



Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía
del Derecho

ISSN: 1405-0218

editorial.isonomia@gmail.com

Instituto Tecnológico Autónomo de
México
México

Jiménez de la Garma, Pedro
RAZÓN PÚBLICA Y EDUCACIÓN

Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, núm. 28, abril, 2008, pp. 109-134
Instituto Tecnológico Autónomo de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363635634006>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RAZÓN PÚBLICA Y EDUCACIÓN

*Pedro Jiménez de la Garma**

Que no brota de la tierra la desventura
Ni es el suelo el que produce el infortunio:
Del hombre es de quien viene,
Como del fuego vuelan los chispazos
JOB, 5: 6-7

No sólo aprendemos a contestar viejas preguntas,
sino también a cómo plantear otras nuevas
P.F. STRAWSON

Resumen

John Rawls presenta su idea de razón pública ligada a las discusiones de sociedades plurales. Este ensayo apela entonces, no solamente a la noción de razón pública de Rawls, sino a su posible utilidad para comprender y articular nuestras discusiones públicas. La primera parte de este ensayo (I), es una breve exposición de algunos elementos esenciales de la razón pública en Rawls. Mientras que la segunda parte (II), esboza una posible aplicación de sus ideas en torno a la disputas sobre la legitimidad del apoyo público a una educación religiosa.

Abstract

John Rawls presents his notion of Public Reason related to public discussions in plural societies. This paper appeals then, not only to Rawls' notion of Public Reason, but also to its possible utility in understanding and articulating our public discussions. The first part of this essay (I), is a brief exposition of some essential elements of the notion of Public Reason in Rawls. While the second section (II), outlines possible applications of Rawls' ideas in the realm of certain disputes concerning the legitimacy of public support for religious education.

Un tema ineludible en el planteamiento de John Rawls, sobre todo a partir de la publicación de su *Liberalismo* político, y muchas veces increpado febrilmente, consiste en la relación que existe entre la dimensión teórica de su planteamiento y la realidad política donde se inscribe. Es cierto que en ocasiones el planteamiento de Rawls pue-

* Universidad Nacional Autónoma de México.

de parecer demasiado “abstracto”¹, oscilando entre una situación ideal inverosímil y planteamientos inocuos que no podrían resistir ninguna prueba en el mundo político, o a las complejas racionalidades de los actores sociales y sus intereses.

Algunos protestan por la utilización de tantas concepciones abstractas. Acaso sea útil explicar por qué tenemos que recurrir a concepciones de esta clase. En filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos. Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos de estos valores y los extrapolíticos. Profundas y prolongadas controversias preparan el terreno para la idea de una justificación razonable como problema práctico, y no epistemológico o metafísico. Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas, como diría Waltzer, se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos.²

Si hay un lugar donde Rawls pone a prueba su teoría y la entrecruza con una realidad política –frecuentemente la de los Estados Unidos– al discutir sus ideas sobre una “razón pública”³. En la exposición de sus ideas sobre el tema, podemos ver reflejados algunos de los ideales expuestos en su liberalismo político dialogando o tomando en cuenta los distintos puntos de vista políticos, sociales y religiosos de una democracia constitucional.

A la par de lo anterior, junto con Rawls comparto el diagnóstico sobre el irreversible destino plural de la mayoría de las democracias occidentales⁴; de hecho, no sólo me parece un deseo inalcanzable el re-

¹ Este no es un punto menor en Rawls (ni tampoco para la filosofía política en general me parece) “El enfoque de estas preguntas, sin duda explica en parte, lo que a muchos lectores les parece el carácter abstracto y poco mundano de los textos” [Traducción al español de PJG] [“The focus on these questions no doubt explains in part what seems to many readers the abstract and unworldly character of these texts”] Únicamente las referencias a esta segunda introducción son de la versión inglesa de 1995 (traducción de PJG) John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, p. lxii.

² John Rawls: *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero Báez, México: Fondo de Cultura Económica 1995 p. 64.

³ Véase Rawls: *Liberalismo político*, pp. 204-234; la segunda introducción a la edición de 1995, pp. I-lviii; y, sobre todo, John Rawls: *Collected Papers*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1999 “The Idea of Public Reason Revisited” (originalmente en J. Rawls, *University of Chicago Law Review* 64 (1997): 765-807)

⁴ Esta permanencia del carácter plural en las sociedades actuales recuerda a la observación hecha por Alexis de Tocqueville al visitar los Estados Unidos hace ya casi dos siglos: “Querier

torno a una época de “oro” donde se compartía una sola manera –más o menos articulada– de ver al mundo, sino que es parte de un proceso intrínseco del propio devenir democrático, resultado de las libertades alcanzadas en los últimos siglos, y una consecuencia propia del libre ejercicio de la razón.⁵

Dicho sea de paso, que incluso después de haber alcanzado un acuerdo sobre la importancia de un valor político, éste siempre está sujeto a diferentes interpretaciones, y por tanto, nuevas pugnas y disputas en cuanto a su significado y relación con otros valores. Estas disputas y discusiones sobre el significado de los valores políticos, sobre su orden y jerarquía, son un rasgo inherente de nuestras sociedades y de nuestra manera de convivir. Inevitablemente nuestro destino está entrelazado con profundas tensiones y desacuerdos, en efecto, en caso de desaparecer, probablemente la política misma se desvanecería.⁶

Tanto los difíciles retos que nos impone el “pluralismo”, como las migraciones masivas de millones de excluidos, así como el resurgimiento de distintas formas de extremismos religiosos, son un desafío al pensamiento liberal y democrático en muchas de las sociedades occidentales. Estos problemas nos obligan a reflexionar sobre los alcances y los límites del pensamiento liberal, por ello estoy convencido que la propuesta de Rawls debe ser considerada seriamente al enfrentar estos retos. Desde luego que deberá ser sometida a duras críticas e incluso modificaciones serias; no obstante, si estamos convencidos que la diversidad de puntos de vista, y las tensiones que se derivan de ellos, no

detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo”. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, trad. Luis R. Cuellar, México: Fondo de Cultura Económica 1996, p. 34. En este mismo sentido, luchar contra la pluralidad de nuestras sociedades sería inútil; en todo caso, lo más importante consiste en encontrar la concepción política que puede hacer frente a estas demandas, sin traicionar valores encarnados en nuestro ideal democrático.

⁵ “Este pluralismo no es visto como un desastre sino como el resultado natural de la razón humana bajo instituciones libres y duraderas. Ver al pluralismo razonable como un desastre, es ver al ejercicio mismo de la razón bajo las condiciones de la libertad como un desastre” [Traducción al español de PJG] [“This pluralism is not seen as a disaster but rather as the natural outcome of the activities of human reason under enduring free institutions. To see reasonable pluralism as a disaster is to see the exercise of reason under the conditions of freedom itself as a disaster”] Rawls: *Political Liberalism*, p. xxvi.

⁶ “[Hobbes] Como tantos otros autores autoritarios, que hacen del eje caos/orden (o conflicto armonía) el único criterio para evaluar y describir la política, Hobbes sería incapaz de comprender y asumir que el conflicto (pacífico o violento) es la esencia misma de la política, cayendo así en la utopía racionalista de una república o Estado en el que se habría eliminado la política misma”. Luis Salazar Carrión: *Para pensar la política*, México: UAM 2004, p. 255.

deben de ser motivo alguno para utilizar la fuerza del Estado o su manipulación perversa, entonces creo que bien vale la pena emprender un estudio sobre sus fortalezas y sus debilidades.

