

# Justicia Política y Educación Ciudadana

Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía

Director de tesis:

Dr. Osvaldo Guariglia

Co- Directora de tesis:

Dra. María Julia Bertomeu

Presentada por:

Lic. María Victoria Costa



Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad Nacional de La Plata  
Departamento de Filosofía

Diciembre de 2002

# Justicia Política y Educación Ciudadana

## Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción .....	4
Capítulo 1: La concepción política de la justicia.....	11
El contenido de la justicia como equidad, 13. El problema de la estabilidad y el consenso superpuesto, 20. ¿Cómo se genera el consenso superpuesto?. 36. La justicia política: el contenido, la estabilidad y la aplicación de la teoría, 39.	
Capítulo 2: La educación ciudadana y su justificación política.....	42
Interpretaciones alternativas de la neutralidad liberal, 44. La educación ciudadana ante el hecho del pluralismo, 52. El “silencio liberal” versus la exploración de la diversidad, 56. La educación ciudadana como facilitadora de la autonomía persona., 63. Neutralidad justificatoria y educación ciudadana, 66.	
Capítulo 3: La virtud ciudadana: sus componentes básicos y su justificación.....	68
El problema de la virtud en la tradición liberal, 69. La virtud ciudadana en el liberalismo político rawlsiano, 72. La tolerancia ante la pluralidad de concepciones del bien, 76. La moderación en el juicio durante el diálogo político, 82. La civilidad como expresión de respeto por los ciudadanos, 86. La disposición a participar en los asuntos públicos, 92. El sentido de la justicia, 96. La tarea del estado en la promoción de las virtudes ciudadanas, 100.	
Capítulo 4: La identidad ciudadana y las bases de la unidad social.....	104
Un argumento particularista a favor de la identificación nacional, 118. Defensas instrumentales de la identificación nacional, 117. La educación ciudadana patriótica, 124. La identidad ciudadana y los sentimientos de pertenencia, 127.	
Capítulo 5: El cosmopolitismo y la educación ciudadana.....	131
El cosmopolitismo cultural, 134. El cosmopolitismo y las cuestiones de justicia, 141. La <i>Ley de los pueblos</i> y los principios de justicia internacional, 144. Las obligaciones de justicia distributiva entre los pueblos, 155. Los derechos humanos, 159. La educación ciudadana cosmopolita, 167.	
Anexo: La educación ciudadana en Argentina.....	172
La formación ética y ciudadana en la Educación General Básica, 173. La formación ética y ciudadana en el Polimodal, 178.	
Conclusión.....	182
Bibliografía.....	194

## Agradecimientos

Durante los años de preparación de esta tesis he recibido la ayuda y el apoyo de varias personas e instituciones. En primer lugar, quisiera agradecer a mis directores de tesis, Osvaldo Guariglia y María Julia Bertomeu, con quienes he trabajado desde que inicié mis estudios de licenciatura a comienzos de los '90. He aprendido mucho de las clases, los seminarios y los escritos de ambos, y su influencia teórica se ve reflejada en buena medida en estas páginas. Por otra parte, quiero expresar mi gratitud a Bernard Gert, Eamonn Callan y Mark Halstead, que se han desempeñado como profesores tutores durante las visitas de investigación que realicé en Dartmouth College, Estados Unidos (1998), University of Alberta, Canadá (1999), University of Plymouth, Reino Unido (2000) y Stanford University, Estados Unidos (2001). Estas instituciones me han proporcionado un lugar de trabajo y me han permitido el acceso a sus excelentes bibliotecas. También quisiera agradecer los comentarios de Graciela Vidiella, Mariano Garreta Leclerq, Martín Daguerre y Joshua Gert sobre distintos puntos de esta tesis, como así también las correcciones de estilo de Amelia Aguado. Finalmente, agradezco a las instituciones que han financiado en distintos momentos mis tareas de investigación: la Universidad Nacional de La Plata, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, la Comisión Fulbright, el Consejo Británico y la Fundación Antorchas.

## Introducción

Durante las tres últimas décadas, la filosofía práctica ha cobrado auge debido, en gran medida, a un importante giro metodológico y temático que se produjo en la disciplina. A lo largo de los dos primeros tercios del siglo XX, la reflexión filosófica tendió a concentrarse en el estudio del lenguaje y la lógica del razonamiento moral y político. Esta orientación de la investigación filosófica respondía a un clima de escepticismo generalizado acerca del valor cognoscitivo del discurso sobre cuestiones normativas y acerca de la posibilidad de justificar tesis substantivas en el ámbito práctico. Si bien el debate metaético continúa, hay hoy en día pensadores dispuestos a elaborar teorías acerca de la justicia y la legitimidad del funcionamiento de las instituciones sociales, económicas y políticas, como así también acerca de la moralidad de la conducta individual. Por otra parte, ha surgido una corriente de filósofos que se dedican a ofrecer respuestas (algunas más y otras menos satisfactorias) a problemas prácticos específicos utilizando las herramientas de la argumentación filosófica.

La *Teoría de la Justicia* de John Rawls, publicada en 1971, ha tenido un impacto indudable en el proceso que condujo a la revalorización del papel que desempeñan el razonamiento y la argumentación moral en la filosofía práctica y a la consecuente renovación de la disciplina.<sup>1</sup> La teoría de la justicia como equidad se ha destacado desde el momento de su aparición no sólo por su argumentación sistemática y su metodología novedosa, sino también por proponer principios sustantivos de justicia que pueden emplearse para ordenar y juzgar las normas e instituciones de una sociedad democrática, principios con un indudable potencial crítico. No es exagerado afirmar que los principales debates en la filosofía práctica de las tres últimas décadas llevan la impronta del pensamiento rawlsiano, tanto que éstos

---

<sup>1</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 (en adelante *TJ*).

pueden leerse como notas al pie de la obra de Rawls. Posiciones teóricas diversas como el libertarismo de Robert Nozick, el comunitarismo de Michael Sandel y Michael Walzer, o el liberalismo igualitario de Ronald Dworkin y Will Kymlicka, para mencionar sólo algunos ejemplos, se han delimitado mediante el diálogo y la contraposición con la teoría de Rawls.<sup>2</sup> Otras corrientes como el feminismo, el multiculturalismo y el republicanismo, si bien han dirigido sus críticas al pensamiento liberal en sentido amplio, frecuentemente han tenido en la mira a los escritos de Rawls como uno de sus ejemplos paradigmáticos.

La influencia de la obra de Rawls en el surgimiento y el desarrollo de la ética aplicada no ha sido tan clara ni directa - con la excepción del notable trabajo realizado por Norman Daniels, dedicado a extender el marco teórico rawlsiano para el examen de cuestiones de justicia distributiva en el ámbito de la atención de la salud.<sup>3</sup> En buena medida, el surgimiento de la ética aplicada respondió a una serie de factores sociales, legales y políticos externos al ámbito filosófico, y su desarrollo no siguió una línea teórica unificada, sino más bien una pluralidad de enfoques. En términos generales, han predominado las corrientes de tipo intuicionista, casuista y principalista, que se caracterizan por priorizar la consideración pormenorizada de los casos en tanto método de resolución de problemas, cuya justificación recae en última instancia en la apelación a principios, reglas o valores *ad hoc* -derivables de distintas teorías y seleccionados según el tema a considerar. Si bien la discusión de los problemas éticos y políticos parece más sencilla e intuitiva cuando se emplea esta metodología, las conclusiones que se obtienen suelen ser excesivamente simplistas y de

---

<sup>2</sup> Véase R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983; R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2000; W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

alcance limitado, dada la falta de un marco teórico sistemático y de un análisis conceptual previo de las categorías a utilizar.<sup>4</sup>

En la presente tesis, me propongo extender la concepción rawlsiana de la justicia como equidad, tal como aparece estructurada en la etapa del *Liberalismo Político*, para delimitar y justificar políticas públicas de educación ciudadana.<sup>5</sup> Pienso que la teoría rawlsiana constituye un buen punto de partida para la elaboración de una propuesta atractiva de educación ciudadana, entendida como una educación para la justicia. Contar con este marco permite realizar un tratamiento sistematizado y coherente de los problemas, desde una perspectiva crítica, que evite las serias falencias de los enfoques predominantes en la ética aplicada antes señaladas. Me interesa particularmente el intento de defender una concepción de la justicia en términos políticos, a fin de que ésta sea justificable públicamente para los miembros de sociedades democráticas que sostienen una pluralidad de doctrinas y concepciones de la buena vida.

Considero que el enfoque político ofrece la base argumentativa más adecuada para la crítica y la justificación de políticas e instituciones públicas en sociedades caracterizadas por el pluralismo y la diversidad, en las cuales no todos los ciudadanos coinciden acerca de cuáles son los valores últimos que hacen a la definición de una buena vida. En este contexto, la educación ciudadana merece particular atención, en tanto constituye uno de los pilares fundamentales para la construcción de sociedades más justas y democráticas, en las que el ejercicio del poder político responda a la voluntad y los intereses fundamentales de todos los ciudadanos. Mi propuesta de educación ciudadana pretende ser una contribución en este

---

<sup>3</sup> Véase N. Daniels, *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Para una aplicación del enfoque rawlsiano a la atención de la salud en el ámbito latinoamericano, véase G. Vidiella, *El derecho a la salud*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

<sup>4</sup> Para una excelente crítica de estas tendencias véase B. Gert, C.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York, Oxford University Press, 1997.

<sup>5</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (en adelante *PL*).

sentido, sin caer en la retórica simplista de encomendar a las instituciones educativas la solución de todos los problemas sociales.<sup>6</sup> La propuesta que desarrollaré consiste en un proyecto normativo con aspiraciones universalistas, cuyo eje es la enseñanza de normas y principios públicos y el cultivo de virtudes ciudadanas políticas, en tanto componentes centrales de la identidad ciudadana.<sup>7</sup>

El capítulo primero está dedicado al examen crítico de las principales tesis de la teoría de la justicia como equidad en la etapa de su interpretación política, que empleo como marco teórico básico de la propuesta. Comienzo por presentar el contenido de la teoría, dado por dos principios substantivos de justicia que garantizan un conjunto derechos y libertades básicas, la igualdad de oportunidades y el acceso a recursos necesarios para llevar adelante un plan de vida. La selección de estos principios se justifica mediante argumentos políticos. Luego, me ocupo de examinar el problema de la estabilidad de la teoría - es decir, cómo es posible, dado un marco de pluralismo, que los ciudadanos lleguen a adquirir un sentido de la justicia suficientemente fuerte como para que se sientan motivados a cumplir con los principios - y la solución que ofrece Rawls a dicho problema, consistente en la posibilidad de un consenso superpuesto de doctrinas razonables en torno a los principios de justicia. Finalmente, resumo la explicación rawlsiana acerca de cómo podría llegar a originarse un consenso superpuesto a

---

<sup>6</sup> Véanse las observaciones críticas de Carlos Pareja acerca de esta “solución” en “¿Apostar a la educación?”, *Cuadernos del CLAEH* vol. 20, n. 75, 1996, pp. 143-175.

<sup>7</sup> Mi propuesta puede emplearse como marco normativo para la construcción de un currículo de educación ciudadana, que incorpore tanto aspectos normativos como conocimientos empíricos acerca del proceso de desarrollo moral y conocimientos pedagógicos, pero no me propongo en las páginas que siguen llevar a cabo una empresa tan amplia. Véase J. M. Puig Rovira y M. Martínez Martín, *Educación moral y democracia*, Barcelona, Laertes, 1999. Tampoco puedo ocuparme del interesante debate acerca de la justicia distributiva y el derecho a la educación. Daré por sentado en mi exposición que cualquier sociedad que merezca ser llamada justa debe garantizar a todos sus miembros el acceso a una educación de calidad, que no dependa de la capacidad que tengan éstos (o sus padres) para pagar por los servicios educativos. Sobre estas cuestiones, véase el interesante trabajo de H. Brighouse, *School Choice and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

partir de una serie de etapas de desarrollo de una sociedad, y señalo ciertas omisiones, a mi entender significativas, en esta explicación.

En el capítulo segundo, me ocupo, a partir de una breve discusión de la literatura reciente, de delimitar una noción de la neutralidad estatal consistente con las tesis centrales de la teoría de la justicia como equidad. En el resto del capítulo, elaboro una concepción rawlsiana de la educación ciudadana, y defiendo esta concepción, constreñida por los requerimientos de justificabilidad y razonabilidad públicas, como la más apropiada para los futuros ciudadanos de sociedades democráticas y pluralistas. Vale la pena aclarar que esta propuesta de inspiración rawlsiana difiere, en buena medida, de la que se desprende de las afirmaciones del propio Rawls sobre el tema. Por este motivo, examino las razones que explican las discrepancias entre distintas concepciones liberales de la educación ciudadana. Finalmente, argumento a favor de una educación más exigente que la propuesta por Rawls, pero que no trasgreda los límites del enfoque político.

Las metas centrales de la educación ciudadana se especifican, en el capítulo tercero, en términos de un conjunto de rasgos propios de la buena ciudadanía, es decir, de una concepción de la virtud ciudadana. Sin desconocer ciertas dificultades, defiendo la legitimidad de la promoción por parte de las instituciones públicas de la virtud ciudadana, utilizando el enfoque teórico del liberalismo político. En otras palabras, propongo delimitar los componentes básicos de la virtud ciudadana en relación con el rol público del ciudadano y la vigencia de los principios de justicia. A continuación, me ocupo de caracterizar la tolerancia, la moderación, la civilidad, la participación democrática y el sentido de la justicia en tanto componentes necesarios de la virtud ciudadana. Finalmente, ofrezco argumentos políticos a favor de encomendar a las escuelas la enseñanza de estos rasgos del carácter, en lugar de confiar exclusivamente en mecanismos de mano invisible para su promoción como recomiendan varios autores liberales.



La pertinencia de incorporar sentimientos patrióticos (o nacionalistas) a la caracterización política de la virtud ciudadana y, por ende, a la propuesta de educación ciudadana, es el tema del capítulo cuarto. La concepción de la identidad ciudadana implícita en el liberalismo político, centrada en el compromiso con los principios de justicia, ha sido objeto de críticas por parte de autores comunitaristas, y algunos autores liberales, quienes consideran que los sentimientos de pertenencia de tipo patriótico (o nacionalista) son un componente básico de la buena ciudadanía. Realizo una crítica de los argumentos ofrecidos en la literatura a favor del cultivo del patriotismo, tanto los que se apoyan en una concepción particularista de las obligaciones morales, como los argumentos instrumentales que sostienen una conexión entre el patriotismo y la viabilidad de la justicia y la democracia en sociedades pluralistas contemporáneas. Asimismo, examino la concepción de educación ciudadana patriótica de William Galston que sigue la lógica de las defensas instrumentales anteriores.<sup>8</sup> Por último, esbozo una alternativa, de inspiración cosmopolita, que reconozca el papel de los lazos y los sentimientos de pertenencia para motivar la participación en los asuntos públicos y el ejercicio del sentido de la justicia.

En el capítulo quinto, profundizo el análisis de las posiciones cosmopolitas contemporáneas a fin de evaluar en qué medida algunos de sus elementos merecen ser incorporados en mi propuesta de educación ciudadana rawlsiana. Para su mejor tratamiento, divido la exposición del cosmopolitismo en dos secciones, una dedicada a las cuestiones culturales y otra a las cuestiones de justicia, aunque reconozco que las posiciones adoptadas respecto de estos temas no son independientes entre sí. Examino en primer lugar la perspectiva cosmopolita de Jeremy Waldron, que destaca la fluidez, la mezcla y la transformación constante de las culturas y la posibilidad de construir concepciones de la

---

<sup>8</sup> En W. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

buena vida a partir de la apropiación de una variedad heterogénea de materiales culturales.<sup>9</sup> Luego de señalar algunas objeciones a las tesis de Waldron, ofrezco un argumento político a favor de la enseñanza en las escuelas de un cosmopolitismo cultural moderado. En segundo término, me ocupo de esbozar una posición cosmopolita acerca de la justicia, a partir del análisis de la *Ley de los Pueblos*, obra en la cual Rawls extiende su teoría de la justicia para tratar cuestiones de justicia internacional.<sup>10</sup> Examino la argumentación rawlsiana a favor de ocho principios de justicia global y sostengo que la misma presenta series deficiencias debido a la falta de consideración de la interrelación económica global y del rol de los derechos humanos en la cultura política pública internacional. Sostengo que la reflexión acerca de estos fenómenos conduce a conclusiones diferentes acerca de las obligaciones de justicia entre los pueblos. Finalmente, expongo los lineamientos de una educación ciudadana rawlsiana y cosmopolita, orientada a la enseñanza de los derechos fundamentales de todos los seres humanos y al cultivo de un sentido de responsabilidad compartida por su vigencia.

---

<sup>9</sup> En J. Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform* vol. 25, n. 3, 1992, pp. 751-793.

<sup>10</sup> J. Rawls, *The Law of Peoples: With the 'Idea of Public Reason Revisited'*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 (en adelante *LP*).

## Capítulo 1: La concepción política de la justicia

Desde la publicación de la *Teoría de la justicia* en el año 1971, el pensamiento de John Rawls ha ejercido una influencia decisiva en el ámbito de la filosofía práctica. El impacto enorme de las ideas de Rawls, que sirven de trasfondo de buena parte del debate contemporáneo, obedece sin duda a muchos factores. Además de su enfoque novedoso para pensar el problema de la justicia social y de argumentos sistemáticos a favor de criterios substantivos de justicia, su teoría ofrece un conjunto de herramientas conceptuales valiosas para su aplicación al diseño y la transformación de esquemas institucionales. El *Liberalismo político*, aparecido en 1993, introdujo una segunda revolución en la filosofía práctica contemporánea, al poner de manifiesto la interconexión entre la teorización sobre la justicia y el problema de la legitimidad del ejercicio del poder político. Rawls ha buscado, en sus últimos escritos, reelaborar su teoría en términos *políticos* que sean aceptables para personas con distintos ideales de la buena vida, y esto la vuelve particularmente atractiva como marco normativo para delimitar y justificar políticas públicas en sociedades pluralistas. En las páginas que siguen, me ocuparé de analizar los aspectos centrales de la concepción de la justicia como equidad que tratan sobre el contenido y la estabilidad de la teoría, para luego plantear ciertos problemas de su aplicación en contextos no ideales.

Una concepción de la justicia consiste, según Rawls, en un conjunto de principios que sirven para la asignación de derechos y responsabilidades básicos y para la determinación de la distribución de los beneficios y cargas de la cooperación social.<sup>1</sup> La reinterpretación política de la justicia como equidad ha sido motivada por el requisito de que la teoría pueda ser públicamente justificable para todos los miembros de una sociedad democrática y

---

<sup>1</sup> *TJ*, p. 5.

pluralista. Lo que hace de una concepción de la justicia una concepción política, según Rawls, son tres características fundamentales referidas a su objeto, su estatus y su fuente o método de justificación. En primer lugar, una concepción política es una concepción moral que tiene como objeto la estructura básica de la sociedad. Es decir, la misma se aplica a las principales instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad, entendiendo a ésta como un sistema cerrado de cooperación. La teoría de la justicia como equidad no se propone tener un alcance general, explicar lo que la justicia requiere en todas las situaciones, o regular el funcionamiento de todo tipo de instituciones o asociaciones, sino que su objeto se ve restringido a las instituciones políticas, sociales y económicas básicas. En segundo lugar, la justicia como equidad se presenta como independiente, es decir, no se deriva de doctrinas comprensivas o de concepciones del bien. En otras palabras, las principales nociones que estructuran esta concepción de la justicia no descansan en tesis filosóficas, religiosas o morales acerca de cómo la gente debería vivir su vida en general. Por el contrario, la teoría intenta ser aceptable para personas que adhieren a distintos ideales morales comprensivos. Finalmente, su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática. La cultura pública comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional, así como también las tradiciones públicas de su interpretación. De este modo, la teoría puede ser vista como la articulación sistemática de ciertas ideas intuitivas que están encarnadas en las principales instituciones políticas y sociales y que por ello se consideran como compartidas implícitamente.<sup>2</sup>

↵

Antes de desarrollar el contenido de la justicia como equidad, es conveniente comenzar por la enumeración de cinco “hechos generales de la sociología política y la psicología humana” que, según Rawls, proporcionan el contexto ineludible en el que ha de

---

<sup>2</sup> *PL*, pp. 11-14.

tener lugar la reflexión acerca de la justicia en sociedades democráticas contemporáneas.<sup>3</sup> El primer hecho general es el “hecho del pluralismo”, es decir, la existencia en la sociedad de una pluralidad de doctrinas comprensivas que involucran concepciones acerca del bien inconciliables entre sí, las cuales perduran en el marco de instituciones libres. Un segundo hecho que se relaciona con el anterior es el “hecho de la opresión”, esto es, que sólo el uso coercitivo del poder estatal puede lograr y mantener la afirmación común de una única doctrina comprensiva religiosa, moral o filosófica. El tercer hecho señalado por Rawls es que para que un régimen democrático sea duradero y seguro debe ser apoyado en forma voluntaria y libre por al menos la mayoría de sus ciudadanos políticamente activos. Como cuarto hecho, el autor afirma que la cultura política de las sociedades democráticas estables contiene ciertas ideas intuitivas fundamentales, a partir de las cuales sería posible desarrollar una concepción política de la justicia apropiada para un régimen democrático constitucional.<sup>4</sup> Finalmente, el quinto hecho general es que efectuamos muchos de los juicios más importantes para nosotros en condiciones que hacen muy improbable que personas razonables, ejercitando adecuadamente su razón, lleguen a la misma conclusión.<sup>5</sup>

### **El contenido de la justicia como equidad**

Dado este marco de diversidad y pluralismo acerca de cuestiones valorativas, marcado por disputas inconciliables acerca del bien, Rawls se propone ofrecer una concepción política

---

<sup>3</sup> J. Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” (1989), en su *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p.

<sup>4</sup> Las ideas de la sociedad como un sistema de cooperación y la ciudadanía como libre e igual, afirmadas en la cultura política pública de las democracias constitucionales se emplean como punto de partida para la construcción de los principios de justicia. Como explicaré más adelante, estos principios pueden justificarse mediante el empleo de la metodología del equilibrio reflexivo.

<sup>5</sup> J. Rawls, “The Domain of the Political...”, *op. cit.*, pp. 473-478.

de la justicia que resulte aceptable para personas que adhieren a doctrinas comprensivas diferentes. Para ello adopta como punto de partida ciertas ideas intuitivas fundamentales que estarían implícitas en la cultura política de una sociedad democrática - la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social y la idea de los ciudadanos como personas morales libres e iguales. A partir de estas ideas Rawls desarrolla la argumentación que conduce al establecimiento de los principios de la justicia vía la apelación al dispositivo de la “posición original”

Tal como el autor ha aclarado en sus trabajos más recientes, el papel de la posición original en la teoría no es estrictamente fundacional, sino que ésta opera como un dispositivo heurístico que sirve para formalizar nuestro pensamiento acerca de la justicia.<sup>6</sup> La posición original representa la idea de la sociedad como un esquema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, en tanto modela un conjunto de condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de ciudadanos libres e iguales especifican los términos básicos de la cooperación social. La posición original describe una situación hipotética en la cual agentes racionales, cada uno de los cuales es responsable por representar los intereses de un ciudadano, se sitúan tras un “velo de ignorancia” y seleccionan los principios de justicia que han de regir la estructura básica de la sociedad. En otras palabras, los agentes en la posición original no conocen la posición social de aquellos a quienes representan ni la doctrina comprensiva a la que sus representados adhieren. Tampoco cuentan con información acerca de su raza, grupo étnico, sexo, género, ni sobre sus capacidades naturales, tales como la

---

<sup>6</sup> *PL*, pp. 22-28. Una de las críticas que ha motivado estas aclaraciones es la de Ronald Dworkin, quien argumentó que la teoría de la justicia descansaba en una teoría profunda no del todo explicitada. En R. Dworkin, “The Original Position”, en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 16-52. La crítica de Michael Sandel, según la cual la teoría estaría fundada en una concepción metafísica del sujeto en tanto esencialmente separable de sus fines, también ha tenido una influencia significativa en la reescritura de la teoría de la justicia como equidad en clave política. En M. Sandel, *op. cit.*, cap. 1.

fuerza o la inteligencia. Las restricciones en la información buscan remover las fuentes de ventajas y favoritismos en la selección de los principios de justicia, de manera tal que éstos resulten aceptables para todos y respeten las prerrogativas de los ciudadanos de ser tratados como libres e iguales. Mediante estas restricciones se representa lo que deben considerarse como buenas razones en la deliberación en torno a los principios. Así, según Rawls, el hecho de que alguien ocupe una posición social particular no es una buena razón para que proponga, o espere que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorece a los que están en esa posición. O, de un modo similar, el hecho de que alguien afirme una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral particular no es una razón adecuada para que proponga una concepción de la justicia que beneficie a los que profesan la misma doctrina.<sup>7</sup>

Ahora bien, dado que los agentes en la posición original deliberan bajo ciertas restricciones de información, se plantea el problema de sobre qué base han de realizar la selección de los principios. Rawls estipula para ello que los agentes evaluarán principios alternativos tomando en cuenta en qué medida éstos aseguran el acceso a bienes sociales primarios, los cuales son esenciales para realizar los intereses morales de las personas que representan. Los bienes primarios se especifican atendiendo a las condiciones sociales de trasfondo y los medios omnivalentes necesarios para desarrollar y ejercer las capacidades morales de las personas y para perseguir en forma efectiva cualquier concepción del bien. De este modo, los bienes primarios especifican las necesidades de las personas desde el punto de vista político, es decir, en tanto ciudadanos. La lista de estos bienes incluye: a) derechos y libertades básicas, también dadas por una lista;<sup>8</sup> b) libertad de movimiento y libre elección de

---

<sup>7</sup> *PL*, p. 24. Rawls caracteriza a estas condiciones impuestas a los argumentos en favor de los principios de justicia como condiciones razonables.

<sup>8</sup> La lista de libertades básicas incluiría la libertad de expresión, reunión y asociación política; la libertad de pensamiento y de conciencia; la libertad de asociación; la libertad de la persona; y la libertad de arresto arbitrario asociada al imperio de la ley. Véase Rawls, *TJ*, p. 61; *PL*, p. 291; "Social Unity and Primary Goods" (1982), en su *Collected Papers*, *loc. cit.*, p. 362.

ocupación en un marco de oportunidades diversas; c) poderes y prerrogativas de oficios y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) Ingreso y riqueza; e) bases sociales del auto-respeto.<sup>9</sup>

En la *Teoría de la Justicia*, los participantes en la posición original seleccionaban principios a fin de maximizar la porción mínima posible de bienes primarios por distribuir invocando una teoría de la elección racional bajo incertidumbre. Luego de la revisión de la teoría en tono político, la posición original se considera como un modo de especificar el punto de vista de las personas en tanto ciudadanos. Desde ese punto de vista, el balance de razones favorecería los dos principios de la justicia como los más adecuados para satisfacer el interés de los ciudadanos por asegurarse las condiciones sociales necesarias para desarrollar y ejercitar sus capacidades morales centrales. Estas capacidades morales fundamentales son la capacidad de proponer y honrar ante otros los términos equitativos de la cooperación social y la capacidad de formar, revisar y perseguir una concepción del bien. Según Rawls, el argumento de la posición original, que apela a los intereses de los ciudadanos en tanto personas, ofrece una justificación política de los principios en la medida en que no se apoya en una teoría controvertida de la elección racional ni en ninguna doctrina comprensiva particular.<sup>10</sup> El autor argumenta que la concepción política de la justicia que incluye los siguientes principios es la más adecuada frente a otras alternativas.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> *PL*, p. 181.

<sup>10</sup> En otras palabras, Rawls admite que no todas las personas comparten los presupuestos de la concepción de la elección racional utilizada para justificar la selección de los principios tras el velo de la ignorancia en la *Teoría de la Justicia*, ni tampoco la perspectiva kantiana desarrollada en “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), en su *Collected Papers*, *loc. cit.*.

<sup>11</sup> Rawls afirma que su concepción de la justicia es la más razonable, en el sentido de que las razones en su favor son más fuertes o tienen mayor peso que las de concepciones alternativas. Caracterizar a su concepción como razonable en lugar de verdadera expresa el punto de vista limitado de la concepción política y la base pública de justificación que ésta aspira a ofrecer.



- a. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que es compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- b. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar unidas a oficios y posiciones abiertas para todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad.<sup>12</sup>

Los principios presentan un ordenamiento lexicográfico, de manera tal que el primero es anterior al segundo y, dentro del segundo principio, la parte que garantiza la igualdad de oportunidades es anterior a la parte que busca el mayor beneficio de los peor situados en la sociedad. El primer principio garantiza una distribución igualitaria de libertades básicas. El segundo propone una justa igualdad de oportunidades en el acceso a cargos y también corrige las desigualdades naturales y sociales, de conformidad con la idea de la sociedad como un sistema cooperativo en el cual todos los integrantes deben beneficiarse. En el *Liberalismo Político* Rawls no ofrece un argumento explícito indicando qué motiva a los representantes a seleccionar estos principios en particular, cosa que sugiere que el argumento sería equivalente al de la *Teoría de la Justicia*.<sup>13</sup> Sin embargo, en un artículo de 1989 titulado “El dominio de lo político y el consenso superpuesto”, aparecen varios elementos clave de la nueva lectura política de la justicia como equidad y hay un breve argumento en favor del primer principio.<sup>14</sup> Allí el autor señala que si suponemos que los representantes en la posición original consideran en sus deliberaciones el hecho del pluralismo social, entonces deben tomar recaudos frente a la posibilidad de que la persona que cada uno representa sea miembro de

---

<sup>12</sup> PL, p. 291 (la trad. es mía).

<sup>13</sup> PL, p. 7.

<sup>14</sup> J. Rawls, “The Domain of the Political...”, *loc. cit.*, p. 491. Para reconstruir la argumentación política en favor de los principios sigo algunas observaciones de Brian Barry, si bien no estoy de acuerdo con su crítica general al

una minoría, religiosa, étnica o de otro tipo. Esto sería suficiente para seleccionar un principio que garantice iguales libertades para todos. Tal como lo ha propuesto Brian Barry, puede construirse un argumento similar que sirva para derivar el segundo principio. Si los representantes en la posición original tienen interés en evitar el riesgo de que sus representados sean discriminados en tanto miembros de una minoría, podemos suponer una preocupación similar por evitar el quedar reducidos a un nivel de pobreza insoportable. De este modo, los representantes seleccionarían el principio de la diferencia, que requiere que las instituciones sociales estén organizadas de manera tal de beneficiar al grupo peor situado.<sup>15</sup>

Para completar la exposición del contenido básico de la justicia como equidad restan por introducir dos ideas centrales. Una de éstas es la noción de una sociedad bien ordenada, es decir, de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Una sociedad bien ordenada es una sociedad en la cual todos aceptan, y saben que los demás aceptan, los mismos principios de justicia. En una sociedad tal, se sabe públicamente que sus instituciones sociales y políticas centrales satisfacen los principios. Por otra parte, sus ciudadanos tienen normalmente un sentido efectivo de la justicia, de manera que en su accionar respetan a las instituciones básicas, a las que consideran justas. De este modo, la concepción de la justicia reconocida públicamente ofrece un punto de vista compartido desde el cual se pueden evaluar las demandas de los ciudadanos.<sup>16</sup> Dado el hecho del pluralismo social, el requisito de que una concepción de la justicia pueda llegar a ser reconocida públicamente a fin de ser adecuada para una democracia constitucional, implica que la misma debe ser una concepción política, capaz de ganar apoyo por parte de ciudadanos con distintas perspectivas comprensivas acerca del bien.

---

liberalismo político. Véase B. Barry, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* vol. 105, 1995, pp. 893-894.

<sup>15</sup> Barry, *op. cit.*, p. 894.

<sup>16</sup> *PL*, p. 35.

Otra idea central de la teoría de Rawls es la de justicia procedural, de acuerdo con la cual los principios de justicia son el resultado de un procedimiento de construcción. Para la construcción de los principios se emplean las nociones políticas de la persona, la sociedad y el rol público de los principios de justicia, y a partir de ellas se genera una concepción de la justicia para un régimen democrático constitucional. A diferencia de otras teorías, no se da por sentado que los principios que surgen de este procedimiento formen parte de un orden de principios morales existente en forma independiente, ni que los principios se capten mediante algún tipo de intuición o percepción acompañada por reflexión teórica. Tampoco quiere Rawls comprometerse con la tesis de que los principios se constituyen o se crean en virtud del ejercicio de la razón práctica humana. La forma de constructivismo que defiende el autor, el constructivismo político, intenta restringirse sólo a principios puramente políticos y supone que los mismos pueden considerarse como si fueran el resultado de un procedimiento de construcción. Este método de teorización no dependería de la aceptación de una doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de los principios morales y políticos. Dado el hecho del pluralismo, los ciudadanos no están de acuerdo en cuál es la fuente de la autoridad moral. No obstante, según Rawls, éstos serían capaces de aceptar los principios y concepciones de la justicia como equidad y mantener las distintas doctrinas comprensivas que sostienen.<sup>17</sup>

Al plantear que la concepción política de la justicia como equidad es independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, morales o filosóficas, Rawls aclara que ésta constituye un módulo, con sus propios principios, razones y estándares de evidencia, que puede “encajar” en distintas doctrinas comprensivas. Por un lado, puede ofrecerse una justificación estrictamente política de la justicia como equidad, pero por otro también se la puede interpretar y fundamentar en un sentido más profundo desde el punto de vista particular de las

---

<sup>17</sup> *PL*, pp. 89-129.

distintas doctrinas comprensivas - aunque, dado el hecho del pluralismo, este tipo de fundamentación no puede ser públicamente compartido. El módulo de la justicia como equidad contiene los siguientes elementos: la posición original junto con las restricciones de información dadas por el velo de la ignorancia; los principios de la justicia que se seleccionan en la posición original ordenados lexicográficamente; y una serie de ideas de trasfondo, como la de los ciudadanos entendidos como personas morales libres e iguales y poseedores de dos capacidades morales fundamentales, la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social, la idea de una sociedad bien ordenada y la concepción de la justicia procedural. Estas ideas son parte del módulo porque justifican el diseño específico de la posición original. Para obtener una justificación plena, las ideas mismas necesitan ser justificadas y el modo de hacerlo consiste en ver si las podemos aceptar, a la luz de otras cosas en las cuales creemos, dentro de un equilibrio reflexivo amplio. El equilibrio reflexivo amplio (individual) supone un conjunto coherente de juicios resultantes de la reflexión de distintos niveles de generalidad, principios de justicia, ideales de la persona y la sociedad y otras creencias teóricas, morales, filosóficas o religiosas. Si bien la caracterización y el papel del equilibrio reflexivo en el liberalismo político presentan diferencias respecto de etapas anteriores del pensamiento de Rawls, su teoría continúa presuponiendo una perspectiva coherentista, en un sentido amplio, de la justificación.<sup>18</sup>

### **El problema de la estabilidad y el consenso superpuesto**

←

---

<sup>18</sup> Para un análisis excelente de los cambios introducidos en la caracterización del equilibrio reflexivo, véase N. Daniels, "Reflective Equilibrium and Justice as Political", en V. Davion y C. Wolf (eds.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Lanham, etc., Rowman & Littlefield, 2000, pp. 127-154. En líneas generales, la metodología del equilibrio reflexivo propone evaluar cualquier perspectiva normativa a la luz de nuestros juicios producto de la reflexión de distintos niveles de generalidad. De esta manera, se evalúa la coherencia general entre los principios de una teoría, su plausibilidad a la luz de los argumentos que le dan apoyo, y la aceptabilidad de sus implicancias en casos particulares.

Una vez delimitado el contenido de la justicia como equidad en tanto concepción política, queda por examinar el modo en que una sociedad bien ordenada, gobernada por los principios de justicia, puede establecer y mantener la unidad y la estabilidad social. Según Rawls, una sociedad bien ordenada es estable si las personas que crecen bajo instituciones sociales justas pueden desarrollar un sentido de la justicia lo bastante fuerte como para que estén motivadas a cumplir con sus requerimientos. Esto equivale a considerar si los principios de la justicia como equidad son psicológicamente factibles y adecuados para guiar el comportamiento de las personas situadas fuera de la posición original. La respuesta de Rawls a esta cuestión es afirmativa, y se apoya en una concepción de la psicología moral según la cual las personas razonables desean realizar el ideal de la ciudadanía libre e igual.<sup>19</sup>

El problema de la estabilidad surge de tomar en consideración el pluralismo de doctrinas comprensivas adoptadas por los distintos ciudadanos en la sociedad. Este pluralismo de doctrinas es interpretado por Rawls no como una limitación de la racionalidad de quienes las sostienen, sino más bien como resultado del ejercicio de la razón humana en el contexto de instituciones libres, y en este sentido se trataría de un pluralismo razonable.<sup>20</sup> Según Rawls la existencia de tal desacuerdo se explica por las dificultades o cargas del juicio, que incluyen condiciones como las siguientes: el carácter conflictivo y complejo de la evidencia acerca de algunas cuestiones; los desacuerdos sobre del peso relativo de distintas consideraciones; la vaguedad de algunos conceptos y la posibilidad de interpretaciones alternativas de los mismos; los efectos de la experiencia de una persona en el modo en que evalúa consideraciones; la multiplicidad de consideraciones normativas relevantes entre las

---

<sup>19</sup> Volveré sobre esta cuestión al discutir la noción de “persona razonable”.

<sup>20</sup> *PL*, pp. 36-37. La noción de “razonabilidad” presenta distintos significados en Rawls. Entiendo la referencia al pluralismo razonable como un tipo de pluralismo que no es resultado de fallas en el ejercicio de la

cuales ha de hacerse una selección a fin de decidir un caso específico.<sup>21</sup> Dadas las dificultades para llegar a un acuerdo respecto a muchas cuestiones valorativas, las personas crecerán y serán educadas de acuerdo con diversas doctrinas comprensivas y concepciones acerca del bien, aún cuando compartan un marco común de instituciones justas. La estabilidad resulta amenazada si las personas dejan de lado las demandas de la justicia para dar prioridad a otras consideraciones morales derivadas de sus perspectivas comprensivas.

