. Cabe preguntarse entonces, ¿Cuáles son esos valores e ideas que servirían para formular concepciones *políticas* de justicia? Indudablemente, este es un asunto importante ya que de ello depende finalmente el contenido de la razón pública y, en consecuencia, la legitimidad del ejercicio del poder coercitivo del estado conforme al principio liberal de legitimidad.

Nótese, que estos valores políticos e ideas implícitas deben permitir que toda persona razonable pueda formular una concepción política de la justicia que sirva como base de justificación de sus propuestas y decisiones en la arena política. Volveremos sobre este punto más adelante.

Rawls menciona dos ideas centrales: (1) la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales y (2) la idea de la sociedad como un justo sistema de cooperación en el tiempo. A simple vista, estas dos ideas supuestamente implícitas en la cultura política democrática podrían admitir múltiples interpretaciones, incompatibles entre sí. Rawls reconoce esta posibilidad, pero afirma que dichas interpretaciones están limitadas.<sup>[10]</sup> Las concepciones políticas de la justicia aceptables para operar como base de justificación de acuerdo con el principio liberal de legitimidad deben, a los fines de dar cuenta de estas dos ideas, ser ellas mismas *liberales* y exhibir las siguientes características: (a) deben especificar una lista de derechos básicos, libertades y oportunidades, tales como aquellos que resultan familiares en los regímenes constitucionales, (b) deben asignar a esos derechos, libertades y oportunidades una prioridad especial, sobre todo en relación con las demandas derivadas del bien común y de valores perfeccionistas, y (c) deben adoptar medidas que aseguren a todos los ciudadanos una dotación adecuada de aquellos bienes instrumentales que les permitan hacer un uso efectivo de sus libertades.<sup>[11]</sup>

Por lo tanto, el contenido de la razón pública rawlsiana solo admite concepciones políticas *liberales* de la justicia. Esto conlleva una consecuencia teórica significativa. Los ciudadanos que formularan concepciones políticas *no liberales* de la justicia estarían violando los límites de la razón pública y con ello estarían incumpliendo su deber de civilidad. En otras palabras, estarían actuando de manera *irrazonable*.

Ahora bien, dentro de la (ahora *no tan polifónica*) familia de concepciones políticas liberales de la justicia pueden converger distintos principios de justicia, diferentes interpretaciones y maneras de ponderar y equilibrar los valores políticos.

Rawls no ofrece una lista exhaustiva de cuáles son los valores políticos e ideas implícitas en la cultura pública democrática. A lo largo de PRR menciona, además de la idea de ciudadanos como personas libres e iguales y la idea de la sociedad como un justo sistema de cooperación en el tiempo, los siguientes valores: justicia, tranquilidad doméstica, defensa común, bienestar general, libertad para nosotros y para nuestros descendientes, igualdad de oportunidades, autonomía política, idea no moralizada de mérito, reproducción de la sociedad política en el tiempo, tolerancia, libertad de conciencia, paz, protección de derechos humanos.<sup>[12]</sup>

Rawls reconoce que es necesario contar con algún criterio (*test*) que permita evaluar cuáles son aquellos valores cuya invocación en el debate público podría ser aceptable razonablemente por otros.<sup>[13]</sup> Sin embargo, admite que “la cultura política pública está obligada a contener ideas fundamentales diferentes que pueden desarrollarse de modos diferentes”.<sup>[14]</sup> En consecuencia, cualquiera sea ese criterio, sólo permitiría rechazar valores que *evidentemente* emergerían de la adopción de una doctrina comprensiva particular.

El contenido de la razón pública está dado por la mencionada familia de concepciones políticas liberales de la justicia y, agrega Rawls, creencias generales presentemente aceptadas, formas de razonar procedentes del sentido común, y a los métodos y a las conclusiones de la ciencia siempre que no resulten controvertidos.<sup>[15]</sup> Estos últimos agregados conforman las *orientaciones de la indagación pública*.

Por lo visto, el agente político rawlsiano se encuentra considerablemente restringido. A los fines de justificar sus propuestas y elecciones concernientes a los temas de la estructura básica de su sociedad, dentro de los límites de la razón pública, solamente podría apelar a concepciones políticas liberales de la justicia y a las orientaciones de la indagación pública.

No obstante, Rawls denomina a esta interpretación de la razón pública “punto de vista excluyente” y aclara que no es su interpretación preferida. Existe una interpretación alternativa, “punto de vista incluyente”, que permite que los ciudadanos apelen públicamente a su doctrina comprensiva con la condición (*proviso*) de que dicha apelación refuerce el ideal de la razón pública dentro de esa comunidad.<sup>[16]</sup>

Existirían situaciones en las que la disputa sobre una cuestión controversial puede producir un resquebrajamiento de la amistad cívica y los ciudadanos pueden presentar dudas respecto de si sus adversarios políticos comparten los mismos valores políticos fundamentales. En esas situaciones, la explicitación del vínculo entre dichos valores y la doctrina comprensiva razonable profesada por cada sector puede robustecer la mutua confianza y hacer notar que los términos de cooperación establecidos en esa comunidad no son el producto de un equilibrio de fuerzas o intereses sectoriales (un mero *modus vivendi*), sino de un consenso fundado en razones que no podrían rechazarse razonablemente por ningún miembro.