Cabe advertir que el planteamiento de una razón pública en Rawls, está orientado a los debates entre los distintos puntos de vista religiosos, filosóficos y morales de una sociedad, y no tanto a problemas relacionados con los flujos migratorios, o las demandas de “grupos minoritarios”, “religiosos” o “nacionalistas”⁷. Este enfoque también prevalecerá en nuestra exposición, ya que privilegiaremos asuntos relacionados con los conflictos entre razones políticas y razones no políticas (religiosas, filosóficas o morales)⁸, es decir, aquello que Rawls refiere como “doctrinas comprensivas”.

Me parece, y ya para terminar este planteamiento introductorio, que las tensiones políticas, (tal vez incluso toda relación social) estarán siempre marcadas por profundas divisiones —en no pocas ocasiones insalvables— aunque no siempre irrazonables. Este acto de fe⁹, quizás inocente, es el que me mueve a reflexionar sobre los planteamientos de Rawls. Más allá aún, como bien señala Rawls¹⁰, la respuesta sobre la viabilidad y posibilidad de una democracia justa, afecta nuestra visión y la manera en que enfrentamos e interpretamos al mundo, aquello por lo que vale la pena luchar o aquello que está más allá de nuestro alcance (¿una sociedad más justa? ¿menos excluyente? ¿sistemas de organización política y social ajenos a los valores de la democracia?) Ejemplos como la república de Weimar, son antecedente suficiente de que los valores democráticos requieren de demócratas, de convicciones democráticas que tienen que ser continuamente actualizadas, asumidas y defendidas en contra de inusitadas amenazas. Como con razón también

⁷ Para un tratamiento riguroso e inteligente de estos temas véase Kymlicka: *Multicultural Citizenship*; sobre todo el capítulo segundo (“The Politics of Multiculturalism”) donde desarrolla la diferencia entre las demandas por derechos (i) de auto-gobierno (p. 27), (ii) poliétnicos (p. 30) y (iii) de representación (p. 31)

⁸ Para ver la diferencia con una concepción política véase Rawls: *Collected Papers*, pp. 480-482.

⁹ “Al tratar de lograr estas cosas, la filosofía política asume el papel que le designó Kant a la filosofía en general: la defensa de la fe razonable (III: 2.2). Como dije en esa conferencia, en nuestro caso la defensa de lo razonable se vuelve la posibilidad de instaurar un régimen constitucional justo”. Rawls: *Liberalismo político*, p. 170. O como bien pensaba Lord Acton: “The co-existence of several nations under the same State is a test ... of its freedom”, Lord Acton: *Essays on Freedom and Power*, Cleveland: Meridian Books 1955, p. 160.

¹⁰ *Political Liberalism* pp. lxi-lkii.

ha señalado Habermas “Las instituciones constitucionales de la libertad valen tanto como el valor que les otorgue la población” [“The institutions of constitutional freedom are only worth as much as a population makes of them”]¹¹. En verdad, los alcances y los logros democráticos y sociales, jamás son un rasgo permanente de una comunidad política –cualquiera que esta sea-, deben de mantenernos alertas para cuidarlos sin ceder al sueño o al cansancio de la vida cotidiana y la costumbre de lo dado, sobre todo, cuando las luchas y conquistas para establecerlos se dieron a partir de feroces luchas y largos años. Por desgracia, parece ser una verdad de Perogrullo que los logros humanos son infinitamente más frágiles e inusuales, que sus fracasos y tropiezos.

I. La razón pública

Desde las primeras páginas de su *Liberalismo político*, Rawls nos ofrece un diagnóstico sobre el “pluralismo” de la mayoría de las sociedades democráticas en occidente¹². Este pluralismo significa un conjunto de puntos de vista (de “doctrinas comprensivas”) distintos entre sí, sobre el significado de los valores y los fines que deben perseguir los individuos y la sociedad en su conjunto. Una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones sobre aquello que es valioso para los seres humanos, desde un punto de vista particular; una suerte de guía o mapa (de *expositio mundi*) para orientar o explicar la vida de las personas a partir de una manera peculiar de ordenar una serie de ideas o virtudes, y así guiar nuestra conducta. Ejemplos de doctrinas comprensivas son, las distintas religiones, las doctrinas filosóficas o morales de Kant, Mill o Marx (y muchos otros más), y los variopintos nacionalismos e ideologías seculares (perfeccionismo, utilitarismo, entre otros) “Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos de nuestra conducta y, en última instancia, nuestra vida en su totalidad.”¹³

¹¹ Jürgen Habermas: “Citizenship and the National Identity: Some reflections on the Future of Europe”, *Praxis International* 12 [1992], pp. 1-19 [Trad. PJG]

¹² Rawls: *Liberalismo político*, p. 57 y p. 139.

¹³ Rawls: *Liberalismo político*, p. 38. También véase, más adelante, pp. 172-73, donde se pone de relieve que la conducta sobre la cual las doctrinas comprensivas actúan como guía es no-política, es decir, la cultura en su sentido más amplio (“the background culture”)

A través de la historia, estos puntos de vista han tomado la forma de distintas filosofías, puntos de vista morales y convicciones religiosas. Para Rawls, este “pluralismo” es un rasgo permanente de nuestras sociedades, y no un accidente histórico ni mucho menos un hecho pasajero¹⁴. Tampoco, por cierto, debe de ser visto como un hecho lamentable o que deba ser revertido, sino una consecuencia natural del uso de la razón en plena libertad. Al contrario, han sido realmente fatales los resultados cuando un grupo que detenta el poder o controla el gobierno han intentado imponer una sola manera de ver al mundo o un punto de vista “superior” sobre los demás. Sin duda alguna, la historia del siglo veinte, y algunos de sus epígonos todavía presentes, son un testimonio desgarrador de lo anterior.

Esta profunda división entre lo que los ciudadanos consideran como lo más valioso -aquello por lo que vale la pena vivir-, lo más justo –aquello que se le debe dar a cada uno, lo que cada quien merece- o lo que consideran como “toda la verdad”, requiere del desarrollo de un modelo de discusión política o de “filosofía pública”, que pueda conducir estas diferencias sin desgarrar los lazos ciudadanos que, en el fondo, mantienen a una comunidad política por el camino de la estabilidad. El concepto de “razón pública” que propone Rawls es un intento por alcanzar este ideal de ciudadanía para un espacio delimitado y para algunos ciudadanos, que en vez de acrecentar las diferencias, haga más explícitos sus acuerdos. Intuyo, por cierto, que es frecuente pensar que aquello que nos separa de los otros es más formidable que aquellos que compartimos, sobre todo cuando no hemos emprendido un diálogo sin reservas y libre de prejuicios.¹⁵

Además, para Rawls no es suficiente el establecimiento de los principios de la justicia que han de gobernar a una sociedad y sus instituciones públicas más importantes. Es necesario también, definir las condiciones bajo las cuales se podrán dar las discusiones y desacuerdos sobre el significado de estos principios y valores asociados a ellos, su alcance social y político, así como su aplicación en casos específicos¹⁶

¹⁴ “[...] no constituye una mera situación histórica que pronto podrá terminar; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia”. Rawls: *Liberalismo político*, p. 57.

¹⁵ “Resulta poco realista –o peor, suscita mutuas sospechas y hostilidad- suponer que todas nuestras diferencias tienen sus raíces sólo en la ignorancia y en la perversidad, o en la rivalidad por el poder, el estatus o las ganancias económicas”. Rawls: *Liberalismo político* p. 75.

¹⁶ Para ver algunas de las diferentes maneras de interpretar la Constitución de los Estados Unidos (originalista, construccionista estricta, fundamentalista, mayoritaria, minimalista) y los

Es necesario advertir que estas *condiciones de la discusión*, únicamente tienen que ver o son aplicables a ciertas discusiones políticas, *en* el espacio público, y de ninguna manera a las discusiones políticas o el espacio público en su sentido más amplio.