En un contexto social de pluralismo razonable, sostiene Rawls, la estabilidad es posible cuando hay un consenso normativo en torno a la concepción política de la justicia, es decir, un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables.<sup>22</sup> La idea de consenso superpuesto explica cómo, dada una pluralidad de doctrinas en una sociedad democrática, las instituciones justas pueden ganar el apoyo necesario para perdurar en el tiempo. La existencia de un consenso superpuesto implica que personas con distintas concepciones morales, religiosas y filosóficas encuentran aceptable el módulo de la justicia como equidad, cada una en conexión con su propia concepción. Cuando existe un consenso superpuesto en torno a la justicia como equidad, se obtiene un equilibrio reflexivo general.<sup>23</sup> El mismo no constituye un equilibrio reflexivo amplio compartido, excepto por la superposición del módulo, dado que los equilibrios reflexivos de las distintas personas incorporarán justificaciones diferentes del módulo, así como también otros elementos.<sup>24</sup>

---

racionalidad de las personas. Este sentido de “pluralismo razonable” es más débil que si lo considerara como un pluralismo de doctrinas que ya tienen incorporadas ciertas restricciones morales en su contenido.

<sup>21</sup> *PL*, pp. 56-57.

<sup>22</sup> El consenso superpuesto no constituye, a mi entender, el modo principal de justificar la concepción política de la justicia, por cuanto la preocupación por la posibilidad de un consenso superpuesto surge luego de contar con una justificación preliminar independiente de la justicia como equidad. En apoyo de esta interpretación véase J. Mandle, “The Reasonable in Justice as Fairness”, *Canadian Journal of Philosophy* vol. 29, n. 1, 1999, pp. 89-90.

<sup>23</sup> J. Rawls, “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy* vol. 92, n.3, 1995, pp. 141-143.

<sup>24</sup> Daniels, “Reflective Equilibrium...”, *loc. cit.*, p. 132.

Por ejemplo, mientras algunas personas pueden considerar a los principios de justicia moralmente verdaderos, otras pueden interpretarlos como formas de la ley natural establecida por Dios, y un tercer grupo puede verlos como una construcción humana. Los demás elementos básicos de la justicia como equidad también admitirían interpretaciones alternativas. Joshua Cohen ha propuesto interpretaciones alternativas de la idea de que los ciudadanos son libres para formar y revisar sus concepciones del bien y poseen un interés en establecer condiciones que lo permitan. Un partidario de la moralidad kantiana apoyaría la libertad porque facilita la deliberación reflexiva acerca de los propios fines y reclama el respeto por la autonomía de las personas. Un utilitarista que busca promover la felicidad a largo plazo tendría interés en establecer condiciones que permitan revisar nuestros fines en el futuro. Un adherente a una concepción religiosa que incorpore una noción de libre fe podría aceptar la concepción de la libertad interpretando que el cumplimiento de las obligaciones religiosas no puede ser coercitivo, sino que las personas deben sentirse genuinamente persuadidas de la validez de las mismas.<sup>25</sup> De este modo, la justicia como equidad debería coincidir con las creencias y los valores importantes de las personas, y no ser meramente aceptada por razones de conveniencia estratégica. En este sentido, Rawls distingue el consenso superpuesto en torno a la justicia como equidad de un mero *modus vivendi*: mientras el primero supone un consenso basado en razones de tipo normativo, el segundo consiste en un acuerdo pragmático que resulta inestable en tanto depende del equilibrio de fuerzas existente entre distintos grupos, esto es, en su convergencia de intereses contingente.

Como he mencionado, el consenso superpuesto que hace posible la estabilidad es el resultado de un entrecruzamiento de doctrinas comprensivas razonables. Esta tesis ha sido ampliamente discutida, por cuanto presenta no pocas dificultades de interpretación. Conviene

---

<sup>25</sup> J. Cohen, "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review* vol. 92, 1994, p. 1527. En su presentación de esta última posición, Cohen se inspira en la defensa de la tolerancia de John Locke. Véase J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. J. H. Tully, Indianapolis, Hackett, 1983.

revisar, en primer, lugar la noción de doctrina comprensiva razonable que allí aparece. Según Rawls, una doctrina es comprensiva cuando “abarca todos los valores y virtudes reconocidas dentro de un esquema de pensamiento más o menos articulado; mientras que una doctrina es parcialmente comprensiva cuando abarca ciertos valores no políticos (pero no todos) y sólo algunas virtudes, y está articulada de manera laxa”<sup>26</sup> Una doctrina comprensiva es razonable cuando satisface tres condiciones: 1) es un ejercicio de la razón teórica, en tanto abarca los principales aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de un modo más o menos consistente y coherente; 2) es un ejercicio de la razón práctica, puesto que separa los valores que han de ser considerados especialmente significativos e indica cómo equilibrarlos cuando entran en conflicto; 3) pertenece normalmente a una tradición de pensamiento o doctrina, o se apoya en ella.<sup>27</sup> Ahora bien, el propio Rawls admite que su caracterización de las doctrinas comprensivas razonables, que se asocian a las concepciones del bien de las personas, es “deliberadamente vaga” y no plantea muchas limitaciones al contenido admisible en las mismas.<sup>28</sup> En realidad, esta caracterización es problemática si se la entiende como proporcionando un criterio de razonabilidad de las doctrinas. Porque una doctrina fascista o fundamentalista comprensiva, consistente y parte de una tradición sería considerada razonable de acuerdo con esta definición. Esto muestra la necesidad de encontrar un criterio de razonabilidad alternativo y más exigente para especificar las características del consenso superpuesto, que puede derivarse de la noción de persona razonable. En otras palabras, a fin de evitar las dificultades anteriores, parece ser más apropiado entender el consenso superpuesto como un consenso de doctrinas sostenidas por personas razonables.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *PL*, p. 13.

<sup>27</sup> *PL*, p. 59.

<sup>28</sup> *PL*, p. 59.

<sup>29</sup> En las próximas páginas me ocuparé de caracterizar la noción de “persona razonable”, a fin de precisar el sentido principal del concepto de “razonabilidad”. Sin embargo, es preciso aclarar que Rawls utiliza este concepto de un modo no unívoco. Rawls emplea al menos tres nociones diferentes de razonabilidad, una débil



Antes de analizar la noción de persona razonable, vale la pena señalar que las doctrinas comprensivas incluyen o sirven de fundamento a las concepciones del bien de las personas. Las concepciones del bien, por su parte, ofrecen un conjunto de nociones más o menos estructuradas acerca de lo que se considera valioso para la vida humana, e involucran ciertas virtudes o rasgos del carácter a desarrollar, así como también ideales a perseguir. Asimismo, incluyen lazos y lealtades hacia personas, grupos y asociaciones, y de este modo el florecimiento de las personas y las colectividades también forma parte de las concepciones del bien.<sup>30</sup> Las consideraciones anteriores ponen de manifiesto la estrecha conexión entre la razonabilidad de las doctrinas comprensivas, la razonabilidad de las concepciones del bien de las personas y la razonabilidad de las personas mismas.

En el *Liberalismo Político*, Rawls menciona una serie de atributos que serían propios de las personas razonables. Leif Wenar ha sistematizado estos atributos en cinco grupos, cosa que constituye un buen punto de partida para analizarlos.<sup>31</sup> En primer lugar, las personas razonables poseen dos poderes o capacidades morales, contar con un sentido de la justicia y una concepción del bien, junto con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia. Cuentan además con una concepción del bien determinada, interpretada en conexión con una doctrina comprensiva particular, que buscan llevar adelante. Por otra parte, las personas razonables son capaces de ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa.<sup>32</sup> En segundo lugar, las personas razonables están dispuestas a proponer y obedecer términos equitativos de cooperación social, que se expresan en

---

respecto a las doctrinas comprensivas y otra fuerte referida a las personas. Por otra parte, sostiene que la concepción de la justicia como equidad es la más razonable, en el sentido de que es la más plausible o la apoyada en mejores razones. Sobre la variedad de sentidos de “razonable”, véase J. Mandle, *op. cit.*; L. Wenar, “*Political Liberalism: An Internal Critique*”, *Ethics* vol. 106, 1995, pp. 32-62.

<sup>30</sup> *PL*, p. 19.

<sup>31</sup> Si bien sigo a Wenar en la sistematización de las características de las personas razonables, no coincido con las conclusiones del autor acerca de la adecuación de las mismas.

principios y estándares, siempre que los demás también lo hagan.<sup>33</sup> En tercer lugar, las personas razonables reconocen las cargas o las dificultades del juicio, es decir, las fuentes de desacuerdo entre personas que ejercitan de un modo cuidadoso sus capacidades de razonamiento y juicio.<sup>34</sup> Y aceptan las consecuencias que tienen las cargas del juicio para el ejercicio de la razón pública con respecto al uso legítimo del poder político. En cuarto lugar, cuentan con una psicología moral razonable.<sup>35</sup> Y en quinto y último lugar, las personas razonables reconocen los elementos esenciales de una concepción de la objetividad.<sup>36</sup>

Es conveniente señalar que en el primer grupo de características de la persona razonable aparecen combinados elementos que corresponden a la noción de persona moral libre e igual, junto con otros que remiten más específicamente a las capacidades morales de la racionalidad y la razonabilidad. La racionalidad es lo que permite a las personas seleccionar y perseguir una concepción del bien, y por ende adherir a una doctrina comprensiva, en tanto consiste en “la capacidad de proponerse fines, estilos y planes de vida, y de disponer los medios para satisfacerlos de un modo eficiente”<sup>37</sup>. Por su parte, la razonabilidad se identifica más propiamente con el sentido moral y consiste, en términos generales, en “la capacidad para concebir a los otros individuos como libres e iguales y entablar con ellos una relación de cooperación sobre bases equitativas”.<sup>38</sup> Según Rawls, las personas son consideradas libres en virtud de poseer estas capacidades morales junto con capacidades de tipo intelectual. Por otra parte, se consideran iguales por contar con estas capacidades en un grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad.

---

<sup>32</sup> *PL*, pp. 15-35.

<sup>33</sup> *PL*, pp. 48-54.

<sup>34</sup> *PL*, pp. 54-58.

<sup>35</sup> *PL*, pp. 81-86.

<sup>36</sup> *PL*, pp. 110-112.

<sup>37</sup> E. Rivera López, “De la racionalidad a la razonabilidad ¿Es posible una fundamentación epistemológica de una moral ‘política’?”, en su *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, México, Fontamara, 1999, p. 16.

Con respecto al segundo atributo, la disposición a proponer y obedecer los términos equitativos de la cooperación social, éste supone un deseo de justificabilidad pública del propio accionar como motivación moral básica de las personas.<sup>39</sup> Los términos equitativos de la cooperación social especifican razones compartidas y reconocidas públicamente como base de las relaciones sociales. De este modo, las personas razonables se caracterizan por estar dispuestas a establecer un marco público que podría esperarse que todos acepten y respeten al actuar, siempre que los demás también hagan lo mismo.

Wenar critica esta noción de persona razonable argumentando que los atributos tercero, cuarto y quinto de la lista anterior resultan innecesarios puesto que atentarían contra la presentación de la justicia como equidad en tanto concepción política. Wenar interpreta como una condición de adecuación de la teoría que el consenso superpuesto pueda incluir de hecho a las principales religiones históricas, como así también a doctrinas filosóficas tales como el intuicionismo racional, la teoría kantiana o el utilitarismo, entre otras. Su principal argumento está dirigido contra el requisito de la aceptación de las cargas o dificultades del juicio, por considerarlo una exigencia que la mayoría de las doctrinas religiosas no puede satisfacer. También sostiene que la psicología moral razonable y la caracterización de la objetividad dan lugar a que se excluya del consenso superpuesto a doctrinas filosóficas y/o religiosas que no acepten tales perspectivas particulares acerca de la motivación moral o del origen de la normatividad. Si bien me ocuparé de evaluar las críticas de Wenar a estos tres atributos de las personas razonables, analizaré con mayor detenimiento el papel de las cargas del juicio, que ha sido uno de los puntos más discutidos en relación con el problema de la estabilidad de la justicia como equidad.

---

<sup>38</sup> Rivera López, *op. cit.*, p. 16.

<sup>39</sup> Rawls remite para explicar esta cuestión al trabajo de Thomas Scanlon, quien propone como motivación moral el deseo de actuar según reglas que otros similarmente motivados no podrían razonablemente rechazar.

La lista de las cargas del juicio tiene como función explicar las dificultades que enfrentan las personas para efectuar juicios correctos acerca de hechos y de cuestiones valorativas y, por ello, dan cuenta de la persistencia del desacuerdo entre personas que emplean de un modo consciente sus capacidades de razonamiento y juicio. Como ya he mencionado anteriormente, las cargas del juicio remiten a cuestiones como la dificultad de evaluar la evidencia en favor de ciertos juicios, el desacuerdo acerca del peso relativo de distintas consideraciones, la vaguedad de muchos conceptos y la necesidad de interpretación de los mismos, o la incidencia de la experiencia de vida de las personas en el modo en que analizan la evidencia y sopesan distintos valores en competencia, entre otras. Rawls sostiene que el papel principal de las cargas del juicio consiste en asegurar la tolerancia y el ejercicio de la razón pública. Por otra parte, sugiere que la aceptación de las cargas del juicio induce a la gente a apoyar principios constitucionales liberales, tales como la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia.

Varios autores han interpretado el requisito de aceptación de las cargas del juicio como la exigencia de adoptar una posición escéptica, o falibilista, acerca de las propias creencias.<sup>40</sup> Aceptar las cargas del juicio traería aparejado, según esta línea de interpretación, reconocer al menos la posibilidad de que las propias convicciones estén erradas, lo cual podría servir de base, en conexión con algunas premisas adicionales, para la aceptación tolerante de las creencias ajenas. Pero si se entienden de este manera, las cargas del juicio plantean claramente conflictos con el modo en que muchos creyentes religiosos entienden las

---

Véase T. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, New York, Cambridge University Press, 1981, pp. 103-128.

<sup>40</sup> Entre quienes adoptan esta interpretación, puede mencionarse a L. Wenar, *op. cit.*, B. Barry, *op. cit.*, y E. Rivera López, *op. cit.* En contra de la interpretación falibilista véase M. Garreta Leclercq, "La concepción liberal de 'persona razonable': una propuesta de justificación", *Análisis Filosófico* vol. 21, n. 2, 2001, pp. 217-264.

“verdades” de su fe.<sup>41</sup> Una dificultad adicional de esta lectura es que las cargas del juicio podrían llegar a aplicarse a la propia concepción política para poner en duda la validez de los principios de justicia, o la prioridad de los valores políticos por sobre las doctrinas comprensivas del bien, ya que no hay razón para limitar su incidencia sólo al grado de convicción o certeza con que se afirman las doctrinas comprensivas.<sup>42</sup> Ahora bien, Rawls niega que las cargas del juicio impliquen dudas, falta de certeza o escepticismo acerca de la validez de la propia doctrina comprensiva. Y ni siquiera contempla la posibilidad de emplear las cargas del juicio con respecto a los elementos clave de su propia concepción de la justicia. Ello muestra que la lectura de las mismas en tono falibilista o escéptico está mal encaminada. Aceptar que, en principio, uno puede llegar a estar equivocado con respecto a la verdad de la propia doctrina comprensiva no ofrece por sí mismo razones suficientes para adoptar actitudes tolerantes o respetuosas de las doctrinas sostenidas por otros.

En mi opinión, la importancia de las dificultades o cargas del juicio se debe, fundamentalmente, a que permiten una lectura del hecho del pluralismo social como razonable, es decir, que posibilitan interpretar el desacuerdo persistente sobre ciertos hechos y cuestiones valorativas como consistente con la racionalidad y razonabilidad de las personas que no llegan a coincidir en sus juicios. A su vez, esto facilita que las personas acepten los límites impuestos por la razón pública en la discusión de las cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica. Pero no es necesario que todas las personas compartan exactamente la misma explicación particular del desacuerdo para considerarlo de ese modo,

↵

---

<sup>41</sup> Wenar cita pasajes de la doctrina católica, pero sostiene que las principales religiones han rechazado de un modo característico las cargas del juicio.

<sup>42</sup> Esta crítica ha sido realizada por Stephen Mulhall y Adam Swift a la noción de las cargas del juicio de Rawls. Considero que esta crítica no afecta directamente a Rawls, sino que muestra sólo que la lectura escéptica o falibilista es difícil de compatibilizar con otras tesis de Rawls, por cuanto es posible ofrecer una lectura alternativa de las cargas del juicio. Véase S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, 2ª ed, Cambridge, Blackwell, 1996, p. 234.

esto es, razonable. Además, Rawls reconoce que la enumeración de las cargas del juicio no es exhaustiva y que la lista podría ser ampliada. De manera tal que los creyentes no necesitan admitir una explicación determinada del desacuerdo que sea incompatible con su fe. En otras palabras, entiendo que el requisito de aceptación de las cargas del juicio puede traducirse en el de reconocer que el pluralismo de doctrinas comprensivas existente en sociedades contemporáneas es un pluralismo conformado por doctrinas razonables, al menos en la mayoría de los casos.

En apoyo a la interpretación de las cargas del juicio que estoy proponiendo remito a las posibles lecturas del pluralismo en tanto razonable que ha sugerido Norman Daniels. Según Daniels, una persona que suponga la existencia de verdades morales podría aceptarlo como una concesión práctica, como un obstáculo a superar en el futuro; otra que creyera en verdades reveladas por Dios podría suponer que éstas han sido transmitidas a unos pocos elegidos que tienen fe y además entender que la fe no puede ser producto de la coerción; mientras que una tercera persona que rechazara por razones filosóficas la noción de verdad moral podría considerar al pluralismo como un hecho fundamental de la vida moral.<sup>43</sup> De este modo, el requisito de la aceptación de las cargas del juicio exigiría que las personas fueran capaces de aceptar, en principio, la razonabilidad de otras personas con puntos de vista y valores diferentes de los suyos. A su vez, esto llevaría a que consideraran ilegítimo el uso del poder coercitivo del estado para reprimir a las concepciones razonables que no comparten.

El cuarto atributo de las personas razonables consiste en poseer una psicología moral tal que sea posible que se sientan motivadas a actuar en procura de su concepción del bien, como así también en consonancia con concepciones de la justicia y de la equidad. Rawls postula que las personas razonables cuentan además con un deseo de ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y de ser reconocidos como tales, es decir, que desean

---

<sup>43</sup> Daniels, *op. cit.*, p. 139.

realizar en su persona un ideal de ciudadanía plena. Rawls supone que para que una concepción política sea practicable, sus exigencias y su ideal de la ciudadanía deben ser comprensibles, aplicables y aptas para generar una motivación para actuar de conformidad con ellos. La plausibilidad de esta caracterización de la psicología moral depende de aceptar que las personas no sólo tienen deseos de primer orden referidos a objetos (tales como los deseos corporales y los deseos conectados con la vida social como el de tener estatus, poder o riqueza) sino que también pueden tener deseos dependientes de principios y concepciones (esto es, deseos de segundo orden, tales como ser un determinado tipo de persona o actuar de conformidad con ciertos principios o reglas). Como ya he mencionado, Wenar objeta esta caracterización de la psicología moral de las personas razonables y sostiene que la misma lleva a excluir del consenso superpuesto a doctrinas, particularmente de tipo filosófico, que no admitirían esta clase de motivación moral. Ahora bien, la existencia de deseos de segundo orden unidos a principios y concepciones no es una tesis filosófica controvertida, al menos entre los filósofos contemporáneos.<sup>44</sup> Pero aún en el caso remoto de que alguna concepción filosófica sostuviera el módulo de la justicia como equidad en su totalidad, excepto en el punto referido a la motivación moral de las personas, estas diferencias respecto a cómo se concibe la motivación moral no implican necesariamente la exclusión de la concepción filosófica disidente del consenso superpuesto. En realidad, bastaría con que esa concepción pueda proporcionar una explicación alternativa de la motivación moral, que diera cuenta del hecho de que los principios y las concepciones parecen tener incidencia en el accionar de las personas (ya sea porque desean ser una cierta clase de personas, ya sea porque han sido

---

<sup>44</sup> Aún filósofos contemporáneos de orientación humeana como Bernard Williams, o hobbesiana, como David Gauthier podrían hacer lugar para este tipo de motivación en sus teorías. Véase B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

educadas de modo de respetar ciertas reglas, ya sea porque suponen que tal conducta redundará, en última instancia, en su propio interés, etc.).

De un modo similar, Wenar critica el quinto y último atributo de las personas razonables, que es el reconocimiento de los elementos esenciales de la concepción de la objetividad propia del constructivismo político. Rawls defiende el constructivismo político como garante de la objetividad de la justicia como equidad, por cuanto ofrece una justificación de su contenido que es independiente de perspectivas comprensivas (si bien expresa sólo un punto de vista limitado al ámbito político). Pero también afirma que las personas razonables deben ser capaces de aceptar esta justificación independiente de la justicia como equidad - incluidas las concepciones de la persona y la sociedad, y el dispositivo de la posición original. Esto equivale a reconocer al constructivismo político como una fuente independiente de fuerza normativa. Nuevamente, este requisito podría entrar en conflicto con el modo en que las distintas doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas explican la validez de la justicia como equidad en conexión con su explicación más general de la validez normativa (lo cual dependería de la doctrina comprensiva a la que adhieran, en el supuesto de que sus creencias son máximamente consistentes). Cuánto peso deba asignarse a esta crítica depende, en buena medida, de la importancia que se le otorgue a la existencia de una justificación pública independiente de la justicia como equidad en el seno de una sociedad bien ordenada, entendida en el sentido de una justificación que no sólo se encuentre disponible en la cultura pública, sino también que sea reconocida como válida por todos los ciudadanos. Volveré sobre esta cuestión luego de examinar el papel de la razón pública y señalaré algunas consideraciones en favor de mantener este requisito.

Una dificultad importante de la posición de Wenar es que supone que las perspectivas comprensivas están bien delimitadas y son relativamente fijas. De allí sus generalizaciones sobre la compatibilidad de la posición de los católicos con los principios de la justicia como



equidad a partir de encíclicas papales y otros textos oficiales de esa religión, que no necesariamente reflejan la posición de todos los adherentes al catolicismo.<sup>45</sup> Si bien la referencia a doctrinas comprensivas razonables es útil para caracterizar al pluralismo, esto no debería soslayar el hecho de que el consenso superpuesto es, en sentido estricto, un consenso de doctrinas aceptadas por personas razonables. La razonabilidad de las personas no se deriva mecánicamente del contenido de las doctrinas que profesan, dado que una misma doctrina podría ser sostenida tanto de un modo razonable como no razonable. Y aunque no sea erróneo presentar a la religión católica, o a la musulmana, como doctrinas comprensivas particulares, sí lo es suponer que se trata de doctrinas monolíticas, porque esto desconoce la existencia de “desacuerdos razonables” entre los adherentes a estas religiones y de versiones fundamentalistas, no razonables, de las mismas. Por otra parte, también pasa por alto la existencia de personas que se consideran a sí mismas adherentes a una religión sin haber estudiado en profundidad la doctrina ni estar de acuerdo con todas las afirmaciones contenidas en la versión “oficial” de esa religión.

Las objeciones de Wenar a la noción de persona razonable que he reseñado dan por sentado que el objetivo básico del liberalismo político es alcanzar un consenso entre doctrinas comprensivas reales (que no sean claramente irrazonables), de manera tal que un modo de poner a prueba la teoría consistiría en analizar si sus elementos resultan aceptables a la luz de doctrinas religiosas y filosóficas existentes. Pero ésta no es la estrategia adecuada para determinar si la teoría es estable, porque convierte la cuestión de la estabilidad en un problema empírico. Si éste fuera el objetivo de Rawls, su estrategia debería haber comenzado por una investigación de las premisas fundamentales de las doctrinas comprensivas

---

<sup>45</sup> Por ejemplo, según la lectura de Wenar que sigue algunos escritos papales, los católicos estarían comprometidos con un principio de respeto de las libertades básicas y con la reducción de las desigualdades económicas, y rechazarían tanto un mercado libre sin regulaciones como una economía planificada. Wenar, *op. cit.*, p. 45, n. 23.

(razonables) más significativas que se profesan en las sociedades democráticas y liberales contemporáneas, para luego argumentar que desde cada una de éstas pueden encontrarse argumentos para apoyar a la justicia como equidad como marco normativo de tipo político.<sup>46</sup>

La argumentación en favor de la posibilidad de un consenso superpuesto y, por ende, de la estabilidad de la teoría por las razones adecuadas, resulta más comprensible si se la ve, tal como proponen Thomas Hill o Larry Krasnoff, como un paso necesario en el proyecto de justificación de la justicia como equidad en tanto estándar normativo.<sup>47</sup> Se trata de ver si existen razones suficientemente buenas para hacer de la justicia como equidad el marco regulador de la estructura básica de la sociedad; además, estas razones deberían ser de tal índole que las personas pudieran defenderlas sinceramente, sin tener que negar sus convicciones religiosas y/o filosóficas más profundas. Esta indagación no se orienta a proponer consideraciones meramente prácticas sobre la estabilidad entendida como la durabilidad de una sociedad justa, sino que intenta responder a cuestiones teóricas referidas a los fundamentos razonables del orden social y al ejercicio legítimo del poder político. Conviene recordar en este punto el contenido del principio liberal de legitimidad empleado por Rawls:

Nuestro ejercicio del poder político es plenamente apropiado cuando se lo ejercita conforme a una constitución, de cuyos elementos esenciales puede esperarse razonablemente que todos los ciudadanos, entendidos como libres e iguales, los adopten a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> T. Hill, "The Stability Problem in Political Liberalism", *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 75, 1994, pp. 344-346.

<sup>47</sup> T. Hill, *op. cit.*; L. Krasnoff, "Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy* vol. 95, n. 6, 1998, pp. 269-292.

<sup>48</sup> *PL*, p. 137 (la trad. es mía).

Argumentar que la justicia como equidad puede ser el núcleo de un consenso superpuesto de doctrinas sostenidas por personas razonables es un paso necesario para establecer la legitimidad de su utilización como marco normativo, aunque de hecho ese consenso superpuesto no existiera.<sup>49</sup>

La preocupación por la legitimidad se traduce en la tesis de Rawls de que el consenso superpuesto implica que los ciudadanos emplean la razón pública para justificar la utilización del poder político, de conformidad con una obligación de civilidad.<sup>50</sup> Según el filósofo, la razón pública lo es en tres aspectos: es la razón de las personas en su rol público; tiene como objeto el bien público y las cuestiones básicas de la justicia; y su naturaleza y contenido son públicos. El requisito del empleo de la razón pública implica que, al deliberar acerca de ciertas cuestiones políticas fundamentales, los ciudadanos han de ofrecer justificaciones de sus propuestas en términos que todas las personas razonables puedan aceptar, a pesar de que afirmen doctrinas comprensivas diferentes.<sup>51</sup> Aunque Rawls exige el ejercicio de la razón pública en la deliberación concerniente a cuestiones constitucionales esenciales y de justicia de la estructura básica, su empleo no tiene por qué limitarse necesariamente a esas cuestiones. Por el contrario, es conveniente que los ciudadanos recurran a razones públicas cuando participan de procesos colectivos de deliberación en distintas instancias de toma de decisión.

Tampoco ha de considerarse que el ejercicio de la razón pública es un requisito excluyente, es decir, tendiente a limitar la participación plena de ciertos grupos en la vida política pública al restringir el tipo de razones que éstos pueden ofrecer. Resulta más apropiado, como ha argumentado Lawrence Solum, entender el ideal de razón pública en un

---

<sup>49</sup> Hill, *op. cit.*, p. 345.

<sup>50</sup> Analizaré la noción de civilidad en el cap. 3.

<sup>51</sup> Estas razones públicas incluyen rasgos generales de todo tipo de razón, tales como reglas de inferencia y evidencia, y creencias compartidas de sentido común y métodos no controvertidos de la ciencia.

sentido incluyente.<sup>52</sup> Una razón pública incluyente exigiría de los ciudadanos que ofrezcan razones públicas en el debate público de cuestiones políticas, sin exigirles que excluyan otras razones no públicas adicionales en apoyo de sus propuestas. Este ideal de razón pública se aplica tanto a los ciudadanos como a los funcionarios públicos cuando participan de debates políticos públicos y cuando votan, especialmente en lo referente a cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica. Ahora bien, este uso de la razón pública por parte de los ciudadanos se ve asegurado cuando los mismos aceptan la concepción de la justicia como equidad, pero acompañada de su justificación política, es decir, cuando reconocen la importancia de ofrecer consideraciones y argumentos que no dependan de la aceptación de alguna doctrina comprensiva particular. De allí la relevancia del último elemento de la caracterización de la persona razonable, que es aceptar los elementos esenciales de una concepción de la objetividad.

### **¿Cómo se genera el consenso superpuesto?**

Además de defender la posibilidad de un consenso superpuesto en el marco de las restricciones a la justificación antes señaladas, Rawls presenta un argumento independiente destinado a mostrar cómo podría llegar a originarse tal consenso superpuesto comenzando por un mero *modus vivendi* y pasando por una etapa intermedia denominada consenso constitucional. Ahora bien, no debería confundirse la pregunta acerca de cómo es posible la estabilidad de una sociedad bien ordenada por la justicia como equidad con la pregunta acerca de cómo podría llegar a producirse un consenso superpuesto en torno a una concepción política de la justicia en sociedades reales.<sup>53</sup> La respuesta a esta segunda pregunta mediante una especie de relato histórico es interesante, puesto que ayuda a vislumbrar

---

<sup>52</sup> L. Solum. "Inclusive Public Reason", *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 75, n. 3-4, 1994, pp. 217-231.

algunas dificultades de la aplicación de la teoría en contextos no ideales, tema que trataré en los próximos capítulos.

Supongamos, dice Rawls, que en un determinado momento en la historia de una sociedad distintos grupos en conflicto acuerdan, no sin renuencia, respetar ciertos principios de justicia liberal como un *modus vivendi*, y éstos se incorporan a las instituciones políticas. Con el tiempo, los principios pasan a formar parte de una constitución que establece procedimientos electorales, a fin de moderar la rivalidad política dentro de la sociedad (si bien en esta etapa no se los considera fundados en ideas de la persona y la sociedad, ni mucho menos articulados en una concepción política compartida). Cuando los principios liberales llegan a regular las instituciones políticas básicas se producen tres resultados importantes: a) se fija el contenido de ciertas libertades y principios políticos básicos; b) la aplicación de los principios conduce al ejercicio de la razón pública; c) las instituciones políticas que incorporan los principios y la razón pública tienden a alentar las virtudes cooperativas de la vida política, como la razonabilidad o la disposición a llegar a acuerdos. Aunque este consenso constitucional no es profundo ni amplio, los principios liberales de justicia que fueron incorporados en las instituciones tienden a producir modificaciones en las perspectivas comprensivas de los ciudadanos para que, al menos, acepten los procedimientos políticos del gobierno democrático.

El paso del consenso constitucional al consenso superpuesto supone la profundización y ampliación del consenso hasta llegar a un acuerdo sobre ideales y principios, fundados en una concepción política de la justicia, que regulen la estructura básica de la sociedad en su totalidad. Una vez establecido un consenso constitucional, los grupos políticos que participan del foro público tienen que dialogar con otros que no comparten la misma doctrina comprensiva. Esta circunstancia favorece que desarrollen concepciones políticas para

---

<sup>53</sup> Daniels, *op. cit.*, p. 133.

explicar y justificar sus propuestas y lograr un apoyo mayoritario. De esta manera, sostiene Rawls, se verán inducidos a elaborar concepciones políticas de la justicia que provean de un marco común para el debate y el acuerdo. El consenso superpuesto se logra cuando existe una legislación que cubre los elementos constitucionales esenciales y de justicia básica. Los elementos constitucionales esenciales incluyen:

- a. los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y del proceso político: los poderes de la legislatura, del ejecutivo y del judicial, el alcance de la regla de mayoría y
- b. las libertades y los derechos básicos iguales de la ciudadanía que las mayorías legislativas han de respetar: tales como el derecho al voto y a la participación política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y asociación, así como también las protecciones del imperio de la ley.<sup>54</sup>

Respecto de la justicia de la estructura básica, Rawls sostiene que son esenciales algún principio de igualdad de oportunidades y la provisión de las necesidades básicas de los ciudadanos, pero admite que los requerimientos más específicos del segundo principio de su teoría van más allá de lo esencial. Esto parecería entrar en conflicto con la tesis de que el consenso superpuesto incluye el contenido completo de la justicia como equidad, tal como fue presentado anteriormente. Sin embargo, conviene recordar que Rawls hace estas observaciones durante la aplicación de su teoría en contextos no ideales. Esto explica por qué se plantea la posibilidad de que el consenso superpuesto involucre no una sola, sino un conjunto de teorías políticas de la justicia, y un acuerdo acerca de algún mecanismo de redistribución económica, aunque éste no tenga exactamente las mismas características del principio de la diferencia.

Esta especie de relato sobre la conformación de un consenso superpuesto en una sociedad particular, que comienza en el momento en que aparecen por primera vez instituciones liberales con el carácter de mero *modus vivendi*, pone de manifiesto la importancia de desarrollar y profundizar una tradición de tolerancia y de compromiso con el ejercicio de la razón pública. Sin embargo, en la exposición de Rawls parece entrar en juego una especie de mecanismo, por cuanto el autor apela a un proceso político-social que da como resultado la convergencia en los valores políticos.<sup>55</sup> Durante este proceso, las instituciones políticas compartidas cumplen un rol educativo no intencional fundamental: el vivir de acuerdo con ordenamientos sociales justos induciría a aceptar los principios y a generar la motivación para obedecerlos por las razones apropiadas.<sup>56</sup> Ahora bien, la explicación del surgimiento del consenso superpuesto omite la posibilidad de que ciertos esfuerzos de transformación social deliberados y planificados, que Amy Gutmann denomina “reproducción social consciente”, sean imprescindibles para el logro del consenso.<sup>57</sup> Como quedará de manifiesto en el próximo capítulo, Rawls no aprecia en forma suficiente el aporte de las políticas e instituciones públicas para la formación y profundización del acuerdo en torno a las cuestiones básicas de justicia.

### **La justicia política: el contenido, la estabilidad y la aplicación de la teoría**

↵

---

<sup>54</sup> *PL*, p. 227 (la trad. es mía).

<sup>55</sup> Esta es la lectura que proporciona Cohen, *op. cit.*

<sup>56</sup> La función educativa de la concepción política de la justicia aparece destacada en numerosos pasajes de J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Cambridge, London, Harvard University Press, 2001 (en adelante, *JFR*).

<sup>57</sup> A. Gutmann, “Introduction: Back to Basis”, en su *Democratic Education*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

En las páginas anteriores, he presentado la teoría rawlsiana poniendo énfasis en su interpretación política. Ésta afirma que la teoría tiene un objeto acotado, dado por la estructura básica de la sociedad, es independiente, puesto que sus nociones fundamentales no se apoyan en doctrinas comprensivas acerca del bien, y ofrece una sistematización de un conjunto de ideas intuitivas presentes en la cultura pública de una sociedad democrática. He analizado el contenido fundamental de la justicia como equidad, representado por los dos principios substantivos de justicia que se construyen mediante el dispositivo de la posición original, y he señalado argumentos políticos para justificar la selección de estos principios, que hacen referencia a las nociones de la sociedad como un sistema de cooperación equitativo y de los ciudadanos como libres e iguales, interesados por la existencia de condiciones sociales que les permitan desarrollar y ejercitar sus capacidades morales fundamentales.

Luego de delimitar el contenido de la teoría, he pasado a examinar el problema de su estabilidad, que surge de tomar en consideración el hecho del pluralismo. Rawls sostiene que la estabilidad es posible cuando existe un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables o, más bien, un consenso superpuesto de doctrinas profesadas por personas razonables. Dado que la definición de una “doctrina comprensiva razonable” es demasiado vaga y amplia, es preciso recurrir a la noción de “persona razonable” para derivar de ella un criterio de razonabilidad. Si bien he seguido la sistematización que hace Leif Wenar de los atributos de la persona razonable, he argumentado en contra de su propuesta de recortar los requisitos de razonabilidad, con el propósito de ampliar las bases del consenso superpuesto. Considero que Wenar malinterpreta el problema de la estabilidad en función del problema práctico de alcanzar un consenso entre ciertas doctrinas comprensivas reales, en lugar de conectarlo con las cuestiones teóricas de los fundamentos razonables del orden social y el criterio de legitimidad del ejercicio del poder político, que se asocia al uso de la razón pública.



En último término, he revisado brevemente la explicación de Rawls sobre el modo en que podría llegar a originarse un consenso superpuesto. Este se inicia con la adopción de principios liberales como un *modus vivendi* entre distintas facciones en conflicto, pasa por una etapa de consenso constitucional, en la que se incorporan los principios para la regulación de las instituciones políticas básicas, y culmina con el logro de un consenso superpuesto en torno a principios de justicia política. He señalado que este proceso tiene un tono mecánico, y no incorpora como factores explicativos los esfuerzos deliberados de modelar y transformar los principios y las prácticas que configuran la organización institucional de una sociedad. La propuesta de educación ciudadana que desarrollaré en el próximo capítulo intenta dar una explicación complementaria al problema de cómo generar este consenso normativo sobre los principios de justicia en contextos no ideales.

## Capítulo 2: La educación ciudadana y su justificación política

La teoría de la justicia de Rawls que he presentado en el capítulo anterior es, a mi juicio, si bien compleja, también sugerente y atractiva para su empleo como marco orientador del diseño de políticas e instituciones públicas. Parte de su atractivo se debe a la interpretación que presenta la teoría rawlsiana de la noción de ciudadanía libre e igual, en función de la cual se construyen los principios de justicia. Estos principios permiten fundamentar no sólo derechos a gozar de libertades civiles y políticas, sino también derechos sociales y económicos, los cuales aseguran condiciones que permiten el desarrollo de distintos planes de vida y un goce efectivo, no meramente formal, de dichas libertades. De allí el potencial crítico de la teoría como estándar para la evaluación de los ordenamientos institucionales de las sociedades democráticas no ideales.