### III. LA CRÍTICA DE VIDIELLA

En PRR, Rawls sostiene que su presentación de una sociedad democrática ordenada en torno a la idea de razón pública debe concebirse en términos de una democracia deliberativa.<sup>[17]</sup> Como ya hemos adelantado, la idea misma de *deliberación*, en el caso de un régimen democrático signado por el hecho del pluralismo razonable, requiere de alguna idea de razón pública que impida la *imposición* de una doctrina comprensiva particular. Para Rawls eso solo puede lograrse limitando el debate público a una familia de concepciones políticas liberales de la justicia y a las orientaciones de la indagación pública, admitiendo solo excepcional y condicionalmente la introducción de razones *no públicas* provenientes de doctrinas comprensivas particulares.

La crítica de Vidiella que expondré a continuación se inscribe dentro de una interpretación habermasiana de la democracia que entiende que cualquier limitación sustantiva *preestablecida* a la deliberación del pueblo atenta contra el carácter democrático de ese procedimiento decisor.

Dicha crítica puede desagregarse en tres tesis. La primera tesis, que podemos llamar *tesis del autogobierno procedimental*, afirma que la estipulación de contenidos sustantivos preestablecidos es incompatible con la autonomía política del soberano, que en el caso de una democracia deliberativa es el conjunto de ciudadanos libres e iguales.<sup>[18]</sup> Conforme a esta tesis, la idea de razón pública propia de una democracia deliberativa debe ser *abierta*, permitiendo incorporar cualquier tipo de razones, y simplemente direccionada por el cumplimiento de reglas argumentativas *puramente* procedimentales que se encargan de filtrar los contenidos que no satisfacen los principios de reciprocidad e imparcialidad implicados en una situación ideal de diálogo.<sup>[19]</sup> Es en la propia deliberación procedimentalmente reglada donde se decide qué razones cuentan como *públicas*. Cualquier límite al debate *desde el exterior* (en este caso, desde la teoría rawlsiana) restringe la libertad de la ciudadanía, decisiva para la concepción deliberativa de la democracia.<sup>[20]</sup>

La segunda tesis, que podemos llamar *tesis sobre el uso crítico de la razón*, está conceptualmente relacionada con la primera y afirma, siguiendo la crítica de McCarthy, que la propuesta de Rawls congela las ideas y valores implícitos en la cultura política pública, juntamente con el modo de interpretarlos.<sup>[21]</sup> Las personas

razonables del esquema rawlsiano, que por definición quieren cumplir con el deber de civilidad, deben limitar el uso libre de su razón para no desafiar los valores y las creencias compartidas que cimentan la convivencia democrática de esa comunidad, y que definen su razón pública. Esta limitación contradice la dimensión crítica que debiera caracterizar al uso de la razón en el debate político. Es precisamente esa dimensión la que permite transformar estructuras básicas que se asientan en tradiciones injustas y excluyentes. Un simple repaso sobre las conquistas sociales más significativas del siglo XX bastaría para indicar que ninguna de ellas fue conseguida sin previamente desafiar las convenciones arraigadas de su tiempo.

La tercera tesis, que podemos llamar *tesis sobre el trato desigualitario*, afirma que el liberalismo político rawlsiano descansa en una idea de razón pública que conlleva una exigencia especialmente demandante sobre aquellos ciudadanos que tienen un apego más fuerte con su doctrina comprensiva.<sup>[22]</sup> El debate público en la sociedad democrática propuesta por Rawls sería un ámbito mucho más hostil para quienes encuentran dificultades a la hora de tomar distancia de los valores que lo identifican como individuo en la cultura de trasfondo. Esa escisión entre la cultura política pública y el trasfondo cultural sería, según Vidiella, menos traumática para un ciudadano “liberal”.<sup>[23]</sup> Esta exigencia desigual es incompatible con el trato igualitario que debiera promover toda concepción deliberativa de la democracia.

Las tres tesis conforman una unidad compleja y atractiva contra la idea de razón pública de Rawls. Como puede verse, todas ellas remiten críticamente al carácter *sustantivo* de los límites de la razón pública cuyo contenido solo admitiría concepciones políticas liberales de la justicia y orientaciones de la indagación pública, con las excepciones posibles según el punto de vista incluyente. Las tres tesis señalan derivaciones de la propuesta rawlsiana que entrarían en conflicto con una concepción propiamente deliberativa de la democracia.

#### IV. RECHAZO A LA CRÍTICA DE VIDIELLA: DEFENSA DELIBERATIVA DE LA IDEA DE RAZÓN PÚBLICA DE RAWLS

La democracia deliberativa refiere a una visión normativa de las bases de la legitimidad del ejercicio del poder político.<sup>[24]</sup> Dicha visión suele ser presentada como una alternativa a la concepción *agregativa* de la democracia o, también llamada, democracia de mercado.<sup>[25]</sup>

Ahora bien, cabe preguntarse por qué la *deliberación* es un procedimiento que dotaría de legitimidad a la decisión política. ¿Por qué *deliberar* y no simplemente *agregar* preferencias mediante el voto.

En la extensa literatura deliberacionista conviven diferentes respuestas a esta pregunta. Esquemáticamente, podríamos agrupar dichas respuestas en tres grupos. Algunos autores conciben a la deliberación como el medio epistémico más adecuado para producir los mejores resultados posibles en términos morales. Otros, sostienen que no es por el resultado que debe valorarse la deliberación, sino por su valor intrínseco, al permitir que todos los afectados por una política formen parte del procedimiento decisor en calidad de libres e iguales. En tercer lugar, varios deliberacionistas combinan ambas justificaciones para eludir las consecuencias teóricas indeseables que se seguirían de la adopción *pura* de cada una de ellas por separado.<sup>[26]</sup>

Analizar exhaustivamente estas tres justificaciones de la democracia deliberativa excedería el alcance del presente trabajo. Sin embargo, su mera presentación nos permite hacer notar que todas ellas suponen ciertas *precondiciones* para que el valor que atribuyen a la deliberación pueda instanciarse. En otras palabras, ya sea que la deliberación sea un medio para producir los mejores resultados morales o un canal para expresar nuestro carácter *autoral* sobre una determinada decisión, o ambas cosas a la vez, es necesario que los participantes estén en condiciones de deliberar. Podríamos distinguir tres *precondiciones*: actitudinales, discursivas y materiales.