Podríamos dividir esquemáticamente la idea de “razón pública” para su exposición en [1] su espacio (su topografía); [2] su objeto (una constitución); (3) sus valores (marco político - no metafísico), y por último, (4) sus actores (los agentes involucrados en su construcción).

1. *El espacio o la topografía de la razón pública*

La concepción de una “razón pública” en Rawls, intenta definir el marco de las discusiones públicas para sociedades democráticas¹⁷, profundamente divididas por distintos puntos de vista, en muchas ocasiones irreconciliables. En pocas palabras, Rawls intenta delimitar –de manera más o menos clara el espacio de algunas discusiones públicas (o precisando aún más: público-políticas)– sobre algunos asuntos políticos y los argumentos que se pueden ofrecer al presentarlos frente a otros ciudadanos, así como exponer las razones por las cuales no todos los argumentos serían relevantes en este espacio político. Cabe advertir ya desde un principio, que la idea de una razón pública no predetermina algún tipo de políticas públicas en particular, ni tampoco juzga de antemano los temas que se han de debatir públicamente. Más bien, nos otorga un criterio (político) sobre el *tipo de razones* que deben justificar los argumentos que ofrezcamos a nuestros conciudadanos. O para decirlo de otra manera, el asunto central está en el *modo* en que presentamos nuestros argumentos a otros ciudadanos al momento de entrar al debate público.

problemas asociados a lo anterior véase Ronald Dworkin: “Judge Roberts on Trial”, *New York Review of Books* LII- 16 (octubre 2005)

¹⁷ Es necesario hacer notar que Rawls se concentra en el caso norteamericano. Sin embargo, creo que son muchas las lecciones que podemos aprender de su modelo, para después poder interpretarlo de acuerdo con nuestra historia política, nuestras tradiciones democráticas, y los problemas particulares que nos enfrentan. Además, por otra parte, no son pocas las coincidencias con el sistema norteamericano: un sistema democrático que defiende los valores liberales; una constitución escrita; una suprema corte de justicia; la doctrina sobre la separación entre la iglesia y el Estado, un sistema presidencialista, etcétera. Incluso, y más allá de las semejanzas entre uno y otro país, instituciones propias de nuestro país, como el Instituto Federal Electoral y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, así como sus pares a nivel estatal, podrían ser casos interesantes para reflexionar sobre el fondo de la propuesta de Rawls.

En gran medida aquello que Rawls entiende por razón pública está determinado por el tipo de argumentos que sería legítimo utilizar y aquellos que no lo serían. Es decir, en última instancia, aquello que va ir constituyendo este “espacio” de las razones públicas, tiene que ver con el tipo de argumentos que se ofrecen o la manera en que se presentan¹⁸. Con esta aclaración, se intenta señalar que de acuerdo con esta concepción de la discusión pública *no se está en busca de un argumento verdadero*, sino apto para la esfera pública; o si se prefiere, no tanto en busca de la verdad sino *la manera* en que ésta se presenta públicamente y se justifica. Estos argumentos tendrán que ser presentados de manera tal que, los valores que expresen o a los que apelen, sean razonablemente accesibles para todos los ciudadanos, sin importar sus distintas doctrinas comprensivas. En este sentido, no todos los argumentos –aunque sean razonables o incluso desde nuestro punto de vista verdaderos– podrían ser parte del discurso o la argumentación pública.

Es decir, lo que para un ciudadano pueda ser verdadero desde el punto de vista de la verdad revelada, para otro ciudadano –igualmente razonable– pero que no comparte la base de creencias que soportan la fe en esa verdad revelada, no. Entonces, la tarea tanto para un punto de vista como para el otro, consiste en encontrar un punto de encuentro que permita hacer a un lado las razones que los separan (basadas en doctrinas comprensivas sobre la verdad), para privilegiar un conjunto de razones y de justificaciones que, más allá de los puntos de vista morales, filosóficos y religiosos, sean candidatos a ser defendibles por todos –o casi todos– los ciudadanos de una sociedad plural.

Esta concepción de la razón pública, se erige como una concepción mínima de la esfera pública o un *minimalismo político*, por lo menos en dos sentidos relevantes. En primer lugar, porque el espacio que se le reserva, no es el de todas las discusiones públicas sino solamente el de algunas de ellas. A saber, aquellas que se llevan a cabo por medio de los actores públicos adecuados (I:3). Y, en segundo lugar, porque restringe los argumentos que estos actores públicos pueden ofrecer para justificar sus decisiones o sus posturas frente al resto de los ciudadanos (I:2). De esta manera, el espacio de la razón pública se ve de delimitado de manera importante por estas primeras dos restricciones.

¹⁸ “I propose that in public reason comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens” Rawls: *Collected Papers*, p. 574; y un poco más adelante “The zeal to embody the whole truth in politics is incompatible with an idea of public reason that belongs with democratic citizenship”.

Como es común en Rawls, para definir aquello que entiende por razón pública comienza por señalar el tipo de argumentos que no serían parte de este delimitado razonamiento público-político¹⁹: el razonamiento de las iglesias, de las universidades, o de las distintas asociaciones civiles. A la par de lo anterior, se profundiza el corte que distingue entre distintas esferas –y que por cierto, no están completamente aisladas–, cada una con una lógica determinada para definir la legitimidad de los argumentos que pueden ser presentados. Por ejemplo, de acuerdo con este concepto de razón pública, una sociedad científica no podría esgrimir sus argumentos basados en teorías científicas controvertidas en los debates sobre asuntos elementales de justicia; aunque tampoco, hay que decirlo, las exigencias de la razón pública podrían ser aplicadas en el espacio interno de esta asociación o de cualquier otra. Así mismo, los razonamientos teológicos no podrían ser parte de las deliberaciones en torno a asuntos constitucionales de la mayor relevancia.

El espacio o la topología de la razón pública en Rawls, no es solamente el de una esfera pública sin calificativos, sino una esfera pública particular que excluye algunas discusiones públicas, propias de espacio sociales, como son los medios de comunicación, las asociaciones civiles, las universidades entre otros. Sin lugar a dudas, con esta primera distinción no podemos tener una idea clara de qué significa este espacio público, sin embargo, ya podemos asegurar que no todas las discusiones públicas, ni políticas pertenecen a él, sino únicamente un grupo de ellas.

Las exigencias de la razón pública, por cierto, tampoco se aplican a las “deliberaciones personales” o a los razonamientos de las distintas iglesias o universidades en su ámbito social²⁰. Las deliberaciones de estos entes sociales son sustanciales para mantener aquello que Rawls denomina como “background culture”²¹ o el marco de referencia am-

¹⁹ Rawls: *Liberalismo político*, p. 204.

²⁰ “La distinción entre pública y no pública no equivale a la distinción entre pública y privada. Este asunto lo paso por alto: para mí no existe tal cosa como “razón privada”. Existe la razón social -las muchas razones de asociaciones en la sociedad que forman el entorno cultural-; también existe, podríamos decir, la razón doméstica: la razón de las familias como grupos pequeños de la sociedad, y esto contrasta, tanto con la razón pública, como con la razón social. Como ciudadanos, participamos en todas estas clases de razones y tenemos los mismos derechos de cualquier ciudadano a participar en ellas”. Rawls: *Liberalismo político*, p. 210, n° 7.