Uno de los rasgos que convierten a esta teoría en particularmente interesante es el reconocimiento del hecho del pluralismo social y de las exigencias que éste plantea para justificar el ejercicio del poder político, es decir, para su legitimidad. Al igual que otros autores liberales, Rawls supone que los principios de justicia que regulan las instituciones sociales y políticas deben ser justificables para ciudadanos razonables en términos que ellos puedan aceptar a la luz de su propia razón.<sup>1</sup> Una vez que se reconoce que los ciudadanos razonables difieren profundamente en las concepciones del bien a las que adhieren, el criterio de legitimidad liberal requiere que los principios de justicia sean justificables en modos que no hagan referencia a valores muy controvertidos.<sup>2</sup> Así, del criterio de legitimidad política puede derivarse el compromiso con cierta noción particular de la neutralidad estatal que me

---

<sup>1</sup> J. Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", *Philosophical Quarterly* vol. 37, n. 147, 1987, pp. 127-150.

<sup>2</sup> P. De Marnaffe, "Liberalism, Liberty and Neutrality", *Philosophy and Public Affairs* vol. 19, 1990, p. 255.

ocuparé de delimitar.<sup>3</sup> Se trata, como argumentaré a continuación, de una noción muy acotada de *neutralidad justificatoria*, en tanto la teoría no abjura de la referencia a ideales morales compartidos, sino que se limita a evitar la apelación a ideales morales comprensivos altamente controvertidos que puedan ser razonablemente rechazados por algunos miembros de la sociedad. El objetivo perseguido es que los ciudadanos puedan dar su asentimiento libre y razonado a las instituciones que gobiernan la cooperación social, lo cual redundará en la estabilidad por las razones apropiadas. Por otra parte, Rawls razona tomando en consideración los requerimientos de legitimidad en el ejercicio del poder político, entendido como el poder de los ciudadanos en tanto cuerpo colectivo, cuando se ocupa de especificar un ideal de ciudadanía democrática comprometida con el ejercicio de la razón pública. La noción de razón pública tiene un rol normativo fundamental, en tanto guía para la deliberación pública y la elaboración de políticas públicas.

El examen de estas implicaciones de la legitimidad liberal - la neutralidad justificatoria a nivel estatal y su correlato, el empleo de la razón pública como manifestación de la propia razonabilidad a nivel individual - constituye un paso previo a la discusión del papel que les cabe a las instituciones educativas en la promoción de la justicia en el contexto de sociedades democráticas y pluralistas. Tanto la noción de neutralidad justificatoria como la de razonabilidad pública pueden entenderse como expresiones del requisito de respeto por las personas, en tanto poseedoras de una concepción del bien y en tanto capaces de establecer términos equitativos de cooperación social. En el presente capítulo argumentaré en favor de una concepción rawlsiana de la educación ciudadana, constreñida por los requerimientos de

---

<sup>3</sup> Martín Farrell emplea una estrategia diferente, ya que deriva la neutralidad a partir de una tesis metaética sobre el subjetivismo de valores. El problema de esta estrategia es que excede los límites de una concepción política, pues supone como punto de partida una tesis controvertida sobre los valores morales que muchas personas razonables rechazan. Véase M. D. Farrell, *Privacidad, autonomía y tolerancia: Ruidos disonantes en ética*, Buenos Aires, Hammurabi, 2000. Objeciones similares valen para las propuestas que basan el compromiso con la neutralidad en una tesis acerca del valor intrínseco de la vida autónoma.

la justificabilidad y razonabilidad pública, como la educación más apropiada para los futuros ciudadanos de sociedades democráticas y pluralistas.

### **Interpretaciones alternativas de la neutralidad liberal**

Explicar la conexión entre la justificabilidad pública y la neutralidad estatal es importante, dadas las numerosas críticas que han recibido ciertas concepciones particulares de la neutralidad. En verdad, la noción de neutralidad posee connotaciones desafortunadas, como el propio Rawls advierte antes de emplearla, puesto que sugiere la abstención del recurso a cualquier tipo de valoración - cosa imposible si se pretende construir y defender una teoría normativa. Además, tal como pone de manifiesto la extensa bibliografía producida sobre el tema, la neutralidad puede ser caracterizada de modos muy diferentes, que varían en su plausibilidad y en sus implicaciones.<sup>4</sup>

Para comenzar, podría entenderse la neutralidad en un sentido que Raz denomina “la preocupación política neutral”, según la cual se requiere que el accionar del estado se oriente a ayudar o a obstaculizar en igual grado a las diferentes doctrinas comprensivas y concepciones del bien asociadas. Esta interpretación de la exigencia de neutralidad supone que la acción gubernamental debería tener consecuencias neutrales. Pero, como numerosos autores han sostenido, la *neutralidad consecuencial* o de efectos es impracticable. Baste con

---

<sup>4</sup> Algunos de los trabajos más influyentes son: B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980; H. Brighouse, “Neutrality, Publicity, and State Funding of the Arts”, *Philosophy and Public Affairs* vol. 24, n. 1, 1995, pp. 35-63; P. De Marneffe, *op. cit.*; R. Dworkin, “Liberalism”, en su *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; W. Kymlicka, “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, *Ethics* vol. 99, 1989, pp. 883-905; C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; C. Larmore, “Political Liberalism”, *Political Theory* vol. 18, n. 3, 1990, pp. 339-360; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

señalar que cualquier legislación tiene un impacto inevitable sobre la capacidad de los ciudadanos de perseguir la realización de diferentes concepciones de lo bueno.<sup>5</sup>

Una segunda interpretación, que podría denominarse *neutralidad justificatoria procedimental*, involucra el recurso a un procedimiento que puede justificarse sin apelar a ninguna clase de valores morales, o al menos apelando a valores supuestamente neutrales como la imparcialidad, la consistencia en la aplicación de principios a casos semejantes o la igual oportunidad para presentar demandas por parte de los interesados. Rawls niega que la justicia como equidad pueda incorporar una neutralidad de tipo procedimental, puesto que sus principios de justicia son substantivos, al igual que las concepciones de la persona y la sociedad que se representan en la posición original. Si bien la teoría de la justicia como equidad busca articular una base pública de justificación para la estructura básica de la sociedad que sirva de marco común en un contexto de pluralismo de doctrinas comprensivas, ese marco no es procedimentalmente neutral.<sup>6</sup>

Sin embargo, la neutralidad de procedimientos no es la única clase posible de neutralidad justificatoria. Las afirmaciones de Rawls acerca de la legitimidad pueden reconstruirse en términos de un tipo de neutralidad justificatoria encuadrada en el enfoque de “exclusión de ideales”, para emplear la terminología de Raz. Este tipo de neutralidad justificatoria refleja la idea intuitiva de que el estado no debería tomar partido acerca de qué doctrinas comprensivas o concepciones de lo bueno (permisibles a la luz de los principios de justicia) son más valiosas para ser llevadas a la práctica, si se entiende que todos los

---

<sup>5</sup> En respuesta a las críticas de Raz a Rawls como un representante de la “preocupación política neutral”, Kymlicka argumenta que la teoría rawlsiana es incompatible con la neutralidad consecuencial, dado que el respeto por las libertades civiles derivado del primer principio de justicia tiene consecuencias no neutrales respecto de los planes de vida de las personas. Lo mismo sucede con la explicación del papel de los bienes primarios: como no todos los modos de vida tienen los mismos costos, una distribución equitativa de estos bienes tendrá inevitablemente consecuencias no neutrales. Véase Kymlicka, “Liberal Individualism...”, *loc. cit.*, pp. 884-885. El propio Rawls ha negado que pueda ser factible este tipo de neutralidad, en *PL*, p. 194.

ciudadanos merecen igual consideración y respeto. Vale la pena mencionar que, en realidad, Rawls caracteriza el tipo de neutralidad contenida en su teoría como una *neutralidad de metas*. El filósofo aclara que su teoría acepta la neutralidad de metas entendida tanto como: a) la tesis de que el estado debería asegurar igualdad de oportunidades para perseguir cualquier concepción permisible del bien; y como b) la tesis de que el estado no ha de hacer nada con la intención de favorecer o promover alguna doctrina particular con preferencia a otra.<sup>7</sup> Pero las tesis a) y b) podrían explicarse en conexión con una noción más básica de justificabilidad pública, que he denominado, a falta de un nombre breve mejor, *neutralidad justificatoria restrictiva*. Considero que esta noción es más básica porque las metas específicas de las leyes y las políticas públicas no resultan, por lo común, discernibles, de no atenderse a la justificación ofrecida de las mismas. Además, lo que hace atractivas a las políticas con metas neutrales, es precisamente, el hecho de que pueden resultar justificables para los adherentes de distintas doctrinas comprensivas.

La *neutralidad justificatoria restrictiva* no equivale a la tesis de que deberían excluirse todas las consideraciones relativas al bien en la toma de decisiones políticas, sino sólo que el estado debería abstenerse de basar esas decisiones en fundamentos que puedan ser razonablemente rechazados por algunos de los ciudadanos de una sociedad pluralista. En realidad, no sólo no es deseable, sino que es imposible excluir a todos los valores substantivos del proceso de justificación de las normas legales y políticas.<sup>8</sup> La neutralidad

---

<sup>6</sup> *PL*, pp. 191-192.

<sup>7</sup> *PL*, pp. 192-193.

<sup>8</sup> Amy Gutmann y Dennis Thompson proponen el uso de principios de restricción y de acomodamiento como guías del diálogo público y sostienen que éstos constituyen herramientas más adecuadas que la neutralidad (que conduciría en su lectura a la exclusión de las doctrinas comprensivas de la agenda política). Pero en realidad el análisis de Gutmann y Thompson puede leerse como una aplicación del ideal de razón pública inclusiva frente a la existencia de conflictos morales en los foros públicos, ideal que es compatible con el tipo de neutralidad justificatoria defendida aquí. Véase A. Gutmann y D. Thompson, "Moral Conflict and Political Consensus", en

liberal requiere, en su versión más plausible, que se eviten sólo aquellas consideraciones que adherentes los razonables de algunas doctrinas comprensivas podrían objetar razonablemente. Esto significa que las apelaciones a doctrinas comprensivas y concepciones del bien deberían ceñirse a las normas que rigen el ejercicio de la razón pública.<sup>9</sup>

Daniel Weinstock ha sugerido de qué manera podrían incorporarse consideraciones morales substantivas en el proceso de justificación de principios y normas sin violar los requerimientos de este tipo de neutralidad justificatoria restrictiva:

Primero, lo cual es más obvio, el estado liberal puede justificar – y/o promover el cumplimiento de – principios apelando al conjunto de valores que sean compartidos por todas las concepciones del bien, o que no ofendan los compromisos normativos básicos de ninguna de ellas. Segundo, podría ser que haya conjuntos de valores cuya realización se presupone en todas las demás concepciones del bien, en el sentido de que la persecución exitosa de las segundas sería inconcebible en la ausencia de la realización de los primeros. Estos podrían tener que ver o bien con los tipos de recursos que todos los agentes necesitan, sin consideración del contenido particular de su concepción, o con capacidades que cualquier agente debe poseer para ser capaz de perseguir una concepción del bien (...). Finalmente, podría haber razones confirmables empíricamente para la promoción de ciertos valores y prácticas. Por ejemplo, las medidas no coercitivas para promover el ejercicio físico pueden fundamentarse, en última instancia, en la afirmación empíricamente verificable de que cantidades moderadas de ejercicio

---

B. Douglass, G. Mara y H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, Routledge, 1990, pp. 125-147.

<sup>9</sup> Estas afirmaciones siguen los lineamientos básicos de la posición de D. Weinstock, “Neutralizing Perfection: Hurka on Liberal Neutrality”, *Dialogue* vol. 38, 1999, pp. 45-62. Sin embargo, retomando la interpretación incluyente de la razón pública ofrecida en el capítulo primero, considero que podría aceptarse que se presenten en los debates colectivos ciertas consideraciones derivadas de doctrinas comprensivas. Esto sería aceptable siempre que se ofrecieran razones independientes como argumento principal y la apelación a concepciones controvertidas tuviera como objetivo ofrecer consideraciones adicionales a las políticas propuestas.

contribuyen causalmente tanto a la longitud como a la calidad de la vida, al igual que las medidas levemente coercitivas del estado destinadas a hacer menos atractivo el fumar.<sup>10</sup>

La posibilidad de recurrir a un marco normativo compartido – provisto por la concepción política de la justicia - permite sin duda utilizar ciertas consideraciones morales substantivas para justificar las decisiones políticas de conformidad con los requisitos de la neutralidad justificatoria restrictiva. Además, como bien sugiere Weinstock en el párrafo citado, podrían emplearse argumentos que hacen referencia a bienes primarios, entendidos como recursos que todos los ciudadanos necesitan para poder satisfacer sus intereses, o a la importancia del cultivo de capacidades que resultan una precondition para perseguir en forma efectiva cualquier concepción de la buena vida. Lo que debe subrayarse es que este tipo de argumentaciones no depende para su aceptabilidad de la adhesión a alguna doctrina comprensiva particular. Con respecto al recurso a razones de tipo empírico mencionadas por este autor, éstas son una vía interesante para eludir el empleo de concepciones controvertidas en las políticas públicas, particularmente en el ámbito que nos ocupa en este trabajo: el diseño y la justificación de políticas educativas. Tales razones ofrecen la posibilidad de justificar, por ejemplo, la inclusión en el curriculum escolar básico de ciertas áreas de estudio o de ciertos contenidos, en lugar de otros posibles, apelando a hechos acerca del desarrollo cognitivo, o acerca del conocimiento y las aptitudes que las personas necesitan para desenvolverse en sociedad. Esto permite evitar la tarea de evaluar y resolver cuestiones espinosas, tales como qué tipo de actividades o áreas de estudio podrían favorecerse desde el punto de vista de las distintas concepciones particulares del bien y cuáles priorizar a la hora de seleccionar contenidos curriculares.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Weinstock, *op. cit.*, p. 55 (la trad. es mía).

<sup>11</sup> Weinstock, *op. cit.*, p. 56.



A fin de especificar el alcance de los requisitos de la neutralidad, es importante tomar en cuenta que se la puede aplicar en diferentes niveles. En la teoría de Rawls, la neutralidad rige en el nivel constitucional, puesto que se exige que la constitución sea justificable en términos de un conjunto de valores que cualquier persona razonable no podría rechazar como base apropiada a la luz de su razón común. Como hemos visto, Rawls afirma la obligación de los ciudadanos de ejercitar la razón pública, entendida como un deber de civilidad, en la deliberación y la votación respecto de cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica. Pero el filósofo no especifica si el requisito de neutralidad también debe cumplirse en el nivel legislativo; más bien, parece aceptar que ciertas transgresiones de ella son admisibles. Esto sería posible, desde el momento en que suele adoptarse la regla de mayoría como un procedimiento justo para la resolución de conflictos cuando los mismos no involucran los intereses básicos de los ciudadanos, tal como sugiere Peter De Marneffe.<sup>12</sup> Sin embargo, considero que exigir la neutralidad sólo en el nivel constitucional y de justicia básica resulta bastante limitado, si el propósito es garantizar la legitimidad de un régimen democrático, entendido desde la perspectiva liberal. Supongamos que hubiera un régimen que satisficiera los requisitos de la neutralidad sólo en su constitución y que contara con una mayoría de ciudadanos que adhirieran a una doctrina comprensiva religiosa y no consideraran necesario emplear la razón pública en los debates colectivos en los que participaran. Un régimen tal correría un serio riesgo de transformarse en opresivo para los ciudadanos que no adhirieran a la concepción mayoritaria del bien, porque, si bien la constitución garantizaría en ese caso la libertad religiosa, la legislación podría terminar reflejando sistemáticamente la perspectiva comprensiva de la mayoría, imponiéndola o, al menos, promoviéndola de diferentes maneras y ofendiendo seriamente a quienes no profesaran esa religión. De ahí la importancia de

---

<sup>12</sup> De Marneffe, *op. cit.*, pp. 252-274.

aspirar a la neutralidad también en el nivel legislativo, lo cual puede lograrse educando a la ciudadanía en el ejercicio de la razón pública.<sup>13</sup>

La estrategia de neutralidad liberal ha sido objeto de distinto tipo de objeciones, algunas de las cuales simplemente confunden la neutralidad justificatoria restrictiva con una neutralidad valorativa en un sentido más general y declaran, en consecuencia, que la neutralidad es imposible. Pero ha habido objeciones más radicales. Desde una perspectiva comunitarista neoaristotélica, Alasdair McIntyre ha criticado la “privatización del bien” que conlleva el centrar el debate público en un conjunto de normas y procedimientos, restringiendo a la esfera privada la tarea de elaborar, defender y llevar adelante una concepción particular de lo bueno.<sup>14</sup> McIntyre argumenta que no se pueden invocar reglas o principios compartidos que se sostengan con independencia de una concepción compartida del bien humano. Tal concepción, a su vez, debe verse encarnada en las prácticas de comunidades particulares, tales como las familias, las escuelas, las clínicas, las parroquias, o los vecindarios. En cierto sentido, McIntyre tiene razón al señalar la dificultad o la imposibilidad de prácticas que se abstengan de recurrir a alguna noción del bien. Sin embargo, este autor pretende erróneamente que las reglas o normas morales, para ser adecuadas, han de ser identificadas y caracterizadas como parte de la especificación de alguna concepción *completa o total* acerca del bien humano y de cómo alcanzarlo, del tipo de la propuesta por el tomismo. En una sociedad pluralista, las implicaciones de una posición de este tipo conducen a un falso dilema: o bien homogeneizar, es decir, imponer una concepción completa y total del bien, o bien renunciar a todo intento de encontrar un marco normativo común. Ahora bien, si se parte del reconocimiento del hecho del pluralismo y de la exigencia de justificabilidad pública, queda claro que no se puede apelar legítimamente a las nociones

---

<sup>13</sup> Este problema podría paliarse significativamente si la constitución incluyera cláusulas que prohibieran el apoyo estatal a las iglesias.

<sup>14</sup> A. McIntyre, “The Privatization of Good”, *Review of Politics* vol. 52, n. 3, 1990, pp. 344-361.

en extremo comprensivas del bien y de la comunidad del tipo de las que defiende McIntyre. No obstante, la defensa de la neutralidad justificatoria restrictiva deja abierta la posibilidad de construir nociones más limitadas de bien público y de comunidad política, compatibles con los requisitos de la neutralidad, así como también el empleo de otras nociones valorativas compartidas o, al menos, no rechazadas por los adherentes de distintas doctrinas comprensivas.

La objeción de McIntyre, al sostener que la exigencia de neutralidad supone la “privatización del bien”, puede entenderse en al menos dos sentidos diferentes. En primer lugar, puede significar que la respuesta al problema de establecer en qué consiste una buena vida queda en manos de los ciudadanos y no es asunto del estado. Más que ser una deficiencia del enfoque liberal, a mi entender, esto lo vuelve más adecuado como marco público para las sociedades democráticas y pluralistas. Pero, en segundo lugar, la idea de “privatización del bien” también sugiere en forma equivocada que en un régimen liberal los únicos intereses que son capaces de mover a los ciudadanos son sus intereses privados y, por consiguiente, que la defensa de la neutralidad vuelve imposible el compromiso con el bien común. Los requisitos de la neutralidad no eliminan la posibilidad de perseguir un bien común compartido, si bien limitan el modo en que se ha de articular la noción de bien común. Este podría entenderse en términos de ciertos fines compartidos que todas las personas en tanto ciudadanos podrían aceptar como valiosos, pero que no se fundamentan en una doctrina comprensiva o una concepción particular de la buena vida. Para articular esta noción de bien común se ha de atender a los ideales y los valores que conforman la moralidad pública de una sociedad democrática y liberal, los cuales sin duda se sustentan en prácticas y tradiciones e involucran el cultivo y el ejercicio de ciertas virtudes ciudadanas.<sup>15</sup> Esta concepción limitada

---

<sup>15</sup> Estas observaciones se inspiran en la respuesta de David McCabe a las críticas que sostienen que la neutralidad liberal es incompatible con el bien común y el cultivo de virtudes públicas. En D. McCabe, “Private

del bien está implícita, como se verá a continuación, en las metas públicas de la educación ciudadana.

### **La educación ciudadana ante el hecho del pluralismo**

El hecho del pluralismo en el seno de las sociedades democráticas contemporáneas plantea a las instituciones públicas una serie de desafíos – en particular porque las sociedades reales no suelen caracterizarse por un consenso superpuesto en torno a principios de justicia del tipo de los rawlsianos.<sup>16</sup> Respecto de las instituciones educativas, una de las demandas básicas a las que se debe atender es la necesidad de transmitir normas, principios y procedimientos comunes que otorguen cierta coherencia y estabilidad a la vida en común y permitan a los miembros de la sociedad vivir juntos como ciudadanos democráticos. Por otra parte, ante la pluralidad de concepciones del bien adoptadas por los ciudadanos, también es necesario que las escuelas alienten actitudes de comprensión, apertura mental y tolerancia frente a formas de entender la buena vida diferentes de la propia. En otras palabras, se trata de atender tanto a las metas de mantener la unidad como de respetar la diversidad social.<sup>17</sup> Estas metas generales de la educación ciudadana pueden especificarse en términos de un conjunto más detallado de virtudes o rasgos del carácter que es necesario promover entre los más jóvenes, tema que desarrollaré en el capítulo tercero.

El respeto por la diversidad de doctrinas profesadas por las personas impone límites al accionar estatal, es decir, requiere la aplicación de políticas educativas públicas neutrales. La

---

Lives and Public Virtues: The Idea of a Liberal Community”, *Canadian Journal of Philosophy* vol. 28, n. 4, 1998, pp. 557-586.

<sup>16</sup> Parece más apropiado apelar a las nociones de consenso constitucional y de *modus vivendi* para describir a las sociedades democráticas actuales.

<sup>17</sup> T. McLaughlin, “Liberalism, Education and the Common School”, *Journal of Philosophy of Education* vol. 29, n. 2, 1995, pp. 239-240.

noción de neutralidad que he defendido en las páginas anteriores exige al ser aplicada a la educación que no se implementen políticas que promuevan alguna concepción comprensiva particular como si ésta fuera la única admisible, o al menos intrínsecamente más valiosa que otras. Por ejemplo, es injustificable que el estado otorgue subsidios especiales a las escuelas religiosas de una determinada confesión, sin dar un trato similar a las escuelas de otras confesiones o a las escuelas privadas no confesionales.<sup>18</sup> Tampoco puede justificarse como parte de una política educativa pública la exigencia de que todas las escuelas impartan una determinada educación religiosa, ya sea abiertamente o de un modo encubierto (por ejemplo, apelando a la necesidad de una educación integral orientada al desarrollo de la dimensión espiritual de la persona).<sup>19</sup>

Una objeción sostenida comúnmente en contra de las políticas educativas liberales es que éstas no pueden ser neutrales respecto de las cuestiones de la buena vida, porque promueven una cierta concepción comprensiva particular centrada en ideales de autonomía personal o de individualidad. En respuesta a esta crítica, Rawls ha intentado distinguir el ámbito de aplicación estrictamente político del liberalismo que él propugna frente al de liberalismos comprensivos como los de Immanuel Kant o John Stuart Mill, que tenderían a

---

<sup>18</sup> Para una elaboración del argumento sobre la injusticia del tratamiento diferencial de las comunidades religiosas, que toma como ejemplo la situación de los musulmanes en Gran Bretaña véase J. Haldane, “Religious Education in a Pluralist Society: A Philosophical Examination”, *British Journal of Educational Studies* vol. 34, n. 2, 1986, pp. 161-181; y también M. Garreta Leclercq, “Neutralidad liberal y educación ciudadana”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. 27, n. 1, 2001, pp. 141-159.

<sup>19</sup> La enseñanza de un concepto de persona caracterizada en términos de su capacidad de trascendencia y comunicación con Dios viola claramente la exigencia de neutralidad. Véase Argentina, Ministerio de Cultura y Educación, *Contenidos Básicos Comunes para la Educación General Básica*, Buenos Aires, 1995, p. 334. Para un análisis crítico de este tipo de enfoque véase M. J. Bertomeu y M. V. Costa, “A Proposal for Moral and Citizenship Teaching”, en M. Leicester, C. Modgil y S. Modgil (eds.), *Politics, Education and Citizenship*, London, Falmer Press, 2000, pp. 141-148; y el anexo de la presente tesis sobre “La educación ciudadana en la Argentina”.

inculcar perspectivas más abarcadoras.<sup>20</sup> De acuerdo con el liberalismo político de Rawls, la educación de los niños no debería promover la autonomía o la individualidad en tanto ideales de vida de amplio alcance. Más bien, esta educación debería fundamentarse sólo en su papel de futuros ciudadanos. Ante las demandas de ciertas comunidades religiosas como los Amish que intentan evitar que sus miembros más jóvenes reciban en la escuela influencias que podrían socavar las bases de sus creencias, Rawls se ocupa de aclarar que el estado sólo debería exigir que

...la educación de los hijos incluya cuestiones tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y cívicos, de manera tal que, por ejemplo, sepan que en su sociedad existe la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen legal; todo esto para garantizar que su continua adhesión como miembros cuando sean adultos no se base simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el temor al castigo por delitos que no existen. Asimismo, su educación debería prepararlos para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad y capacitarlos para ganarse la vida; también debería alentar en ellos las virtudes políticas, de manera que deseen honrar los términos equitativos de la cooperación social en sus relaciones con el resto de la sociedad.<sup>21</sup>

Tal como lo pone de manifiesto este pasaje, Rawls ofrece una concepción política de los lineamientos que ha de adoptar la educación de los futuros ciudadanos. Sin embargo, Rawls no desconoce que aún una educación restringida a lo político ha de tener cierta incidencia en la transmisión de las distintas concepciones del bien, favoreciendo algunas y debilitando otras. Al discutir las posibles interpretaciones de la neutralidad estatal quedó establecida la imposibilidad de aspirar a la neutralidad en las consecuencias para cualquier

---

<sup>20</sup> Para dudas acerca del carácter comprensivo de la filosofía práctica de Kant, véase T. Pogge, "Is Kant's *Rechtlehre* Comprehensive?", *Southern Journal of Philosophy* vol. 36, supl., pp. 161-187.

política pública. Rawls admite, no obstante, que se podría objetar a su propuesta que la enseñanza de una concepción política equivale en la práctica, si no en la intención, a impartir una determinada concepción comprensiva liberal. Para el filósofo norteamericano, la única respuesta posible a esa objeción consiste en señalar las diferencias de alcance y generalidad entre el liberalismo político y otras versiones del liberalismo más comprensivas.<sup>22</sup>

A mi entender, la diferencia básica entre el liberalismo de corte político y otras versiones más comprensivas consiste en el tipo de argumentos que emplean en la justificación de las políticas educativas, por cuanto el primero aspira a utilizar sólo modos de argumentación que resulten aceptables para todas las personas razonables. Respecto del alcance, suele haber sin duda diferencias en la aplicación práctica de distintos tipos de concepciones liberales. La adopción reflexiva de una perspectiva política por parte de los educadores debería traducirse en un tratamiento específico de las cuestiones morales que es diferente del que recomendarían al menos algunos liberalismos comprensivos. Pero es importante aclarar, contra las generalizaciones de Rawls, que las implicaciones educativas de los distintos liberalismos comprensivos no son uniformes, en tanto las mismas dependen de los presupuestos y las tesis en cuyos términos se estructura cada una de las teorías.<sup>23</sup> A continuación, separándome en cierta medida de las afirmaciones de Rawls, me ocuparé de defender la necesidad de profundizar en las metas asignadas a la educación ciudadana a fin de volverla más adecuada para las condiciones de diversidad y pluralismo de las sociedades democráticas contemporáneas. No obstante, considero que esta concepción de la educación ciudadana - más exigente pero aún rawlsiana - no deja de ser compatible con el requisito de neutralidad justificatoria que he propuesto en este capítulo.

---

<sup>21</sup> *PL*, p. 199 (la trad. es mía).

<sup>22</sup> *PL*, p. 200.

## El “silencio liberal” versus la exploración de la diversidad

A partir de la distinción entre principios públicos de justicia y concepciones particulares o no públicas del bien, muchos autores liberales, entre los que se cuenta Rawls, sugieren centrar la enseñanza en los primeros, orientándola a la aceptación por parte de los estudiantes de los principios que estructuran el ámbito público. Respecto de las concepciones particulares y comprensivas de la buena vida, la estrategia preferida suele ser la adopción de lo que Kenneth Strike ha denominado un “silencio liberal”.<sup>24</sup> Tal estrategia puede leerse como una respuesta a los requisitos de la neutralidad, es decir, como un intento de evitar influir o modelar las creencias y los valores de los alumnos en lo referente a sus perspectivas comprensivas del bien. Esto suele dar por sentado que la educación que se imparte en las sociedades democráticas y pluralistas debe permanecer en silencio respecto de las cuestiones controvertidas, y que la no-interferencia resulta el modo más apropiado de facilitar en los alumnos el desarrollo de convicciones propias. Pero esta estrategia no deja de tener serias limitaciones. En palabras de Strike,

...el silencio liberal ocurre cuando las escuelas tratan de evitar las cuestiones morales, haciendo esfuerzos mínimos para enseñar sólo la moralidad común. En las escuelas donde prevalece el silencio liberal, las voces de comunidades morales particulares son silenciadas porque no son compartidas. Tenemos miedo de nuestras diferencias y de la controversia a la que ellas invitan, de modo que creamos escuelas que alaban el respeto

---

<sup>23</sup> Este punto será ilustrado más adelante con la presentación de una serie de recomendaciones educativas derivables del marco rawlsiano y su comparación con la propuesta de educación ciudadana liberal comprensiva de Bruce Ackerman.

<sup>24</sup> K. Strike, “Ethical Discourse and Pluralism”, en K. Strike y L. Ternasky (eds.), *Ethics for Professionals in Education*, New York, Teachers College Press, 1993, p. 176-188.



mutuo y la tolerancia, pero resisten toda exploración real de las concepciones morales en competencia.<sup>25</sup>

El reconocimiento de la existencia en sociedades democráticas de una pluralidad de formas de entender la buena vida supone, como hemos visto, una exigencia de respeto por ellas fundamentada en los derechos de los ciudadanos, entendidos como personas morales libres e iguales. En el ámbito de las políticas educativas, esta exigencia puede entenderse bajo dos aspectos: 1) las instituciones educativas no deben imponer una concepción sustantiva particular de la buena vida; 2) deben alentar la aceptación, por parte de los ciudadanos, de normas y principios públicos, junto con actitudes tales como la tolerancia, el respeto y la comprensión mutua, como contribución al desarrollo de una cultura pública democrática. Si bien adoptar una política de “silencio liberal” parece congruente con la primera exigencia, resulta claramente deficitario respecto de la segunda, porque permanecer silencioso acerca de la existencia de controversias sobre el bien no contribuye al cultivo de los rasgos característicos de los ciudadanos razonables. No obstante, una educación orientada a cumplir con la segunda exigencia implica en cierta medida transgredir la primera. Esto se debe a que la enseñanza de virtudes políticas básicas significa inevitablemente la introducción de ciertas nociones liberales en esquemas de pensamiento que no siempre les son afines y que, en consecuencia, pueden verse seriamente cuestionados.

Supongamos, a los fines de la argumentación, que es posible diseñar una educación cómo la descrita por Rawls, orientada a promover la comprensión por parte de los alumnos de normas y principios públicos y el desarrollo de capacidades para la ciudadanía democrática, sin que ello equivalga a la transmisión de un liberalismo comprensivo. Aún

---

<sup>25</sup> Strike, *op. cit.*, p. 178 (la trad. es mía). Strike elabora una propuesta de educación ciudadana con resonancias rawlsianas que intenta superar estas falencias en “On the Construction of Public Speech: Pluralism and Public Reason”, *Educational Theory* vol. 44, n. 1, 1994, pp. 1-26.

entonces cabría considerar si esta educación debe ocuparse explícitamente del hecho del desacuerdo entre doctrinas comprensivas y concepciones del bien y alentar su exploración y discusión, o, por el contrario, permanecer en silencio ante ellas. Aunque Rawls se muestra muy cauto en sus breves referencias a la educación que han de recibir los futuros ciudadanos e intenta reducir sus requisitos a un mínimo, a mi entender, la unidad y estabilidad de una sociedad bien ordenada como la propuesta en el *Liberalismo Político* no pueden mantenerse sin la adopción reflexiva de principios liberales por parte de las nuevas generaciones.

La propia lógica de la argumentación rawlsiana parece conducir a una respuesta favorable a que la educación ciudadana se ocupe de la exploración de la diversidad existente en la sociedad. Entre las características fundamentales de la noción de persona razonable a partir de la cual se construye la teoría, Rawls incluye la disposición al ejercicio de la reciprocidad, que consiste en la disposición a proponer términos equitativos de cooperación social y a cumplir con los mismos, siempre que los demás también lo hagan. La reciprocidad involucra ser capaz de realizar propuestas que uno sinceramente considera equitativas, y estar dispuesto a escuchar y discutir las propuestas de otros. Otra característica fundamental de las personas razonables es la disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias para el uso público de la razón durante el ejercicio del poder político. Como ya hemos visto, las cargas del juicio explican la posibilidad de desacuerdos insolubles entre personas razonables y facilitan la práctica de la tolerancia mutua. Ahora bien, el desarrollo adecuado de ambas disposiciones por parte de los miembros más jóvenes de la sociedad - que son fundamentales para que acepten en el futuro los requerimientos de la razón pública - no es posible sin atender al espectro de la diversidad existente en una sociedad. Por otra parte, en respuesta a las condiciones de sociedades reales, esta enseñanza debería complementarse, como ha sugerido Eamonn Callan, con el cultivo de la capacidad intelectual de discernir entre las fuentes de conflicto que dependen de las cargas del juicio y las que se deben a la falta de

razonabilidad (como el afán de dominación, los errores de razonamiento, etc.). Esta última consideración refuerza la importancia del estudio, en el contexto escolar, de la diversidad de perspectivas acerca del bien existentes en la sociedad y del tipo de controversias que las mismas tienden a generar.<sup>26</sup>

Traduciendo este argumento a términos educativos, si se trata de promover en los miembros más jóvenes de la sociedad el desarrollo de cualidades tales como la imaginación, la simpatía y la comprensión moral frente a concepciones acerca del bien con las que no están de acuerdo, se requiere al menos que éstos cuenten con cierto conocimiento de ellas. No puede plantearse como meta educativa hacer un esfuerzo por entender aquello que no se encuentra presente para ser comprendido, ni tampoco reconocer y respetar lo que ni siquiera se conoce. De ahí la necesidad de hacer referencia, en el ámbito escolar, a la variedad de modos de entender la buena vida afirmados por los distintos ciudadanos y comunidades en el seno de la sociedad.

Cabe añadir otro tipo de razón adicional en favor de promover el diálogo entre concepciones del bien en el ámbito educativo, que se aparta un poco del esquema de argumentación rawlsiano. Como han señalado los partidarios de las políticas del reconocimiento, el silencio sobre concepciones de lo bueno, en particular las sostenidas por grupos minoritarios, no suele ser un modo apropiado de mostrar respeto por la identidad cultural de las personas, por cuanto ese silencio puede tener efectos represivos.<sup>27</sup> En otras

---

<sup>26</sup> Mi lectura de las implicaciones educativas de Rawls debe mucho al excelente análisis de E. Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997, cap. 2. Sin embargo, Callan realiza una interpretación falibilista del rol de las cargas del juicio y concluye a partir de allí que el liberalismo político de Rawls es, en realidad, parcialmente comprensivo, tesis que no comparto. Stephen Mulhall realiza una interpretación similar sobre el carácter comprensivo del liberalismo político y la educación ciudadana que de allí se sigue en "Political Liberalism and Civic Education: The Liberal State and its Future Citizens", *Journal of Philosophy of Education* vol. 32, n. 2, 1998, pp. 161-176.

<sup>27</sup> Véase A. Gutmann, "Challenges of Multiculturalism in Democratic Education", en R. K. Fullinwider (ed.), *Public Education in a Multicultural Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 156-179. Sobre

palabras, la invisibilidad o falta de presencia de algunas concepciones del bien puede connotar que esas concepciones minoritarias carecen de significatividad y de pertinencia como para ser tomadas en cuenta en los textos y las actividades escolares. Desde esta perspectiva, autores como Charles Taylor y Amy Gutmann han defendido la inclusión en el curriculum escolar de los estudios multiculturales, que tocan cuestiones referidas a las concepciones de la buena vida, como un modo de reconocer y expresar igual respeto por los miembros de grupos que han sido tradicionalmente excluidos.<sup>28</sup>

Una educación ciudadana adecuada para sociedades pluralistas debería diseñarse desde una perspectiva política, pero esto no implica resignar el cultivo de la razonabilidad y del consiguiente ejercicio de la razón pública. A continuación, me ocuparé de esbozar algunas recomendaciones educativas derivables de este tipo de enfoque.<sup>29</sup> Siguiendo la propuesta de Terrence McLaughlin, considero que, al enseñar las normas, principios y procedimientos públicos, debería quedar claro su carácter y alcance, mostrando que los mismos cubren sólo un aspecto de la vida moral y no su totalidad.<sup>30</sup> Asimismo, cuando se analizan ciertas prácticas o modos de vida debería indicarse que el hecho de que éstas deban ser aceptadas o toleradas en el ámbito público y que sean legales, no las vuelve plenamente aceptables desde el punto de vista de algunas concepciones del bien. En este sentido, en el tratamiento de cuestiones morales habría que distinguir entre: a) lo que es plenamente aceptable desde la perspectiva pública y desde cualquier perspectiva razonable no pública

---

los fundamentos filosóficos de la política del reconocimiento, véase C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutmann, 2a ed., Princeton, Princeton University Press, 1994.