Las *precondiciones actitudinales* remiten a las virtudes políticas que debe presentar un agente político en una democracia deliberativa. Estas pueden reducirse a la predisposición a escuchar tolerantemente las consideraciones expuestas por los conciudadanos tolerantes, la intención de fundar sus propuestas y

elecciones políticas en razones que los demás participantes del proceso puedan reconocer como tales, y la motivación de promover términos de cooperación que sinceramente se creen como tendientes al bien común y no a la defensa de intereses sectoriales o individuales.

Según creo, toda propuesta deliberacionista debe presuponer cierto tipo de sujeto político, cuyas actitudes tiendan, generalmente, a permitir el funcionamiento de la deliberación. No hay deliberación posible sin ciudadanos dispuestos a deliberar. Las tres precondiciones actitudinales mencionadas apuntan en esa dirección.

Las precondiciones *discursivas* son aquellas libertades que permiten que un individuo formule y exponga sus propias razones en la deliberación sin amenaza de coerción. Estas libertades incluyen, entre otras, la capacidad del individuo para desenvolverse del modo que cree conveniente en el marco de la cultura de trasfondo, la posibilidad de reconocerse como miembro de asociaciones civiles y grupos políticos particulares, la garantía de no ser perseguido por sus opiniones ni creencias.

Las precondiciones *materiales* refieren al conjunto de bienes económicos, sociales y culturales que permiten que una persona desarrolle, lo que Bohman denomina, su “capacidad deliberativa”.<sup>[27]</sup> Para que un individuo pueda presentar propuestas, argumentos y temas en un foro deliberativo es necesario que tenga, al menos, sus necesidades básicas satisfechas (alimentación, vivienda, escolaridad, salud, etc.). Asimismo, este umbral de bienes necesarios para desarrollar la capacidad deliberativa varía conforme a las necesidades específicas de cada individuo y no puede determinarse de antemano. A modo de ejemplo, considérense las necesidades especiales de una persona adulta que no ha recibido educación escolar primaria para incorporarse satisfactoriamente al debate político.

Nótese que el incumplimiento de cualquiera de estas precondiciones, atenta contra los valores *intrínsecos* y *epistémicos* de la democracia deliberativa. Los límites impuestos por la idea de razón pública de Rawls pueden concebirse como la garantía de que las precondiciones de la deliberación se cumplen. Como vimos, dichos límites están dados por una familia de concepciones políticas liberales de la justicia y las orientaciones de la indagación pública.

La *tesis del autogobierno procedimental* de Vidiella afirma que estos límites atentan contra la idea de autogobierno deliberativo. En palabras de Vidiella: “Si la idea de razón pública pretende recrear un ideal democrático de autogobierno, cabe preguntarse -junto con Habermas- hasta qué punto esta carga de contenidos sustantivos no desconoce la autonomía política del soberano”.<sup>[28]</sup>

Ahora bien, si los límites de la razón pública en Rawls pueden concebirse como la expresión de las precondiciones que hacen posible el autogobierno deliberativo, entonces no constituyen una violación de dicha idea, sino su condición de posibilidad. Ante la pregunta ¿Por qué los ciudadanos libres e iguales de una democracia deliberativa deben limitarse a discutir públicamente apelando a distintas concepciones políticas liberales de la justicia?, un deliberacionista rawlsiano podría argumentar que ese es el único modo de guiar la discusión que permite satisfacer las precondiciones de una verdadera deliberación. Creo que el rawlsiano estaría en lo cierto.

En primer lugar, como hemos mencionado, que las concepciones de justicia que forman parte del debate público sean *políticas* implica que las razones que emergen de ellas no presuponen la aceptación de ninguna doctrina comprensiva particular, sino la articulación de ideas y valores implícitos en la cultura pública de esa comunidad y que, en consecuencia, son compartidos por todos sus miembros. En las sociedades modernas atravesadas por el hecho del pluralismo este límite de la razón pública estipulado por Rawls garantiza que los ciudadanos esgriman frente a sus pares razones *públicas*, que pueden resultar aceptables para estos. Indudablemente, puede ocurrir que dichas razones sean rechazadas posteriormente o reconocidas en el marco de la deliberación como *malas* razones, pero no pueden ser descartadas de antemano como *inaceptables*, ya que son la expresión de un individuo que busca, conforme a una de las precondiciones actitudinales, ofrecer razones que no se fundan en su particular concepción filosófica, religiosa o moral, sino en valores compartidos.

En segundo lugar, que las concepciones políticas de la justicia a discutir sean *liberales* establece dos límites para las decisiones que puede tomar el soberano: (1) las decisiones que emergen del proceso deliberativo deben especificar y respetar una lista de derechos, libertades y oportunidades, como aquellos que resultan familiares en los regímenes constitucionales, que tienen una prioridad especial respecto de consideraciones relativas al bien común y a valores perfeccionistas, y (2) deben asegurar a todos los ciudadanos una dotación adecuada de aquellos bienes instrumentales que les permitan hacer un uso efectivo de sus libertades.