²¹ Este término incluye la esfera de las iglesias, asociaciones civiles y profesionales, universidades, y los medios de comunicación que, representarían de manera más nítida la esfera políti-

plio, y que constituye el extenso mundo social de las relaciones familiares, religiosas y profesionales, y que servirá en última instancia, de soporte del mundo político, vía las deliberaciones de sus miembros. Este espacio social es sustancial en dos sentidos; primero, como el lugar donde los individuos pueden formar los valores y principios que le den sentido a su vida y a sus decisiones²²; y segundo, porque las instituciones o grupos sociales que apoyan estos valores son también necesarios como sustento para alcanzar un acuerdo o consenso sobre los valores políticos fundamentales²³.

Esta idea de un consenso traslapado es también una idea importante para el planteamiento de Rawls, sobre todo, al tomar en cuenta lo dicho sobre la relevancia política del “pluralismo”. El consenso traslapado es un acuerdo entre los distintos miembros de la sociedad, sobre un grupo de principios y valores políticos fundamentales que deben de ser honrados, y que en gran medida habrán de caracterizar a las instituciones más importantes del sistema político. En virtud de los distintos puntos de vista que existen en una sociedad, se puede llegar a este acuerdo desde distintas razones (fuentes religiosas, seculares, pluralista no-comprensiva, etcétera.)²⁴ Es decir, es asunto de los ciudadanos, y no del gobierno, el articular una manera de apoyar a este consenso traslapado a partir de los valores de su doctrina comprensiva.

Se busca construir un acuerdo firme y estable alrededor de un grupo de valores políticos fundamentales, para así conseguir una estabilidad permanente en las relaciones políticas entre los distintos miembros de una sociedad. Este acuerdo además, permitiría encontrar una legitimidad a las decisiones políticas que, de otra manera sería más complicada alcanzar. En este sentido, el consenso traslapado se constituye como

ca no-pública, y que juegan un papel intermedio entre este “background culture” y la esfera pública de la política (Rawls: *Collected Papers*, p. 576 y nota 13)

²² Para ver una revalorización del papel de lo social o del contexto en las decisiones individuales véase Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, sobre todo, el capítulo quinto “Freedom and Culture”, en especial pp. 82-84. También, para un argumento que resalta la relación entre el individuo y su membresía en un grupo cultural: Avishai Margalit y Joseph Raz: “National Self-determination”, *Journal of Philosophy*, 87/9 (1990), pp. 439-61.

²³ “Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia que prevalecerá será precisamente esa misma concepción política” Rawls: *Liberalismo político*, p. 39).

²⁴ Rawls: *Liberalismo político*, p. 147.

un espacio independiente y autónomo de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, un acuerdo en la esfera de lo político, pero con una serie de ligas hacia otras esferas, y en última instancia, con las más profundas convicciones que poseen los miembros de una sociedad.²⁵ Un consenso traslapado va más allá de un acuerdo pasajero preocupado por las circunstancias inmediatas; también va más allá de un *modus vivendi* o un acuerdo en virtud de intereses mutuos. De ahí que, este consenso pueda resistir los cambios en el balance de poder, asegurando una estabilidad política que escapa a las ambiciones tanto de unos como de otros. Por último, un consenso traslapado restringe su alcance a los valores políticos fundamentales y la estructura básica únicamente.²⁶

En otras palabras, son precisamente los distintos grupos sociales quienes permiten a los individuos dar sentido a sus decisiones, ya que en el fondo son la fuente de un grupo de valores y una jerarquía en particular que permitirá enriquecer los compromisos individuales. Por otra parte, serán éstas distintas maneras de ordenar los valores (doctrinas comprensivas) las que a través de sus miembros, apoyarán los valores políticos fundamentales (en un “consenso traslapado”). De esta manera, me parece, hay un sentido positivo²⁷, tolerante y democrático, hacia los distintos valores morales, religiosos y filosóficos que constituyen el mundo de las personas, y que va mucho más allá de la esfera política.²⁸

²⁵ Rawls: *Liberalismo político*, pp. 148-49.

²⁶ “Supone un acuerdo lo suficientemente profundo para abarcar ideas como la de la sociedad vista como un sistema justo de cooperación y ciudadanos considerados personas razonables y racionales, además de libres e iguales. En cuanto a su amplitud, abarca los principios y valores de la concepción política (en este caso, los de la justicia como imparcialidad) y se aplica a la justicia básica en su conjunto” (Rawls: *Liberalismo político*, p. 150) Para ver más sobre este tema véase Rawls: *Liberalismo político*, “La idea de un consenso traslapado” pp. 137-170 y *passim*.

²⁷ Para revisar parte de la literatura liberal y sus críticas a la libertad religiosa véase: James Hitchcock: “The Enemies of Religious Liberty”, *First Things* 140 (February 2004) pp. 26-30.

²⁸ El tema de tolerancia no es menor en el planteamiento de Rawls. Ciertamente, el modelo que parece seguir en varias de sus deliberaciones está guiado por la experiencia de las guerras de religión en Inglaterra, donde después de cruentas luchas, se llegó a un *modus vivendi*, que terminó por consolidarse en diferentes legislaciones y principios de indispensable carácter tolerante. En este planteamiento hay una apropiación de la puesta en escena de la tolerancia en el escenario político. “Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma”. Rawls: *Liberalismo político*, p. 34. También véase, para una interpretación que privilegia la noción de tolerancia: R. Rorty: “The Priority of Democracy Over Philosophy,” en M. Peterson y R. Vaughn, ed., *The Virginia Statute for Religious Freedom*, New York: Cambridge University Press 1987, y Faviola Rivera: “Rawls, filosofía y tolerancia”, *Isonomía* 19 (octubre 2003), pp. 19-45.

2. El objeto de la razón pública

Un segundo corte separaría a las discusiones políticas, entre aquellas que versan sobre cuestiones esenciales de la constitución y aquellos problemas básicos de justicia²⁹, de otro tipo de problemas que no obstante su talante público (y/o político), no forman parte de la esfera que está tratando de construir Rawls. Por *cuestiones esenciales de la constitución y problemas básicos de justicia*, se refiere a aquellas disputas o debates públicos que tratan, o bien sobre reformas constitucionales de primera línea, o políticas públicas o decisiones ejecutivas que afecten de manera profunda el arreglo establecido para repartir los beneficios, los derechos y las obligaciones fiscales de una sociedad.

Esto significaría -una vez más- que no todas las cuestiones políticas, y por tanto, tampoco todos los debates públicos, tendrían que ser conducidos a partir de un ideal³⁰ de la razón pública. De manera más específica, este ideal de la razón pública tendría que ver, por ejemplo, con valores políticos fundamentales como el derecho a votar; las religiones que deben ser toleradas en una sociedad; aquello que entendemos por equidad de oportunidades en los distintos ámbitos de interés público, o la consolidación de la separación entre la iglesia y el Estado en una constitución. Bajo este tenor, no serían consideradas cuestiones esenciales las legislaciones presupuestales, las leyes que protegen al medio ambiente, el financiamiento público de las artes, y en general me parece, la mayoría de las leyes secundarias que nos rigen.

Así, el ideal de la razón pública abarcaría únicamente un puñado de las discusiones que caracterizan al debate público. Estas deliberaciones deben tratar sobre asuntos esenciales para una sociedad política: sobre el significado y el sentido de las libertades políticas fundamentales, y sobre el arreglo que debe regirnos en cuanto a la manera más justa de repartir las cargas y los beneficios fiscales. Ambas caras de la discu-

²⁹ Rawls: *Liberalismo político*, p. 205.