<sup>28</sup> Sin embargo, no todas las propuestas multiculturalistas son compatibles con el liberalismo político. En el capítulo quinto me ocuparé de examinar las limitaciones de algunos enfoques multiculturales y de defender en su lugar una perspectiva cosmopolita acerca de la cultura.

<sup>29</sup> Las siguientes recomendaciones para la enseñanza de la educación ciudadana se concentran en el planteo de aspectos conceptuales derivables del marco teórico del liberalismo político. Su adecuada trasposición didáctica ha de tener en cuenta el nivel de desarrollo cognitivo y afectivo de los alumnos.

<sup>30</sup> McLaughlin, "Liberalism, Education...", *loc. cit.*, p. 249.

(como la validez de los derechos humanos fundamentales), b) lo que es moralmente aceptable desde la perspectiva pública pero no lo es plenamente al menos para algunas perspectivas razonables no públicas (como, por ejemplo, la permisibilidad moral de la actividad sexual de adultos consintientes que no están casados). Además de plantear la separación entre principios, normas y virtudes cuyas bases de justificación son públicas, y cuestiones morales derivadas de perspectivas no públicas, es importante, a mi juicio, intentar el ejercicio de ofrecer una justificación independiente de los principios públicos, así como también conectar ambos niveles buscando distintas interpretaciones de las nociones públicas en términos de las doctrinas comprensivas particulares acerca del bien. Por último, podría apuntarse también a la enseñanza de capacidades hermenéuticas que faciliten la comprensión de las distintas doctrinas comprensivas, y las concepciones del bien asociadas con ellas, a las que adhieren los distintos miembros de la sociedad.<sup>31</sup>

Desde el marco teórico de un liberalismo de tipo comprensivo, la educación ciudadana podría extenderse hasta alentar activamente a los alumnos para que revisen críticamente su adhesión a una concepción de la buena vida particular - ya sea para desarrollar la autonomía personal, o para llevar adelante una vida de experimentación y elección entre múltiples posibilidades, o para favorecer el cultivo de la individualidad y la excentricidad.<sup>32</sup> Una propuesta típica de educación liberal comprensiva diseñada para el ejercicio activo de la autonomía y la individualidad es la de Bruce Ackerman, quien sostiene que la escuela debe asistir a los más jóvenes en su empresa de autodefinición proporcionándoles acceso a un amplio espectro de materiales culturales útiles para el

---

<sup>31</sup> Sobre la propuesta de cultivar capacidades hermenéuticas como herramientas para el diálogo moral, véase Strike, "Ethical Discourse...", *loc. cit.*, pp. 183-185.

<sup>32</sup> Como ya he mencionado, las implicaciones educativas de distintas teorías liberales comprensivas son divergentes y algunas permiten acoger mejor la diversidad de doctrinas comprensivas que otras. Estas divergencias son exploradas por A. Gutmann, "Civic Education and Social Diversity", *Ethics* 105, 1995, pp. 557-579.

desarrollo de ideales morales y patrones de vida.<sup>33</sup> Para ello, la tarea de los educadores debería orientarse, según Ackerman, a estudiar los valores, las creencias y las reacciones de los alumnos individuales y emplear esa información para alentarlos activamente a expandir sus horizontes. Este tipo de metas excede claramente los límites del liberalismo político, según el cual la exploración de la diversidad ha de orientarse por el interés en promover la aceptación de principios públicos y el cultivo de virtudes ciudadanas - lo cual supone el ejercicio de la reciprocidad y el reconocimiento de las cargas del juicio en tanto rasgos básicos de los ciudadanos razonables.

Consideremos una práctica educativa destinada a exponer a los alumnos a la diversidad de concepciones religiosas, que es esencial para desarrollar actitudes de comprensión y tolerancia frente a las diferentes creencias. Para un liberalismo comprensivo, esta práctica educativa podría (o debería) incluir una discusión crítica destinada a la búsqueda de la verdad de las tesis centrales de cada doctrina, y a un cuestionamiento directo de las convicciones morales y religiosas de los alumnos. Para el liberalismo político, en contraste, esta exploración debería plantearse en términos de la razonabilidad de tales doctrinas.<sup>34</sup> Si bien tanto una educación liberal de orientación comprensiva como una educación liberal de inspiración política pueden dar lugar a efectos similares en las creencias de los alumnos, existen diferencias entre el tipo de prácticas educativas que recomiendan o permiten y, fundamentalmente, en la justificación de las mismas.<sup>35</sup>

---

↵

<sup>33</sup> En Ackerman, *op. cit.*, cap. 5.

<sup>34</sup> El ejemplo está tomado de S. De Wijze, "Rawls and Civic Education", *Cogito* vol. 13, n. 2, 1999, pp. 87-93.

<sup>35</sup> La propuesta educativa que he realizado no ha hecho diferencias con respecto a las escuelas públicas y las escuelas privadas confesionales y no confesionales, puesto que se concentra en las metas de la educación para la ciudadanía comunes a ambas. Las escuelas confesionales pueden enseñar la verdad de su doctrina comprensiva, pero al mismo tiempo deben tolerar otras perspectivas y reconocer su razonabilidad, es decir, no pueden negar el hecho del pluralismo y sus consecuencias para la vida política. En mi opinión, las escuelas confesionales cuentan con menos recursos para la enseñanza de la razonabilidad pública, precisamente por estar organizadas

## La educación ciudadana como facilitadora de la autonomía personal

La propuesta de inspiración rawlsiana que he esbozado, consistente en enseñar un marco normativo común y al mismo tiempo iluminar distintas formas y perspectivas de la buena vida, puede ser objeto de críticas con respecto a su coherencia y a su viabilidad. Algunos autores han señalado que poner énfasis en la distinción entre principios públicos y concepciones del bien conduce a una concepción esquizofrénica de la vida moral.<sup>36</sup> Pero esta objeción supone erróneamente que no hay posibilidad de conexión o articulación entre los principios públicos y las concepciones razonables de lo bueno. No obstante, es cierto que resulta difícil en la práctica mostrar que ciertas consideraciones religiosas controvertidas no deben tener un peso decisivo en el ámbito público sin favorecer al mismo tiempo una perspectiva secular de la vida humana. Asimismo, el análisis o la discusión de posiciones morales derivadas de concepciones no públicas del bien no es neutral en sus efectos, es decir, puede tener como consecuencia que se socaven las bases de la adhesión de los alumnos a ciertos credos y formas de vida, en particular cuando éstos han sido transmitidos dogmáticamente. Lo que resulta más criticable para ciertos autores es que el desarrollo de las capacidades y las virtudes para la buena ciudadanía y el ejercicio de la razón pública tienda a facilitar la adopción de una actitud crítica respecto de las concepciones no públicas del bien, es decir, que favorezca el ejercicio de la autonomía personal. Sin embargo, las críticas que suponen que el diseño de una educación liberal involucra siempre la imposición injustificada

---

cuentan con menos recursos para la enseñanza de la razonabilidad pública, precisamente por estar organizadas en torno a una doctrina comprensiva, si bien pueden ser más efectivas para crear y mantener un sentido de comunidad en la escuela a partir de un *ethos* compartido.

<sup>36</sup> Acerca de los problemas involucrados en la estrategia liberal de separación entre principios públicos y concepciones no públicas del bien, véase C. Amor, "Liberalismo y esquizofrenia", *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. 25, n. 2, 1999, pp. 235-241.

de una concepción liberal de la buena vida están erradas, por cuanto no reparan en la distinción entre distintos tipos de educación liberal con sus correspondientes modos de justificación.

Las críticas dirigidas a una educación ciudadana rawlsiana del tipo que he propuesto, por facilitar la formación de personas autónomas, suelen suponer que la autonomía constituye una especie de plan de vida más que se privilegiaría en forma injustificada por sobre los otros. Pero no es correcto identificar este tipo de educación con la transmisión de una concepción sustantiva del bien centrada en la autonomía, ya que los principios que esta educación defiende poseen un ámbito restringido de aplicación - es decir, dejan indeterminadas muchas cuestiones que hacen a la definición personal de lo que constituye una buena vida. En la medida en que las concepciones del bien sostenidas por los ciudadanos sean razonables, no han de entrar en colisión con los principios públicos y, por ende, la educación de los futuros ciudadanos no tiene por qué ser incompatible con la educación que los padres desean proporcionar a sus hijos. En realidad, los argumentos aquí elaborados parten de la premisa de la necesidad de inculcar virtudes políticas tales como la tolerancia y el respeto mutuo, cuya aceptación por parte de los ciudadanos es un requisito para la materialización de distintos planes de vida en una sociedad plural. Que esto conlleve socavar las bases de la creencia en concepciones dogmáticas e intolerantes que desconocen los derechos de otros ciudadanos a desarrollar un plan de vida propio, no es algo criticable, sino más bien lo contrario.

←

El marco teórico de un liberalismo político resulta más adecuado que el de otras teorías liberales para hacer frente al problema de diseñar políticas educativas públicas en sociedades plurales, precisamente por no presuponer de antemano la superioridad moral de las concepciones de la buena vida centradas en el ejercicio de la autonomía. Como toda propuesta liberal, el liberalismo político se ocupa del problema de diseñar instituciones



públicas que permitan a los ciudadanos desarrollar y perseguir una concepción del bien propia y, en este sentido, defiende una concepción de la autonomía política de los ciudadanos. Pero este enfoque se justifica en conexión con razones públicas y no en función de la afirmación del valor intrínseco de una vida autónoma. Las propuestas liberales construidas a partir de la afirmación del valor intrínseco de la autonomía pueden ser rechazadas por quienes profesan concepciones no autonomistas pero razonables del bien y, en consecuencia, no están en buenas condiciones de responder a la acusación de perfeccionismo excesivo.<sup>37</sup> Una concepción perfeccionista supone, en líneas generales, que el diseño de políticas públicas y la distribución de recursos y oportunidades en una sociedad pueden ser orientados por parte del estado sobre la base de juicios acerca del valor de distintas concepciones del bien. Ahora bien, las políticas perfeccionistas resultan criticables en la medida en que son inconsistentes con el respeto por la capacidad de las personas para decidir por sí mismas qué concepción del bien han de perseguir. En otras palabras, según los requerimientos de la neutralidad, las políticas públicas deberían poder justificarse sin apelar a consideraciones morales que los adherentes de una u otra concepción del bien en el seno de una sociedad democrática podrían razonablemente rechazar. Esto no supone excluir todos los valores substantivos del proceso de justificación de las políticas públicas, tal como hemos visto, sino sólo excluir aquellas consideraciones que los adherentes a concepciones comprensivas razonables podrían objetar en forma razonable.

---

<sup>37</sup> No obstante, esta objeción no alcanzaría a una propuesta de educación para la autonomía fundada sobre bases instrumentales. Tal propuesta tendría que demostrar que el logro de la autonomía contribuye a la satisfacción de los intereses educativos *básicos* de los miembros más jóvenes de la sociedad (y no meramente proponer una concepción de sus *mejores* intereses). Un intento interesante, si bien infructuoso, de defensa instrumental de la educación para la autonomía es el de R. Arneson e I. Shapiro, "Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of *Wisconsin v. Yoder*", en I. Shapiro y R. Hardin (eds.), *NOMOS XXXVIII: Political Order*, New York, New York University Press, 1996, pp. 365-411. Véase la respuesta, en el mismo volumen, de S. Burt, "In Defense of *Yoder*: Parental Authority and the Public Schools", pp. 412-437.

Si bien considero que el liberalismo político ofrece una concepción de la justicia política sumamente útil para fundamentar y delimitar los aspectos centrales de la educación ciudadana en el contexto de sociedades democráticas y pluralistas, la propuesta que he esbozado se separa en buena medida de la defendida explícitamente por Rawls. A mi entender, Rawls tiende a subestimar el papel que han de desempeñar las instituciones educativas en la conformación y el mantenimiento de una sociedad justa y democrática a lo largo del tiempo y, tal vez por eso, presenta las implicaciones educativas de su teoría en términos más bien mínimos.<sup>38</sup> Sin embargo, la enseñanza de principios y procedimientos públicos como candidatos a ser el foco de un consenso normativo debe complementarse con el estudio de las fuentes y los tipos de desacuerdo razonable existentes entre los ciudadanos. En otras palabras, la enseñanza efectiva de virtudes y principios políticos liberales requiere una defensa argumentativa que destaque su importancia para la vigencia de la justicia, como así también la exploración de la diversidad de creencias acerca del bien existentes en una sociedad. La tarea de las instituciones educativas para formar ciudadanos con un sentido de la justicia desarrollado y comprometidos con el ejercicio de la razón pública es más compleja y profunda de lo que supone Rawls, sobre todo cuando se trata de elaborar recomendaciones educativas que tomen en cuenta las problemáticas de sociedades democráticas reales.

### **Neutralidad justificatoria y educación ciudadana**

Sintetizando las conclusiones alcanzadas hasta el momento, la teoría rawlsiana incorpora una concepción atractiva de la neutralidad estatal, la neutralidad justificatoria restrictiva, según la cual las decisiones y las políticas públicas no deberían basarse en fundamentos que puedan ser razonablemente rechazados por algunos ciudadanos, es decir,

---

York, New York University Press, 1996, pp. 365-411. Véase la respuesta, en el mismo volumen, de S. Burt, "In Defense of Yoder: Parental Authority and the Public Schools", pp. 412-437.

<sup>38</sup> Al mismo tiempo, Rawls enfatiza en exceso la contribución de la corte suprema y otras instituciones legales, como instancias de una razón pública compartida, para generar apoyo a los principios de justicia.

que la justificación de éstas debería conformarse a las normas de la razón pública. La neutralidad estatal que he defendido es compatible con cierto tipo de articulación de las nociones de bien común y de virtudes ciudadanas en conexión con los ideales de la moralidad pública de las sociedades democráticas y pluralistas contemporáneas, pero no en términos de alguna doctrina comprensiva acerca del bien humano que no todos los ciudadanos comparten. La compatibilidad entre la neutralidad justificatoria restrictiva y ciertas nociones del bien será ilustrada en el capítulo tercero mediante la defensa política de un conjunto de virtudes ciudadanas.

Una vez delimitados los requisitos de la neutralidad justificatoria, he argumentado a favor de una concepción rawlsiana de la educación ciudadana, que satisface tales requisitos, como la educación más apropiada para los miembros más jóvenes de la sociedad. Mi propuesta tiene diferencias significativas respecto de las aplicaciones educativas que hace Rawls de su teoría. Este sostiene un conjunto de metas básicas de la educación ciudadana que son excesivamente minimalistas y que evaden el problema de la exploración de la diversidad de concepciones del bien existentes en una sociedad. La estrategia de Rawls se debe, posiblemente, a su interés en acentuar las diferencias de alcance y generalidad entre las políticas favorecidas por el liberalismo político y otras posiciones liberales más comprensivas. He argumentado que las aplicaciones educativas de las distintas teorías liberales son heterogéneas y que, en consecuencia, la diferencia fundamental entre los liberalismos comprensivos y el liberalismo político reside en el tipo de justificación de las prácticas educativas. Utilizando el marco teórico del liberalismo político, he desarrollado los lineamientos de una propuesta de educación ciudadana alternativa, orientada tanto a la enseñanza de un conjunto de principios públicos comunes como al desarrollo de un conjunto de capacidades imprescindibles para el ejercicio de la reciprocidad entre personas que adhieren a distintas concepciones del bien.

### Capítulo 3: La virtud ciudadana: sus componentes básicos y su justificación

En los capítulos primero y segundo he examinado las respuestas de John Rawls a tres cuestiones estrechamente relacionadas entre sí: qué es la justicia, cómo mantenerla en una sociedad bien ordenada dadas las condiciones de pluralismo razonable, y cómo promoverla en las sociedades democráticas y pluralistas reales. Esta última pregunta concierne a la aplicación de la teoría para el diseño de políticas e instituciones públicas en contextos no ideales. Me he concentrado en justificar la tarea de las instituciones educativas formales de enseñar a los futuros ciudadanos un conjunto de principios y procedimientos públicos comunes, como así también de desarrollar ciertas capacidades y disposiciones para comprender y aceptar la diversidad de doctrinas comprensivas razonables vigentes en una sociedad. El supuesto que subyace en esta concepción de la educación ciudadana, compartido por varios autores liberales como John Rawls, Eamonn Callan, Will Kymlicka o Stephen Macedo, es que para el mantenimiento (o la promoción) de la justicia de la estructura básica no basta con la creación de dispositivos institucionales y procedimentales.<sup>1</sup> Además de estos dispositivos, es preciso que los ciudadanos que operan en las instituciones y que participan de los procesos de toma de decisión hayan adquirido y ejerciten ciertas cualidades y disposiciones, es decir, sean ciudadanos virtuosos. En el presente capítulo me ocuparé de profundizar en la caracterización de la virtud ciudadana y defender la importancia de su cultivo respetando las restricciones a la justificación con las que opera el liberalismo político rawlsiano. Pero, como paso previo, es

---

<sup>1</sup> Véase *PL*, pp. 190-206; E. Callan, *op. cit.*, cap. 1; W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 291-316; S. Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1990; S. Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. /

necesario despejar ciertas dudas acerca de la pertinencia de recurrir a la noción de virtud en el contexto del pensamiento liberal.

### **El problema de la virtud en la tradición liberal**

De acuerdo con una interpretación bastante extendida de la tradición liberal, la virtud de los ciudadanos es una cuestión que debería serle indiferente al estado, algo de lo cual éste no tiene por qué ocuparse. Esta lectura refleja ciertamente la opinión de un grupo de pensadores liberales, pero no es representativa de la tradición de pensamiento liberal en su totalidad. En primer lugar, pasa por alto las obras de pensadores liberales clásicos que reconocen a la virtud ciudadana un lugar en sus teorías políticas, advierten que una serie de males sociales resultan de su ausencia y proponen, en consecuencia, ciertas medidas educativas tendientes a su cultivo.<sup>2</sup> En segundo lugar, un buen número de autores liberales contemporáneos admite que la unidad y la estabilidad de las sociedades democráticas y liberales dependen no sólo de la justicia del esquema de instituciones sociales, sino también de las disposiciones, las capacidades y las actitudes de los ciudadanos, lo que ha sido acompañado de un nuevo examen de la pertinencia de la virtud como meta de las políticas públicas.<sup>3</sup> Vale la pena mencionar que en los debates recientes en torno de la virtud ciudadana

---

<sup>2</sup> Para una discusión del papel de la virtud en la tradición liberal, especialmente en Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant y John Stuart Mill, véase P. Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Es importante aclarar que existen desacuerdos sobre la definición del liberalismo y sobre si ciertos pensadores deben considerarse parte de la tradición liberal o no. Por ejemplo, se discute si la obra de Kant debe interpretarse como parte de la tradición liberal o republicana. Véase la sistematización de los fundamentos del liberalismo de Jeremy Waldron en "Theoretical Foundations of Liberalism", *loc. cit.*

<sup>3</sup> Para una reseña de este debate, véase W. Kymlicka y W. Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104 (1994), pp. 352-381.

han participado no sólo liberales sino también comunitaristas y republicanos, y que el énfasis en la importancia de la virtud ciudadana por parte de un número reducido de autores liberales puede interpretarse, en buena medida, como respuesta a las críticas provenientes de las otras dos corrientes.<sup>4</sup>

En realidad, con más precisión, debería afirmarse que la tradición liberal presenta, en su conjunto, una actitud ambivalente ante la virtud ciudadana: por un lado, entiende que el ejercicio de la virtud es indispensable para sostener un régimen político en el cual se proteja la libertad y la igualdad de los ciudadanos y, por el otro, defiende la necesidad de limitar el accionar estatal de modo que éste no imponga o promueva una concepción sectaria o comprensiva de la excelencia humana que no todos los ciudadanos razonables comparten.<sup>5</sup> Algunos liberales consideran que ambas tesis son compatibles porque resulta factible apoyarse exclusivamente en fuentes no estatales generadoras de virtud ciudadana. Esto es, suponen que el cultivo de la virtud necesaria para sostener una sociedad liberal y democrática puede confiarse a las familias, las asociaciones de la sociedad civil, los mecanismos de mercado, u otro tipo de mecanismos sociales. De este modo, sin necesidad de negar la importancia de la virtud, afirman que no es competencia del estado su promoción.<sup>6</sup> Pero un segundo grupo de liberales no comparte este optimismo con respecto a la producción “espontánea” de la virtud, particularmente en sociedades contemporáneas donde conviven una heterogeneidad de

---

<sup>4</sup> Desde las filas del comunitarismo, la obra más famosa en defensa de la virtud es la de A. McIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. Sobre la posición republicana contemporánea sobre la virtud, véase Cass Sunstein, “Beyond the Republican Revival”, *Yale Law Journal* vol. 97, 1988, pp.1539-1590; y P. Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 1997, cap. 8.

<sup>5</sup> Berkowitz, *op. cit.*, p. 5.

<sup>6</sup> Esta es la posición de S. Holmes, *Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1995. Martín Farrell parece compartir esta perspectiva cuando niega que sea

influencias para la formación del carácter, provenientes de distintas instituciones sociales – la familia, los medios de comunicación, las instituciones educativas, las iglesias, los clubes, etc. Esta segunda línea de pensamiento liberal afronta las dificultades de especificar una concepción de la virtud ciudadana que no suponga una perspectiva comprensiva de la excelencia humana y de proponer medidas para su cultivo que sean justificables públicamente, atendiendo a las exigencias de la neutralidad.

Por mi parte, considero que, ante la necesidad de la virtud ciudadana y la imposibilidad de confiar exclusivamente en mecanismos de mano invisible para su producción, corresponde a las instituciones públicas asumir la tarea de equipar a los ciudadanos con ciertas cualidades de carácter que necesitan para vivir juntos como libres e iguales. También, siguiendo un enfoque rawlsiano, pienso que estas cualidades no han de ser defendidas como formas de la excelencia humana en su totalidad, sino más bien como excelencias asociadas al cumplimiento del rol político de los ciudadanos.

En los capítulos anteriores, ha quedado de manifiesto que una de las cuestiones que sirve de marco de referencia para el debate contemporáneo es el hecho del pluralismo social y sus consecuencias respecto a la legitimidad del accionar estatal. Ahora bien, la incorporación de la virtud ciudadana en la teorización sobre la justicia requiere caracterizarla de modo tal que sea adecuada para los ciudadanos de sociedades democráticas y pluralistas, y que pueda defenderse su promoción como una tarea legítima de las leyes y las instituciones públicas. Esta cuestión es particularmente relevante a la hora de delimitar las metas de las instituciones educativas, dada su función clave para la formación de los miembros más jóvenes de la sociedad. Como es bien sabido, la selección de virtudes que habrán de ser impartidas por la educación plantea dificultades específicas en las sociedades democráticas y liberales – es decir,

---

necesario que los ciudadanos sean tolerantes, siempre que respeten el principio milliano del daño, en M. Farrell, *op. cit.*, pp. 201-202.

de sociedades comprometidas en reconocer a los ciudadanos y las asociaciones un grado considerable de libertad para sostener, perseguir y practicar una variedad de concepciones de lo bueno, incluyendo la libertad de educar a los propios hijos de acuerdo con estas concepciones. Si bien Rawls y otros teóricos liberales coinciden en que existe un interés público legítimo en la socialización de los futuros ciudadanos, para que adquieran convicciones y disposiciones necesarias para el sostenimiento de la justicia y la democracia, también reconocen el peligro de que el estado interfiera de un modo no razonable con las libertades de los ciudadanos al imponer determinados contenidos educativos.<sup>7</sup> Con estas cuestiones en mente, me ocuparé de defender que existe un conjunto de características propias de la buena ciudadanía, que son justificables desde una perspectiva política y constituyen metas educativas legítimas en una sociedad democrática y pluralista.

### **La virtud ciudadana en el liberalismo político rawlsiano**

A primera vista, la concepción política de la justicia parecería no ser un marco favorable para defender una caracterización de la virtud ciudadana, dado que admitir formas de excelencia del carácter supone el riesgo de caer en el perfeccionismo. Rawls es consciente de esta dificultad, pero, a pesar de ello, propone y defiende brevemente una lista de virtudes

↵

---

<sup>7</sup> Ha habido un amplio debate sobre los límites de la autoridad del estado y la de los padres en la determinación del tipo de educación que deben recibir los miembros más jóvenes de la sociedad. Véase R. Arneson e I. Shapiro, *op. cit.*; S. Burt, *op. cit.*; W. Galston, "Two Concepts of Liberalism", *Ethics* vol. 105, 1995, pp. 516-534; A. Gutmann, "Undemocratic Education", en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 71-88; Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?", *Ethics* vol. 105, 1995, pp. 468-496.



ciudadanas políticas, asociándolas al cumplimiento de los principios de justicia.<sup>8</sup> Aunque Rawls no ofrece en el *Liberalismo Político* una definición de la virtud política, pienso que se la puede caracterizar en términos de un conjunto de formas disposicionales complejas de percepción, emoción, juicio, elección y comportamiento, esenciales para sostener la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales. Se trata de un conjunto de excelencias que se desarrollan con el tiempo, mediante la enseñanza y la adquisición de hábitos, y que se exhiben en forma no esporádica y no arbitraria.<sup>9</sup> Este modo de entender la virtud tiene cierta inspiración aristotélica, en tanto reconoce la interacción de componentes emocionales e intelectuales en el accionar virtuoso y la importancia de la modelación del carácter para generar disposiciones estables. Pero no es necesario, a fin de realizar una defensa política de la virtud, comprometerse con una noción comprensiva de la excelencia humana en general del tipo de la aristotélica. La virtud ciudadana se delimita estrictamente en conexión con los principios de justicia que rigen la cooperación social y con el rol político que corresponde a los ciudadanos.<sup>10</sup> En otras palabras, la virtud política se identifica y justifica por la necesidad de contar con ciudadanos con ciertas cualidades de carácter para el logro de un régimen justo y estable, lo cual satisface los requerimientos de la neutralidad justificatoria. Pienso que de la defensa política de la virtud no se deduce necesariamente una separación

---

<sup>8</sup> Principalmente en *PL*, pp. 190-195. No hay, hasta donde conozco, demasiada bibliografía secundaria específica sobre la cuestión de la virtud ciudadana en el liberalismo político. Callan, Kymlicka y Macedo se inspiran en la teoría de la justicia rawlsiana para defender concepciones propias sobre la virtud.

<sup>9</sup> Véase T. H. McLaughlin y J. M. Halstead, "Education in Character and Virtue", en J. M. Halstead y T. H. McLaughlin (eds.), *Education in Morality*, London, New York, Routledge, 1999, p. 134.

<sup>10</sup> Vale la pena aclarar que Aristóteles utiliza una noción de virtud como excelencia asociada al rol del ciudadano, y la distingue de la excelencia del ser humano en general. Véase Aristóteles, *Política*, trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, libro 3. Para la teoría aristotélica de la virtud véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994; O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

entre las obligaciones públicas y los compromisos privados de los ciudadanos, como afirman algunos críticos del liberalismo político, puesto que si ambos no están mínimamente articulados no parece posible pensar las virtudes ciudadanas como disposiciones estables del carácter de las personas.<sup>11</sup>

Rawls sostiene que, si un estado adoptara medidas conducentes a fortalecer virtudes como la tolerancia o el respeto mutuo, que desalienten la discriminación religiosa o racial, no por eso se vuelve perfeccionista. La razón es que tales medidas pueden justificarse sin necesidad de apelar al valor intrínseco de esos rasgos de carácter, sosteniendo más bien que su posesión por parte de los ciudadanos es imprescindible para satisfacer las exigencias de la justicia en una sociedad diversa y pluralista. Tomemos, por ejemplo, la discriminación racial, que ha sido prohibida legalmente en muchos países y que contraviene las exigencias básicas de la igualdad de oportunidades, más allá de su prohibición legal. Supongamos que en una sociedad determinada las compañías o los pequeños negocios discriminan a algunas personas al seleccionar a sus empleados, las agencias inmobiliarias ofrecen propiedades restringiendo algunas zonas para quienes no son blancos debido a las preferencias de sus residentes, y muchos de los comercios y los restaurantes no aceptan a personas de color entre sus clientes.<sup>12</sup> Aún si el estado no las discriminara, a éstas personas se les está negando el trato igualitario

---

<sup>11</sup> Ronald Dworkin sugiere que un ciudadano virtuoso rawlsiano, si bien es capaz de participar en la vida política guiado por su sentido de la justicia, establece siempre una línea divisoria entre las exigencias de la justicia y lo que considera una buena vida, de manera tal que no mide el éxito de su vida por el nivel de justicia imperante en su sociedad. Dworkin argumenta que un liberal integrado no puede separar su vida privada de su vida pública de ese modo. Véase R. Dworkin, "Liberal Community", en *Sovereign Virtue*, *loc. cit.*, pp. 211-236. En mi opinión, la vigencia de la justicia requiere que haya cierta integración entre la búsqueda del propio bien y el respeto por las normas de justicia en el accionar individual, pero no es necesario comprometerse con ninguna tesis acerca de cómo evalúa cada persona el éxito de su vida. Más bien, dado el hecho del pluralismo, cabe pensar en distintos modos de evaluar en qué consiste una vida satisfactoria. Para una defensa de Rawls frente a estas críticas de Dworkin véase C. Amor, *op. cit.*

<sup>12</sup> Este ejemplo es de W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, *loc. cit.*, pp. 298-299.

que merecen en tanto ciudadanos. Y esa sociedad no puede aspirar a ser justa, a menos que las actitudes y las convicciones de sus ciudadanos se transformen. Este ejemplo no busca sugerir la necesidad de la sanción de leyes que prohíban todo tipo de discriminación racial y un control del estado para velar por su cumplimiento estricto – probablemente algunas de esas leyes serían poco efectivas e involucrarían excesiva vigilancia y control.<sup>13</sup> Más bien pretende poner en claro que la contracara indispensable de las leyes y los distintos mecanismos procedimentales e institucionales que aseguran el logro de una sociedad justa y democrática es cierto nivel de virtud en los ciudadanos.

En las páginas que siguen, me ocuparé de caracterizar las disposiciones que considero esenciales para la virtud ciudadana, interpretándolas y defendiéndolas desde el punto de vista político. En la descripción de estos componentes aparecerán áreas de solapamiento entre los tipos de accionar que cada uno de ellos favorece, como así también posibles conflictos que plantea el ejercicio de la virtud en el contexto de sociedades reales. La discusión de estos componentes de la virtud ciudadana será estructurada atendiendo a los aspectos constructivos del ejercicio de la virtud, tendientes al sostenimiento de la cooperación social, y los aspectos reconstructivos o transformadores de los esquemas existentes, como así también al problema de la existencia de tensiones entre ambos. Argumentaré que una posible solución a tales tensiones consiste en recurrir a la capacidad de juicio político, como mediadora y reguladora del accionar virtuoso.

Si bien mantendré el enfoque político implícito en las tesis de Rawls acerca de la virtud ciudadana, me interesa destacar que el análisis de sus componentes básicos nos enfrenta a su complejidad y su riqueza. Defender la virtud ciudadana desde el punto de vista político supone

---

<sup>13</sup> Vale la pena aclarar que no estoy en contra de ciertas políticas de “discriminación positiva” que, por ejemplo, exigen a las grandes compañías contratar a empleados de distintos orígenes étnicos o raciales a fin de promover la igualdad de oportunidades de las minorías o de grupos tradicionalmente desfavorecidos.

atenerse a cierto tipo de estrategias de justificación, pero esto no equivale a desconocer que la virtud ciudadana, en tanto conjunto de disposiciones estables, presupone formas profundas de modelación del carácter de las personas. En otras palabras, el hecho de que las virtudes ciudadanas rawlsianas se delimiten en consideración con el cumplimiento de los principios de justicia las distingue de otros enfoques liberales pragmáticos y minimalistas que tienen como objetivo el mantenimiento de un *modus vivendi*.<sup>14</sup> Éste es el único modo factible de caracterizar a la virtud ciudadana - aunque Rawls no se pronuncia sobre esta cuestión - si se pretende que sirva de apoyo efectivo a los principios de justicia, al garantizar la vigencia de términos equitativos de cooperación social y hacer posible el ejercicio de la razón pública.<sup>15</sup> Los componentes de la virtud ciudadana que analizaré son la tolerancia, la moderación en el juicio, la civilidad, la disposición a participar en los asuntos públicos y la justicia, si bien esta lista podría llegar a ampliarse. El análisis del patriotismo como un posible componente de la virtud ciudadana será realizado en el próximo capítulo.

### **La tolerancia ante la pluralidad de concepciones del bien**

---

<sup>14</sup> Compárese con D. Jones, "A Pragmatic Defense of Some Liberal Civic Virtues", *Southern Journal of Philosophy* vol. 30, n. 2, 1992, pp. 77-92; y W. Galston, *Liberal Purposes*, *loc. cit.*, cap. 10. Me referiré a la concepción de las virtudes ciudadanas de Galston en el capítulo cuarto, en la sección sobre "La educación ciudadana patriótica".

<sup>15</sup> Una consecuencia de esto, como he argumentado en el capítulo segundo, es que si la educación de los futuros ciudadanos debe alentar en ellos las virtudes políticas, de manera que deseen honrar los términos equitativos de la cooperación social en sus relaciones con el resto de la sociedad, entonces no puede consistir en el tipo de educación ciudadana minimalista descrita por Rawls.

La reflexión filosófica sobre la tolerancia, desarrollada a partir de la época moderna, se concentró en sus inicios en el problema de la tolerancia religiosa por parte de los estados.<sup>16</sup> En la actualidad, esta noción continúa utilizándose primordialmente con referencia a cuestiones religiosas, pero su uso también se ha ampliado para involucrar a concepciones de la buena vida de tipo secular.<sup>17</sup> El profuso debate contemporáneo gira no sólo en torno de la tolerancia estatal, sino también de la tolerancia personal entendida como un aspecto básico de la virtud ciudadana, dado el hecho del pluralismo y la diversidad social.<sup>18</sup> Este sentido de la tolerancia como virtud ciudadana política es el que me interesa analizar en sus aspectos fundamentales.

La caracterización de la tolerancia en tanto virtud personal tiene varios aspectos. En primer lugar, se suele destacar lo que Martín Farrell denomina el “factor del disvalor”, es decir, que la idea de la tolerancia presupone “un elemento de condena axiológica incorporado en su significado”.<sup>19</sup> Sólo puede ser propiamente objeto de tolerancia algo - como las opiniones o el comportamiento de una persona - que se desaprueta, que se juzga desagradable o malo. Aunque en su manifestación exterior resultan en ocasiones bastante similares, la conducta tolerante se distingue, por ese elemento de condena axiológica que lleva consigo, de la conducta originada en la indiferencia o en la aceptación plena. Por otra parte, la desaprobación implícita en la tolerancia admite grados e inclusive diferencias cualitativas: Warnock distingue dos sentidos del uso de la noción de “tolerancia”, uno débil, cuando

---

<sup>16</sup> Un texto importante para comprender el problema de la tolerancia religiosa en la época moderna, que acentúa las consecuencias trágicas de la intolerancia, es el de Voltaire. Véase su *Toleration and other essays*, trad. J. Mc Cabe, New York, London, Putnam's Sons, 1912; también J. Locke, *op. cit.*

<sup>17</sup> La retórica de la tolerancia también se ha empleado para combatir los prejuicios raciales. Pero esta ampliación del uso de la noción de tolerancia no me parece muy apropiado, porque no hay nada que merezca ser desaprobado y, por ende, tolerado en la identidad racial.

<sup>18</sup> Sobre la tolerancia como virtud personal, véanse los artículos incluidos en D. Heyd (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

<sup>19</sup> M. Farrell, *op. cit.*, p. 183.

alguien soporta cosas que le desagradan, y uno fuerte, cuando soporta cosas que considera malas o inmorales a la luz de su concepción del bien.<sup>20</sup> Desde el punto de vista político, lo relevante es que los ciudadanos sean tolerantes en el sentido fuerte, dada la necesidad de que puedan convivir pacíficamente con ciertas doctrinas y prácticas que son legales y aceptables desde el punto de vista público, pero que no siempre son plenamente aceptables según los parámetros de las doctrinas comprensivas a las que cada uno adhiere.

En segundo término, la tolerancia involucra la modelación o el control del deseo de reaccionar ante las ideas, las prácticas y los modos de vida desaprobados. En realidad, cuando la tolerancia es una disposición estable del carácter de una persona, el control de la inclinación a reaccionar en forma intolerante puede resultar muy sencillo e incluso la inclinación a reaccionar puede dejar de manifestarse, a pesar de la desaprobación. También puede suceder que, a partir del ejercicio repetido de la tolerancia, tanto la desaprobación como el deseo de prohibir o interferir lleguen a ser reemplazados por la indiferencia o por una aceptación positiva.<sup>21</sup> Si sucediera esto, la tolerancia en sentido estricto se tornaría innecesaria y, en ese caso, es más apropiado hablar de actitudes de respeto y consideración.<sup>22</sup>

Ahora bien, la falta de reacción adversa ante algo que se desaprueba no siempre es el resultado del cultivo repetido del autocontrol que es propio del ciudadano tolerante. Simplemente, una persona puede carecer de poder suficiente para prohibir, interferir o limitar

---

<sup>20</sup> M. Warnock, "The Limits of Toleration", en S. Mendus y D. Edwards (eds.), *On Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 126-127.

<sup>21</sup> No me refiero en este caso a la indiferencia como una actitud negativa ante las personas, sino como ausencia de valoración, ya sea positiva o negativa, de las doctrinas comprensivas a las que adhieren. Reconozco que resulta difícil explicar cómo podría llegar a producirse una transformación profunda del carácter en el sentido aquí descrito, que involucre no sólo las convicciones teóricas sino también las reacciones afectivas de una persona.

en algún sentido aquello que desaprueba. Esta observación indica un tercer aspecto de la tolerancia, que Farrell denomina el “factor del poder” Farrell sostiene que “uno puede hablar significativamente de la tolerancia respecto de una conducta determinada sólo si se encuentra en posición de impedirlo”.<sup>23</sup> Sin embargo, esta afirmación es demasiado fuerte. También tiene sentido hablar de la disposición a ser tolerante en ausencia de un grado considerable de poder de interferir, porque es posible identificar tal disposición de un modo contrafáctico, como propone John Horton: “la persona tolerante no interferiría *si* él o ella tuviera el poder de hacerlo y, correspondientemente, la persona intolerante interferiría *si* él o ella tuviera el poder de hacerlo.”<sup>24</sup> En términos políticos, es pertinente hablar de la disposición de los ciudadanos a ser tolerantes, dada su capacidad de ejercer cierto poder, aunque éste sea limitado en cada individuo, al participar en los debates públicos y al votar, especialmente cuando se llega a ser parte de un grupo mayoritario. Por otra parte, también hay ejercicio del poder en el transcurso de la interacción cotidiana con otros en el ámbito de la sociedad civil – piénsese en las prácticas de selección de candidatos para empleos, y sus consecuencias para cuestiones de justicia distributiva.