Estas dos restricciones remiten a las precondiciones discursivas y materiales de una democracia deliberativa, respectivamente. Los derechos, libertades y oportunidades propios de un régimen constitucional son los que permiten que un individuo participe libremente en el procedimiento deliberativo. Como vimos, su violación atenta contra el valor epistémico e intrínseco de la deliberación. Un proceso decisor cuyo resultado implicara la negación de los derechos civiles y políticos de algún miembro del cuerpo político no puede ser visto como una *deliberación* entre libres e iguales, sino como la *imposición* de una mayoría circunstancial. Esto se debe a que dicha negación no podría fundarse en razones que todos los miembros del cuerpo político reconocieran como aceptables, especialmente aquellos que ven sus derechos vulnerados.<sup>[29]</sup>

La dotación de los bienes que permiten hacer un uso efectivo de las libertades plantea restricciones respecto del conjunto de derechos económicos, sociales y culturales que pueden *intencionalmente* ser negados por una decisión democrática. En el marco de una democracia deliberativa no puede plantearse la posibilidad de que un sector de la sociedad no acceda a determinados bienes elementales que le permiten continuar siendo miembros libres e iguales del cuerpo político. Una posibilidad semejante sería no solo inaceptable razonablemente para los miembros del sector vulnerado, sino también una negación explícita de las precondiciones de la propia deliberación futura.

Ahora bien, estas precondiciones llevan a lo que Carlos Nino denominó como “paradoja de las precondiciones de la democracia deliberativa”.<sup>[30]</sup> Dicha paradoja puede presentarse brevemente del siguiente modo. Si una democracia requiere, a los fines de volverse deliberativa, del cumplimiento de ciertos requisitos previos, dado que esos requisitos involucran cuestiones disputadas acerca de derechos económicos y sociales, entonces quedarían pocas cuestiones sobre las cuales deliberar posteriormente. De acuerdo con esta paradoja debemos optar entre, o bien una democracia con una agenda nutrida de temas controversiales a resolver, pero con una ciudadanía atravesada por desigualdades significativas, o bien una democracia cuyos ciudadanos están en un pie de igualdad que garantiza su capacidad deliberativa, pero que solo tendría para resolver asuntos de mera coordinación social moralmente poco estimulantes (como el control de tránsito, la regulación de la venta de inmuebles, etc.).

La paradoja de las precondiciones ha sido objeto de múltiples análisis y a juicio de Martí es “inevitable y no tiene solución alguna”.<sup>[31]</sup> Coincido con Martí en que el único modo de lidiar con esta paradoja es asumiendo una posición gradual, que busque establecer un equilibrio aceptable entre una mayor realización de las precondiciones de la democracia y un mayor rango de decisiones democráticas admisibles.<sup>[32]</sup>

Un modo evidente de avanzar hacia ese equilibrio es estableciendo un umbral mínimo para el cumplimiento de las precondiciones que no podría ser vulnerado por ningún proceso democrático. Dentro de las precondiciones mencionadas hasta aquí solo las precondiciones materiales admiten una realización gradual (a diferencia de las precondiciones discursivas, que o bien se cumplen en toda su magnitud o bien no se cumplen) y revisable empíricamente (a diferencia de las precondiciones actitudinales, cuyo cumplimiento no es siempre explícito). Hasta donde alcanzo a ver, el umbral mínimo para el cumplimiento de las precondiciones materiales es el que está garantizado mediante el límite (2) establecido por el carácter *liberal* de las concepciones políticas de la justicia.

Este umbral mínimo de bienes económicos, sociales y culturales es el que no puede vulnerarse *intencionalmente* por el soberano deliberativo. Esto, coincido con Vidiella, representa una restricción sustantiva al autogobierno democrático. Sin embargo, es este contenido mínimo el que permite garantizar

que la decisión política sea producto de una verdadera *deliberación*, y no de una *imposición* mayoritaria, y que se busque preservar el proceso deliberativo en el futuro.

Ahora bien, este umbral mínimo de bienes es compatible con una agenda nutrida de temas relativos a ellos que deben resolverse mediante la deliberación, entre los que se incluyen los siguientes: ¿cómo garantizar ese umbral mínimo de bienes en el futuro?, ¿es posible elevar ese umbral de manera compatible con la igualdad política de todos los miembros de la comunidad?, una vez satisfecho el umbral mínimo ¿debe optarse por maximizar los bienes económicos de cada ciudadano o los bienes culturales?.

Nótese, que el resultado político de la deliberación puede atentar  *fácticamente*  contra ese umbral mínimo de bienes. Por ejemplo, una decisión de política económica equivocada puede llevar a que un porcentaje de la población termine sumida en la pobreza. No obstante, esa decisión, dado que fue tomada en el marco de un procedimiento que cumplía con el umbral mínimo de bienes para todos los participantes, es producto de una deliberación entre libres e iguales. Posteriormente, las decisiones que se tomen para reparar el hecho de que algunos miembros de la comunidad han caído por debajo del umbral mínimo de bienes serán el resultado de un procedimiento que no puede considerarse deliberativo (puede ser una forma de poliarquía bien intencionada).

Este límite de la razón pública propuesto por Rawls simplemente descarta la posibilidad de incorporar concepciones políticas de la justicia que  *intencionalmente*  pongan en cuestión la garantía del umbral mínimo de bienes que permite que los ciudadanos participen satisfactoriamente del proceso de toma de decisiones.

Las precondiciones discursivas, aunque su cumplimiento no admite graduación, también permiten un margen para la deliberación. Rawls estipula que las concepciones políticas liberales de la justicia establecen una prioridad  *especial*  de los derechos, libertades y oportunidades respecto de consideraciones del bien común. Una prioridad especial no es una prioridad  *absoluta* . Existen circunstancias extraordinarias en las que puede ofrecerse una justificación pública para restringir ciertas libertades políticas. El ejemplo más elocuente de este tipo de circunstancia es la emergencia sanitaria que, al momento de escribir este ensayo, afecta a la mayoría de los países del mundo producto de la pandemia del COVID-19, y que demanda que libertades políticas fundamentales, como la libertad para manifestarse y reunirse, sean momentáneamente suspendidas en varios países.