³⁰ Es importante señalar que la idea de una “razón pública” para Rawls, tiene un carácter moral y no uno legal. Está relacionado con un “ideal de ciudadanía”; es decir, con aquello que *podría* ser, o cómo una sociedad debería alentar a sus miembros a actuar en los debates políticos. “Describe lo que es posible y puede ser, aunque acaso nunca sea así, lo cual no lo convierte en menos fundamental para esas posibilidades”. Rawls: *Liberalismo político* p. 204. Tal vez cercano a ese ideal de Lopez Velarde, sobre la patria “impecable y diamantina”, plasmado en el premio de su *Suave Patria*, y dicho (razonablemente) con “épica sordina”.

sión, recuerdan a los principios de la justicia de Rawls³¹, y en gran medida a la mayoría de las pugnas políticas en occidente durante los últimos tres siglos. De modo primordial entonces, el ideal de una razón pública debe preocuparse (ni más, ni menos) del modo en que construyamos el sentido que deban tener para nuestra sociedad la libertad y la igualdad.

La estrategia rawlseana supone además, que de lograr el funcionamiento de este esquema para los asuntos fundamentales (cuestiones esenciales de la constitución y básicas de justicia), entonces podríamos continuar a aplicar a otros asuntos de un orden distinto. Sobra mencionar que en caso de que ni si quiera funcione para los asuntos más fundamentales de una sociedad, entonces no tendría caso proseguir con su aplicación hacia otros ámbitos más amplios. Una vez más, por cierto, podemos advertir esa suerte de *minimalismo* político que, por lo menos en *Liberalismo político*, Rawls parece ofrecer, incluso más allá de un mero esquema de exposición o de estilo, y que parece señalar a algo mucho más de fondo, algo mucho más importante y relevante sobre los asuntos políticos y nuestra capacidad para reflexionar sobre ellos.

3. Actores públicos

Empero, el ideal de la razón pública sí aplica a los ciudadanos cuando están involucrados en las decisiones políticas fundamentales: cuestiones esenciales de la constitución y básicas de justicia. En este sentido, son los ciudadanos involucrados en la toma de decisiones en estas esferas, como legisladores, jueces, candidatos a puestos de elección popular, miembros de partidos políticos y quines desempeñen algunos puestos en el poder ejecutivo quienes estarían llamados a tomar en cuenta este ideal de razón pública.

Para Rawls incluso, los constreñimientos de la razón pública deben ser tomados en cuenta por los ciudadanos cuando votan asuntos esenciales de la constitución y problemas de justicia básica. En este sentido, los ciudadanos se convierten en legisladores al emitir su voto sobre estos temas, y por tanto, sería deseable que las reflexiones detrás de cada uno de estos votos se apegarán a los ideales que se han propues-

³¹ Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. p. capítulo II, y *Liberalismo político*, conferencia I.

to. Es aplicable también, a los legisladores cuando hablan en foros oficiales, giras y en sus respectivas tribunas; y desde luego, de la manera más ejemplar, a los jueces, sobre todo a los Ministros de la Suprema Corte de Justicia, quienes son paradigmáticamente los garantes de la ley fundamental, y por tanto sobre quienes recae la decisión final sobre asuntos esenciales de la constitución o de justicia básica.

De acuerdo con Rawls, el ejemplo paradigmático (*exemplary*) de la razón pública debe ser el razonamiento de los jueces, sobre todo, aquel de los Ministros de la Suprema Corte de Justicia. Entre otras cosas, son estos servidores públicos quienes trabajan constantemente sobre el texto constitucional, y su interpretación suele ser decisiva en asuntos fundamentales. Además, los jueces son los únicos servidores públicos que tienen la obligación de rendir cuentas por escrito sobre el razonamiento detrás de sus decisiones. De hecho, hoy día, a diferencia del voto de un legislador o las múltiples decisiones del poder ejecutivo, las sentencias de los miembros de la Suprema Corte de Justicia (y también de otros miembros del Poder Judicial de la Federación) están disponibles para ser consultadas públicamente de modo íntegro. No así, por ejemplo, los discursos de los miembros del poder ejecutivo, o las razones que llevaron a los miembros del poder legislativo a votar sobre el sentido de una iniciativa.³²

Estos ciudadanos en su desempeño público tendrían la obligación de justificar al resto de la sociedad sus decisiones, a través de argumentos basados en razones políticas aceptables (razonables) para el resto de la ciudadanía, de modo que pudieran contribuir decisivamente desde sus distintas responsabilidades a la construcción de una base pública para la justificación –generalmente aceptable para todos los ciudadanos– sobre preguntas políticas fundamentales. Es evidente que esta base para la justificación de decisiones políticas fundamentales por parte de los actores involucrados en ellas, es una parte central de la estrategia para alcanzar un entendimiento entre los miembros de sociedades profundamente divididas en sus puntos de vista.

³² Valdría la pena señalar, que en la Cámara de Diputados, en algunos congresos locales y en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, se tiene la costumbre de grabar las versiones estenográficas de las sesiones de las comisiones de este poder.

4. Los valores políticos

Es importante, antes de continuar, señalar que una de las posibles consecuencias de un ideal de la razón pública, consistiría en que un gran número de asuntos serían resueltos de manera tal, que para algunos ciudadanos la solución no se erige como la más razonable, a pesar de que políticamente es legítima, y moralmente vinculante³³. Esta situación sería uno de los fenómenos que tendríamos que estar dispuestos a aceptar de asumir este modelo; conscientes al mismo tiempo de que en otras ocasiones serían otros ciudadanos quienes, en su momento, estarán obligados a hacerlo. Debo confesar que se me escapan las posibles consecuencias sociológicas de lo anterior, una suerte de “desencanto asimétrico”, aunque me parece que lo anterior debe ser estudiado caso por caso, para así poder determinar las verdaderas consecuencias de lo anterior, y no predeterminarlo sin tomar en cuenta los estudios empíricos pertinentes.

La anterior preocupación, apenas esbozada, revela un rasgo importante del modelo que estamos exponiendo, ya que nos pide decidir sobre asuntos fundamentales de la esfera política, haciendo a un lado nuestras ideas sobre lo que significa “toda la verdad”³⁴. Entiendo que la exigencia no es menor, y seguramente encontrará resistencias desde varios frentes. No obstante, me parece, que de aceptar el diagnóstico sobre el pluralismo de nuestras sociedades y la inmoralidad de manipular el poder político de manera sectaria, nos tendremos que acoger a algo muy parecido a este *minimalismo* político de Rawls. Pero también es importante, al mismo tiempo, tener presente las ventajas de una democracia con este ideal de razón pública (vis-à-vis, sus exigencias), no solamente porque en el fondo abrimos la posibilidad o la esperanza de no renunciar al ideal de reconocimiento y respeto en una sociedad plural, sino porque la exigencias que establecemos en las discusiones políticas son una manera eficaz para luchar en contra de las intromisiones

³³ Rawls: *Collected Papers*, p. 578.

³⁴ “[...] those who believe that fundamental political questions should be decided by what they regard as the best reason according to their own idea of the *whole truth* – including their religious or secular comprehensive doctrine- and not by reasons that might be shared by all citizens as free and equal, will of course reject the idea of public reason. Political liberalism views this insistence on the whole truth *in politics* as incompatible with democratic citizenship and the idea of legitimate law”, Rawls: *Collected Papers*, p. 579 (el énfasis es mío)

ilegítimas, inmorales e ilegales, de oscuros intereses corporativos y de grupo, que solamente debilitan a una democracia.