Otro aspecto básico de la caracterización de la tolerancia en tanto virtud ciudadana remite al tipo de razones que dan lugar al autocontrol. Ya he señalado que la falta de poder explica en ciertos casos la ausencia de reacción ante algo que se desaprueba. Puede pensarse otro tipo de razones para el autocontrol que no resultan razones apropiadas, por ejemplo, la preocupación por la propia reputación, el miedo a perder oportunidades en el futuro, etc. En la base del ejercicio auténtico de este aspecto de la virtud política se encuentra, a mi entender, el

---

<sup>22</sup> En el lenguaje ordinario también se emplea la calificación de “tolerante” para referirse a actitudes de personas de considerable apertura mental, que no suelen juzgar ni desaprobar las opiniones o la conducta de otros. Esta ampliación del uso inicial de la noción no plantea cuestiones filosóficas interesantes.

<sup>23</sup> M. Farrell, *op. cit.*, p. 188.

<sup>24</sup> J. Horton, “Toleration as a Virtue”, en Heyd (ed.), *op. cit.*, p. 29 (la trad. es mía).

reconocimiento de que ciertas expresiones de intolerancia no son compatibles con el respeto por los conciudadanos fundado en la reciprocidad. Con el fin de mantener la cooperación social sobre la base del respeto mutuo, es preciso que las razones públicas para el autocontrol predominen sobre las razones que indican que algo es objetable y, por ende, debería ser rechazado, prohibido o restringido. Por ello, es necesario que los ciudadanos cuenten con un conjunto de creencias acerca de cómo debería ser la vida en común, creencias lo suficientemente fuertes como para evitar la tentación de reaccionar con intolerancia ante aquello que desapruaban. Entre estas creencias fundamentales se encuentra la aceptación de las cargas del juicio que explican la existencia de desacuerdos razonables, aceptación que conduce al uso público de la razón como estándar para el ejercicio legítimo del poder político.<sup>25</sup>

La presentación que he realizado de los distintos aspectos estructurales de la tolerancia ha dejado sin precisar el tipo de conductas y doctrinas que deberían ser objeto de tolerancia por parte de los ciudadanos. Es importante señalar que lo que sea o no reprobable para alguien en primer lugar depende en buena medida de la doctrina comprensiva a la que adhiera. Por ejemplo, la conducta sexual de parejas conformadas por adultos que no están casados puede ser algo que reclama la tolerancia de ciudadanos religiosos, lo cual tiene claras consecuencias públicas.<sup>26</sup> Pero esta misma cuestión no es en sentido estricto objeto de tolerancia para quien adhiere a alguna doctrina liberal comprensiva y no encuentra objeciones de principio a las relaciones sexuales fuera del matrimonio entre adultos consintientes. De un modo similar, algunos activistas a favor de los derechos de los animales encuentran profundamente condenable la práctica de comer carne, mientras que ésta no es objetable en relación con la

---

<sup>25</sup> Estos conceptos han sido discutidos en el capítulo primero, en la sección sobre “El problema de la estabilidad y el consenso superpuesto”.



concepción del bien de otras personas razonables. Estos ejemplos se refieren a la tolerancia de prácticas que no resultan plenamente aceptables desde la perspectiva de algunas concepciones razonables de la buena vida, si bien son aceptables desde una perspectiva política pública.

A mi entender, la aceptabilidad a la luz de principios públicos de prácticas y creencias asociadas a concepciones del bien es un indicador de que las mismas deberían ser objeto de tolerancia por parte de los ciudadanos que las encuentran reprobables. Cabe aclarar que de aquí no se deduce un criterio para determinar lo que *no* debe ser tolerado. Existen casos claros de conductas que no deben ser toleradas, ni por el estado ni por los ciudadanos, en tanto violan derechos básicos de las personas, como el asesinato y la tortura. No obstante, otros casos de conductas no razonables son más controvertidos, y las personas razonables difieren acerca cuál sea la mejor política por adoptar ante las mismas - por ejemplo, si debería limitarse y en qué medida la libertad de expresión de grupos racistas o antisemitas.<sup>27</sup> No es mi objetivo dar aquí una respuesta a las muchas dificultades que plantea el ejercicio de la tolerancia tanto como práctica personal y como política pública, cuya resolución requiere una consideración detallada de cada caso en particular.

Mi propósito ha sido, más bien, describir los aspectos básicos de la tolerancia, y poner de manifiesto la importancia de su ejercicio para que cada ciudadano razonable no se vea interferido injustamente por otros en el desarrollo de su concepción de la buena vida. Del mismo modo en que las prácticas de discriminación racial contravienen los derechos de los ciudadanos a un trato igualitario aunque el estado no los discrimine, las prácticas de

---

<sup>26</sup> Por ejemplo, al momento de votar acerca de la promulgación de una ley de divorcio civil o de leyes que regulen la disponibilidad de métodos anticonceptivos.

<sup>27</sup> Si bien muchos autores apelan al principio milliano del daño como criterio para la tolerancia, esta estrategia no es concluyente, puesto que traslada el problema al de la interpretación de lo que cuenta como daño injustificado. Rawls ofrece argumentos pragmáticos en favor de una política de tolerancia de grupos no

intolerancia atentan contra las libertades básicas de quienes la sufren, aún en el contexto de un estado que satisficiera ampliamente exigencias de la neutralidad justificatoria. A fin de que una sociedad pueda garantizar las libertades básicas de sus ciudadanos, pienso que debería trabajarse en dos frentes: diseñar las instituciones de manera tal que impidan o dificulten la interferencia intolerante y, fundamentalmente, educar a los ciudadanos en el ejercicio de la tolerancia hacia otros en cuestiones que son objeto de desacuerdo razonable.

### **La moderación en el juicio durante el diálogo político**

La moderación en el diálogo político cumple un papel constructivo básico en las deliberaciones públicas, facilitando el establecimiento de términos equitativos de cooperación entre los ciudadanos. Cuando no es posible basar la cooperación social en una doctrina comprensiva compartida acerca del bien, este tipo de moderación es necesaria para mitigar la discordia social que se produciría si cada uno de los participantes en los debates públicos insistiera en defender y votar posiciones que tomen en cuenta exclusivamente su propia concepción del bien. Aunque hablar de la disposición a la moderación sugiere, en primera instancia, la inhibición del exceso y el defecto en la satisfacción de los apetitos, también es pertinente hablar de la moderación como un aspecto de la virtud ciudadana que opera a nivel de los juicios morales, en estrecha conexión con el reconocimiento de las cargas del juicio.<sup>28</sup>

En *Liberal Virtues*, Stephen Macedo sostiene que la moderación es una virtud liberal justificada por el respeto debido a nuestra razonabilidad compartida, y a la dificultad de ocupar un punto de vista moral comprensivo común y de ejercer la capacidad de razonabilidad del

---

razonables, bajo el supuesto de que los mismos no constituyen una amenaza al mantenimiento de un orden liberal. Véase *TJ*, cap. 4, parág. 35.

mismo modo.<sup>29</sup> Según Macedo, en las disputas políticas en torno a casos controvertidos, la moderación puede recomendar como mejor solución conceder algo a cada parte de la disputa, honrando no sólo a la posición mejor defendida sino también a la defendida del modo más fuerte.<sup>30</sup> Esta recomendación resulta un tanto extraña, pues parece que cuanto más peso demos a la moderación más nos alejaremos de la posición mejor fundada en buenas razones. En realidad, las afirmaciones de Macedo no dejan claro por qué y cuándo es realmente apropiado realizar ciertas concesiones en nombre de la moderación. El hecho de que una posición sea defendida en forma vehemente no es una condición suficiente para que deba ser tenida en cuenta como relevante y, en consecuencia, que incida en el acuerdo final.

Las características y exigencias de la moderación del juicio político son analizadas de un modo más apropiado por Eamonn Callan, a partir del ejemplo de un jurado con varios integrantes que debe tomar una decisión.<sup>31</sup> Supongamos, propone Callan, que un comité de tres personas tiene que decidir quién obtiene un premio entre una serie de ensayos de filosofía. El primer jurado arma su lista con el candidato A en primer lugar y el candidato B en segundo lugar, y apoya este orden en una serie de razones. Un segundo jurado propone a B en primer lugar y a A en segundo, y argumenta en forma muy convincente y vehemente a favor de esta decisión. El tercer jurado se siente inclinado a dar el premio a A y a poner a B en segundo lugar, pero finalmente sugiere que el premio sea compartido entre A y B debido a un margen de incertidumbre acerca de lo que constituye el mérito filosófico y al carácter poco concluyente de esa disputa particular. El tercer jurado exhibe la virtud de la moderación, por cuanto existe un margen de duda razonable acerca de quién merece ganar, y precisamente

---

<sup>28</sup> E. Callan, "Liberal Virtue and Moral Enfeeblement", en D. Carr y J. Steutel (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*, London, Routledge, 1999, p. 185.

<sup>29</sup> E. Macedo, *Liberal Virtues*, loc. cit., pp. 69-73.

<sup>30</sup> E. Macedo, *Liberal Virtues*, loc. cit., p. 72.

<sup>31</sup> E. Callan, "Liberal Virtue...", loc. cit., p. 186.

negar tal margen de duda en ese caso particular supondría una falta de razonabilidad. Ante la existencia en sociedades pluralistas de desacuerdos razonables que tienen características similares a las de este ejemplo, la moderación resulta un aspecto fundamental de la virtud ciudadana, porque cumple una función imprescindible para establecer consensos en torno a políticas que sean capaces de dar cabida a una diversidad de perspectivas razonables, en lugar de que cada ciudadano o grupo vote sólo aquella política que considere óptima.<sup>32</sup> Según Callan, la moderación puede entenderse como un modo de reconocer las dudas que experimentan las personas razonables cuando reconocen las limitaciones de la razón para determinar con claridad cuál es la mejor posición. En este sentido, la moderación supondría la internalización de las dudas razonables acerca de algunos juicios morales, es decir, involucraría, para Callan, una especie de escepticismo moral limitado.<sup>33</sup>

Ahora bien, esta caracterización de la moderación puede ser objeto de ciertas objeciones. Una primer dificultad, señalada por el propio Callan, es que la disciplina del respeto mutuo que expresa esta virtud parece requerir que rechacemos las razones que tenemos para seguir plenamente las convicciones que modelan nuestra vida. De este modo, la moderación parecería traer aparejada la traición o el debilitamiento de las propias convicciones. Sin embargo, en respuesta a esta crítica, puede explicitarse un conjunto de compromisos morales fundamentales que animan el ejercicio de la moderación que no están sujetos a negociación. La moderación en tanto componente básico de la virtud ciudadana política opera asociada a principios de justicia que expresan una concepción de los ciudadanos como libres e iguales y garantizan una serie de derechos básicos. En consecuencia, una propuesta racista o sexista no merece una actitud moderada, sino más bien una oposición

---

<sup>32</sup> Me refiero a consensos fundados en razones de justicia, no a consensos espúreos.

<sup>33</sup> Este modo de entender la moderación en el diálogo político se debe a que Callan interpreta de un modo falibilista el requisito de aceptación de las cargas del juicio, que he criticado en el capítulo primero.

firme. En otras palabras, la práctica del respeto mutuo que se traduce en la moderación no implica la disposición a establecer acuerdos que contemplen el punto de vista de cualquier tipo de posición, sino sólo aquellas que derivan de desacuerdos razonables. Por ello, el ejercicio adecuado de la moderación consiste básicamente en el empleo de una capacidad compleja de juicio político a fin de evaluar las disputas y decidir cuál es la respuesta más adecuada frente a las mismas. Considero que no puede negarse la posibilidad de que surjan tensiones a nivel del yo entre la tendencia a guiarse por la propia perspectiva comprensiva y el reconocimiento de la necesidad de acordar en políticas públicas aceptables para todos los ciudadanos razonables. Precisamente tales tensiones son las que deberían resolverse ejercitando la moderación. En sociedades pluralistas y diversas, sólo una posición compleja que tome en consideración la existencia de desacuerdos razonables y la necesidad de llegar a acuerdos consensuados, puede aspirar a ser políticamente virtuosa.<sup>34</sup>

Una segunda dificultad de la caracterización de la moderación presentada hasta aquí proviene del leve componente escéptico que Callan incluye en su descripción. Este es, a mi entender, problemático e innecesario. Es cierto que ese componente escéptico se encuentra mitigado por el marco normativo no negociable que sirve de contexto a las deliberaciones públicas. Sin embargo, no es necesario que una persona experimente dudas razonables frente a los propios juicios evaluativos para que sea capaz de reconocer la razonabilidad de un espectro de posiciones alternativas y esté dispuesta a ofrecer propuestas tendientes al acuerdo consensuado. Así como la certeza con respecto a las propias convicciones no es incompatible con el ejercicio de la tolerancia, tampoco lo es con respecto a la moderación. Si bien cierta actitud de escepticismo puede venir en apoyo de la moderación, no siempre el escepticismo

---

<sup>34</sup> John Kekes ha llamado la atención sobre las limitaciones de posiciones ingenuas y simplistas para poder llegar a ser satisfactorias desde el punto de vista moral en "Purity and Judgement in Morality", *Philosophy* vol. 63, n. 246, 1988.

conduce al ejercicio de esta virtud.<sup>35</sup> Y aun si el escepticismo garantizara la moderación, de todos modos no es adecuado exigirlo ni promoverlo porque el mismo entra de hecho en conflicto con las convicciones morales o religiosas de algunos ciudadanos. En mi opinión, la caracterización de la moderación debe admitir una variedad de razones y motivos para su ejercicio, compatibles o derivables de las distintas doctrinas comprensivas y concepciones del bien a las que adhieren los ciudadanos razonables. En otras palabras, la moderación no debe asociarse, como condición necesaria, con la existencia de dudas razonables respecto de las propias opiniones, sino con el reconocimiento tanto de la razonabilidad de otras posiciones como de la necesidad de encontrar acuerdos consensuados, destinados a sostener la cooperación social en términos equitativos.

### **La civilidad como expresión de respeto por los conciudadanos**

La civilidad no ha recibido demasiada atención por parte de los filósofos contemporáneos, a pesar de ser fundamental para la vida social. Su relativa ausencia en la reflexión filosófica puede explicarse, en buena medida, por el hecho de que se la suele asociar con las reglas de etiqueta y los buenos modales.<sup>36</sup> Estas reglas convencionales han tenido históricamente funciones discriminatorias, estableciendo distinciones entre clases altas y bajas, o entre “bárbaros” y “civilizados”. Como observa Cheshire Calhoun, en la medida en que la civilidad se entiende en conexión con reglas de este tipo, no parece tener ninguna relevancia como virtud moral, ni mucho menos como virtud ciudadana política derivada de una teoría de

---

<sup>35</sup> Un escepticismo moral limitado no es suficiente para garantizar el ejercicio de la moderación, por cuanto alguien podría reconocer la posibilidad de que la propia posición esté equivocada sin estar dispuesto a aceptar una posición moderada.

<sup>36</sup> Véase M. J. Meyer, “Liberal Civility and the Civility of Etiquette: Public Ideals and Personal Lives”, *Social Theory and Practice* vol. 26, n. 1, 2000, pp. 69-84.

la justicia igualitaria.<sup>37</sup> Otra razón por la cual la civilidad no parece una buena candidata al título de “virtud” es que tiene conexiones con el respeto por las reglas establecidas socialmente y con la obediencia de la ley, lo cual no siempre resulta compatible con un punto de vista socialmente crítico (como el implícito en los principios de justicia rawlsianos). Una tercera razón para descartar a la civilidad como disposición significativa, según Calhoun, es que resulta tentador reducirla a una disposición más básica como el respeto kantiano, o a un conjunto de ellas como la tolerancia, la amabilidad y el respeto por la ley. Estas objeciones ponen en duda la relevancia de la civilidad en una teoría de la justicia, si bien, como se verá a continuación, no resultan concluyentes. Para sostener que la civilidad es un componente básico de la virtud ciudadana básica es preciso mostrar que posee características distintivas que la vuelven irreductible a otras disposiciones, como así también explicar su relación con las reglas y convenciones sociales.

La propuesta de Calhoun, que considero esclarecedora, consiste en atender a la función de la civilidad para comunicar actitudes morales básicas de respeto, tolerancia y consideración. La autora argumenta que la civilidad está conectada estrechamente con reglas sociales convencionales porque sólo mediante estas reglas se pueden comunicar efectivamente las actitudes correspondientes. El aspecto esencialmente comunicativo de la civilidad es lo que la distinguiría del respeto, la tolerancia o la consideración. En otras palabras, estas disposiciones se diferencian de la civilidad desde el momento en que es posible pensar en conductas intolerantes, desconsideradas, o que violen derechos, pero que no involucran la comunicación de actitudes. Por ejemplo, una práctica discriminatoria de empleo o de admisión

---

<sup>37</sup> Mi presentación de la civilidad sigue, con algunas modificaciones, el artículo de C. Calhoun, “The Virtue of Civility”, *Philosophy and Public Affairs* vol. 29, n. 3, 2000, pp. 251-275. Mientras la autora analiza la civilidad como virtud moral, me interesa poner énfasis en su potencial político.

en una asociación que haya sido cuidadosamente disfrazada con otras razones constituye una forma de intolerancia o falta de respeto, sin ser una expresión de incivilidad.

Alternativamente, cabría pensar en conductas que sean consideradas como carentes de civilidad sin que *por sí mismas* sean intolerantes, desconsideradas o contrarias al respeto por las personas, por ejemplo, que un miembro de un grupo socialmente subordinado se niegue a mostrar deferencia y sumisión hacia miembros del grupo o clase dominante. Sin embargo, esta posibilidad deja entrever una tensión básica en la caracterización de la civilidad de Calhoun, derivada de la dificultad de cómo se ha de delimitar la contravención de las normas de civilidad. Por un lado, si se concibe a la incivilidad como la contravención de normas socialmente establecidas y, por ende, como la comunicación de un mensaje que se interpreta como incivilizado, entonces la civilidad queda demasiado atada a normas convencionales que pueden ser injustas y anti-igualitarias.<sup>38</sup> Por otro lado, si se entiende a la civilidad desde una perspectiva crítica, entonces parece desatenderse el aspecto comunicativo de la civilidad, en tanto las conductas *verdaderamente* civilizadas - definidas desde la perspectiva crítica - podrían no ser comprendidas como tales, es decir, podrían no llegar a comunicar efectivamente respeto y consideración.

Ante esta tensión, Calhoun opta por dar prioridad al aspecto comunicativo de la civilidad. La autora destaca que la moralidad es una empresa profundamente social, es decir, que tiene lugar en un mundo social en el cual hay significados compartidos que regulan la interacción entre las personas. En este sentido, la civilidad no requiere obediencia a las normas sociales por sí mismas, sino con el fin de comunicar actitudes sociales a quienes viven a nuestro alrededor. Calhoun destaca que la moralidad no sólo exige de nosotros que actuemos correctamente, sino también que comuniquemos actitudes morales fundamentales de respeto o

---

<sup>38</sup> Piénsese en las normas de deferencia para miembros de castas “inferiores” hacia los de castas “superiores” en sociedades altamente estratificadas.



tolerancia. De este modo, la actividad moral supone asumir dos posiciones diferentes: la de razonadores morales críticos y la de comunicadores de actitudes morales y esta segunda es la que exige el ejercicio de la civilidad. Pero ambas posiciones resultan combinables sólo en la medida en que las normas sociales convencionales que canalizan la civilidad no sean muy deficientes desde el punto de vista moral crítico.

Por el momento, dejaré a un lado las implicaciones problemáticas de la tesis de Calhoun para pasar a analizar el uso de la noción de “civilidad” en el contexto del *Liberalismo Político*. Rawls realiza numerosas, si bien breves, referencias a la civilidad como virtud y como obligación moral de los ciudadanos. El uso de esta noción por parte de Rawls es bastante técnico y está unido a la práctica del diálogo público entre ciudadanos. La civilidad, tal como la describe Rawls, consiste en la disposición activa de escuchar a otros y de analizar las cuestiones desde el punto de vista ajeno, como así también de buscar puntos de acuerdo moral. El ejercicio de la civilidad supone la capacidad de explicar cómo los principios y las políticas defendidas pueden ser apoyados por los valores de la razón pública. Para Rawls, el ciudadano que posee civilidad respeta la capacidad de razonabilidad de los otros y por ello está dispuesto a explicar los fundamentos de sus propuestas en términos que sean justificables para todos. Al discutir cuestiones de justicia básica, esta virtud exige apelar a principios de justicia que puede esperarse que todos compartan, absteniéndose de referencias a doctrinas comprensivas controvertidas que tendrían consecuencias muy divisorias. Las normas de la civilidad son las que regulan la discusión de cuestiones controvertidas, de manera tal que sea posible el diálogo y el acuerdo, al requerir que todas las partes se atengan al ejercicio de la razón pública.

Aceptar la tesis de que el ejercicio de la civilidad, como propone Calhoun, involucra la comunicación de actitudes morales de respeto y consideración permitiría aclarar las observaciones un tanto oscuras de Rawls acerca de la civilidad: la disposición de los

ciudadanos a cumplir con las normas que regulan el ejercicio de la razón pública equivale a la disposición a expresar respeto y consideración por los conciudadanos en un contexto de pluralismo social. Puesto que las normas que regulan el ejercicio de la civilidad en Rawls no se establecen convencionalmente - sino que derivan de la concepción política de la justicia construida a partir del ideal de la ciudadanía democrática libre e igual - no surge aquí el problema de Calhoun de tener que optar entre ser críticos o ser civilizados. En otras palabras, la caracterización de la civilidad en Rawls no enfrenta este problema porque se delimita atendiendo al ideal de una sociedad bien ordenada y al contexto del diálogo público.

Sin embargo, las referencias a la civilidad como virtud ciudadana en Rawls son demasiado acotadas, porque la civilidad aparece confinada al contexto del diálogo público. Considero que la civilidad, entendida como disposición al trato respetuoso e igualitario entre ciudadanos, debería ejercerse en todo tipo de interacciones cara a cara, más allá de la participación en los debates públicos.<sup>39</sup> Tengo en mente aquí lo que Nancy Roseblum describe como la capacidad de trato igualitario y espontáneo entre ciudadanos, que lleva a dejar de lado las diferencias de estatus o posición social.<sup>40</sup> Roseblum se niega a llamar a esta disposición “civilidad”, porque históricamente las formas de civilidad han sido anti-igualitarias en su atención a rangos, clases, oficios o afiliaciones, y también porque considera que esta disposición es profundamente política, mientras que la civilidad, en su opinión, no lo es. Pero más allá de las diferencias en la terminología empleada, coincido con Roseblum en la importancia política del ejercicio de la disposición al trato respetuoso, igualitario y espontáneo de los conciudadanos en el ámbito de la sociedad civil. Una sociedad justa requiere ciudadanos

---

<sup>39</sup> Rawls se muestra demasiado renuente, a mi juicio, a reconocer los aspectos públicos de la interacción de los ciudadanos en la sociedad civil y su importancia política para la vigencia de la justicia.

<sup>40</sup> N. Roseblum, “Navigating Pluralism: The Democracy of Everyday Life (and Where It Is Learned)”, en S. L. Elkin y K. Edward Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999, pp. 67-88.

con civilidad en el sentido igualitario, no como una exigencia que suponga el ejercicio de la reflexión y el autocontrol antes de actuar, sino como una disposición habitual de expresar respeto por los conciudadanos. Así como la existencia de patrones sistemáticos de discriminación racial significa negar la igual ciudadanía a quienes son discriminados, la falta de trato igualitario y respetuoso hacia algunos miembros de la sociedad contraviene los requerimientos básicos de la justicia política – piénsese en el bien primario de las bases sociales del autorrespeto, que ha de ser distribuido equitativamente entre los ciudadanos y cuya posesión requiere como condición necesaria el reconocimiento por parte de otros. La civilidad en el sentido de la disposición a expresar actitudes de respeto y consideración, posee una función constructiva fundamental para el sostenimiento de la cooperación social en términos equitativos entre los ciudadanos.

No obstante, cuando se amplía el alcance del ejercicio de la civilidad rawlsiana a la comunicación de actitudes de respeto igualitarias en distintos ámbitos de interacción cara a cara en sociedades no ideales, el dilema que se le presentaba a Calhoun vuelve a aparecer. Esta vez, puesto que he asignado mayor peso a la necesidad de adoptar una perspectiva crítica respecto de las normas sociales, al destacar la tarea reconstructiva o transformadora que en ciertos casos cumple la civilidad igualitaria, lo que parecería socavarse es el aspecto comunicativo efectivo de esta disposición. En respuesta a esta dificultad, conviene recordar que la concepción de la justicia política está pensada para sociedades democráticas y pluralistas modernas que reconocen una concepción de los ciudadanos como libres e iguales. Tales sociedades cuentan con un conjunto de ideales políticos compartidos presentes en la cultura pública, y encarnados, en modos más o menos imperfectos, en las instituciones sociales. Estos recursos deberían ser conocidos y justificados públicamente, y podrían ser empleados para la transformación de las normas y las convenciones existentes, cuando las mismas resulten deficientes a la luz de los ideales democráticos e igualitarios, tarea que puede

encomendarse a las instituciones educativas. El ejercicio de la civilidad rawlsiana en sociedades democráticas no ideales supone una tarea compleja, ya que exige tomar en consideración tanto la perspectiva normativa crítica de la justicia como imparcialidad, como la perspectiva de quienes asumen la validez de las normas y las convenciones predominantes, con o sin demasiada reflexión al respecto. Dado que estas perspectivas normativas pueden entrar en conflicto, el ejercicio adecuado de la civilidad requiere, en ciertos casos, la realización de juicios contextuales complejos y la búsqueda de estrategias comunicativas destinadas a reducir la brecha entre ambas. Sin duda, la comunicación de actitudes de civilidad igualitaria puede ser inicialmente interpretada como una falta de respeto por algunas personas o grupos que esperan ser tratados con deferencia. Pero, en la medida en que este tipo de civilidad vaya extendiéndose, resultará el modo habitual y esperado de conducta, que por otra parte es el único adecuado a la luz de los requerimientos básicos de la justicia.

### **La disposición a participar en los asuntos públicos**

Si bien la concepción política de la justicia está pensada para el contexto de las democracias constitucionales, el ideal de una ciudadanía participativa queda bastante desdibujado en la teoría. Rawls se centra en proponer principios de justicia que regulen la estructura básica de la sociedad y en argumentar que los mismos pueden ser el foco de un consenso superpuesto, compuesto por una pluralidad de doctrinas sostenidas por ciudadanos razonables. Pero no se detiene a elaborar las conexiones entre su teoría y los procesos democráticos de toma de decisiones. Ahora bien, como el propio Rawls admite, el funcionamiento de buena parte de las instituciones públicas que conforman la estructura básica de la sociedad requiere de la actividad participativa y cooperativa de los ciudadanos. Bajo el nombre de “participación democrática” me referiré al conjunto de actitudes, disposiciones y

excelencias cuya posesión por parte de los ciudadanos es imprescindible para el mantenimiento de la variedad de instituciones democráticas de gobierno.

La participación de los ciudadanos en los asuntos públicos está protegida como un derecho fundamental por el primer principio de justicia. Este principio garantiza un conjunto de libertades políticas, entre otras las libertades de votar, de presentarse como candidato en las elecciones, de organizar campañas políticas, de realizar peticiones a las autoridades, de participar en manifestaciones pacíficas, etc. Las libertades políticas se distribuyen igualitariamente de acuerdo con el primer principio, pero el segundo principio busca garantizar su valor equitativo o efectividad para todos los ciudadanos, de manera tal que no sean meramente formales. Esto significa, en otros términos, que, para que todos los ciudadanos sean capaces de tomar parte en la vida pública, es preciso eliminar las barreras económicas o sociales que limitan la participación de los grupos más desfavorecidos.

La defensa de las libertades políticas por parte de Rawls no apela al valor intrínseco de la participación ciudadana, sino a su valor como medio de autoprotección, para salvaguardar a los ciudadanos del abuso de poder por parte del gobierno o de otros grupos de la sociedad. Las libertades políticas son consideradas libertades básicas, por tratarse de medios institucionales esenciales para proteger las demás libertades.<sup>41</sup> Además, Rawls sostiene que son necesarias para el desarrollo y el ejercicio del sentido de la justicia de los ciudadanos, para que éstos puedan realizar juicios racionales en la adopción de metas políticas justas y la búsqueda de políticas sociales efectivas.

---

<sup>41</sup> Aunque este es un tema complejo que no puedo desarrollar en pocas líneas, pienso que no es adecuado caracterizar a las libertades políticas como meros medios para la protección de las demás libertades. Rawls no da argumentos convincentes para sostener que otras libertades, como la libertad de culto, deban tener un estatus diferente a las políticas. Véase la discusión crítica de los argumentos de Rawls sobre las libertades en N. Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls, loc. cit.*, pp. 253-281.

La perspectiva del liberalismo político rechaza como comprensiva la tesis de que la participación política activa constituye un componente esencial del bien humano, pero admite que ésta puede resultar un elemento muy significativo de la concepción del bien de algunos ciudadanos que decidan tomar parte en los asuntos públicos (al igual que otros pueden considerar muy valioso el desempeño voluntario en asociaciones de la sociedad civil).<sup>42</sup> Sin embargo, pienso que el valor de la participación política no puede reducirse al papel que eventualmente ésta pueda ocupar en las concepciones del bien de algunos ciudadanos. La participación ciudadana en los asuntos públicos sirve para la autoprotección, pero también para sostener una cultura pública democrática y orientar la selección de las políticas públicas. En mi opinión, la disposición a participar en los asuntos públicos debe considerarse un componente básico de la virtud ciudadana, por su potencial contribución a la causa de la justicia.

Cabría preguntarse, entonces: ¿en qué medida la existencia de una ciudadanía informada, combativa y comprometida con la promoción de la justicia es imprescindible para el funcionamiento adecuado de instituciones políticas, aún de aquellas perfectamente diseñadas?<sup>43</sup> Rawls supone que un número suficiente de ciudadanos se sentirán inclinados por la vida pública y que los mecanismos democráticos funcionarán de manera tal que aquellos con talentos, capacidades y motivaciones apropiadas (es decir, con un sentido de la justicia efectivo) sean seleccionados para desempeñarse en los cargos públicos, sin que se requiera como complemento un compromiso cívico extendido para sostener, monitorear y eventualmente transformar el funcionamiento institucional. Por mi parte, pienso que este

---

<sup>42</sup> Según Rawls, sostener el valor intrínseco de la participación involucraría una perspectiva comprensiva de tipo aristotélico que es incompatible con el enfoque del liberalismo político. Véase *JFR*, pp. 142-145.

<sup>43</sup> Rawls sostiene que las diferencias entre su posición y una posición republicana moderada (que no adhiera a la tesis del valor intrínseco de la participación política) no son diferencias fundamentales, sino sólo diferencias en el modo de sopesar valores políticos en competencia. Véase *JFR*, p. 144.

optimismo no está justificado. En realidad, es necesario un nivel considerable de participación ciudadana para garantizar que las instituciones públicas funcionen en modos que promuevan la justicia y respondan apropiadamente a las demandas e intereses cambiantes de los distintos grupos sociales.<sup>44</sup>

En primer lugar, dada la existencia de instituciones representativas de gobierno, cabe señalar la necesidad de contar con una ciudadanía informada, que seleccione reflexivamente a sus representantes, y que posea la capacidad y la disposición de evaluar el desempeño de quienes fueron elegidos.<sup>45</sup> En segundo lugar, como ya hemos visto, los ciudadanos han de contar con un conjunto de capacidades y disposiciones para tomar parte en distintos tipos de procesos públicos de toma de decisión. Peter Berkowitz señala con acierto la relevancia de un conjunto de capacidades implícitas en el ideal de la participación responsable y fructífera en el diálogo público. Para contribuir a la deliberación pública se requieren capacidades tales como la de plantear claramente la propia posición, comprender y apreciar la perspectiva de otros, como así también el ejercicio de la moderación en el juicio para poder encontrar acuerdos consensuados. Dicho negativamente, se trata de evitar vicios como la charlatanería, la búsqueda de la victoria mediante el discurso hábil, la cobardía de no defender las propias convicciones o la realización de concesiones ante cualquier postura sin ningún tipo de escrúpulos.<sup>46</sup> Por otra parte, el ejercicio del diálogo democrático exige que se ofrezcan razones en apoyo de las políticas propuestas, en lugar de meramente pronunciar amenazas o enunciar preferencias, y que los participantes estén dispuestos a escuchar a otros y a ser

---

<sup>44</sup> Sobre este punto, véase P. Pettit, *op. cit.*, cap. 8; S Burt, "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal", *American Political Science Review* vol. 87, n. 2, 1993, 360-368. Piénsese en los profundos cambios sociales e institucionales que se produjeron a partir del movimiento por los derechos civiles o las reivindicaciones feministas.

<sup>45</sup> En los países en que el voto no es obligatorio, también es necesario que los ciudadanos valoren y ejerzan su derecho a votar.

persuadidos cuando se les ofrecen razones adecuadas. Como he señalado durante la presentación de la civilidad, estas razones deben ser públicas, planteadas en términos que todos los ciudadanos puedan aceptar razonablemente, en tanto consistentes con su estatus de libres e iguales.

En resumen, si bien a partir del enfoque político no cabe sostener que la participación democrática es un componente esencial de la buena vida, conducente al florecimiento humano, esto no debería oscurecer su contribución para la creación y el mantenimiento de instituciones y políticas justas. Sólo en una sociedad bien ordenada rawlsiana suena plausible que los ciudadanos con un sentido de la justicia efectivo puedan elegir libremente no dar ningún peso en su concepción del bien a la participación en los asuntos públicos. Como señala Will Kymlicka, los ciudadanos tienen la obligación de sostener y vigilar el funcionamiento de las instituciones públicas, para evitar su deterioro, ya sea por excesiva apatía, por abuso de poder, o por otras razones.<sup>47</sup> Asimismo, la participación democrática es fundamental para impulsar políticas destinadas a la reforma y la transformación de las instituciones en una dirección progresista. Para este fin, se requiere la orientación que proporciona el sentido de la justicia.

### **El sentido de la justicia**

Según Rawls, la capacidad para tener un sentido de la justicia es un atributo fundamental de los ciudadanos en tanto personas razonables, que todos poseen al menos en un grado mínimo. Contar con un sentido de la justicia efectivo permite a los ciudadanos cumplir y exigir a otros que cumplan con los principios de justicia, lo que incluye discernir y respetar los derechos de otros, y mantener esquemas de cooperación social sobre bases equitativas, en los

---

<sup>46</sup> Berkowitz, *op. cit.*, pp.178-181.

<sup>47</sup> W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, *loc. cit.*, pp. 297-298.



que todos los participantes se vean beneficiados. Dado que no es posible aplicar mecánicamente los principios, la capacidad para la justicia implica la capacidad de discernir criterios de justicia apropiados para los distintos ámbitos que haya que evaluar.<sup>48</sup> El núcleo esencial de la justicia remite a la noción de imparcialidad en el juicio, que implica poder adoptar el punto de vista de cada uno de los involucrados o, dicho en otros términos, la perspectiva de la tercera persona. Por otra parte, el logro de la excelencia de estas capacidades judiciales también supone el uso del intelecto y la imaginación y el cultivo de cierta sensibilidad hacia las preocupaciones y las circunstancias de otros.<sup>49</sup>

En la *Teoría de la justicia* Rawls ofrece una explicación acerca de cómo los seres humanos podrían llegar a adquirir un sentido de la justicia y otros sentimientos morales mientras crecen en el contexto de una familia justa y de una sociedad bien ordenada.<sup>50</sup> A Rawls le preocupa explicar el problema de cómo es posible que las personas adquieran una motivación (o un deseo regulativo) para actuar justamente, aún cuando ello pudiera interferir con el logro de otros fines que se hayan propuesto como parte de su plan de vida.<sup>51</sup> Si bien la explicación acerca de la adquisición del sentido de la justicia es plausible, la misma no debe ser incluida como parte del contenido básico de la concepción política, por cuanto cabe la posibilidad de explicar el fenómeno de la motivación moral a partir de otras teorías

---

<sup>48</sup> Sobre la pluralidad de criterios de justicia distributiva, véase M. Walzer, *op. cit.*

<sup>49</sup> *JFR*, pp. 170-171.

<sup>50</sup> Susan Moller Okin ha criticado la caracterización que ofrece Rawls de la adquisición del sentido de la justicia, porque si bien éste considera que la familia desempeña un papel importante como “primera escuela” de justicia, no se ocupa en detalle del problema de la justicia en el ámbito familiar y el modo en que se distribuyen allí el trabajo, el poder, las oportunidades y los recursos. Véase S. Moller Okin, “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics* vol. 99, 1989, pp. 229-249; y “Political Liberalism, Justice and Gender”, *Ethics* vol. 105, 1994, pp. 23-43.