Independientemente de que las razones públicas esgrimidas para restringir dichas libertades en el contexto de una pandemia sean o no  *buenas*  razones, el contexto permite reconocerlas como razones  *aceptables* , esto es, dentro de los límites de la razón pública. La prioridad especial de estos derechos, libertades y oportunidades establecida por Rawls, que permiten que un individuo participe libremente de la deliberación, simplemente plantea una protección respecto de imposiciones mayoritarias arbitrarias y/o perfeccionistas. Asimismo, dadas las precondiciones actitudinales, la incorporación al debate de una propuesta que implique vulnerar las libertades políticas en contextos extraordinarios o de emergencia, debe plantearse en términos que resulten aceptables para la totalidad de los afectados concebidos como libres e iguales. Por lo tanto, no podría producirse una violación de las libertades de una minoría específica, sino de la sociedad entendida como cuerpo colectivo, sin distinciones arbitrarias.

Por lo argumentado hasta aquí puedo afirmar que la  *tesis del autogobierno procedimental*  es errónea. Los límites de la idea de razón pública defendida por Rawls permiten el cumplimiento de las precondiciones actitudinales, discursivas y materiales de una democracia deliberativa. En otras palabras, permiten que tenga lugar el autogobierno del  *pueblo*  y no la imposición mayoritaria de un sector. Cualquier justificación por fuera de la familia de concepciones políticas liberales de la justicia conllevaría una violación de las virtudes políticas que deben suponerse por parte de los participantes del proceso deliberativo, una violación de los derechos, libertades y oportunidades que permiten que un individuo participe del debate público sin coerciones y/o el incumplimiento del umbral mínimo de bienes necesario para que una persona se involucre satisfactoriamente en la toma de decisiones de un cuerpo democrático. Como vimos, cualquiera de estas tres consecuencias atentaría contra el valor epistémico y/o intrínseco de la deliberación.

Si mi argumento es convincente, el procedimentalismo deliberacionista habermasiano, en el que se inscribe Vidiella, también debe garantizar el cumplimiento de esas precondiciones. La diferencia con la propuesta sustantiva de Rawls radica en que la propuesta procedimentalista afirma que el seguimiento de reglas argumentativas formales por parte de los participantes bastaría para garantizar el cumplimiento de esas precondiciones, sin necesidad de contenidos prefijados.

Sería sencillo adscribir a Rawls cierto pesimismo respecto de la capacidad del pueblo para autolimitarse y a Habermas una pulsión democratizadora. Sin embargo, el punto central de la discusión entre ambos autores emerge con claridad frente a una posible mayoría que, siguiendo las reglas procedimentales propias del modelo habermasiano, decidiera atentarse contra las precondiciones mismas de la deliberación. En ese caso, Rawls podría apelar al contenido sustantivo de su idea de razón pública para rechazar dicha decisión como ilegítima. Habermas, en cambio, debería o bien sostener que dicha decisión es irracional (contradictoria con los presupuestos de las propias acciones comunicativas de los participantes) o bien aceptar la validez de esa decisión. La primera alternativa descansa en una concepción controvertida sobre la racionalidad, que podría ser razonablemente rechazada por los miembros del cuerpo político que adhieren a una concepción alternativa de la racionalidad en el marco del pluralismo razonable descrito por Rawls. La segunda alternativa condena a Habermas a, lo que Nino denominó, un *populismo moral*, que identifica a la decisión mayoritaria con la corrección moral.<sup>[33]</sup>

La *tesis sobre el uso crítico de la razón*, que afirma que la propuesta de Rawls congela las ideas y valores implícitos en la cultura política pública y el modo de interpretarlos, puede rechazarse remitiéndonos a evidencia textual en la que el propio Rawls reconoce que las interpretaciones de los valores políticos implícitos en la cultura pública democrática son materia de disputa permanente. En palabras de Rawls,

El liberalismo político no trata entonces de fijar la razón pública de una vez por todas bajo la forma de una concepción política favorita de la justicia. Este no sería un enfoque sensato. (...) Incluso si pocas concepciones dominan a lo largo del tiempo y una de ellas parece ocupar un lugar central, siempre hay varias formas permisibles de razón pública. Mas aún, de vez en cuando se proponen nuevas variaciones y las antiguas dejan de estar representadas. Es importante que así sea. De lo contrario, las reivindicaciones de los grupos o los intereses vinculados al cambio social pueden ser reprimidos y carecer de expresión política apropiada.<sup>[34]</sup>

Como vimos, Rawls afirma que el contenido de la razón pública está dado por una *familia* de concepciones políticas liberales de la justicia. Esta pluralidad se explica por las diferentes interpretaciones y articulaciones de los valores políticos e ideas que están implícitas en la cultura pública democrática. Esta es la base de una justificación pública aceptable para el ejercicio del poder estatal en el marco del pluralismo razonable.

En PRR, Rawls sostiene que los valores políticos reciben su *especificidad* de las concepciones políticas liberales de la justicia.<sup>[35]</sup> Así, por ejemplo, el valor político de la igualdad se instancia de diferentes maneras al interior de cada concepción.