Pero hasta aquí, poco hemos dicho sobre el contenido de la razón pública –más allá de su restricción política–, es necesario mencionar algo más. Su contenido está dado por un grupo de concepciones de la justicia o de maneras de entender los valores político-liberales. En otras palabras, es de esperarse que durante las discusiones públicas sobre asuntos esenciales de la constitución o cuestiones relativas a problemas de justicia básica (marcadas además por un pluralismo razonable) así como ciudadanos libres e iguales, habrá más de una manera o un camino (la articulación de Rawls, es por ejemplo, solamente uno de ellos) de acomodar y dar sentido al conjunto de valores que asumimos como esenciales en nuestras democracias. Este juego de interpretaciones sobre el lugar y sentido de los valores políticos es, sin duda, uno de los motores de las discusiones públicas. ¿Cómo reflejar de mejor manera en nuestra constitución el valor de la igualdad entre todos los mexicanos? ¿Cuál es el verdadero sentido de nuestra soberanía? ¿Cómo debemos interpretar la idea de la doctrina de la separación entre la iglesia y el Estado, en las diferentes leyes y reglamentos que rigen sus relaciones? ¿Cuáles son los poderes y las tareas constitucionalmente establecidas para una Suprema Corte de Justicia, sin violentar demasiado las demandas de la democracia y el resto de los poderes constitucionalmente electos? ¿Quiénes y bajo qué criterios habremos de decidir son ciudadanos de una nación, con todas los derechos y libertades que ello conlleva?

Lo que se desea evitar es conducir las discusiones públicas directamente a partir de nuestras convicciones religiosas, morales o filosóficas. De lo contrario corremos el riesgo de constituir nuestras discusiones públicas con argumentos demasiado “inmediatos”³⁵ y fragmentarios, complicando demasiado la posibilidad de encontrar coincidencias que no tenemos por que descartar. En otras palabras, probablemente en virtud de nuestros desacuerdos sobre nuestra visión religiosa del mundo (o “a la luz de toda la verdad” en un sentido amplio, metafísico si se quiere), podríamos estar cancelando la posibilidad de encontrar los acuerdos mínimos necesarios para la conformación de un grupo suficiente de ciudadanos que apoyen a una democracia constitucional. De

³⁵ Rawls, *Collected Papers*, p. 586.

lo anterior, que se pida para ciertas discusiones evitar la articulación de argumentos *directamente* desde una doctrina comprensiva particular, y se utilicen únicamente aquellos valores políticamente accesibles en principio por todos los ciudadanos.

Por ejemplo, si un Secretario de Estado apoyara una política pública para, por ejemplo, prohibir la venta de alcohol de manera permanente a todo ciudadano, basándose en la interpretación de un texto religioso o la ideología de un grupo secular, esto sería calificado, ciertamente, como ilegítimo desde el punto de vista de la razón pública de Rawls. En este mismo sentido, si un Ministro de la Suprema Corte de Justicia tuviera que opinar sobre la constitucionalidad de una ley local sobre la legalidad del aborto en determinadas circunstancias, la manera en que justificara su dictamen sobre el caso le obligaría a hacer a un lado sus creencias religiosas o sus certidumbres sobre la moralidad de las demandas en caso de estar inspiradas en alguna doctrina comprensiva.

Es pertinente señalar que lo crucial está en *la manera* en que presentamos nuestros argumentos; en este sentido, tanto el Secretario de Estado como el Ministro de la corte, podrían pronunciarse por la implantación de la medida en contra del consumo de bebidas alcohólicas, o la ilegalidad del aborto en los términos de la ley local, siempre y cuando sus razones públicamente expuestas no sean parte de doctrinas comprensivas. Bien podría nuestro puritano Secretario argüir la existencia de preocupantes estadísticas sobre el consumo de bebidas alcohólicas y su ponzoñoso impacto en la moral cívica nacional. Y así mismo, nuestro Ministro podría apelar a razones de *economía legislativa* y rechazar la necesidad de la creación de una nueva ley, recomendando una medida más cautelosa, cuyo propósito sea la reforma de una ley ya existente, en este caso al Código Penal de la ficticia localidad. Huelga decir, que lo relevante para la razón pública no es la eficacia o bondad de los argumentos, sino la manera –su *arquitectura* argumentativa, por recurrir a una metáfora– en que son presentados.

II. Razón pública y educación

Hasta ahora he presentado, a grandes rasgos, el planteamiento de una razón pública en John Rawls. Sin embargo, algunas aclaraciones, preguntas, y un ejemplo desarrollado de manera más amplia, nos ayu-

darán, espero, a esclarecer aún más este concepto. Debo advertir, que quizás sea solamente a través de discusiones y problemas en particular como podremos llegar a comprender y examinar de manera cabal las ideas que he expuesto. Es decir, será únicamente al tomar un problema en particular en las discusiones públicas que podremos palpar o examinar hasta dónde puede llegar la propuesta de Rawls, y cuáles son sus debilidades más importantes; o tal vez, ¿por qué no?, argumentar que lo mejor sería hacerla a un lado, y encontrar una mejor manera de canalizar nuestras discusiones públicas.

Acudamos al prometido ejemplo para, finalmente, tratar de clarificar un poco las ideas que hemos presentado. Una constitución como la mexicana que, por ejemplo, declare la libertad religiosa³⁶, incluso implícitamente la libertad de no tener religión alguna, como uno de los derechos fundamentales de sus ciudadanos (Art. 24), de la mano de una doctrina de la separación de la iglesia y el Estado (Art. 130), parecería dejar abierta la discusión pública sobre la constitucionalidad de que escuelas religiosas reciban dinero público a través de vouchers a los padres de familia que así lo decidan. Bajo este supuesto, cabría preguntarnos ¿en qué casos? y ¿bajo qué condiciones? nuestras respuestas serían afirmativas, y en cuáles por la negativa., siguiendo el esquema de Rawls Diferentes concepciones de la justicia permitirán distintas respuestas; incluso una misma concepción de la justicia, podrá acomodar sus valores de varias maneras, teniendo como resultado más de una respuesta posible. Es imperativo advertir que este texto no apoya ni una postura ni la otra, sino que únicamente desea poner en escena ambos argumentos con el objetivo de aclarar el concepto de razón pública en Rawls. Así mismo no juzga el mérito político o constitucional de ningún argumento, sino simplemente la *forma* en que se presentan, y que desde nuestro punto de vista, cabría razonablemente en el esquema rawlseano.

³⁶ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Título Primero, Capítulo I de las Garantías Individuales, artículo 24: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que mas le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. El congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebraran ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de estos se sujetaran a la ley reglamentaria.” Y por otro lado también, el artículo 130, donde se establece: “El principio histórico de la separación del Estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley [...]”.

En cuanto al dilema sobre la legitimidad de disponer dinero público para escuelas religiosas, un valor político al que podríamos apelar sería el de “equidad de oportunidades” en la educación, mientras que otro opuesto, podría ser la doctrina que postula la separación entre la iglesia y el Estado. Un grupo podría estar a favor de que el gobierno apoye únicamente a las escuelas públicas, mientras que otro grupo podría estar a favor de que el gobierno además ofrezca un apoyo a escuelas religiosas (en nuestro caso, no públicas). En el primer caso, el grupo podría construir su argumento recurriendo a la doctrina de la separación de la iglesia y el Estado. En el segundo caso, el otro grupo podría apelar al derecho de los padres de escoger la educación de sus hijos, y que la falta de recursos no debería ser motivo alguno para impedirlo, evitando así además, una desigualdad de oportunidades en la educación que reciben sus hijos.

Para ahondar un poco más en el ejemplo, tratemos de construir una imaginaria discusión entre dos interlocutores, uno argumentando a favor de la opción que permitiría dinero público para la educación privada (potencial, y disidentamente religiosa), o los llamados “vauchers educativos”, mientras que el otro interlocutor oponiéndose a esta opción.