<sup>51</sup> Este mismo problema motiva la breve presentación de la psicología moral razonable en *PL*.

alternativas.<sup>52</sup> No obstante, me parece correcta la sugerencia de Rawls de que la virtud de la justicia se desarrolla en las personas gradualmente, siguiendo una secuencia de etapas y acompañando el desarrollo de las capacidades de razonamiento. Las capacidades complejas de juicio y razonamiento son imprescindibles para el ejercicio de la justicia, el cual supone en muchos casos la evaluación de todo tipo de cuestiones: el funcionamiento de la estructura básica de la sociedad, de instituciones particulares, como así también las acciones y el carácter de la gente.<sup>53</sup>

En el plano de la sociedad bien ordenada rawlsiana, el sentido de la justicia tiene una tarea constructiva, es decir, de mantenimiento de un orden social equitativo. Pero, en sociedades imperfectas, las demandas de la justicia nunca se agotan en el cumplimiento de las obligaciones de respeto mutuo o reciprocidad. En *The Faces of Injustice*, Judith Shklar argumenta, correctamente, en favor de la obligación ciudadana de adoptar una actitud vigilante para que se respeten las normas de la justicia, impidiendo actos públicos y privados de injusticia.<sup>54</sup> En opinión de Shklar, más que la tentación de cometer activamente actos injustos, la principal falencia cívica reside en la injusticia pasiva.<sup>55</sup> Los ciudadanos son pasivamente injustos cuando no informan acerca de delitos a las autoridades, miran a un lado mientras otros engañan o realizan robos menores, toleran la corrupción política o aceptan silenciosamente leyes injustas.<sup>56</sup> El compromiso con el mantenimiento de las instituciones públicas que sirven al bien común incluye la disposición a responder frente a este tipo de injusticias, la que constituye una fuerza muy poderosa para sostener la vigencia efectiva de las

---

<sup>52</sup> Véase J. Deigh, "Love, Guilt and the Sense of Justice", *Inquiry* vol. 25, 1982, pp. 391-416.

<sup>53</sup> Para una discusión de la justicia como virtud personal dedicada a la evaluación de las personas, véase T. Smith, "Justice as a Personal Virtue", *Social Theory and Practice* vol. 25, n. 3, 1999, pp. 361-384.

<sup>54</sup> J. Shklar, *The Faces of Injustice*, New Haven, London, Yale University Press, 1990, cap. 1.

<sup>55</sup> Shklar toma la noción de injusticia pasiva de Cicerón. Véase *De Officiis*, trad. W. Miller, London, Heinemann, 1975.

normas.<sup>57</sup> Un paso ulterior en la dirección de evitar la injusticia consiste en el intento de reformar instituciones injustas, mitigar sus efectos, o incluso crear instituciones nuevas, que respondan de un modo más adecuado a los intereses y las necesidades de los ciudadanos.

Otra diferencia significativa respecto del ejercicio de la justicia en contextos no ideales reside, a mi entender, en el mayor papel que adquiere la capacidad de juzgar. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, que poseen la motivación para actuar justamente, cuentan con un esquema de normas equitativas como guía para su accionar. En sociedades reales con instituciones imperfectas, los ciudadanos deben enfrentar, en muchas ocasiones, la dificultad de establecer qué requiere la justicia en sus interacciones con otros, examinando el funcionamiento de las instituciones y sus consecuencias, y contrastándolo con posibilidades alternativas. En realidad, dada la interdependencia de los distintos dispositivos institucionales, la preocupación por la justicia social no debería limitarse al nivel micro, sino también al nivel macro conformado por la estructura de las reglas de base que organizan el funcionamiento de las instituciones sociales. Es decir, el ejercicio de la justicia conduce a atender a cuestiones tales como las implicaciones de políticas alternativas para la distribución de libertades básicas y oportunidades, el acceso a la atención de la salud, a la educación, al trabajo satisfactorio, a la cultura, etc. Por este motivo, considero que los ciudadanos deberían ser capaces de comprender y examinar el conjunto de reglas de base que rigen la interacción social. Tal como lo puso de manifiesto la discusión de la civilidad, no se puede simplemente acatar las normas y respetar el funcionamiento de las instituciones existentes, sino que también es preciso evaluarlas desde un punto de vista moral crítico.<sup>58</sup> Si bien no puede esperarse que todos los ciudadanos alcancen un nivel muy alto de abstracción en la valoración de las instituciones para

---

<sup>56</sup> Shklar, *op. cit.*, p. 42.

<sup>57</sup> Cfr. Pettit, *op. cit.*, cap. 8.

considerarlos poseedores de un sentido de la justicia, estos deberían al menos ser capaces de evaluar propuestas políticas y estar dispuestos a apoyar aquellas que resulten más equitativas cuando las examinan imparcialmente. El énfasis que he puesto en los dispositivos institucionales puede parecer excesivo, pero el sentido de la justicia de los ciudadanos es impotente en ausencia de normas e instituciones públicas que sean capaces de regular de un modo mínimamente equitativo la cooperación social.

### **La tarea del estado en la promoción de las virtudes ciudadanas**

En las páginas anteriores he analizado los componentes esenciales de la virtud ciudadana, con el objeto de demostrar la plausibilidad de un enfoque rawlsiano, que aprecie el papel de la virtud pero respete ciertas restricciones a su justificación. He comenzado por analizar las disposiciones a la tolerancia y la moderación en el juicio, que tienen una función primordialmente constructiva, puesto que hacen posible el diálogo y la convivencia respetuosa de ciudadanos que adhieren a concepciones diferentes del bien. Luego he discutido el papel de la civilidad, que Rawls asocia con el uso de la razón pública en tanto expresión de respeto mutuo durante las deliberaciones colectivas. Además, he argumentado en favor de ampliar el alcance de la civilidad para la comunicación de actitudes respetuosas en todo tipo de interacciones cara a cara entre ciudadanos. Finalmente, me he referido a la disposición a participar en los asuntos públicos y al sentido de la justicia en tanto imprescindibles para el mantenimiento de prácticas e instituciones democráticas, como así también para su transformación.

---

<sup>58</sup> Reelaboro aquí algunas sugerencias de Thomas Pogge sobre la pertinencia de hacer de la estructura básica el objeto primario de la justicia en su *Realizing Rawls*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1989, pp. 1-12.

Esta caracterización no pretende ser exhaustiva, sino sólo ilustrativa de los aspectos fundamentales de la virtud en sentido político, que son derivables a partir del rol público de la ciudadanía democrática. Conviene recordar que el enfoque adoptado en estas páginas rescata la idea de la virtud como excelencia para el mantenimiento de la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales, sin pretender resolver cuestiones tales como si hay una noción única de la excelencia humana en sentido amplio, en qué consiste y cuál es su fundamento último.<sup>59</sup> He defendido la significatividad política de ciertas cualidades, capacidades y disposiciones, haciendo abstracción de la cuestión de sus fundamentos metafísicos. El intento de ofrecer una justificación plena de la virtud humana excedería los límites asumidos por la concepción política de la justicia. Ofrecer un marco a partir del cual se puede entender la virtud ciudadana en sentido político, que satisfaga los requerimientos de justificabilidad pública, es un paso imprescindible para demostrar la legitimidad de su promoción por parte del estado.

Durante la caracterización de la virtud ciudadana, he argumentado que su ejercicio presupone la posesión de capacidades complejas de razonamiento y de modelación del carácter, necesarias para responder de un modo apropiado ante los desafíos planteados por la diversidad de las sociedades democráticas contemporáneas. Las observaciones de Rawls, no obstante, sugieren que las precondiciones y las exigencias del ejercicio de la virtud resultan mucho más modestas. En realidad, las virtudes políticas que menciona Rawls aparecen como el subproducto feliz de la vida bajo instituciones justas, cuyo funcionamiento cumple una función educativa no deliberada.<sup>60</sup> Pienso que mis diferencias con Rawls pueden explicarse, en buena medida, por el hecho de que éste no intenta probar la aplicabilidad de la teoría para el

---

<sup>59</sup> Cabe mencionar que la idea de virtud ciudadana como excelencia en el desempeño de una función se encuentra presente en el pensamiento antiguo, en Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, y Platón, *República*, trad. A. Camarero, Buenos Aires, Eudeba, 1988. Véase O. Guariglia, *La ética en Aristóteles...*, *op. cit.*

diseño de políticas educativas públicas en contextos no ideales. Una vez que descendemos de las alturas de la sociedad bien ordenada, nos encontramos con sociedades reales que generan tanto virtudes como vicios ciudadanos, sociedades en las cuales el accionar virtuoso puede llegar a ser muy costoso para los ciudadanos. Por otra parte, ante la posibilidad de que algunos ciudadanos no lleguen nunca a ser auténticamente virtuosos, también deben pensarse estrategias adicionales para alentar y reforzar comportamientos cívicos deseables.<sup>61</sup>

Como hemos visto en el capítulo segundo, Rawls sostiene la legitimidad de la regulación estatal de la educación, exigiendo que las escuelas proporcionen a los miembros más jóvenes de la sociedad conocimiento de sus derechos y obligaciones ciudadanas y los alienten a ejercitar las virtudes políticas. Quisiera añadir algunas observaciones adicionales, que siguen la propuesta de educación ciudadana de Will Kymlicka, en favor de encomendar a las escuelas esta tarea. Coincido con Kymlicka en que las escuelas se encuentran en una posición privilegiada para la enseñanza de la virtud cívica, en tanto instituciones públicas dedicadas específicamente a la instrucción y la formación de los ciudadanos desde una edad muy temprana.<sup>62</sup> Las familias cumplen, sin duda, un papel fundamental en la educación y el desarrollo moral temprano de los niños, pero no todas están en condiciones de prepararlos para interactuar sobre la base de la reciprocidad y el respeto con quienes no pertenecen al círculo de los más íntimos. Algunas familias transmiten perspectivas sexistas, clasistas, racistas o intolerantes de otros modos de vida. En forma similar, las asociaciones de la sociedad civil – las iglesias, los clubes y otras asociaciones voluntarias – pueden realizar una contribución importante para el desarrollo de un sentido de pertenencia y de responsabilidad mutua. Pero no todas las asociaciones se ocupan de combatir prácticas prejuiciosas, o de promover

---

<sup>60</sup> Véase *JFR*, pp. 56-57, 122, 125-126, 146-148, 156.

<sup>61</sup> Véase la excelente propuesta de diseño institucional de Pettit, *op. cit.*, cap. 7.

<sup>62</sup> W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, *loc. cit.*, pp. 300-303.

actitudes democráticas e igualitarias, ni tampoco suelen estar organizadas principalmente en torno a metas cívicas, sino a metas deportivas, culturales, religiosas, recreativas, etc. Estas observaciones se orientan a mostrar que la confianza en la promoción de la virtud por mecanismos exclusivos de mano invisible no está justificada, como lo sugiere la bibliografía reciente acerca de la sociedad civil como “semillero de virtud”.<sup>63</sup> Tampoco son suficientes los mecanismos que Phillip Pettit denomina de “mano intangible”, en los cuales funciona como elemento motivador la búsqueda de aprobación por parte de los pares, puesto que nada garantiza que el comportamiento aprobado sea conforme a los requerimientos de la justicia.<sup>64</sup> Dada la importancia de contar con ciudadanos poseedores de virtudes políticas como la justicia y la tolerancia, y las limitaciones de mecanismos de mano invisible e intangible, la mejor alternativa para un liberal político es encomendar la tarea de cultivo de la virtud ciudadana a las instituciones educativas, cuyas metas y procedimientos pueden discutirse, revisarse y justificarse públicamente.

---

<sup>63</sup> Sobre la promoción de virtudes democráticas por parte de la sociedad civil, véase N. Roseblum, “Democratic Character and Community: The Logic of Congruence?”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 2, n. 1, 1994, pp. 67-97.

<sup>64</sup> Organizaciones como la mafia pueden pensarse a partir de un modelo de mano intangible. Sobre las limitaciones de la concepción de la virtud defendida por Pettit, véase M. J. Bertomeu, “Los costos de la virtud”, *RELEA*, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Caracas (en prensa).

#### Capítulo 4: La identidad ciudadana y las bases de la unidad social

En los capítulos anteriores he desarrollado una concepción rawlsiana de la educación ciudadana, cimentada en principios de justicia y orientada a la promoción de un conjunto de virtudes políticas, necesarias para sostener la cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales. Esta concepción de la educación ciudadana se sustenta en una perspectiva particular del tipo de identidad que deberían compartir los ciudadanos de las sociedades democráticas y pluralistas para que sean posibles la unidad, la estabilidad, la deliberación democrática y la solidaridad social - interpretada esta última en términos de la existencia de mecanismos redistributivos del estado de bienestar. Para Rawls, la ciudadanía conlleva una identidad compartida entre los miembros de la sociedad, que se delimita en función del compromiso con los principios de justicia y que sería, en principio, suficiente por sí misma para sostener una comunidad política estable.

Según Rawls, a pesar del pluralismo y la diversidad social, el acuerdo público sobre las cuestiones de justicia política es suficiente para generar vínculos de amistad cívica y asegurar los lazos de asociación.<sup>1</sup> Más allá de que los miembros de la sociedad adhieran a distintas concepciones de la buena vida, las que modelan en parte su identidad moral, éstos son capaces de adoptar el rol político de ciudadanos y asumir, por ende, una identidad pública o institucional. La misma implica verse a sí mismo y a los conciudadanos como libres e iguales, y reconocer que las instituciones básicas de la sociedad deben regirse por principios de justicia que todos puedan razonablemente aceptar.<sup>2</sup> Este modo de comprender la ciudadanía añade al estatus legal de miembro de una comunidad política (el cual determina los privilegios y las responsabilidades legales de la ciudadanía) un sentido subjetivo de

---

<sup>1</sup> J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory" (1980), en su *Collected Papers*, *loc. cit.*, p. 327.

<sup>2</sup> *PL*, pp. 30-32. Sobre las dificultades de conciliar ambos tipos de compromisos morales, véase D. Miller, "Citizenship and Pluralism", *Political Studies* vol. 43, 1995, pp. 436-440.



identificación moldeado por un conjunto de creencias normativas, especificadas por la concepción política de la justicia, acerca de la relación de un sujeto con el estado y sus conciudadanos. El desarrollo de este sentido subjetivo nutre la práctica de la ciudadanía, es decir, el conjunto de comportamientos de las personas en su vida pública, la participación política y la actividad cívica en general.<sup>3</sup>

Varios autores comunitaristas han objetado que esta concepción de la identidad ciudadana en términos de la adhesión a principios de justicia no es apta para ofrecer un fundamento adecuado de la unidad social. Michael Sandel sostiene que cualquier caracterización plausible de la unidad social debe ser particularizada, es decir, debe mostrar por qué las personas comparten ciertos lazos con una comunidad política histórica particular en lugar de adherir a principios de justicia abstractos. Para Sandel, los lazos que unen a un grupo particular suponen un conjunto de fines compartidos, o de concepciones compartidas de la buena vida, que conforman en un sentido profundo la identidad de las personas. En su opinión, los límites del estado-nación representan una escala demasiado vasta a lo largo de la cual cultivar las autocomprensiones compartidas necesarias para establecer una comunidad en este sentido fuerte. Sin embargo, otros comunitaristas están dispuestos a ampliar el alcance de la comunidad para hacerlo coincidir con el estado-nación y, en consecuencia, a sostener que el patriotismo es un elemento clave de la buena ciudadanía.<sup>4</sup> Estos autores comunitaristas, e inclusive algunos liberales como Callan, argumentan que la concepción rawlsiana de la identidad ciudadana resulta inadecuada por no haber incorporado explícitamente los lazos y los sentimientos de pertenencia a una comunidad política particular.

---

<sup>3</sup> Véase P. Johnston Conover, "Citizen Identities and Conceptions of the Self", *Journal of Political Philosophy* vol. 3 n. 2, 1995, pp. 134-135.

<sup>4</sup> M. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* vol. 12, n. 1, 1984, p. 93. Compárese con A. MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?", en R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 209-228; C. Taylor, "Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en N. Rosemblum (ed.), *op. cit.*, pp. 159-182.

Desde una posición comunitarista que reconoce la validez de principios liberales, Yael Tamir ha desarrollado un argumento, que ha sido muy influyente, en contra del tipo de identidad ciudadana presupuesta por las concepciones de la justicia al estilo de la rawlsiana, que puede denominarse el “argumento de la premisa oculta”.<sup>5</sup> Tamir sostiene que la mayoría de los teóricos liberales se apoyan en forma encubierta en una estrategia nacionalista para delimitar la comunidad política y la ciudadanía democrática, y que la viabilidad de la concepción liberal de la justicia resulta parasitaria del sentido de pertenencia nacional. Según Tamir, las teorías liberales de la justicia suponen la existencia de sociedades democráticas establecidas en un territorio particular, con fronteras, cuyos miembros se establecen fundamentalmente por nacimiento y con políticas redistributivas que benefician sólo a dichos miembros. Ello se debe, según Tamir, a que las teorías liberales no cuentan con recursos teóricos para definir el *demos* al que aplican sus principios. La autora argumenta que, además de que los ciudadanos afirmen principios liberales, se precisan lazos afectivos con el régimen político que encarna tales principios y con los conciudadanos en tanto partícipes de una empresa común.<sup>6</sup> Este lazo afectivo de orientación nacionalista constituye a su entender un elemento básico de la identidad ciudadana que las teorías liberales deberían admitir y valorar, y cuyo cultivo debería ser una meta central de la educación ciudadana.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> La expresión es de S. Caney, “Nationality, Distributive Justice and the Use of Force”, *Journal of Applied Philosophy* vol. 16, n. 2, 1999, p. 132.

<sup>6</sup> Véase Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, cap. 6.

<sup>7</sup> Rawls parece admitir la pertinencia de estas críticas de Tamir en sus escritos sobre la justicia internacional que analizaré en el capítulo quinto. No me propongo tratar las complejas cuestiones que plantea el nacionalismo en la actualidad, sino sólo algunas de sus aplicaciones para el diseño de la educación ciudadana. Como quedará de manifiesto en mi exposición, el debate entre universalistas y particularistas se reedita en el ámbito de la educación ciudadana en términos de la polémica entre cosmopolitas por un lado, y patriotas o nacionalistas, por otro. Para un examen más amplio del nacionalismo en el debate contemporáneo véase A. Buchanan, “Secession and Nationalism”, en R.E. Goodin y P. Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Malden, Blackwell, 1993, pp. 586-596.

Una de las defensas más elaboradas de la relevancia moral de la identidad ciudadana de orientación nacionalista (pensada no en reemplazo, sino como complemento de la aceptación de los principios de justicia) es la presentada por David Miller en *On Nationality*, que se sustenta en un enfoque particularista de la ética. Varios autores han ofrecido, por otra parte, argumentos instrumentales en favor del cultivo del nacionalismo, o del patriotismo, en tanto necesario para la vigencia de la justicia y la democracia en sociedades pluralistas. En sentido estricto, la noción de “nacionalismo” remite a sentimientos afectivos de identificación con una nación, mientras que la noción de “patriotismo” se refiere a la identificación con una comunidad política particular y sus instituciones, que puede contener dentro de sí a una o varias naciones.<sup>8</sup> Sin embargo, las emplearé indistintamente para hacer referencia a sentimientos afectivos de pertenencia a una comunidad política histórica particular.<sup>9</sup> A continuación me ocuparé de analizar estos argumentos y de discutir en qué medida la identificación nacional o patriótica es un ingrediente necesario para la viabilidad del proyecto liberal de justicia social y política. Asimismo, en estrecha relación con lo anterior, examinaré

---

<sup>8</sup> La caracterización de estas nociones en la literatura es bastante heterogénea. Varios autores intentan separar mediante definiciones estipulativas entre las formas benignas y malignas de los fenómenos de identificación, marcando un contraste un tanto artificial entre patriotismo y nacionalismo, o entre nacionalismo cívico y nacionalismo étnico. Véase, por ejemplo, M. Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

<sup>9</sup> La diferencia entre nacionalismo y patriotismo es relevante cuando se discuten políticas para sociedades en que conviven en forma conflictiva más de una nación, porque cultivar allí las identificaciones nacionales no suele contribuir demasiado a la unidad social. Pero hay partidarios del nacionalismo que admiten que la unidad y la estabilidad de sociedades integradas por varias naciones se ven indefectiblemente amenazadas y proponen la construcción deliberada de identidades “nacionales” más abarcadoras. Por ejemplo, Miller defiende la promoción de la “identidad nacional británica” que incluiría ingleses, galeses, escoceses e inclusive irlandeses del norte. Este tipo de identidad es en realidad una identidad patriótica, asociada a una comunidad política autónoma. El nacionalismo de Miller no se distingue demasiado del patriotismo de Taylor, que propone el cultivo de un sentimiento patriótico que englobe una pluralidad de modos de pertenencia para las distintas naciones que conforman la federación canadiense. Véase D. Miller, “Reflections on British National Identity”, *New Community* vol. 21, n. 2, 1995, pp. 153-166; C. Taylor, “Cross Purposes...”, *loc. cit.*

la cuestión de si el cultivo de este tipo de identidad debería ser incorporada en la educación ciudadana, en particular mediante la enseñanza de la historia.

### **Un argumento particularista en favor de la identificación nacional**

En sus escritos acerca del nacionalismo, David Miller intenta, al igual que Yael Tamir, defender una propuesta nacionalista que sea compatible con un marco de derechos y libertades de corte liberal.<sup>10</sup> La defensa del nacionalismo de Miller puede resumirse en tres tesis: (1) la pertenencia a un grupo nacional particular es (o puede ser) parte de la identidad de una persona; (2) las naciones son comunidades éticas y, por ello, los deberes que una persona tiene con los miembros de su propia nación son diferentes y más amplios que los deberes con los seres humanos en tanto tales; (3) las personas que forman una comunidad nacional tienen demandas válidas de autodeterminación política que deben concretarse mediante algún tipo de estructura institucional.<sup>11</sup> Miller considera que estas tres proposiciones están unidas de modo tal que no es fácil reconocer la fuerza de una de ellas sin aceptar la de las demás. En otras palabras, él piensa que el hecho de que (1) un grupo de personas compartan una identidad nacional común puede dar apoyo a (2) la concepción de las naciones como comunidades éticas, y como (3) comunidades que poseen demandas en principio legítimas de autodeterminación. También intenta mostrar que (3) el ejercicio de la autodeterminación política o, en ciertos casos, la aspiración a la autodeterminación, pueden reforzar (1) el sentido de pertenencia a una nación de las personas y (2) su convicción de

---

<sup>10</sup> Véase Y. Tamir, *op. cit.*; D. Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

<sup>11</sup> Estas tesis fueron presentadas por primera vez en D. Miller, "In Defense of Nationality", *Journal of Applied Philosophy* vol. 10 n°1, 1993, p.5, y generaron un amplio debate. Véase C. Jones, "Revenge of the Philosophical Mole: Another Response to David Miller on Nationality", *Journal of Applied Philosophy* vol. 13, n. 1, 1996, pp. 73-86; D. Weinstock, "Is there a Moral Case for Nationalism?", *Journal of Applied Philosophy* vol. 13, n. 1, 1996, pp. 87-100.

poseer obligaciones especiales derivadas de dicha pertenencia. Sin embargo, Miller no argumenta a partir de (2) la validez de las obligaciones nacionales en apoyo de las otras dos proposiciones, quizás porque la proposición que sostiene que las naciones son comunidades éticas y fuente de obligaciones especiales es la más controvertida de las tres. Miller ofrece, además, argumentos secundarios en favor del nacionalismo, que remiten a funciones útiles que el mismo podría cumplir en las sociedades contemporáneas, tales como la promoción de la participación política o de la solidaridad entre los miembros de la sociedad, argumentos que retomaré más adelante.

El autor efectúa su principal defensa del nacionalismo apoyándose en una concepción particularista de la ética. El particularismo, según Miller

Sostiene que las relaciones entre las personas son parte del tema básico de la ética, de manera tal que los principios fundamentales pueden ser unidos directamente a esas relaciones. Invoca un panorama diferente del universo ético, en el cual los agentes ya están dotados de una variedad de lazos y compromisos con otros agentes particulares, o con grupos o colectividades, y comienzan su razonamiento ético a partir de estos compromisos.<sup>12</sup>

Miller considera que a partir de las identidades de las personas puede justificarse un conjunto de obligaciones especiales (pero, en el caso de las obligaciones nacionales, como veremos, su contenido específico deriva de la cultura pública compartida). El hecho de que yo me identifique con mi familia, mis amigos, mi universidad o mi comunidad local me lleva a dar mayor peso a los intereses de los miembros de esos grupos que a los de otras personas en general. En otras palabras, ser miembro de estos grupos me induce a reconocer un conjunto de obligaciones especiales con ellos, que se ven matizadas por el *ethos* del grupo o

la comunidad.<sup>13</sup> Si bien es acertado admitir la existencia de este tipo de obligaciones, pienso que sus fundamentos no deben buscarse necesariamente en las identidades de las personas. En realidad, las obligaciones especiales son muy heterogéneas y requieren, por consiguiente, distinto tipo de justificaciones. No me parece acertado recurrir a los mismos argumentos para justificar las obligaciones con familiares y amigos que las obligaciones profesionales, o las obligaciones ciudadanas. Pero esta es una cuestión que no puedo desarrollar aquí.

De conformidad con el enfoque particularista, la primera proposición en defensa del nacionalismo mencionada con anterioridad hace referencia a la identidad personal, y establece que el sentido de pertenencia a una nación *puede ser* parte de la identidad de una persona. Esto significa, según Miller, que una persona puede describirse a sí misma como italiana, argentina o judía cuando se le pregunta quién es. Además, esa persona puede sentir una identificación fuerte con su nación y puede estar dispuesto a hacer ciertos sacrificios por la misma. Ahora bien, la afirmación de que la identificación con una nación constituye una fuente (parcial) de la identidad personal supone una respuesta a la pregunta acerca de qué son las naciones. Citando la expresión de Benedict Anderson, Miller sostiene que las naciones son “comunidades imaginarias” constituidas por las creencias de sus miembros. En otras palabras, son grupos de personas que creen que comparten cierta identidad con otros miembros del grupo y, de hecho, lo hacen al contar con un “carácter nacional” o una “cultura pública” común.<sup>14</sup> El tipo de identidad que proporciona la nacionalidad contiene, por supuesto, elementos míticos y encarna cierta continuidad histórica que une a los miembros

---

<sup>12</sup> D. Miller, *On Nationality*, *loc. cit.*, p. 50 (la trad. es mía).

<sup>13</sup> D. Miller, *On Nationality*, *loc. cit.*, pp. 65-66.

<sup>14</sup> Sobre esta cuestión, se puede distinguir entre posiciones “subjetivistas”, que mantienen que es suficiente para la pertenencia a una nación que las personas creen que comparten una identidad nacional, y posiciones “objetivistas”, que afirman que para compartir una identidad nacional las personas deben poseer características distintivas comunes, dadas por una cultura, una historia, un lenguaje o un modo de vida. Véase A. Mason, “Political Community, Liberal Nationalism, and the Ethics of Assimilation”, *Ethics* vol. 109, 1999, pp. 262-263.

actuales con los miembros del pasado y con las generaciones futuras. Además, la mayoría de las naciones están conectadas con un lugar geográfico, una tierra nacional, y todas poseen un carácter activo, es decir, se supone que toman decisiones y obtienen logros por medio de sus representantes (sean éstos políticos, soldados, deportistas, etc.). Es importante destacar que la mayoría de las naciones existentes no coinciden con los denominados estados-nación, si bien, en los casos en que lo hacen, la identidad nacional y la identidad ciudadana de las personas se refuerzan entre sí.<sup>15</sup>

La primera proposición acerca de la nacionalidad está planteada de un modo permisivo, ya que Miller está dispuesto a admitir que hay casos excepcionales de personas que no sienten ninguna identificación con una nación. Sin embargo, el autor no considera que el sentido de identificación nacional de las personas sea exactamente el mismo que éstas creen poseer, sino algo más fuerte. Debido a que las lealtades nacionales se invocan en muy pocas ocasiones, éstas tenderían a permanecer “subterráneas”, pero tienen la capacidad de surgir espontáneamente en ocasiones especiales, como, por ejemplo, durante competencias deportivas internacionales o luego de catástrofes naturales. Además, el autor sugiere que mucha gente tiende a reprimir o minimizar sus sentimientos nacionales porque los asocia con formas perversas de nacionalismo. De este modo, Miller afirma que los sentimientos nacionales existen, aún cuando se los exprese en contadas ocasiones. En conclusión, la primera proposición en defensa del nacionalismo sostiene que la identificación con una nación forma parte de la identidad de la mayoría de las personas, con muy raras excepciones.

---

<sup>15</sup> Miller sigue la concepción de la identidad personal de Michael Sandel, según la cual el sujeto está constituido por un conjunto de lazos y compromisos básicos con su comunidad, lazos tan fuertes y tan profundos que no pueden ser objeto de elección, sino sólo de descubrimiento. Véase M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, loc. cit., cap. 4. Una diferencia importante entre las posiciones de ambos es que Sandel, como he mencionado anteriormente, se muestra renuente a considerar a las naciones como comunidades en sentido fuerte.

Aunque Miller no lo menciona, es posible que una persona se sienta identificada con un grupo nacional y que considere que su pertenencia a ese grupo es una parte importante de su identidad, sin que se sienta dispuesta a hacer ningún sacrificio por su nación o a reconocer obligaciones especiales con otros miembros de su nación. Retomando los ejemplos de Miller, no es de ningún modo claro que los festejos que siguen al triunfo del equipo nacional en una competencia deportiva conlleven un sentido de obligación con la propia nación. Además, si bien la solidaridad en casos de catástrofes naturales puede sugerir un sentido de obligación nacional, los sentimientos involucrados en esos casos no son necesariamente sentimientos nacionales. Esos sentimientos podrían consistir en la simpatía por el sufrimiento humano o en el sentido universalista del deber de ayudar a otros. Lo que me interesa distinguir aquí es que la pregunta acerca de quién soy es diferente de la pregunta acerca de qué deberes reconozco que tengo con otra gente que (según creo) comparte rasgos nacionales conmigo. Estas preguntas son diferentes a su vez de la pregunta acerca de qué deberes tengo en realidad, puesto que es posible realizar una estimación equivocada de mis (supuestas) obligaciones nacionales.

La caracterización del principio de nacionalidad de Miller no incorpora una distinción entre la identificación con un grupo nacional y el reconocimiento de obligaciones especiales con el mismo. De este modo, el autor admite que una persona puede identificarse o no con una nación, pero, si lo hace, esto parecería conducir ineludiblemente al reconocimiento de ciertas obligaciones nacionales. El autor describe a las naciones, utilizando la expresión de Michael Sandel, como comunidades éticas constitutivas, de manera tal que:

...decir que los miembros de una sociedad están unidos por un sentido de la comunidad no es decir simplemente que una gran cantidad de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue metas comunitarias, sino más bien que conciben su identidad – el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones - como



definida en cierto grado por la comunidad de la cual son parte. Para ellos, la comunidad describe no sólo lo que *comparten* en tanto conciudadanos sino también lo que *son*, no una relación que eligen (como en una asociación voluntaria) sino un lazo que descubren, no meramente un atributo sino un elemento constitutivo de su identidad.<sup>16</sup>

Cuando la pertenencia a una comunidad es constitutiva de mi identidad, yo no puedo describirme a mí mismo, ni entender quién soy, sin hacer referencia a esa comunidad; tampoco puedo siquiera concebir lo que es bueno para mí sin hacer referencia al bien de mi comunidad. Por otra parte, dado que la relación con la comunidad es constitutiva de la identidad del sujeto, no es posible para éste poner cierta distancia crítica respecto de la comunidad y evaluar si desea o no continuar perteneciendo a la misma, si adhiere o no a su cultura y modo de vida. En mi opinión, resulta dudoso que las naciones sean comunidades en el sentido constitutivo fuerte que describe el párrafo de Sandel, al menos para la gran mayoría de las personas. Miller equipara poseer un sentido de pertenencia nacional con dar importancia a la promoción del bien de la nación y reconocer deberes con otros miembros de la nación. Pero hay una distancia considerable entre sentirse identificado con una nación (lo cual admite grados de identificación), considerar el bien de la nación como propio y reconocer deberes especiales con los connacionales. En realidad, la primera proposición en defensa del nacionalismo de Miller implica no sólo que la identidad nacional es parte de la identidad de la mayoría de las personas, sino que lo es de modo tal que el bien de las mismas resulta definido parcialmente en términos del bien de la nación.

Las relaciones planteadas entre identidad personal y pertenencia nacional, bien personal y bien nacional permiten explicar por qué, para Miller, reconocer que uno posee una identidad nacional conduce a admitir que uno tiene ciertas obligaciones especiales. Esta idea

---

<sup>16</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, loc. cit., p. 150 (la trad. es mía).

daría apoyo a la tesis (2) de que las naciones son comunidades éticas. A mi entender, la descripción de las naciones como comunidades constitutivas, es decir, comunidades que definen en un sentido profundo las identidades de las personas, no es adecuada, por cuanto el sentido de pertenencia a una nación admite grados, y no puede equipararse con el sentido de obligación respecto de ella. Si Miller estuviera en lo cierto, el hecho de que soy, por ejemplo, argentina implica que no puedo pensar mi propio bien con independencia del bien de mi nación, y que tengo obligaciones especiales de promover el bienestar de los argentinos antes que el de otras personas. Pero, con la finalidad de evaluar en qué medida Miller está en lo cierto, sería necesario reunir información empírica acerca del sentido – tanto el reprimido como el confesado – de pertenencia nacional de las personas y acerca de cómo incide ese sentido de pertenencia en la disposición de las personas para contribuir al bien de su nación y a hacer sacrificios por ella o por sus miembros.

De acuerdo con Miller, la identidad nacional proporciona un sentido de pertenencia y de obligación con la propia nación, pero el contenido preciso de las obligaciones nacionales no se deriva directamente de los sentimientos de las personas, sino que está mediatizado por el modo de vida compartido o “cultura pública” de una nación. Ésta puede entenderse como un conjunto de significados acerca de cómo conducir la vida común, los que incluyen principios políticos, normas sociales e ideales culturales. Para Miller, el contenido de las obligaciones con la propia nación surge de la cultura pública, de las interpretaciones de la cultura nacional compartida que se expresan en los debates públicos. Algunas culturas públicas reconocerían amplias obligaciones entre sus miembros – es decir, las naciones con un estado de bienestar desarrollado – mientras que otras serían más individualistas. Una cultura pública no es un fenómeno estático, ya que los debates públicos pueden proporcionar nuevas interpretaciones de la misma, y conducir a la transformación de las instituciones y las prácticas. Sin embargo, apelar a la cultura pública de una comunidad nacional real para

derivar un conjunto de obligaciones puede conducir a la sacralización conservadora del *status quo*. Por ello, Miller sostiene que:

...en la medida en que las identidades nacionales, y las culturas públicas que ayudan a su conformación, estén moldeadas por procesos de reflexión racional en los cuales puedan contribuir los miembros de la comunidad en pie de igualdad, esta acusación [de sacralizar el *status quo*] no resulta pertinente. Las obligaciones que reconocemos hoy no son meramente tradicionales, sino que llevan la impronta de las muchas razones que se han aducido a lo largo del tiempo en el curso de esos debates.<sup>17</sup>

Para evitar la sacralización de las decisiones adoptadas por las comunidades políticas reales, Miller ofrece en este pasaje una versión idealizada de la cultura pública, de la cual se podrían derivar obligaciones nacionales moralmente aceptables. Sin embargo, las culturas públicas “moldeadas por procesos de reflexión racional” dejan de ser culturas públicas particulares que se expresan en los debates reales y que se caracterizan por los conflictos y las luchas por el poder, y pasan a concebirse como comunidades idealizadas de diálogo en las que participarían todos en pie de igualdad para establecer normas comunes. Asimismo, los debates públicos se entienden en términos del intercambio de razones, lo que oscurece la existencia de conflictos de intereses. En este punto, Miller se ve enfrentado a un dilema que afecta seriamente la viabilidad de su propuesta particularista. Por un lado, si las identidades nacionales reales y las culturas públicas que contribuyen a su formación no están moldeadas por debates racionales, entonces éstas no sirven para dar substancia a una comunidad ética legítima y se corre el riesgo de santificar el *status quo*. Este es un problema serio que enfrentan los enfoques particularistas, al no poder poner suficiente distancia crítica respecto de las prácticas de la comunidad. Por otro lado, si las culturas públicas son purificadas por

procesos de reflexión racional, de modo que puedan garantizar decisiones liberales, igualitarias, democráticas y respetuosas de otras naciones, el fundamento particularista de la propuesta se diluye y pierde relevancia en la tarea de justificación de las obligaciones morales y políticas. A mi entender, los recursos teóricos del particularismo de Miller no resultan suficientes para resolver este dilema, dado que, para justificar la tesis de que las naciones pueden ser comunidades éticas auténticas, es necesario recurrir a principios universalistas que regulen los procesos públicos de toma de decisión. Por otra parte, resulta llamativo que lo que permite dar un contenido específico a las obligaciones nacionales sea fundamentalmente su sanción efectiva mediante leyes. Esto las convierte en obligaciones legales que se aplican, con amenazas de sanciones, a todos los que viven en un territorio particular, con independencia de su pertenencia nacional. Las identificaciones que se supone sirven de sustento de las obligaciones con la nación y sus miembros en realidad están mediatizadas por una serie de procesos institucionales. En última instancia son estos procesos los que le otorgan normatividad a las obligaciones nacionales al volverlas obligaciones jurídicas de los ciudadanos.