Ahora bien, frente a una multiplicidad de sentidos y especificaciones que los diferentes valores pueden recibir al interior de una determinada concepción política liberal de la justicia cabe preguntarse si existe una base *verdaderamente* común a la cual apelar para justificar las políticas. Esto es importante, ya que Rawls afirma que para que pueda producirse una *justificación* debemos partir de premisas que los otros puedan aceptar razonablemente y llegar a conclusiones que pensamos que ellos pueden aceptar a partir de esas premisas.<sup>[36]</sup>

Según creo, Rawls se encuentra frente a un problema teórico de difícil resolución que podríamos denominar como “paradoja de los valores compartidos”. Para que los valores políticos implícitos en la cultura pública de una sociedad democrática sirvan como una base de justificación para el ejercicio del poder estatal, entonces deben admitir diferentes interpretaciones incompatibles entre sí. De lo contrario, cualquier limitación a las interpretaciones posibles de dichos valores podría concebirse como la imposición de una concepción política liberal de la justicia específica, lo que Rawls reconoce sería un enfoque poco sensato. Sin

embargo, si dicha interpretación de los valores políticos es abierta, con la única condición de articularse en torno a una concepción política liberal de la justicia, entonces la justificación pública parece reducirse a la apelación a un lenguaje común sin una referencia conceptual precisa y mutuamente reconocible.

Un análisis detallado de esta paradoja será objeto de otro trabajo. En este punto solo me interesa señalar que este problema teórico se produce exactamente por las características de la propuesta rawlsiana que permiten descartar la *tesis sobre el uso crítico de la razón*. La razón pública formulada por Rawls permite que se presenten más de una respuesta razonable ante una cuestión particular. Esto ocurre, en palabras del autor, porque “hay muchos valores políticos y muchas maneras de caracterizarlos”.<sup>[37]</sup>

El abordaje que Rawls realiza sobre la cuestión de la legalización del aborto en PRR permite rechazar de manera definitiva la tesis de Vidiella que estamos considerando. Rawls argumenta que frente a la cuestión del aborto pueden plantearse posiciones razonables e incompatibles. Para ello, cita en una nota al pie la opinión del Cardenal Bernardin quien justifica su oposición al derecho al aborto con base en tres valores políticos. Si la justificación pública de Bernardin ganara una amplia adhesión en el foro deliberativo y el aborto se mantuviera como una práctica ilegal, dicha decisión sería legítima conforme al principio liberal de legitimidad. De la misma manera, el Cardenal debería aceptar la legitimidad de la legalización del aborto si esta se funda en una concepción política liberal de la justicia.

En clave deliberacionista, Rawls reconoce que la discusión pública sobre el aborto no se cierra después de una votación, por más que esta se produzca al final de un procedimiento deliberativo. Los católicos pueden, en sintonía con la razón pública, continuar su debate contra el derecho al aborto.<sup>[38]</sup> El punto es que ambos sectores reconozcan la legitimidad de la opción ganadora cuando esta se produce después de un intercambio de razones públicas y no pretendan resistir violentamente la determinación del cuerpo político. Esto último sería irrazonable, ya que implicaría desconocer la voluntad de una mayoría de ciudadanos libres e iguales.

Por lo dicho hasta aquí, la idea de razón pública rawlsiana es considerablemente inclusiva y permite incorporar posiciones incompatibles sobre cuestiones controversiales. Este carácter inclusivo puede resultar en una ampliación de los temas que competen paradigmáticamente a la razón pública. En esta línea avanza el propio Rawls cuando considera la incorporación de la institución familiar como parte de la estructura básica.<sup>[39]</sup>

Por otro lado, la referencia al debate sobre el aborto muestra que Rawls no establece una escisión tajante e inaceptable entre la cultura política pública y el trasfondo cultural. Indudablemente, las personas forman sus convicciones y creencias profundas en el marco de las relaciones que establecen en el trasfondo cultural. El punto que busca enfatizar Rawls es que una vez que nos incorporamos al debate público democrático para decidir sobre cuestiones de la estructura básica que afectan a todos los miembros del cuerpo político, debemos justificar públicamente nuestras posiciones en términos de razones que los demás afectados podrían reconocer como aceptables. Solo si cumplimos con esta condición, los reconocemos como ciudadanos libres e iguales merecedores de nuestra consideración y respeto.

Dada la “paradoja de los valores compartidos”, estas razones públicas son tales que pueden ser fácilmente ofrecidas por todas las personas razonables, independientemente de las doctrinas comprensivas razonables que profesan. Simplemente bastaría con apelar a un lenguaje común referido a valores cuya aceptación podemos presumir razonablemente por parte de nuestros pares. Estos pueden no compartir la interpretación o ponderación particular que realizamos de dichos valores, pero no pueden descartarlos de antemano como irrazonables si es que se articulan en torno a una concepción política liberal de la justicia. Si cumplimos con esta condición, nuestros conciudadanos pueden argumentar que nuestra justificación está fundada en *malas* razones o en razones *poco convincentes*, pero no en razones *irrazonables*. Este límite, entre lo razonable y lo irrazonable, es todo lo que le compete trazar a una idea de razón pública.

La *tesis sobre el trato desigualitario* descansa en tres errores. En primer lugar, dicha tesis parece desconocer la mencionada amplitud de la razón pública rawlsiana, cuyo summum problemático se expresa en la mencionada “paradoja de los valores compartidos”, y que permite que toda persona razonable pueda apelar

fácilmente a razones públicas para justificar sus propuestas y elecciones referidas a la estructura básica. Bastaría con acudir, para utilizar la expresión del propio Rawls, a una “forma de discurso público”.<sup>[40]</sup>

En segundo lugar, la tesis parece abrazar una cierta “obsesión secularista”, que considera que los límites de la razón pública sirven para restringir especialmente a las personas que profesan una determinada religión. Sin embargo, como señala Rawls, el ideal de razón pública descarta la apelación a razones no públicas. Este rechazo incluye tanto razones provenientes de doctrinas comprensivas como razones provenientes de la membresía en las asociaciones del trasfondo cultural. Dado que todo ciudadano abraza una doctrina comprensiva (filosófica, religiosa y/o moral) general o parcial y participa de las asociaciones del trasfondo cultural, la exigencia del deber de civilidad recae sobre todas las personas razonables.