El defensor de los vauchers podría argumentar que:

1. La separación entre la iglesia y el Estado (artículo 130 de la Constitución mexicana) significa, o debería significar, la *neutralidad*³⁷ del

³⁷ Rawls mantiene una cautelosa distanciada respecto al (espinoso) concepto de neutralidad, sobre todo porque considera que algunas de sus connotaciones son “ambiguas” y otras, después de todo, impracticables (Rawls, *Collected Papers*, p. 458). No es ninguna casualidad que en su *Teoría de la justicia* haya evadido por completo este concepto. Sin embargo, piensa que podría ser delimitado en dos importantes sentidos. Primero, (a) como neutralidad de procedimiento; es decir, una concepción de la neutralidad que hace referencia a un procedimiento que puede ser legitimado o justificado sin apelar a algún valor moral. O, en todo caso, a valores (neutrales) como la imparcialidad, consistencia en la aplicación de principios generales en casos razonablemente semejantes o la equidad entre las partes al presentar sus puntos de vista. Este primer sentido (a) es imposible de satisfacer para Rawls, ya que los principios de la justicia son, de un modo importante, *sustantivos*; así mismo, sus concepciones de la persona y de la sociedad modeladas en la posición original. Segundo, (b) la neutralidad también podría ser delimitada en términos de su propósito. En este sentido, neutralidad significa que aquellas instituciones o políticas neutrales lo son en tanto pueden ser aceptadas generalmente por ciudadanos dentro del espectro de una concepción pública de la justicia (Rawls, *Collected Papers*, p. 459). Por ejemplo, (i) al asegurar igualdad de oportunidades para perseguir una concepción del bien; (ii) el Estado no debe “favorecer” o “promover” ninguna concepción del bien en particular y, (iii) que el Estado no debe hacer nada para promover o favorecer alguna concepción del bien en particular, *a menos que lo haga* con el objetivo de “cancelar” o “compensar” los efectos de algunas acciones que los hayan causado. Rawls me parece podría aceptar el primer sentido (i) -con algunas reserva, a saber,

Estado en relación a las distintas iglesias o doctrinas seculares en la sociedad, y *no* su oposición.

- 1.1. De ahí que, no emprenda acciones que beneficien a un grupo, pero que tampoco emprenda acciones que lo desfavorezcan. Al interpretar este principio de neutralidad de esta manera: ni favorece, ni desfavorece a ninguna iglesia.
 - 1.1.1. Entonces si el mandato constitucional es “neutralidad”, una política pública neutral será constitucional. El diseño de dicha acción política debe ser tal que no se favorezca ni a un grupo ni a otro.
- 1.2. Desde esta traza, las acciones estatales desembocan en instituciones religiosas solamente, y como resultado, de una decisión independiente y privada de los legítimos receptores de ayuda pública (los ciudadanos).
 - 1.2.1. A través de un esquema que hace a un lado parcialidades y predilecciones en busca de medios neutrales, tendiendo como consecuencia que el destino del dinero público, cualquiera que este sea, independientemente de sus efectos, dependa en última instancia de decisiones no públicas, y por ello en armonía con el precepto constitucional al que se ha apelado.
- 1.3. Por tanto, la decisión de apoyar a un tipo de educación privada –religiosa o no– no es del gobierno sino de los ciudadanos. Los llamados *vauchers* son simplemente un medio para alcanzar un propósito público válido, a saber, una mejor educación, no sólo para algunos, sino para todos.

Por su parte, el opositor a los *vauchers* podría sostener que:

concepciones del bien razonables-, puede perfectamente ajustarse al segundo (ii), y no podría, coincidir con el tercero, ya que necesariamente un régimen democrático constitucional tendrá efectos favorables sobre algunas concepciones del bien. Podríamos resumir afirmando, que para Rawls una concepción de la neutralidad podría considerarse en cuanto a su procedimiento y en cuanto a su propósito, aunque es crucial no identificar a esta última, con una neutralidad de efectos o de consecuencias. Baste con decir pues, que la concepción política del propio Rawls podría acercarse bastante a esta descripción de una concepción de la neutralidad que evita “favorecer” (ii) alguna doctrina comprensiva en particular, decididamente rechazando la búsqueda (impracticable) de una neutralidad de efectos o influencia. También véase: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 190-195 para una exposición semejante.

2. Los vouchers educativos no solamente significan una mejor educación para unos cuantos, sino en última instancia, y más relevante aún, la indoctrinación de estudiantes en las creencias y prácticas religiosas en escuelas públicas —a veces, quizás,— en franca oposición con los propios valores liberales del Estado.
 - 2.1. Por tanto, si la separación de la iglesia y el Estado históricamente ha significado que el gobierno no puede obligar a sus ciudadanos a pagar tributo o impuesto a una iglesia en particular (entre otras cosas), bajo el mismo tenor sería inconsecuente hacer que parte de nuestros impuestos se destinen (de cualquier manera) a la indoctrinación de una iglesia con la cual, por si fuera poco, un gran número de ciudadanos están en cabal desacuerdo.
 - 2.2. En realidad, el dinero público terminan por ir a los bolsillos de quienes dirigen escuelas confesionales, es decir, a las iglesias.
 - 2.3. Además, de fondo, es un error equiparar la neutralidad del Estado hacia distintas entidades con su neutralidad hacia las iglesias. El estado, por razones históricas, no puede tratar de la misma manera a las iglesias y a otras entidades sociales.
 - 2.3.1. Podría señalar también, bajo este mismo argumento por ejemplo, que si bien por un lado es deseable y encomiable tener un Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, no lo sería, por otro, el establecimiento de un Consejo Nacional para los Sacramentos, el cual sin duda, estaría prohibido tanto por la doctrina de la separación entre la iglesia y el Estado (art. 130), como por la prohibición de establecer una religión a través del Estado (art. 24).

Debo advertir, una vez más, que el ejemplo es un ejercicio hipotético; no pretende ser un argumento veraz -o si quiera hábil- para una defensa de este tipo de programas en México. Es necesario, no cabe duda, tomar en cuenta factores históricos, realidades políticas, consideraciones financieras, e incluso el artículo tercero constitucional, sobre todo, sus fracciones I y II, donde se estipula que la educación tiene que ser laica, que “se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”, y que “se basará en los resultados del progreso científico, lu-

chará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”³⁸.

Ahora bien, ¿sería legítimo alegar que al basarse en una decisión privada, el destino de los recursos públicos a escuelas religiosas respeta la separación entre la iglesia y el Estado? ¿existe alguna diferencia relevante entre la educación religiosa y la educación privada (Montesori, o la educación inspirada en el pensamiento de Paolo Freire, por ejemplo) desde el punto de vista del Estado al disponer de recursos públicos? En relación con otras instituciones estatales, como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ¿sería legítimo apoyar el trabajo de artistas con contenido explícitamente religioso, incluso cuando es hecho con reverencia y respeto confesional? Y así mismo ¿es legítimo apoyar el trabajo de artistas con contenido explícitamente antirreligioso, y/o potencialmente obsceno e irreverente, desde el punto de vista de algunos grupos sociales? ¿basándonos en qué criterios debemos fundamentar el apoyo público a las diferentes expresiones artísticas (y también, por ende, a la educación)? ¿en alguna “ideología” o en méritos artísticos (o educativos en algunos casos)? ¿podemos rechazar estos fondos apelando a razones como la decencia o la moral pública o la nocividad de la “indoctrinación” religiosa? Intuyo que muchas de estas preguntas exceden ampliamente los objetivos del ejemplo o de este trabajo, sin embargo me parece, nos acercan al fondo, o el meollo del asunto, al enfrentarnos con los confines concretos de la tolerancia y el respeto en las sociedades plurales contemporáneas, a través de preguntas formuladas en un *alfabeto político*.