En mi opinión, las identificaciones nacionales no pueden justificar que las naciones son comunidades éticas que generan obligaciones, a menos que se ofrezca un argumento adicional que pruebe que las naciones satisfacen los estándares básicos de justicia en su comportamiento con los miembros y los extraños. Ni Miller ni Tamir parecen dispuestos a admitir que la Alemania nazi haya sido una auténtica comunidad ética. En realidad, como apunta Simon Caney, muchas naciones están lejos de satisfacer estándares básicos de justicia debido al modo en que han tratado o tratan a quienes no son sus miembros, en formas intolerantes, opresivas, imperialistas o genocidas. Y muchas naciones tampoco satisfacen estos estándares debido al modo en que han tratado o tratan a sus propios integrantes,

---

<sup>17</sup> Miller, *On Nationality*, *loc. cit.*, p. 70 (la trad. es mía).

persiguiéndolos, marginándolos, o explotándolos, ya sea por su etnicidad, su género, su orientación sexual, o por sus creencias religiosas.<sup>18</sup> La estrategia particularista de Miller que he discutido, que intenta derivar obligaciones especiales a partir de la identificación nacional, es insuficiente para justificar la tesis de que las naciones son comunidades éticas auténticas. El propio Miller termina introduciendo consideraciones universalistas que regulen el funcionamiento de los debates públicos en los que se define el carácter de las naciones. Más allá de las dificultades ya analizadas respecto de las identificaciones nacionales, el mero hecho de que una persona se identifique con un grupo nacional no es suficiente para fundamentar la tesis de que tiene obligaciones legítimas respecto de él, dada la posibilidad de que ese grupo se comporte en modos injustos e incapaces de generar obligaciones de apoyo, por ejemplo, si actúa en forma racista o intolerante.<sup>19</sup> Pero, aún si se ofreciera un argumento convincente para probar que ciertas naciones cumplen con los requerimientos de justicia, faltaría demostrar que a partir de los lazos con la nación se generan *obligaciones*, en lugar de, lo que es mucho más plausible, sentimientos de apego y adhesión emocional que generan sólo tendencias *moralmente permisibles* de actuar en apoyo o beneficio de la propia nación.<sup>20</sup>

### **Defensas instrumentales de la identificación nacional**

Además de la estrategia particularista que he discutido, que intenta fundamentar el valor de los sentimientos nacionales en la existencia de lazos constitutivos que definen la identidad de las personas, varios autores han ofrecido defensas instrumentales de estos

---

<sup>18</sup> S. Caney, *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>19</sup> S. Caney, *op. cit.*, p. 125. La defensa particularista del nacionalismo de Tamir tiene problemas similares, si bien esta autora está dispuesta a aceptar las consecuencias contraintuitivas de su posición: si ser miembro de la mafia es parte de mi identidad, entonces tengo obligaciones con mis compañeros mafiosos. Véase Y. Tamir, *op. cit.*, p. 102.

<sup>20</sup> A. Mason, "Special Obligations to Compatriots", *Ethics* vol. 107, 1997, p. 438.

sentimientos, señalando que son necesarios para la vigencia de la justicia y la democracia en sociedades contemporáneas. David Miller sostiene que la identificación con una nación permite evitar sentimientos de alienación respecto de las instituciones políticas, pues contribuye al bienestar de los ciudadanos y facilita su participación en los procesos colectivos de toma de decisión. El autor afirma que una identidad nacional compartida genera cierto grado de confianza, necesario para la deliberación democrática, por la cual los ciudadanos se muestran dispuestos a atender a las propuestas de otros y a moderar sus demandas con el fin de lograr acuerdos. Asimismo, Miller argumenta que el éxito de políticas tendientes a la promoción del bien común depende de la existencia de una identidad nacional compartida, en especial el apoyo político a las prácticas redistributivas. Según Miller, las personas dan mayor peso a la satisfacción de necesidades como criterio de justicia distributiva en la medida en que se sienten unidas por los lazos de una identidad nacional compartida, de manera tal que alentar un sentido de identidad común sería fundamental para el mantenimiento del estado de bienestar.<sup>21</sup>

El principal problema de estas aseveraciones de Miller radica en que la evidencia empírica en favor de ellas es muy poco concluyente.<sup>22</sup> Para mencionar sólo un ejemplo, Estados Unidos y Canadá difieren en forma considerable en el grado de identificación patriótica de sus ciudadanos, es decir, el sentido de la identificación es mucho más fuerte en el caso de los estadounidenses que en el de los canadienses. Pero el grado de participación política que se refleja en la proporción de votantes, así como también el nivel de desarrollo del estado de bienestar - dado por ejemplo por la existencia de un servicio público de salud -

---

<sup>21</sup> Véase D. Miller, *On Nationality*, loc. cit., p. 90-98; D. Miller, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989, cap. 9; y la discusión crítica de A. Mason, "The State, National Identity and Distributive Justice", *New Community* vol. 21, n. 2, 1995, pp. 241-254.

<sup>22</sup> En realidad, es difícil encontrar evidencia empírica en favor de las mismas, pero también en contra de ellas.

es considerablemente mayor en Canadá que en Estados Unidos.<sup>23</sup> Esto es precisamente lo contrario de lo que predicen las tesis de Miller sobre los efectos benéficos de las identificaciones nacionales. Como hemos visto, Miller podría responder a este tipo de objeción apelando a los rasgos distintivos de la cultura pública de ambas sociedades, que imprimen o modelan el sentido de las obligaciones que tienen los miembros de una sociedad entre sí. Pero si es posible contar con una cultura pública favorable a mecanismos redistributivos, o con un alto nivel de participación democrática, sin que haya fuertes sentimientos de identificación nacional, entonces los argumentos de Miller son insuficientes. Miller no ha demostrado por qué el cultivo de estos sentimientos es preferible frente a alternativas no nacionalistas.

Un argumento instrumental más interesante a favor del cultivo de sentimientos de identificación patriótica es, a mi entender, el que desarrolla Eamonn Callan en *Creating Citizens*. Este argumento supone un marco teórico liberal rawlsiano, con premisas diferentes a las del comunitarismo de Miller, y toma como punto de partida el problema de la estabilidad en una sociedad bien ordenada. Como hemos visto en el primer capítulo, la estabilidad depende de que quienes crecen bajo instituciones justas sean capaces de adquirir un sentido de la justicia que los conduzca a cumplir con sus obligaciones ciudadanas. Callan revisa la psicología moral presentada por Rawls en la tercera parte de la *Teoría de la Justicia* y argumenta que los sentimientos patrióticos constituyen un elemento necesario del proceso que conduce a la adquisición del sentido de la justicia.<sup>24</sup>

La concepción de la psicología moral esbozada por Rawls en la *Teoría de la Justicia* supone, en líneas generales, que el desarrollo de las capacidades morales de las personas se

<sup>23</sup> C. Taylor, "Cross Purposes...", *loc. cit.*

<sup>24</sup> Véase *TJ*, cap. 8; y E. Callan, *Creating Citizens*, *loc. cit.*, pp. 87-94. La concepción de la psicología moral de Rawls se inspira en las teorías de psicología evolutiva de Jean Piaget y su discípulo Lawrence Kohlberg. Véase

produce a lo largo de una serie de etapas sucesivas: la moralidad de la autoridad, la moralidad de la asociación y la moralidad de los principios. En la etapa de la moralidad de la autoridad, los niños tienden a adherir a los preceptos de sus padres a partir del amor y la confianza que sienten por ellos, sin que sean capaces de comprender el esquema dentro del cual se justifican los preceptos o las normas. En la moralidad de la asociación, comienzan a operar con una sucesión de roles cada vez más exigentes, enmarcados en un esquema complejo de derechos y obligaciones. Cuando los niños mayores o los jóvenes se desenvuelven en el marco de esquemas de cooperación justos, adquieren lazos de amistad y confianza mutua, que vuelven al esquema más seguro. La moralidad de la asociación puede adoptar muchas formas, según los distintos tipos de asociación, sus funciones y sus niveles de complejidad. Pero en su extremo más exigente, la moralidad de la asociación se aplica al funcionamiento de las instituciones básicas de la sociedad. Según Rawls, podemos suponer que hay una moralidad de la asociación en la cual los miembros de la sociedad se consideran a sí mismos como iguales, como amigos y asociados reunidos en un sistema de cooperación beneficioso para todos y regido por una concepción común de la justicia. Callan interpreta que este tipo de moralidad de la asociación involucra la adquisición de un sentimiento patriótico, aunque Rawls no emplee el vocabulario del patriotismo. Para Callan,

La inducción en el rol del ciudadano y el crecimiento de un lazo afectivo con los conciudadanos se une esencialmente a la particularidad de la comunidad política dentro de la cual tiene lugar el aprendizaje moral: el individuo se siente enlazado con *este* esquema de cooperación social justa, los lazos de confianza y de afecto que echan raíces se dirigen a *estos* conciudadanos.<sup>25</sup>

---

J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971; L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1981.

<sup>25</sup> E. Callan, *Creating Citizens*, *loc. cit.*, p. 93 (la trad. es mía).



Suponer que en la moralidad de la asociación los ciudadanos adhieren a esquemas justos de cooperación en general es, en opinión de Callan, simplemente un absurdo.

En la etapa de la moralidad de los principios, los sentimientos de amor, confianza, amistad o fidelidad, generados a partir del reconocimiento de que somos beneficiarios de una institución justa, tienden a dar lugar a un sentimiento de orden diferente, que es el sentido de la justicia. Los sujetos son capaces entonces de actuar guiados por principios, sin que se necesite el apoyo motivacional de lazos afectivos como los sentimientos de amistad o los sentimientos patrióticos. Puede suceder que, en ciertas ocasiones, actuar de acuerdo con los principios no involucre ningún sentimiento con los beneficiarios o conlleve la desaprobación de seres queridos y, en esos casos, el sentido de la justicia debería ser suficiente como motivación. Pero por lo común, los lazos de amistad y confianza asisten a la virtud de la justicia y amplían las obligaciones y la buena disposición que sentimos hacia otros. Callan destaca que la identificación con el rol del ciudadano es el punto culminante de la moralidad de asociación y argumenta que los lazos particulares, establecidos mediante este tipo de identificación, constituyen el puente psicológico hacia la moralidad de los principios. Ello supone que no sería posible llegar a adscribir a una moralidad de los principios sin pasar por la moralidad de asociación, y cabe la posibilidad de que algunos sujetos alcancen la etapa de la moralidad de la asociación sin que alcancen a pasar a la siguiente. De este modo, los lazos patrióticos servirían como motivación para sostener esquemas justos cuando el accionar por principios no sea, por sí mismo, una motivación suficiente.

Si bien la secuencia de desarrollo moral propuesta por Callan es plausible, pienso que no es suficiente por sí misma para probar que los sentimientos de lealtad patriótica sean una precondition para la adquisición del sentido de la justicia. Si en verdad existiera una secuencia única de etapas de desarrollo moral que requiriera un puente entre los sentimientos

de adhesión con esquemas justos particulares que nos benefician y los sentimientos de adhesión con esquemas justos imparciales, en realidad no sería necesario que los primeros tuvieran como objeto a una comunidad política definida a nivel del estado-nación. Crecer acompañado del afecto y la contención de una familia justa, y beneficiarse por la participación en otras instituciones justas de la sociedad civil puede ser suficiente para llegar a apreciar el ideal de la cooperación social equitativa, sin la intermediación del amor patriótico. Por otra parte, esta argumentación depende de una concepción de la psicología moral cuya adecuación empírica no ha sido probada suficientemente, y que Rawls se ha visto obligado a revisar, en la etapa del liberalismo político, para conciliar la adhesión a los principios de justicia con el pluralismo de doctrinas razonables profesadas en una sociedad democrática. El hecho del pluralismo sugiere, en mi opinión, la posibilidad de una variedad de modos de establecer un puente entre la búsqueda de la buena vida y la adhesión a los principios de la justicia.

Para Callan, cualquier caracterización creíble del desarrollo del sentido de la justicia debe valorar la importancia de la formación de lazos políticos particularistas. Al igual que Miller, Callan piensa que los sentimientos patrióticos son útiles para generar cierto grado de confianza entre los miembros de una comunidad política, que contrarreste las tendencias centrífugas del pluralismo. Ante la existencia de desacuerdos con efectos conflictivos, la existencia de confianza mutua permitiría interpretar caritativamente los juicios ajenos y aceptar muchos de estos desacuerdos en tanto sean razonables. Además, sostiene Callan, en la medida en que el patriotismo liberal implica preocuparse por la justicia de la comunidad política particular a la que se pertenece, la realización del propio plan de vida se entremezcla con la de los conciudadanos en un destino común, y las exigencias y los sacrificios en pos del logro de una sociedad justa no se viven como una mera pérdida, sino como parte de la

búsqueda del propio bien. El patriotismo de inspiración liberal, según Callan, permite integrar la persecución racional del bien con la persecución razonable de la justicia.<sup>26</sup>

Tengo mis reservas acerca de la adecuación empírica de estas consideraciones. Harry Brighouse ha señalado con buen criterio que, para realizar una valoración instrumental de las identidades nacionales o patrióticas, deberían considerarse no sólo la posibilidad de efectos benéficos de las mismas, del tipo de los señalados por Miller y Callan, sino también la posibilidad de efectos dañinos, efectos de los cuales la historia ofrece innumerables ejemplos.<sup>27</sup> Tanto los aspectos benéficos como los dañinos son relevantes para establecer si el estado debe ocuparse de promover activamente las identificaciones nacionales o patrióticas. En realidad, la mera posibilidad de que el nacionalismo o el patriotismo sean inofensivos no nos dice nada acerca de la probabilidad de que las versiones incitadas por los estados reales hayan de ser aceptables o valiosas desde el punto de vista de la justicia.<sup>28</sup> Por otra parte, dado que existen obligaciones de justicia que trascienden las fronteras entre los países, aún si el patriotismo liberal fuera adecuado como motivación para sostener esquemas cooperativos en el marco de sociedades rawlsianas bien ordenadas cerradas, esto no nos dice lo suficiente sobre su valor instrumental en un mundo cada vez más interdependiente, un mundo en el cual los recursos y las capacidades de toma de decisión se encuentran repartidos en forma muy desigual entre las distintas naciones y estados. En el próximo capítulo me extenderé sobre la alternativa cosmopolita para tratar cuestiones de justicia que se planteen más allá de las fronteras entre países. En lo que sigue, me ocuparé de analizar la pertinencia de un modelo de educación ciudadana que tenga como meta central el cultivo de sentimientos patrióticos.

---

<sup>26</sup> E. Callan, *Creating Citizens*, loc. cit., pp. 94-97.

<sup>27</sup> H. Brighouse, "Against Nationalism", *Canadian Journal of Philosophy* vol. 22, 1996, p. 392.

<sup>28</sup> H. Brighouse, "Should We Teach Patriotic History?", Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).

## La educación ciudadana patriótica

En *Liberal Purposes*, William Galston ha defendido una concepción de la educación ciudadana encuadrada en la estrategia de cultivar sentimientos patrióticos que tengan un papel unificador ante la complejidad y el pluralismo de las sociedades democráticas contemporáneas. Según Galston, el adecuado funcionamiento de las instituciones sociales proporciona los lineamientos a partir de los cuales seleccionar un conjunto de rasgos que deberían ser compartidos por la mayoría de los ciudadanos, a fin de que sea posible llevar adelante una vida en común.<sup>29</sup> Galston denomina a estos rasgos “virtudes instrumentales”, por cuanto sirven para la preservación y el florecimiento de las sociedades liberales, y las presenta como “hipótesis empíricas concernientes a la relación entre las instituciones sociales y el carácter individual”.<sup>30</sup> Entre las virtudes fundamentales, necesarias para el mantenimiento de toda comunidad política, Galston incluye la obediencia a la ley, el coraje - definido como la disposición a pelear o aún morir por el propio país - y la lealtad a los principios básicos de la sociedad.

Según Galston, la meta básica de la educación ciudadana consiste en moldear el carácter de los miembros más jóvenes de la sociedad, de modo tal que presten apoyo a la comunidad política a la que pertenecen. En su opinión, esta meta patriótica no puede conciliarse fácilmente con los fines universalistas de una educación filosófica o científica orientada a la búsqueda de la verdad y al cultivo de la capacidad de indagación racional. Ello se debe a que, en lugar de intentar alcanzar verdades universales, la educación ciudadana ha de diseñarse atendiendo al contexto de un orden político particular, de una sociedad con una historia y rasgos particulares. Pero, lo que es más importante, las tensiones entre la educación

---

<sup>29</sup> La caracterización de las virtudes que discutiré está tomada de W. Galston, *Liberal Purposes*, *loc. cit.*, cap. 10.

<sup>30</sup> W. Galston, *Liberal Purposes*, *loc. cit.*, p. 220 (la trad. es mía).

filosófico-científica y la educación ciudadana se plantean porque una investigación histórica rigurosa podría conducir a una lectura revisionista del comportamiento de figuras históricas centrales - y una investigación sociológica acerca del presente podría tener efectos críticos similares. Lo que preocupa a Galston es que la búsqueda de la verdad puede llegar a socavar las bases de ciertas creencias no examinadas que cumplen, en su opinión, un papel social básico, al contribuir a la adhesión a la propia comunidad política y a la disposición a asumir ciertas obligaciones ciudadanas. Por ello, Galston recomienda ofrecer a los estudiantes “una historia más noble y moralizante: un panteón de héroes que confieran legitimidad a las instituciones centrales y sean objetos dignos de emulación”.<sup>31</sup> El autor sostiene que la educación ciudadana fracasa si no logra modelar el carácter y las creencias de los jóvenes para que adhieran a su comunidad y crean en la legitimidad de sus instituciones. Y, a la luz de tales metas, considera que una pedagogía retórica es mucho más efectiva que una pedagogía orientada a la reflexión crítica y la deliberación racional.

A mi entender, una de las principales falencias de esta concepción concierne a la pertinencia del cultivo de sentimientos patrióticos si los mismos se han de desarrollar privados de una capacidad de reflexión crítica que oriente el accionar ciudadano. Por otra parte, también resulta problemática la escisión entre el ejercicio de la virtud ciudadana y el cumplimiento de normas morales. El buen ciudadano es, para Galston, el poseedor de virtudes que promuevan las actividades adecuadas para fortalecer la comunidad a la que éste pertenece. Y entonces, como el propio autor reconoce, si una comunidad es notablemente imperfecta, los ciudadanos cuyo carácter sea modelado a su imagen y se dediquen a su servicio sufrirán una cierta “deformación moral”.<sup>32</sup> Los ciudadanos patrióticos de Galston se caracterizan, entre otros rasgos, por la disposición a pelear por el propio país, el respeto por la ley y la lealtad (entendiéndose esta última como la capacidad de comprender, aceptar y actuar

---

<sup>31</sup> W. Galston, *Liberal Purposes*, loc. cit., p. 244 (la trad. es mía).

de acuerdo con los principios básicos de la propia sociedad). Pero esta caracterización de las virtudes ciudadanas centrales no puede enfrentar el problema de cómo deben actuar los ciudadanos si su gobierno o su sociedad adoptan políticas sumamente inmorales e injustas. Dado que es posible que esto suceda, no resulta apropiado que los ciudadanos cuenten con disposiciones conducentes a la obediencia sin cuestionamientos.

Numerosos ejemplos de la historia reciente podrían utilizarse para ilustrar este problema, especialmente si se escogen casos en que los gobiernos adoptan medidas injustas respecto a los propios ciudadanos, en los que se evitan las arduas discusiones respecto de la justificación moral de la guerra entre estados. Tomemos, por ejemplo, las medidas adoptadas durante el macartismo en los años '50 en los Estados Unidos, y preguntémosnos cuál es el curso de acción que deberían seguir frente a ellas ciudadanos valientes, respetuosos de la ley y leales a los principios básicos de su sociedad. O, un ejemplo más cercano a nosotros, preguntémosnos cómo debería actuar un oficial a quien se le ordena secuestrar en forma ilegal a alguien sospechoso de subversión. Si adoptamos como guía la concepción del ciudadano patriótico de Galston, no podremos dar una respuesta unívoca a estas preguntas. Por un lado, la lealtad es definida de un modo sumamente impreciso, como lealtad a los principios que sustentan a la comunidad, principios que podrían interpretarse tanto como “los valores americanos” o “el modo de vida occidental y cristiano”, o como los principios de la constitución. La segunda interpretación, que ofrece una lectura más generosa de las afirmaciones del autor, plantea el problema de que la lealtad se vuelve equivalente al respeto por la ley y, por ende, redundante. Pero aun cuando la lealtad estuviera bien delimitada, los ciudadanos educados según este enfoque no habrán desarrollado suficientemente su capacidad de juicio político y no contarán con recursos intelectuales apropiados para decidir qué virtudes ejercitar cuando hay un conflicto entre lo que parece requerir cada una de ellas.

---

<sup>32</sup> W. Galston, *Liberal Purposes*, *loc. cit.*, p. 218.

Si han sido educados para apoyar a su comunidad, lo más probable es que terminen obedeciendo a las autoridades de turno.

Estas breves referencias a episodios históricos también siembran dudas sobre la oposición de Galston a la enseñanza de una historia verídica y crítica. En mi opinión, una historia sentimental y excesivamente moralizante como la que él propone ni siquiera es adecuada para conciliar la adhesión de los estudiantes a la propia sociedad. Porque si evitamos el debate sobre casos claros y obvios de injusticias pasadas y presentes, los conflictos se perpetúan, y es probable que, en lugar de la promoción de la lealtad, el resultado sea el cinismo y la apatía de los más jóvenes. Pero en caso de ser exitosa, este tipo de educación ciudadana corre el riesgo de limitar seriamente las capacidades de los estudiantes de conocer y comprender el pasado común y de analizar problemas políticos complejos, pasados y presentes, al ofrecerles la alternativa del refugio en una red de ficciones morales más reconfortante que la apreciación imparcial de los hechos.<sup>33</sup> En mi opinión, la enseñanza de la historia debe incorporar una aspiración al descubrimiento de la verdad, y satisfacer estándares académicos de objetividad o justificabilidad, en lugar de consistir en la ficción moralizante que defiende Galston. Pero no descarto la pertinencia de hacer de los sucesos históricos un objeto de reflexión moral. La meta que debería orientar estas reflexiones no es generar el apoyo y la lealtad ciega de los estudiantes a la propia comunidad, sino más bien ejercitar su capacidad de juicio político a los fines de promover la justicia, ya sea en su comunidad natal o en otras comunidades en las que éstos se desenvuelvan en el futuro.

### **La identidad ciudadana y los sentimientos de pertenencia**

---

<sup>33</sup> E. Callan, *Creating Citizens*, loc. cit., pp. 105-108.

De acuerdo con el liberalismo político, la identidad ciudadana se constituye en torno a principios compartidos de justicia, que aseguran la unidad social y la adhesión de los ciudadanos a las instituciones que rigen su vida en común. Esta concepción ha sido criticada por varios autores comunitaristas que señalan la existencia de valores nacionalistas ocultos que nutrirían y darían sustento a la agenda liberal. Estas críticas sugieren la necesidad de revisar la concepción de la educación ciudadana que he defendido y considerar la posibilidad de cultivar sentimientos particulares de adhesión a la comunidad política. Ante las críticas nacionalistas, es preciso reconocer que la concepción de la identidad ciudadana de Rawls presenta condiciones necesarias pero no suficientes para la existencia de una comunidad política justa y unificada. De hecho, como muchos autores señalan, el acuerdo en torno a los principios de justicia no basta para que los ciudadanos deseen vivir bajo instituciones comunes, en lugar de escindirse en dos o más unidades políticas cuando ello es factible -recuérdese que cada una de estas unidades podría ser gobernada por principios de justicia política semejantes. Este problema explica la tentación de apelar a la fuerza homogeneizadora o unificante de la nacionalidad o la patria, y de diseñar una educación ciudadana que enfatice la historia compartida y los símbolos comunes y, al mismo tiempo, minimice la importancia de otras identidades.<sup>34</sup> A lo largo de este capítulo he presentado argumentos para dudar de la “solución” patriótica al problema de las bases de la unidad social.

Pero esto no da por concluida la discusión. Queda por hacer un balance sobre la pertinencia de las críticas nacionalistas a la propuesta rawlsiana. En mi opinión, del hecho de que las concepciones liberales de la justicia no ofrezcan una respuesta a la cuestión de cómo trazar los límites o las fronteras dentro de las cuales se aplican sus principios no se deduce que debemos aceptar la legitimidad de las demarcaciones y las prácticas existentes y cultivar

---

<sup>34</sup> Sobre las tensiones entre el nacionalismo y las políticas de la identidad que suelen defender los multiculturalistas, véase M. Moore, “Liberal Nationalism and Multiculturalism”, en R. Beiner y W. Norman (eds.), *Canadian Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 177-193.



identidades particularistas que le sirvan de sustento. Tamir argumenta que las teorías liberales del tipo de la rawlsiana suponen demarcaciones nacionalistas y que éste es el único modo de aplicar sus principios.<sup>35</sup> La autora considera que la justificación de las políticas distributivas al interior de las sociedades depende de la existencia de lazos y lealtades comunales, y que a los liberales no les queda otra opción más que aceptar estos lazos y tratar a las cuestiones de justicia como cuestiones de lo que es justo en el interior de una comunidad particular. Tamir apunta que Rawls no puede explicar por qué los mecanismos redistributivos del estado de bienestar hayan de priorizar la satisfacción de las necesidades de los miembros menos favorecidos de una sociedad particular, en lugar de las necesidades más urgentes de los miembros de otros pueblos. Tampoco puede justificar la vigencia de prácticas sumamente restrictivas de inmigración. De este modo, sugiere que, dado que muchos liberales no han adoptado principios de justicia distributiva cosmopolita, deben admitir la validez de las premisas nacionalistas implícitas de su argumento. Pero de aquí sólo se sigue una disyunción: o bien deben admitir demarcaciones nacionalistas, o bien adherir a una concepción cosmopolita de la justicia y redefinir el modo de encarar los problemas de la justicia distributiva.<sup>36</sup>

Las transformaciones que vienen produciéndose en el orden político, jurídico e institucional internacional ponen en duda el supuesto de que una identidad ciudadana significativa deba estar atada estrechamente a las fronteras políticas existentes y, por consiguiente, que la educación de la ciudadanía deba orientarse por metas patrióticas como

---

<sup>35</sup> Y. Tamir, *op. cit.*, cap. 6.

<sup>36</sup> Sigo los comentarios de S. Caney, *op. cit.*, p. 132. Durante los años '90 se ha producido una escisión notable entre los pensadores liberales: por un lado, los que aceptan las críticas nacionalistas e intentan justificar la prioridad de las obligaciones hacia los compatriotas, y por el otro, los que se han declarado abiertamente cosmopolitas. Véase el interesante debate compilado en Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996.

las que defiende Galston.<sup>37</sup> En lugar de poner el acento en la construcción de una identidad ciudadana de orientación patriótica, considero que deberían reconocerse y cultivarse sentimientos de pertenencia más amplios y flexibles. Los críticos de Rawls no están muy errados cuando señalan la importancia de los sentimientos de pertenencia y de los lazos particulares para motivar la participación política y nutrir el sentido de la justicia. Pero puede recurrirse a una concepción alternativa de la ciudadanía, como la que propone Melissa Williams, que se sustenta en la idea de pertenencia a una comunidad de destino compartido con otros y que no remite necesariamente a una única comunidad política.<sup>38</sup> Esto significa que podría analizarse en las escuelas la existencia de formas de pertenencia locales, regionales, nacionales y supranacionales, como así también la posibilidad de contar con lazos fuertes con más de un país o a redes que se mantienen a lo largo de los países.<sup>39</sup> Lo central de esta manera de entender la ciudadanía es el énfasis en el hecho de que nos encontramos en redes de relaciones institucionales con otros seres humanos que modelan profundamente nuestras vidas, y que deben ser examinadas críticamente para establecer su legitimidad. Las propuestas nacionalistas o patrióticas, si bien prometen los beneficios de un sentido de pertenencia, lo hacen con el riesgo de generar adhesiones acríticas a la comunidad, que limitan la capacidad de las personas para evaluar el desempeño de su gobierno, sus instituciones, o sus compatriotas. Por otra parte, también suelen transmitir el mensaje de que los únicos problemas de justicia relevantes son los que se plantean dentro de las propias fronteras. En el próximo capítulo me ocuparé de explorar la alternativa de una educación ciudadana de inspiración cosmopolita.

---

<sup>37</sup> Véase D. Held, "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", en I. Shapiro y C. Hacker Cordon (eds.), *Democracy's Edges*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 84-111.

<sup>38</sup> M. Williams, "Citizenship as Identity, Citizenship as Shared Fate, and the Functions of Multicultural Education", Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).

<sup>39</sup> Este enfoque se está empleando en la educación ciudadana de los países de la comunidad europea.

## Capítulo 5: El cosmopolitismo y la educación ciudadana

Los años noventa han sido testigos del surgimiento de un amplio debate filosófico en torno del cosmopolitismo, sus fundamentos teóricos y sus aplicaciones para el diseño de políticas e instituciones públicas, debate que me interesa revisar debido a su importancia educativa.<sup>1</sup> Las discusiones acerca del cosmopolitismo tienen múltiples aristas: incluyen desde el estudio e interpretación de sus raíces históricas en el pensamiento estoico y kantiano hasta cuestiones contemporáneas referidas a la interacción entre culturas y a las recientes transformaciones de las relaciones políticas y jurídicas internacionales.<sup>2</sup> En el presente capítulo no me propongo realizar un análisis pormenorizado de este extenso debate, sino más bien evaluar las principales contribuciones que puede realizar el cosmopolitismo para la selección de las metas y los contenidos de la educación ciudadana. Con el objeto de responder a la pregunta de si la concepción rawlsiana de la educación ciudadana que he estado defendiendo debería incorporar elementos cosmopolitas y cuáles, considero conveniente delimitar, en primer lugar, las tesis cosmopolitas más relevantes, para examinar luego sus fundamentos y aplicabilidad. Si bien no existe un consenso entre los autores sobre el contenido preciso de la posición cosmopolita, me ocuparé de caracterizar dos versiones

---

<sup>1</sup> Los escritos de Martha Nussbaum han dado gran impulso a la polémica reciente en torno al cosmopolitismo en el ámbito anglosajón. Véase J. Cohen (ed.), *For Love of Country*, loc. cit.; M. C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; M. Friedman, "Educating for World Citizenship", *Ethics* vol. 110, 2000, pp. 586-601.

<sup>2</sup> Para una reconstrucción de las raíces históricas del cosmopolitismo, véase J. Bohman y M. Lutz-Bachman, *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press, 1997; P. Kleingeld, "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", *Journal of the History of Ideas* vol. 60, n. 3, 1999, pp. 505-524; M. Nussbaum, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", *Journal of Political Philosophy* vol. 8, n.2, 2000, pp. 176-206. Sobre la conexión con los procesos políticos y jurídicos contemporáneos véanse los trabajos en I. Shapiro y C. Hacker Cordón (eds.), *op. cit.*; y W. Kymlicka y C. Straehle, "Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", *European Journal of Philosophy* vol. 7, n. 1, 1999, pp. 65-88.

significativas y de argumentar en favor de rescatar ciertos elementos cosmopolitas, compatibles con una perspectiva política de la justicia, para su incorporación en la educación ciudadana.<sup>3</sup>

En primer lugar, el cosmopolitismo se asocia comúnmente con un enfoque global de los problemas de justicia, que cuestiona la conexión estrecha entre el ejercicio de la ciudadanía, la fundamentación de las obligaciones y los derechos ciudadanos, y la pertenencia a una comunidad política delimitada a partir del estado-nación. Una educación ciudadana construida desde esta perspectiva tendería a desatender el cultivo de sentimientos patrióticos o nacionales y de lazos cívicos particularistas para acentuar la “ciudadanía mundial”, es decir, la pertenencia a la comunidad de la humanidad en su totalidad como foco de la preocupación y el accionar ciudadano. Por otra parte, la noción de “ciudadanía mundial” también suele conectarse con un modo de pensar la relación entre el sujeto, las cuestiones de la buena vida y la pertenencia cultural. Esta segunda vertiente del cosmopolitismo se caracteriza por negar la tesis de que la pertenencia a una comunidad con una cultura unificada resulta un aspecto definitorio de la identidad personal, imprescindible para el florecimiento humano o la elaboración de un plan de vida coherente y satisfactorio. A partir de esta perspectiva, podría diseñarse una educación ciudadana cosmopolita, que pusiera énfasis en el flujo y la mezcla de las culturas y en la posibilidad de las personas de apropiarse de una variedad heterogénea de materiales provenientes de diversas fuentes culturales.

---

<sup>3</sup> Seguiré la clasificación propuesta por Samuel Scheffler en “Conceptions of Cosmopolitanism”, *Utilitas* vol. 11, n.3, 1999, pp. 255-276, y distinguiré entre tesis cosmopolitas acerca de la justicia y tesis cosmopolitas acerca de la cultura, puesto que éstas constituyen a mi entender las principales orientaciones con una aplicación educativa. Jeremy Waldron utiliza una distinción similar entre el cosmopolitismo acerca de la cultura y el derecho cosmopolita, entendido el segundo en un sentido kantiano como el marco normativo que rige las relaciones entre los pueblos, en “What is Cosmopolitan?”, *Journal of Political Philosophy* vol. 8, n. 2, 2000, pp. 227-243. Se han propuesto otras clasificaciones que hacen referencia a los temas anteriores, como así también al cosmopolitismo gubernamental, que propone establecer instituciones de gobierno mundial, y a un

Aunque estas perspectivas cosmopolitas - la referida a la justicia y la referida a la cultura - se presentan interconectadas, como sucede en los escritos de Martha Nussbaum y de Jeremy Waldron, me ocuparé de presentarlas y analizarlas por separado.<sup>4</sup> Como quedará claro luego de mi exposición, el examen de la concepción cosmopolita acerca de la cultura y la conformación de la identidad del sujeto puede realizarse en forma separada del de los problemas de justicia global, si bien algunos autores comunitaristas se oponen tajantemente a esta separación.<sup>5</sup> También considero conveniente distinguir el problema de la justificación teórica de una concepción de la justicia cosmopolita de las cuestiones fácticas referidas a la existencia de instituciones que promuevan la justicia en sentido global, o de canales efectivos de participación política para los ciudadanos con convicciones cosmopolitas. Tal como argumentaré más adelante, la falta de instituciones y canales de participación apropiados no es una razón suficiente para descartar de antemano el proyecto de construir una teoría de la justicia cosmopolita de alcance global y de orientar la educación ciudadana en esa dirección. En el presente capítulo me ocuparé de examinar la perspectiva cosmopolita acerca de la cultura a partir de los trabajos de uno de sus defensores más entusiastas y destacados, Jeremy Waldron, como así también de evaluar su aplicación educativa en sociedades contemporáneas caracterizadas por el pluralismo y la diversidad. Luego, pasaré a analizar las posibles

---

cosmopolitismo de corte romántico, que recomienda el cultivo de sentimientos de amor y compasión entre todos los seres humanos. Véase P. Kleingeld, *op. cit.*

<sup>4</sup> Véase M. C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, *loc. cit.*; J. Waldron, "What is Cosmopolitan?", *loc. cit.*; J. Waldron, "Teaching Cosmopolitan Right", Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).

<sup>5</sup> Hay comunitaristas como Miller que niegan la relevancia de las obligaciones de justicia globales (reduciéndolas a la no-agresión y la no-interferencia) a partir de una concepción particularista de la ética que une las obligaciones morales a los lazos y compromisos particulares constitutivos de la identidad de los sujetos. De este modo, sus tesis acerca de la identidad del sujeto se conectan estrechamente con su posición sobre las cuestiones de justicia. En el capítulo cuarto he criticado este tipo de argumentos particularistas, concluyendo que no son suficientes para demostrar la existencia de obligaciones especiales de justicia hacia la comunidad

extensiones de la teoría de la justicia rawlsiana al ámbito internacional, delimitando a partir de allí los elementos básicos del enfoque cosmopolita acerca de la justicia. Sostendré que la extensión que hace Rawls de su teoría no es adecuada, si bien sus principales falencias resultan instructivas y podrían ser corregidas modificando algunos de los supuestos con los que opera. Para concluir, argumentaré a favor de incorporar en la educación ciudadana ciertas reflexiones en torno de la justicia cosmopolita, en conexión con la defensa de la noción de derechos humanos universales.

### **El cosmopolitismo cultural**

Jeremy Waldron ha defendido un enfoque cosmopolita acerca de la cultura, que comienza por afirmar la capacidad que tienen las personas de nutrirse de fuentes culturales heterogéneas para elaborar un modo de vida propio. Waldron se inspira en las observaciones de Salman Rushdie acerca del libro de su autoría, *Los versos satánicos*:

Si *Los versos satánicos* trata de algo, es sobre el mundo visto desde la perspectiva de un migrante. Está escrito a partir de la experiencia del desarraigo, la separación y la metamorfosis (rápida o lenta, dolorosa o placentera) que es la condición del migrante, y de la cual se puede derivar una metáfora para toda la humanidad.

En el centro de la novela está un grupo de personajes, en su mayoría musulmanes británicos o personas no particularmente religiosas de origen musulmán, que luchan justamente con el tipo de grandes problemas que han surgido en torno del libro, problemas de hibridación y de aislamiento en *ghettos*, de conciliar lo viejo con lo nuevo. Quienes se oponen a la novela en forma más vociferante hoy en día opinan

---

nacional y los miembros de la propia nación. En las próximas páginas señalaré otras falencias de la posición comunitarista en su tratamiento de las cuestiones culturales y de los problemas de justicia global.

que mezclarse con una cultura diferente inevitablemente debilitará y arruinará la propia. Mi opinión es la opuesta. *Los versos satánicos* celebra la hibridez, la impureza, la mezcla, la transformación que proviene de combinaciones nuevas e inesperadas de seres humanos, culturas, ideas, políticas, películas, canciones. Se regocija en la mestización y teme el absolutismo de lo Puro. *Mélange, hotchpotch*, un poco de esto y un poco de aquello: así es *cómo lo nuevo entra en el mundo*.<sup>6</sup>

Según Waldron, un estilo de vida cosmopolita como el que describe Rushdie en este pasaje puede llegar a ser rico, satisfactorio, creativo y tan feliz como cualquier otro.<sup>7</sup> Aún más, podría llegar a ser la única opción adecuada en el mundo moderno en que vivimos.<sup>8</sup> El autor sostiene que el modo de vida cosmopolita está abierto no sólo a los que migran o viajan con frecuencia, sino a toda persona capaz de vivir nutriéndose de los recursos ofrecidos por un caleidoscopio de culturas diferentes presentes en las sociedades contemporáneas. Una persona cosmopolita es aquella que se niega a definirse a sí misma a partir de su ubicación geográfica, sus ancestros, su ciudadanía o su lenguaje:

Aunque puede vivir en San Francisco y tener ancestros irlandeses, no considera que su identidad se encuentre en peligro cuando aprende español, come comida china, usa ropa hecha en Corea, escucha arias de Verdi cantadas por una princesa maorí en un equipo japonés, sigue las noticias sobre sucesos políticos en Ucrania, y practica técnicas budistas de meditación. Es una criatura de la modernidad, consciente de que vive en un mundo mezclado y posee un yo mezclado.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> S. Rushdie, *Imaginary Homelands*, 1991, pp. 393-394 (la trad. es mía). Citado en J. Waldron, "Minority Cultures...", *loc. cit.*, pp. 751-752.