En tercer lugar, podría decirse, y creo que esta es la manera correcta de interpretar la tesis de Vidiella, que, aunque el deber de civilidad recae sobre todas las personas razonables, este no recae con igualitaria exigencia sobre cada una de ellas. Para un individuo que profesa activamente una religión es más difícil restringir su participación política a la familia de concepciones políticas liberales de la justicia. Esto es cierto. Sin embargo, creo que esta exigencia desigual es una consecuencia inevitable de todo abordaje normativo sobre la democracia. Nótese, que el cumplimiento de las reglas procedimentales del enfoque habermasiano, al que adhiere Vidiella, también conlleva una exigencia menos demandante para quienes tienen una disposición mayor a cumplir con ellas y argumentar públicamente siguiendo un criterio de racionalidad e imparcialidad. Hasta donde llego a ver, con relación a este punto, el trabajo de los filósofos morales que se interesan por la teoría democrática consiste en justificar de qué modo las cargas que imponen a los agentes políticos contribuyen a lograr un procedimiento legítimo de toma de decisiones. Creo que la propuesta rawlsiana ofrece dicha justificación, al argumentar que toda participación política que no responda a los límites de la razón pública estipulada por Rawls atenta contra las precondiciones del autogobierno deliberativo. Por estas razones la tesis sobre el trato desigualitario debe rechazarse.

## V. CONCLUSIÓN

En este trabajo he argumentado que la crítica de la Dra. Vidiella a la idea de razón pública defendida por Rawls debe rechazarse. Dicha crítica, que representa uno de los intentos más atractivos por objetar la propuesta democrática rawlsiana, puede desagregarse en tres tesis: tesis del autogobierno procedimental, tesis sobre el uso crítico de la razón y tesis sobre el trato desigualitario. Sostuve que cada una de ellas es inaceptable.

Con relación a la primera, afirmé que los límites de la idea de razón pública de Rawls, definidos por la familia de concepciones políticas liberales de la justicia y las orientaciones de la indagación pública, expresan un contenido sustantivo que garantiza el cumplimiento de las tres precondiciones (actitudinales, discursivas y materiales) de la democracia deliberativa. En consecuencia, dichos límites no representan una negación del autogobierno deliberativo, sino que lo constituyen como tal.

Argumenté que la segunda tesis puede rechazarse apelando a la evidencia textual del propio Rawls, quien insiste, especialmente en PRR, que la razón pública está compuesta por una familia de concepciones políticas liberales de la justicia producto de diferentes interpretaciones y ponderaciones de los valores políticos implícitos en la cultura pública democrática. Señalé que este rasgo implica, por razones diametralmente opuestas a las presentadas en la tesis, una paradoja teórica de difícil resolución (paradoja de los valores compartidos).

Finalmente, la tercera tesis fue rechazada apelando a las exigencias propias de toda concepción normativa de la democracia, que afectan incluso a la concepción habermasiana aceptada por Vidiella como superadora.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bohman, James, "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities", en James Bohman & William Rehg (eds.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999, pp. 321-349.
- Garreta Leclercq, Mariano, *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.
- Garreta Leclercq, Mariano, "Liberalismo político y reciprocidad: Justificación epistémica de creencias versus justificación moral de acciones", *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 46, enero-junio, 2012, pp. 279-294.
- Lafont, Cristina, "¿Es coherente el ideal de la democracia deliberativa?", en Leonardo García Jaramillo (coord.) *La democracia deliberativa a debate*. Medellín, Serie Cuadernos de Investigación de Universidad EAFIT, 2011, pp. 21-39.
- Martí, José Luis, "La paradoja de las precondiciones de la democracia deliberativa en Nino", en Leonardo García Jaramillo (coord.) *La democracia deliberativa a debate*. Medellín, Serie Cuadernos de Investigación de Universidad EAFIT, 2011, pp. 41-53.
- McCarthy, Thomas, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105 (1), 1994, pp. 44-63.
- Montero, Julio, "Por qué una concepción restrictiva de la razón pública viola la neutralidad estatal: una crítica interna al liberalismo político", *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 30, 2009, pp. 101-116.
- Nino, Carlos Santiago, *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires, Gedisa, 1997.
- Olivares, Nicolás, "Democracia agonista vs. Democracia deliberativa", *Revista Perspectivas de las Ciencias Económicas y Jurídicas*, 4 (1), 2014, pp. 43-58.
- Olivares, Nicolás, "Democracia deliberativa: Una justificación sustantiva mixta", *Revista de la Facultad*, Serie II, 4, 2015, pp. 151-175.
- Rawls, John, *El Derecho de Gentes y "Una revisión de la Idea de Razón Pública"*, México, Paidós, 2001.
- Rawls, John, *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Vidiella, Graciela, "El ideal de razón pública y la democracia deliberativa", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (1), 2005, pp. 23-34.
- Vidiella, Graciela, "Estabilidad y razón pública en Liberalismo Político" en Claudio Amor (comp.) *Rawls post Rawls*. Bernal, Prometeo – UNQ, 2006, pp. 105-122.
- Vidiella, Graciela, "Democracia: ¿Razones o pasiones?", *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 25-26, 2014, pp. 69-88.
- Young, Iris Marion, "Activist challenges to deliberative democracy", *Political Theory*, 29 (5), 2001, pp. 670-690.