Tal vez, valga la pena hacer algunas distinciones para poder comprender mejor el ejemplo, y de esta manera nuestra propia exposición de la razón pública, y por qué no, del liberalismo político en su conjunto. En este sentido, se pueden identificar, por lo menos, dos argumentos a favor de la educación privada religiosa: (a) Neutralidad (como: “ni favorece, ni desfavorece” y (b) equidad e igualdad de oportuni-

³⁸ Art. 3: “Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado –Federación, Estados y Municipios– impartirá educación preescolar, primaria y secundaria. La educación primaria y la secundaria son obligatorias [...] I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo a cualquier doctrina religiosa;

II. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios”.

des. Podríamos esquematizar los argumentos presentados –a favor y en contra– de la siguiente manera:

I: primer argumento – a favor

1. *Separación de la iglesia y el Estado, como neutralidad.*
 - a. Equiparar Iglesias = doctrinas seculares.
 - b. Neutralidad no es oposición.
2. El Origen de la acción no favorece ni desfavorece a una entidad. Es neutral.
 - a. Por tanto, si el mandato constitucional es la neutralidad, una acción neutral será constitucional.
3. El destino de los recursos –cualquiera que este sea- depende del ciudadano, no del Estado
 - a. medios neutrales de origen público.
 - b. efectos de origen ciudadano.
4. Se apoya un fin público válido: la igualdad de oportunidades en la educación, a través de un medio legítimo.

II: segundo argumento – en contra.

1. Apoyar con dinero público la educación privada, no beneficia a una mayoría, sino a la indoctrinación religiosa con recursos del estado.
 - a. Destinar recursos públicos a una educación religiosa no es otra cosa que el tributo encubierto a una iglesia.
 - b. Los impuestos terminan en los bolsillo de ministros de culto.
2. La separación de la iglesia y el Estado, tiene un rasgo histórico que la hace particular frente a otras entidades.
 - a. La neutralidad del Estado hacia distintas entidades sociales es $\neq$ a la de las iglesias. El estado, por razones históricas, no puede tratar de la misma manera a las iglesias que a otras entidades sociales.
 - b. *Lo anterior lo ilustra, por ejemplo, lo propiedad de un Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pero no así el establecimiento de un Consejo Nacional para los Sacramentos.*
 - c. Y, por ello mismo, es un error de principio que no debemos aceptar, la igualdad entre educación privada y educación privada religiosa.
3. La doctrina de la separación entre la Iglesia y el Estado, no es equivalente a la neutralidad de propósito con la cual se quiere equiparar.

- a. El Estado debe ir más allá de los propósitos y tomar en cuentas sus efectos.
- b. La separación de la Iglesia y el Estado, dada su relevancia histórica en nuestro país, debe de cuidar no la fórmula “ni favorece, ni desfavorece”, sino su separación de hecho de acuerdo a las circunstancias

En este sentido, parece que tendríamos que comenzar a reflexionar más allá de la “neutralidad estatal frente a las concepciones del bien”, para desenterrar el sentido profundo de la concepción laica del Estado mexicano, en lo más hondo de sus raíces y sus pugnas históricas. Y, de ser así, me parece, nos vemos obligados a contestar una vez más, las razones para comprender o entender a la religión como un fenómeno particular, y diferente al resto de la concepciones del mundo que sostenemos los ciudadanos. ¿Es un Estado laico un Estado neutral en este sentido? y acaso ¿es deseable que lo sea? Queda claro que para este argumento la separación entre la iglesia y el Estado tiene profundas raíces históricas que no le permitirían ser interpretado como “simple neutralidad”, como “ni favorece/ ni desfavorece”, sino que requiere de una distinción que cale más allá, para tomar en cuenta la *excepcionalidad* religiosa. Así mismo, otra distinción importante que se debería hacer para seguir con el argumento, sería aquella que existe entre la *educación privada* y la *educación privada religiosa*. Ya que por lo menos, para (2-c), la distinción sí es relevante.

Es importante reflexionar, o comenzar a reflexionar, sobre el alcance constitucional, político y teórico, de esta distinción entre un educación privada laica, y una educación privada religiosa (damos por descontado, por inconstitucional, una educación pública religiosa). En este mismo sentido, es importante señalar a su vez, dos (quizás 3) *posibles* tipos de argumentos en contra de la educación laica: 1) por un Estado religioso; 2) por un Estado laico, pero que acepte argumentos generales sobre la pertinencia de la educación religiosa, aún cuando esto implique dinero público; 3) por un Estado neutral (que no laico) frente a las distintas concepciones del bien, es decir, religiosas, filosóficas y morales. Cada uno de estos argumentos debe ser juzgado a partir de sus propios méritos y las tradiciones político-constitucionales de nuestro país para evaluar su pertinencia.

III. Conclusiones

En el fondo de nuestra discusión, rondan incómodamente, dos asuntos espinosos y delicados: (1) el papel de la religión en el espacio público de una democracia constitucional y (2) el papel de la religión –sobre todo de la Iglesia Católica– en nuestra historia y en los avatares constitucionales que la han caracterizado. Sin duda, a partir de la respuesta que demos a cada una de estas preguntas se determinará, en gran medida, nuestra postura sobre la legitimidad para disponer de fondos públicos para la educación privada (laica y/o religiosa). No cabe duda que este examen no puede, ni debe ser el ejercicio de una razón aislada o independiente del contexto histórico de donde ella misma surge, y en el fondo esta deliberación tenderá a ser ella misma una reflexión sobre algunos conceptos políticos de nuestra propia historia.

Vale la pena señalar –por último y una vez más– que lo más importante, por lo menos para nuestros propósitos, no es si los argumentos –en este caso, o en cualquier otro– son buenos o malos, sino que adquieran una *forma política*, es decir, una base accesible públicamente a nuestros conciudadanos; lo primero, sin lugar a dudas, está más allá del alcance de la teoría de la razón pública y no puede determinarlo *a priori*. Será más bien parte del complejísimo proceso de deliberación pública, las circunstancias políticas y sociales del momento, así como la viabilidad práctica de la propuesta. Pero más allá de lo anterior, no veo por qué debemos perder la confianza de que por lo menos en algunos casos, este diálogo fortalecerá los lazos sociales, y nos acercará aún más al ideal de una “amistad cívica”, núcleo del ideal de una ciudadanía como la concibe Rawls.

Y es que las condiciones de la justificación política, como las entienden de la razón pública, a diferencia de las condiciones de justificación del discurso filosófico o científico, no tienen como objetivo únicamente su validez epistemológica, sino una legitimidad “política”, y que está primordialmente “enraizada” en el modo o la manera en que presentamos los argumentos a nuestros conciudadanos en los debates públicos sobre asuntos esenciales de la constitución y cuestiones básicas de justicia. Es necesario tener una actitud abierta –no bélica, por decirlo de alguna manera– hacia los argumentos que nos son dados, y la manera en que presentamos los propios. Solamente así, o más bien, en un continuo esfuerzo hacia este ideal, alcanzaremos los lazos sociales necesario que

nos permitirá construir las bases de una sociedad democrática estable y legítima para una mayoría de sus miembros, a pesar de los retos que constantemente asedian a las sociedades políticas. Este ideal de ciudadanía, expresado a través de los lazos de una amistad cívica sería semejante al ideal regulativo kantiano³⁹, que no obstante inasequible, no por eso menos importante.

Recepción: 10/10/2006

Aceptación: 7/02/2008

³⁹ Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara 2000, A 644/ B 672, p. 531-36.