## NOTAS

[1]Vidiella, Graciela, "El ideal de razón pública y la democracia deliberativa", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (1), 2005, pp. 23-34; Vidiella, Graciela, "Estabilidad y razón pública en Liberalismo político" en Claudio Amor (comp.) *Rawls post Rawls*. Bernal, Prometeo – UNQ, 2006, pp. 105-122.

[2]Rawls, John, *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 12-13.

[3]Graciela Vidiella, *Estabilidad y razón pública*, p. 105.

[4]Para la reconstrucción de los rasgos de una concepción política de la justicia sigo a Garreta Leclercq, Mariano, *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires, Eudeba, 2007. Una presentación completa se encuentra en Rawls, John, *Liberalismo Político*, pp. 41-45.

[5]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 252.

[6]Montero, Julio, “Por qué una concepción restrictiva de la razón pública viola la neutralidad estatal: una crítica interna al liberalismo político”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 30, 2009, p. 102.

[7]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 252. Rawls subraya que el *deber de civilidad* tiene un carácter estrictamente moral. Cualquier intento de legalizar dicho deber, atentaría previsiblemente contra la libertad de expresión, ver Rawls, John, *El Derecho de Gentes y “Una revisión de la Idea de Razón Pública”*, México, Paidós, 2001, p. 160).

[8]John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 165.

[9]Otras concepciones políticas de la justicia serían, de acuerdo con Rawls, la concepción discursiva de Habermas y las concepciones católicas de John Finnis y Jacques Maritain expresadas en términos de valores políticos, ver Rawls, John, *El Derecho de Gentes*, pp. 166-167).

[10]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 166.

[11]John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 165.

[12]Estos valores pueden encontrarse mencionados en John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 168, p. 170, p. 171, p. 175, p. 190, p. 194.

[13]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 261.

[14]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 262.

[15]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 259.

[16]John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 283. Por “ideal de razón pública” debe entenderse, simplemente, la situación en la que los participantes del debate público referido a la estructura básica restringen su accionar político al contenido de la razón pública, que está dado por la familia de concepciones políticas liberales de la justicia y las orientaciones de la indagación pública (John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 159).

[17]John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 162.

[18]Graciela Vidiella, *El ideal de razón pública*, p. 32; Graciela Vidiella, *Estabilidad y razón pública*, p. 119.

[19]Graciela Vidiella, *El ideal de razón pública*, p. 33.

[20]Graciela Vidiella, *El ideal de razón pública*, p. 32.

[21]McCarthy, Thomas, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, 105 (1), 1994, pp. 44-63; Vidiella, Graciela, *El ideal de razón pública*, p. 33.

[22]Graciela Vidiella, *Estabilidad y razón pública*, p. 120.

[23]Graciela Vidiella, *Estabilidad y razón pública*, p. 120.

[24]Young, Iris Marion, “Activist challenges to deliberative democracy”, *Political Theory*, 29 (5), 2001, p. 672.

[25]Ciertamente, la democracia deliberativa cabe entenderla no solo como una alternativa a la democracia de mercado, sino también a todo modelo que conciba la vida política como puja por la hegemonía y no como la construcción colectiva del bien común entre ciudadanos libres e iguales, entre estos modelos el más extendido en la teoría política contemporánea es, probablemente, el modelo de democracia agonista defendido por Chantal Mouffe. Para un panorama del debate entre agonismo y deliberación, ver: Vidiella, Graciela, “Democracia: ¿Razones o pasiones?”, *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 25-26, 2014, pp. 69-88 y Olivares, Nicolás, “Democracia agonista vs. Democracia deliberativa”, *Revista Perspectivas de las Ciencias Económicas y Jurídicas*, 4 (1), 2014, pp. 43-58.

[26]Lafont, Cristina, “¿Es coherente el ideal de la democracia deliberativa?”, en Leonardo García Jaramillo (coord.) *La democracia deliberativa a debate*. Medellín, Serie Cuadernos de Investigación de Universidad EAFIT, 2011, pp. 21-39; Olivares, Nicolás, “Democracia deliberativa: Una justificación sustantiva mixta”, *Revista de la Facultad*, Serie II, 4, 2015, pp. 151-175.

[27]Bohman, James, “Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities”, en James Bohman & William Rehg (eds.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999, pp. 321-349.

[28] Graciela Vidiella, *Estabilidad y razón pública*, p. 119.

[29] John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 162.

[30] Nino, Carlos Santiago, *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires, Gedisa, 1997, p. 193.

[31] Martí, José Luis, “La paradoja de las precondiciones de la democracia deliberativa en Nino”, en Leonardo García Jaramillo (coord.) *La democracia deliberativa a debate*. Medellín, Serie Cuadernos de Investigación de Universidad EAFIT, 2011, p. 42.

[32] José Luis Martí, *La paradoja de las precondiciones*, p. 51.

[33] Carlos Santiago Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 165.

[34] John Rawls, *El Derecho de Gentes*, pp. 166-167.

[35] John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 167.

[36] Garreta Leclercq, Mariano, “Liberalismo político y reciprocidad: Justificación epistémica de creencias versus justificación moral de acciones”, *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 46, enero-junio, 2012, pp. 285.

[37] John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 275.

[38] John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 194.

[39] John Rawls, *El Derecho de Gentes*, p. 181.

[40] John Rawls, *Liberalismo Político*, p. 277.