<sup>7</sup> J. Waldron, "Minority Cultures...", *loc. cit.*, p. 762.

<sup>8</sup> J. Waldron, "Minority Cultures...", *loc. cit.*, p. 763.

Waldron argumenta que, si es posible que las personas puedan encontrar satisfactorio el modo de vida cosmopolita, entonces esto pone en cuestión un supuesto central del pensamiento comunitarista, nacionalista, y de algunas versiones del multiculturalismo: el supuesto de que la coherencia y el significado de la vida humana dependen de la inmersión completa en la cultura y la etnicidad de una comunidad particular.<sup>10</sup> Además de cuestionar la necesidad de un marco cultural unificado para la constitución de la identidad individual, Waldron sostiene que las perspectivas anteriores suelen presuponer una visión distorsionada, excesivamente estática y purista de las culturas. La noción de “cultura” hace referencia a un amplio conjunto interrelacionado de prácticas y tradiciones asociadas con una comunidad. La cultura de la comunidad es un modo de hacer cosas en conjunto, abarca el lenguaje, los modos de gobierno, los rituales religiosos, las estructuras familiares, la economía, el conocimiento, el sentido de una historia compartida, etc.<sup>11</sup> Waldron destaca que las culturas están en constante transformación, las poblaciones que las sustentan cambian con las generaciones, con los sucesos históricos que las marcan, las invenciones que absorben, las catástrofes ante las que deben responder. Por otra parte, el autor señala que distintos pueblos con distintas culturas mantienen una variedad de contactos entre sí, intercambian ideas, artefactos, prácticas, o se los apropian, y se producen migraciones hacia nuevos territorios. En resumen, las culturas se ven constantemente alteradas, modificadas y reconcebidas, en buena medida debido al encuentro y la superposición con otras.<sup>12</sup> Este fenómeno viene produciéndose durante siglos, si bien en la actualidad se ha acentuado con el desarrollo de los medios de comunicación y transporte, como así también con las migraciones masivas. Las

---

<sup>9</sup> J. Waldron, “Minority Cultures...”, *loc. cit.*, p. 754 (la trad. es mía).

<sup>10</sup> Esta crítica también es aplicable a la posición liberal de Kymlicka sobre la cultura.

<sup>11</sup> J. Waldron, “Multiculturalism and *mélange*”, en Fullinwider (ed.), *op. cit.*, p.96.

<sup>12</sup> Waldron admite que algunas culturas, como la maorí, se han desarrollado en un relativo aislamiento con respecto de otras, pero sostiene que estos casos son anómalos y explicables por razones geográficas, en “Multiculturalism...”, en Fullinwider (ed.), *op. cit.*, p. 107-108.



observaciones de Waldron no pretenden negar la existencia de estructuras culturales identificables y diferentes entre sí, si bien desautorizan como un tanto artificiales las demandas puristas de quienes en nombre del pasado y la tradición se resisten a las transformaciones y las innovaciones culturales.

Si se hace un balance, los escritos de Waldron presentan cierta ambivalencia respecto de su apreciación de las implicaciones de la posibilidad de un *ethos* cosmopolita en el contexto de sociedades pluralistas y diversas.<sup>13</sup> Por un lado, en una línea moderada, Waldron defiende el estilo de vida cosmopolita e híbrido de Rushdie como una alternativa válida entre otras, una alternativa que compite con modos de vida más tradicionales y menos aventureros desde el punto de vista cultural. Por el otro, Waldron adopta una postura más fuerte cuando sugiere que una vida cosmopolita, libre de los lazos que atan a comunidades y tradiciones particulares y dedicada a la apreciación de la diversidad, es la única *adecuada* para los miembros de sociedades contemporáneas.<sup>14</sup> Si se interpretan la tesis moderada y la tesis fuerte como afirmaciones fácticas acerca de la existencia y la viabilidad de los estilos de vida cosmopolita y tradicional, la primera es sin duda plausible en tanto recordatorio de la alternativa cosmopolita. Pero la segunda es falsa, porque en el mundo actual existe una pluralidad de modos de vivir y de construir la propia identidad, algunos menos y otros más dependientes de una cultura y tradición particulares. Para citar sólo un ejemplo, la existencia de comunidades judías ortodoxas en el seno de ciudades del estilo de Nueva York muestra la posibilidad de la alternativa tradicionalista, aunque sin duda los miembros de estas comunidades realizan un esfuerzo considerable para mantenerlas relativamente aisladas del resto de la sociedad.

Sin embargo, estas tesis también podrían leerse como evaluaciones de las actitudes, las preferencias y los modos de vida de las personas en un mundo caracterizado

---

<sup>13</sup> Véase S. Sheffler, *op. cit.*, p. 261.

inevitablemente por el cambio, la transformación y la superposición de los fenómenos culturales, tal como he señalado anteriormente. Mientras la tesis moderada sostiene la posibilidad de que un modo de vida cosmopolita sea satisfactorio y valioso, la tesis fuerte lo afirma como la única opción auténtica en el mundo actual. Nuevamente, la tesis más moderada suena más plausible - sin ser trivial, puesto que implica un serio cuestionamiento a los supuestos del comunitarismo, el nacionalismo y el multiculturalismo. La tesis fuerte, según la cual el modo de vida cosmopolita sería el único adecuado, no me parece que pueda justificarse sin apelar a una concepción comprensiva de la buena vida que algunas personas razonables rechazan. De hecho, un número considerable de personas razonables encuentran satisfactoria la vida de orientación comunitaria y tradicionalista, sienten que esta vida contiene todo lo que hace a una vida valiosa y se empeñan en transmitirla a las nuevas generaciones, con bastante éxito al menos en algunos casos. Y ese estilo de vida merece tanto respeto como el dedicado a la exploración de nuevas posibilidades culturales.

Lo que el autor podría aducir en apoyo de la tesis cosmopolita fuerte es que nociones como la de “integridad cultural” o “preservación de la cultura nacional” son engañosas, por cuanto pasan por alto que las culturas se vienen mezclando y modificando desde tiempos inmemoriales. La actitud cosmopolita de apertura al cambio sería la única auténtica o adecuada, por ser la más consciente de la inevitabilidad de la transformación y la hibridación, y no descansar en mitos de pureza e integridad cultural. Pero esta línea de argumentación, a mi entender, no es suficiente para demostrar la superioridad del modo de vida cosmopolita, porque quienes buscan perpetuar la cultura y la tradición de una comunidad podrían ser capaces de reconocer la inevitabilidad del cambio y esforzarse, pese a ello, por mantener los valores y la continuidad de algunas prácticas que consideran centrales en su tradición, reinterpretándolos y modificándolos a la luz de nuevas circunstancias, en caso de ser preciso.

---

<sup>14</sup> J. Waldron, “Minority Cultures...”, *loc. cit.*, p. 763.

Tomar conciencia del hecho del cambio y la mezcla cultural no conduce necesariamente a la adopción del *ethos* cosmopolita que los celebre.

Cuando Waldron señala ciertas recomendaciones educativas derivables de su enfoque cosmopolita sigue, en realidad, una línea bastante moderada, aunque crítica respecto del comunitarismo y las tendencias predominantes del multiculturalismo. El autor contrapone dos modelos o “tipos ideales”, en el sentido weberiano, para pensar la identidad cultural de las personas en sociedades pluralistas y multiculturales. De acuerdo con el primer modelo, el modelo de “una persona-una cultura”, cada persona constituye su identidad a partir de la cultura única y relativamente homogénea del grupo al que pertenece. Según el segundo modelo, el de “una persona-muchos fragmentos”, cada individuo construye su identidad en la sociedad más amplia en la que vive y, por ende, la misma comprende una multiplicidad de fragmentos o influencias de las distintas culturas que se superponen y solapan a su alrededor, aunque haya alguna predominante.

En opinión de Waldron, el problema del modelo “una persona-una cultura”, con cual operan muchos programas de educación multicultural, es que se suele traducir en la obligación de respetar a las personas en términos del requerimiento de adoptar una actitud de reverencia (acrítica) por la cultura que se les imputa como base de su identidad. Este enfoque es excesivamente simplista porque suele asignar identificaciones culturales sobre la base de la pertenencia nacional o étnica, sin considerar la posibilidad de identificaciones culturales alternativas y múltiples.<sup>15</sup> Quienes emplean este modelo, por otra parte, presuponen por lo general que los aspectos esenciales de una cultura son los que la diferencian de otra, al estilo de los rasgos que una secretaría de turismo seleccionaría para hacer publicidad sobre una región. Esto desconoce la importancia que pueden tener, en el contexto de un modo de vida

---

<sup>15</sup> Véase K. McDonough, “Cultural Recognition, Cosmopolitanism, and Multicultural Education”, en S. Laird (ed.), *Philosophy of Education*, Urbana, Philosophy of Education Society, 1997, pp. 127-135, para una discusión de los problemas de este primer modelo para la educación de miembros de comunidades indígenas.

compartido, ciertos elementos comunes a varias culturas diferentes - como por ejemplo, la relevancia de creencias y prácticas de la religión católica en comunidades de países diferentes como Brasil, Irlanda y España. Waldron sostiene que las prácticas y los rituales de una cultura son constitutivas de la misma en función del lugar que ocupan en un modo de vida compartido, lo cual no tiene relación alguna con su carácter peculiar o distintivo.<sup>16</sup> El autor considera, por ende, que el segundo modelo ofrece una base de análisis más adecuada para evaluar cómo la gente forma su identidad y para articular principios de respeto por las personas. El segundo modelo sugiere una interpretación más rica del respeto por las personas, que recomienda atender al marco más amplio de las condiciones sociales y culturales en las que las personas construyen, individualmente y con esfuerzo, su identidad. Una educación cosmopolita elaborada a partir de este modelo se propone el cultivo de una mentalidad amplia en los alumnos, entendida como la capacidad de escuchar a otros e intentar comprender su punto de vista, sin suponer identificaciones culturales predeterminadas.

Vale la pena aclarar que Waldron no incluye entre sus recomendaciones educativas la de promover activamente un *ethos* cosmopolita que celebre la diversidad, el cambio y la síntesis cultural. El autor reconoce que no todas las personas tienen la oportunidad y el interés de llevar adelante una vida del estilo de la de Rushdie. En mi opinión, la objeción principal contra la enseñanza de un estilo de vida cosmopolita en sentido fuerte, en desmedro de otros modos de vida, es que ello supondría la transmisión de una perspectiva comprensiva de la buena vida que no todas las personas razonables comparten. No obstante, la inclusión de una versión moderada del cosmopolitismo cultural entre los contenidos de la educación ciudadana, que se oriente al conocimiento y la reflexión acerca de la existencia de una variedad de culturas en el mundo (a las que se asocian distintas concepciones del bien), puede justificarse apropiadamente en base a razones públicas. El conocimiento de otras culturas

---

<sup>16</sup> J. Waldron, "Multiculturalism...", en Fullinwider (ed.), *op. cit.*, p. 100.

facilita el diálogo respetuoso entre estudiantes de distintos trasfondos culturales y permite combatir las actitudes despectivas, que son fruto de la ignorancia y del supuesto de que el propio modo de vida es el único “natural”.<sup>17</sup> Pienso que promover una actitud cosmopolita de curiosidad y apertura a otras culturas probablemente sea el camino más efectivo para desarrollar las actitudes de comprensión y respeto mutuo que caracterizan a los ciudadanos razonables en sociedades pluralistas y multiculturales, y que sobre esa base es plenamente justificable su inclusión en la educación ciudadana.<sup>18</sup> Por otra parte, en la medida en que el conocimiento y la familiaridad con otras culturas contribuyen a la adopción de una perspectiva más abierta, aportan una mejor evaluación de los propios derechos y obligaciones frente a los de miembros de otras sociedades, es decir, facilitan una reflexión amplia sobre las cuestiones de justicia que se plantean más allá de los límites impuestos por las fronteras políticas. En otras palabras, la enseñanza del cosmopolitismo cultural podría ser una vía indirecta para la comprensión de las exigencias de la justicia cosmopolita.

### **El cosmopolitismo y las cuestiones de justicia**

Los enfoques cosmopolitas sostienen que las normas de la justicia deben ser consideradas, en última instancia, como regulatorias de las relaciones de todos los seres humanos entre sí, en lugar de aplicarse sólo en el contexto de sociedades cerradas que contienen subgrupos de la población global. El enfoque cosmopolita se opone, de este modo, a las tesis comunitaristas y nacionalistas que afirman que los principios de justicia sólo pueden aplicarse en el contexto de grupos cohesionados que comparten una historia, un

---

<sup>17</sup> M. C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, *loc. cit.*, cap. 4.

<sup>18</sup> En el capítulo segundo he argumentado extensamente a favor de promover el diálogo y la reflexión acerca de las concepciones de la buena vida como un complemento imprescindible de la enseñanza de las normas y los

territorio, un lenguaje, una etnicidad, y cuyos miembros poseen una identidad parcialmente constituida por su pertenencia a la comunidad.<sup>19</sup> La metáfora cosmopolita de que cada ser humano es un ciudadano del mundo se traduce en la idea de que nuestras obligaciones de justicia alcanzan a la totalidad de la humanidad o a la comunidad mundial de los seres humanos, en lugar de verse confinadas dentro de las fronteras de un estado-nación o de una comunidad más pequeña delimitada a partir de un *ethos* común.

Onora O'Neill ha defendido la pertinencia de adoptar un enfoque cosmopolita ante la existencia de problemas de justicia que no reconocen fronteras, es decir, que surgen a través de las fronteras entre países o más allá de ellas.<sup>20</sup> La autora señala que numerosas actividades, procesos y poderes que involucran cuestiones de justicia operan y tienen efectos que traspasan los límites territoriales - tales como el comercio, la contaminación ambiental, los flujos de capital e información, las migraciones de personas y, por supuesto, el crimen internacional. También destaca la existencia de relaciones de poder y dominación entre los estados, y el hecho de ellas constituyan una de las principales fuentes de injusticia en el mundo actual. En este sentido, O' Neill considera muy poco plausible sostener que los problemas de justicia se agotan en las cuestiones de justicia doméstica.<sup>21</sup>

Los autores comunitaristas y nacionalistas que se oponen al cosmopolitismo suelen dar por sentado que la identidad humana se modela o se conforma a partir de las normas y las prácticas de comunidades y tradiciones, de manera tal que la concepción de la justicia a la que adhiera cada sujeto depende de su comunidad de pertenencia y resulta aplicable sólo en ese contexto. Según O' Neill, aunque el comunitarismo y el nacionalismo podrían dar cuenta

---

procedimientos públicos, y he mostrado que este tipo de educación ciudadana respeta las restricciones a la justificación del liberalismo político.

<sup>19</sup> S. Scheffler, *op. cit.*, p. 256.

<sup>20</sup> En O. O' Neill, *Civic and Cosmopolitan Justice: The Lindley Lecture*, Kansas, University of Kansas, 2000.

<sup>21</sup> O, más precisamente, que las obligaciones de justicia entre estados se reducen a la no-agresión y no-interferencia.

de ciertos cambios producidos en una tradición al interpretarlos como resultado de la revisión de categorías y valores a la luz de sus propios recursos internos, sus presupuestos teóricos son poco realistas e inadecuados para el tratamiento de cuestiones concernientes a los límites entre tradiciones y comunidades, y a los indudables efectos de la interconexión entre éstas. La autora señala que las fronteras políticas operan como sistemas de filtros variables, es decir, que regulan algunas actividades en mayor medida que otras, mientras que los límites culturales son altamente diversos y maleables. Dado que las personas son capaces de comprender, reinterpretar y adoptar categorías y normas provenientes de una variedad de tradiciones, es sumamente discutible el supuesto de que el sentido de la propia identidad se encuentre arraigado, inevitablemente, en las normas y categorías de una única comunidad. Por este motivo, el comunitarismo y el nacionalismo no ofrecen una base convincente para razonar acerca de la justicia dentro de las comunidades nacionales, ni tampoco acerca de la justicia más allá de las fronteras de los estados-nación.

De la argumentación anterior en favor de la pertinencia de asumir un enfoque global para discutir las cuestiones de justicia que trascienden las fronteras entre países, no se deduce en realidad ninguna recomendación específica sobre el tipo de estrategia teórica más adecuada para enfrentar las complejidades de un mundo altamente interdependiente desde el punto de vista económico, político y cultural. Una primera estrategia, adoptada por Rawls, consiste en elaborar, en primer término, una concepción de la justicia para la estructura básica de una sociedad, concebida como un sistema cerrado de cooperación, y discutir, en una segunda instancia, las cuestiones de justicia en las relaciones entre tales sociedades. Una estrategia alternativa, defendida en los primeros escritos de Thomas Pogge, es comenzar de entrada con una posición global que cuestione o ponga entre paréntesis la autoridad soberana

de los estados nacionales u otras entidades colectivas, tales como los pueblos, para dirimir directamente los problemas de justicia que afectan a la totalidad de la humanidad.<sup>22</sup>

Si bien hay quienes opinan que sólo esta segunda estrategia merece el calificativo de cosmopolita, a mi juicio, las concepciones de la justicia elaboradas a partir de la primera estrategia también pueden ser consideradas cosmopolitas siempre que cuenten con recursos teóricos para evaluar las estructuras institucionales tomando en cuenta los derechos e intereses individuales fundamentales de los seres humanos.<sup>23</sup> El cosmopolitismo respecto de las cuestiones de justicia concierne a la base en función de la cual debería justificarse o criticarse instituciones y prácticas - la tesis de que todo ser humano debe ser objeto de preocupación moral - lo cual resulta compatible con una variedad de estructuras institucionales. Tal como señala Charles Beitz, el cosmopolitismo no necesita comprometerse con una teoría acerca de la estructura política ideal del mundo, sino sólo insistir en que los dispositivos políticos deben ser evaluados imparcialmente atendiendo a su impacto sobre los derechos e intereses básicos de las personas.<sup>24</sup> Siguiendo esta línea de reflexión cosmopolita, me ocuparé a continuación de analizar la *Ley de los Pueblos* de Rawls y de discutir el modo en que el autor extiende su teoría de la justicia como imparcialidad, para proponer principios que delimiten las obligaciones de justicia entre distintas sociedades.

### **La Ley de los Pueblos y los principios de justicia internacional**

↵

<sup>22</sup> Véase T. Pogge, *Realizing Rawls*, *loc. cit.*, cap. 5 y 6; A. Kuper, "Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons", *Political Theory* vol. 28, n. 5, 2000, pp. 640-674.

<sup>23</sup> O'Neill denomina semi-cosmopolitas a teorías, como las de Kant o Rawls, que se enmarcan en la primera estrategia.

<sup>24</sup> Véase C. Beitz, "Cosmopolitan Liberalism and the States System", en C. Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, London, New York, Routledge, 1994, pp. 124-126. Es importante destacar que



En la *Ley de los Pueblos*, Rawls extiende su concepción política de la justicia, desarrollada inicialmente para sociedades democráticas liberales entendidas como sistemas cerrados, a fin de determinar las responsabilidades internacionales de tales sociedades, es decir, su política exterior. El filósofo emplea un procedimiento constructivista similar al del *Liberalismo Político*, que conduce al establecimiento de un conjunto de principios que, a su entender, conforman el contenido básico de la justicia internacional. Estos principios de justicia sirven para regular las relaciones entre sociedades o, más precisamente, entre “pueblos”

Vale la pena detenerse en la noción de “pueblo”, por cuanto Rawls la emplea en un sentido técnico. Los pueblos se caracterizan por tres rasgos: a) cuentan con instituciones de gobierno razonablemente justas que sirven a sus intereses fundamentales (tales como proteger su territorio, preservar sus instituciones políticas, su cultura, su independencia y su autorrespeto en tanto colectividad, como así también garantizar la seguridad y el bienestar de sus miembros; b) se encuentran unidos internamente por lo que John Stuart Mill denomina “simpatías comunes”, esto es, por un sentimiento de nacionalidad que predispone a sus miembros a cooperar y a desear contar con un gobierno común; y c) tienen una naturaleza moral, puesto que persiguen sus intereses racionales constreñidos por consideraciones de razonabilidad y están dispuestos a proponer y respetar términos equitativos de cooperación con los demás pueblos.<sup>25</sup>

Si bien Rawls concibe a la sociedad internacional como una sociedad de pueblos, podría haber seleccionado otras entidades colectivas alternativas como unidades ético-

---

el cosmopolitismo acerca de las cuestiones de justicia no implica un compromiso con la propuesta de un gobierno mundial.

<sup>25</sup> *LP*, pp. 23-25. La caracterización de los pueblos como unidos por un sentimiento de nacionalidad común supone un reconocimiento por parte de Rawls de las críticas de Yael Tamir que he presentado en el capítulo cuarto.

políticas de referencia, tales como un conjunto de estados, o de sociedades, o de naciones.<sup>26</sup> Con respecto a la primera alternativa, Rawls prefiere referirse a las obligaciones de justicia entre los pueblos (en el sentido antes definido) en lugar de entre los estados, porque considera que sólo los pueblos pueden ser razonables y estar dispuestos a reconocer y a respetar a otros pueblos. Los estados, de acuerdo con una concepción realista presupuesta por el autor, se preocupan exclusivamente por ejercer su poder de influencia sobre otros y por promover sus propios intereses.<sup>27</sup> De este modo, los estados carecerían por definición de los rasgos morales que los capaciten para constituirse como agentes de justicia. Dado que todos los pueblos rawlsianos cuentan con un territorio y un estado, lo que distingue a los pueblos de los estados es meramente su naturaleza moral.

Las sociedades, como segunda opción, se diferencian de los pueblos en que no siempre se encuentran unificadas por un sentimiento de nacionalidad compartida entre sus miembros. Hablar de los pueblos en lugar de las sociedades permite que se evite el tener que lidiar con conflictos entre grupos o naciones a nivel intraestatal.<sup>28</sup> En último lugar, si bien la noción de “naciones” es muy cercana a la de “pueblos” en su uso común, no todas las naciones cuentan, como los pueblos rawlsianos, con instituciones autónomas de gobierno. La referencia a los pueblos en el marco de la teoría no se compromete con la tesis de que toda nación debería contar con su propio gobierno. Como queda de manifiesto, el autor recurre una noción bastante idealizada de los pueblos como eje para la reflexión en torno a los principios de justicia internacional, lo cual simplifica mucho el tipo de cuestiones que la teoría tiene que enfrentar.

---

<sup>26</sup> C. Beitz, “Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics* vol. 110, 2000, pp. 678-680.

<sup>27</sup> *LP*, pp. 25-30.

<sup>28</sup> Allen Buchanan ha argumentado que la omisión de principios que atiendan a conflictos intrasocietarios es una falencia seria de la concepción de la justicia internacional de Rawls. Véase su “Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World”, *Ethics* vol. 110, 2000, pp. 716-720.

La construcción de los principios de la justicia internacional se realiza en dos pasos; el primero reúne en una posición original a los representantes de pueblos liberales democráticos, mientras que el segundo reúne a los representantes de pueblos no liberales decentes. Tanto los pueblos liberales como los pueblos no liberales decentes se caracterizan, desde el punto de vista externo, por no tener una política exterior agresiva y respetar la independencia de los otros pueblos, es decir, que su comportamiento satisface los requerimientos de reciprocidad. Lo que diferencia a ambos tipos de pueblos es precisamente el ordenamiento interno de sus sociedades.

Desde el punto de vista de su política interna, los pueblos liberales son aquellos que cuentan con un régimen constitucional de gobierno que respeta un conjunto de derechos y libertades básicas de sus ciudadanos, asigna prioridad a su protección frente a las demandas del bien común y a valores perfeccionistas, y asegura a todos sus miembros el acceso a bienes primarios esenciales para que puedan hacer uso de sus libertades y desarrollar su plan de vida. Junto a estos pueblos liberales, Rawls intenta defender la posibilidad de que haya pueblos no liberales decentes, “no irrazonables” y con instituciones de gobierno “razonablemente justas”. La noción de “pueblos no liberales decentes” es un constructo creado para servir a un propósito analítico particular: describir cierto tipo de pueblos que, a pesar de tener tradiciones políticas y morales diferentes de las de las sociedades liberales, merecen ser objeto de tolerancia, en conformidad con los principios de justicia global.<sup>29</sup>

Según Rawls, los pueblos no liberales decentes se encuentran gobernados de acuerdo con una concepción de la justicia basada en una doctrina comprensiva del bien común. La misma incluye tres elementos: (1) el sistema legal impone obligaciones y deberes morales a todos los miembros de la sociedad; (2) la concepción del bien según la cual se organiza la sociedad toma en consideración imparcialmente los intereses de todos los miembros de la

---

<sup>29</sup> Véase *LP*, pp. 62-75; A. Kuper, *op. cit.*, p. 643.

sociedad; y (3) los jueces y los funcionarios que administran el orden legal comparten una creencia sincera y no irrazonable de que la ley está guiada por la concepción de la justicia del bien común. Si bien estos pueblos no cuentan con un ordenamiento institucional que proteja las mismas libertades garantizadas por las sociedades liberales, sus instituciones políticas conforman una jerarquía de consulta razonable, que opera mediante cuerpos representativos de grupos o asociaciones. Rawls sostiene que una concepción de la justicia basada en el bien común toma en cuenta los intereses fundamentales de las personas, porque su marco institucional respeta los derechos humanos más urgentes.<sup>30</sup> Estos derechos humanos fundamentales incluyen los derechos a la vida y a los medios de subsistencia, a la libertad personal (y cierta libertad de culto, si bien puede haber una religión oficial promovida por el estado), de propiedad y de igual trato ante la ley. Pero no llegan a incluir los derechos de expresión, de asociación y de participación política democrática, que representarían aspiraciones típicamente liberales. Me ocuparé de las dificultades de esta caracterización de los derechos humanos fundamentales más adelante.

Como ya he mencionado, a fin de establecer los principios de justicia de aplicación global, Rawls recurre a dos posiciones originales globales separadas, una que reúne en condiciones equitativas a representantes de pueblos liberales y otra a los de pueblos no liberales decentes. De acuerdo con el procedimiento constructivista, en ambas posiciones originales las partes se sitúan tras un velo de ignorancia que oculta información, tal como el tamaño del territorio, el tamaño de la población, el nivel de desarrollo económico o la riqueza en recursos naturales. El velo de la ignorancia, no obstante, no impide que los representantes cuenten con información acerca del tipo de ordenamiento institucional de su pueblo (es decir, si éste es liberal o no liberal decente). Según el filósofo norteamericano, los representantes de

---

<sup>30</sup> *LP*, pp. 78-81.

los dos tipos de pueblos llegan a reconocer como adecuados *los mismos* principios de justicia para regular sus relaciones con los demás pueblos. Estos son:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia han de ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos han de respetar los tratados y los compromisos asumidos.
3. Los pueblos son iguales y son partes de los acuerdos que los obligan.
4. Los pueblos han de respetar una obligación de no-intervención.
5. Los pueblos tienen derecho a la autodefensa, pero no tienen derecho a instigar a la guerra por razones diferentes de la autodefensa.
6. Los pueblos deben honrar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas restricciones específicas en la conducta durante la guerra.
8. Los pueblos tienen una obligación de asistencia a los pueblos que vivan en condiciones desfavorables que les impidan tener un régimen político y social justo o decente.<sup>31</sup>

En lugar de señalar una serie de alternativas y argumentar en favor de la selección entre ellas de estos ocho principios particulares, en forma semejante al procedimiento de la *Teoría de la justicia*, Rawls se limita a afirmar que las partes (tanto las que representan a los pueblos liberales como las que representan a los pueblos no liberales decentes) encontrarán razonable aceptar esos principios para la regulación de su política exterior, a partir de la consideración de los intereses fundamentales de las sociedades que representan. Según Rawls, cada representante intenta asegurar condiciones internacionales que permitan florecer

---

<sup>31</sup> LP, p. 37 (la trad. es mía).

a la cultura y las instituciones de su pueblo y garanticen para éste su autorrespeto, en tanto participante igual de la sociedad de pueblos.<sup>32</sup>

Pero estas afirmaciones no bastan para justificar la selección de los principios específicos que propone Rawls. Darrel Moellendorf ha señalado que el principio (1) puede derivarse de los intereses de los pueblos para perseguir su ventaja racional; los principios (2), (3), (4) y (7), de la capacidad de los pueblos para proponer y cumplir con términos equitativos de cooperación; y el principio (5), tanto de los intereses racionales de los pueblos, como de su capacidad para proponer y cumplir con términos equitativos de cooperación.<sup>33</sup> Pero la inclusión de los principios de respeto por los derechos humanos (6) y de asistencia a pueblos desfavorecidos (8) resulta más problemática, por cuanto su justificación no responde a una lógica semejante a la del resto. Moellendorf sostiene que el principio (6) podría haber sido incluido porque se supone que la protección de los derechos humanos está contemplada en la concepción de la justicia de todos los pueblos que participan en la posición original. Sin embargo, como señala Moellendorf, si se acepta esta propuesta, entonces deberían agregarse principios favorables a la institucionalización de la democracia liberal (o inclusive principios de justicia distributiva igualitaria) como resultado de la versión de la posición original que reúne a los pueblos liberales, puesto que tales principios también forman parte de la concepción liberal de la justicia. A mi entender, tampoco queda claro por qué la lista de derechos humanos básicos que ambos tipos de pueblos reconocen no incluye los derechos de expresión, de asociación y de participación política democrática. Esto sugiere que Rawls

←

---

<sup>32</sup> Rawls no hace referencia a los intereses básicos de las personas porque presupone que sus demandas básicas de justicia ya han sido atendidas a nivel doméstico. Su estrategia metodológica consiste en trabajar a partir de sociedades o pueblos justos para llegar a establecer los principios de una sociedad de pueblos justa.

<sup>33</sup> Véase D. Moellendorf, "Constructing the Law of Peoples", *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 77, 1996, pp. 136-137. El autor discute una versión de la ley de los pueblos publicada en 1993 (aparecida en los *Collected Papers*), que no incluía el principio (8) y que presenta algunas variantes en la formulación y el ordenamiento del resto de los principios, pero sus comentarios se mantienen pertinentes.

ajusta o recorta el conjunto de principios de la sesión correspondiente a los pueblos liberales a fin de que coincida con el que podrían aceptar los pueblos no liberales decentes - pero entonces no es apropiado sostener, como argumento en favor de este conjunto particular de principios, que los *mismos* principios serían escogidos en cada una de las posiciones originales (la correspondiente a los pueblos liberales y la correspondiente a los pueblos no liberales decentes). Por otra parte, como veremos más adelante, Rawls no puede explicar en forma satisfactoria por qué los representantes de ambos tipos de pueblos aceptan el principio (8) de asistencia a los pueblos en condiciones desfavorables, pero no contemplan la posibilidad de incluir principios de justicia distributiva más exigentes.<sup>34</sup>

Algunos críticos han objetado el procedimiento constructivista de Rawls, porque la posición original global reúne a representantes de pueblos en lugar de representantes de personas o ciudadanos.<sup>35</sup> Los intereses de los pueblos que guían la selección de los principios se establecen a partir de la concepción de la justicia y del bien que éstos buscan promover colectivamente, y no siempre coinciden con los intereses de las personas individuales. Más específicamente, la teoría rawlsiana tolera y confiere legitimidad a regímenes que limitan seriamente ciertos derechos de algunos de sus miembros (que no están contemplados en la lista de derechos urgentes), como por ejemplo los derechos a la educación o a la igual oportunidad de empleo de las mujeres, o de los miembros de ciertas castas. Varios críticos han señalado que, si se colocara en la posición original a representantes de personas o de ciudadanos, éstos se preocuparían por escoger principios que protegieran la libertad y la capacidad de todas las personas para desarrollar su propia concepción del bien - en lugar de seleccionar principios que sancionen la posibilidad de que sus representados terminen

---

<sup>34</sup> La obligación de asistencia parece derivarse de la importancia que darían los pueblos liberales o decentes a incorporar, dentro de la sociedad de pueblos regida por principios de justicia, a todos los pueblos del mundo

<sup>35</sup> D. Moellendorf, *op. cit.*, K. Tan, "Liberal Toleration in Rawls' s Law of Peoples", *Ethics* vol. 108, 1998, pp. 276-295; A. Kuper, *op. cit.*, pp. 640-674.

ocupando el lugar más bajo en una sociedad jerárquica, sin siquiera contar con instituciones democráticas que les permitan disentir e intentar la iniciación de movimientos sociales y políticos de reforma. Asimismo, aún si fuera posible que cada pueblo garantice a sus miembros suficiente justicia doméstica en términos de un acceso a los medios de subsistencia (lo cual está contemplado entre los derechos humanos fundamentales), esto no equivale a satisfacer las exigencias de justicia distributiva que se seguirían de una única posición original global en la que estuvieran representadas todas las personas. Una posición original global con representantes de personas recomendaría la implementación de mecanismos redistributivos tendientes a mejorar (o maximizar) el estándar de vida de las personas peor situadas a nivel global, en forma similar a lo requerido por el principio de la diferencia que Rawls propone como regulador del funcionamiento interno de las instituciones básicas de las sociedades liberales.<sup>36</sup>

Si bien estas consecuencias de la ley de los pueblos muestran que los principios no alcanzan para proteger adecuadamente los intereses de las personas y, por ende, son objetables desde una perspectiva cosmopolita, considero que las críticas a la teoría rawlsiana que se concentran en la representación de los pueblos en la posición original, en lugar de las de las personas, no son las más decisivas. Pueden elaborarse argumentos persuasivos a favor de construir la posición original con representantes de pueblos. Rawls aclara que la estructura del procedimiento constructivista es alterable según la estructura del marco social acerca del cual se esté decidiendo, de manera tal que

↪

Al desarrollar una concepción de la justicia para la estructura básica de la sociedad o para la ley de los pueblos, o en realidad para cualquier objeto, el constructivismo no ve que la variación en el número de personas solamente dé cuenta del carácter

---

<sup>36</sup> Para una excelente elaboración de esta perspectiva, véase T. Pogge, *Realizing Rawls*, *loc. cit.*



apropiado de los diferentes principios en diferentes casos. Que las familias sean más pequeñas que las democracias constitucionales no explica por qué se aplican diferentes principios a ellas. Más bien, la estructura distintiva del marco social y el propósito y el papel de sus varias partes, y el modo en que encajan juntas, explica que haya diferentes principios para diferentes tipos de objetos.<sup>37</sup>

Al diseñar la posición original para el caso doméstico, Rawls apela a una noción de ciudadanía libre e igual, afirmada implícitamente en la cultura política pública de las sociedades democráticas contemporáneas, en sus instituciones políticas y sus tradiciones públicas de interpretación. El filósofo considera que estas ideas básicas son compartidas implícitamente y resultan congruentes con las convicciones reflexivas de los ciudadanos, y que por ese motivo pueden servir de base para el ejercicio legítimo del poder político coercitivo (porque se trata de ideas que todos pueden razonablemente aceptar). En la posición original global, la presencia de representantes de pueblos se debe a que las instituciones políticas de la sociedad internacional funcionan tomando como referencia a los pueblos (o estados), que son, por ahora, los principales actores políticos de la cultura política pública internacional. Debido a consideraciones de legitimidad, similares a las que se aplican en el caso doméstico, Rawls procura que los principios que regulan las relaciones globales se desarrollen a partir de ideas que puedan ser razonablemente aceptadas por todos los que resulten sometidos a su coerción. Por este motivo, recurre a ideas presentes en las instituciones políticas globales y en las tradiciones públicas de su interpretación, expuestas en los tratados, las convenciones y las organizaciones internacionales – si bien, como argumentaré más adelante, Rawls no interpreta correctamente el papel de los derechos

---

<sup>37</sup> J. Rawls, “The Law of Peoples” (1993, la trad. es mía), en su *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 533.

humanos en el marco de la cultura política pública internacional.<sup>38</sup> Considero que una teoría de la justicia internacional requiere principios que se apliquen a la conducta de pueblos o grupos con estructuras estatales, al menos mientras haya estados, o mientras éstos sean los principales actores reconocidos por el derecho internacional.<sup>39</sup> Sin duda, ha de concederse que la relevancia de tales principios podría llegar a verse cuestionada en el futuro con el surgimiento de nuevas estructuras de gobierno que tengan como consecuencia una reformulación de los poderes de soberanía de los estados.<sup>40</sup>

Ahora bien, aún si se acepta la pertinencia de los argumentos anteriores a favor de construir la ley de los pueblos a partir de una posición original con representantes de pueblos o estados, la propuesta rawlsiana presenta serias deficiencias, debido a la falta de mecanismos de justicia distributiva global y a la concepción de los derechos humanos urgentes que ésta presupone. En primer lugar, puede mostrarse que, dada la existencia de una estructura básica global, la ley de los pueblos debería incluir al menos algún tipo de principio distributivo de la riqueza entre los pueblos, por consideraciones similares a las que conducen al establecimiento del principio de la diferencia en el caso doméstico. En segundo término, Rawls no justifica en forma satisfactoria la introducción del principio de respeto por los derechos humanos porque intenta evitar la apelación a consideraciones cosmopolitas que le parecen controvertidas. Sólo se limita a señalar que los pueblos que respetan los derechos humanos en el interior de su territorio son pacíficos y respetuosos de otros pueblos en su política exterior. El filósofo norteamericano tampoco justifica el recorte de un subconjunto de

---

<sup>38</sup> Me apoyo en buena medida en la interpretación de L. Wenar, "Contractualism and Global Economic Justice", *Metaphilosophy* vol. 32, n. 1-2, 2001, pp. 79-94.

<sup>39</sup> A. Buchanan, "Rawls's Law...", *loc. cit.*, pp. 698-701. Esto no implica desconocer o minimizar el peso de las demandas legítimas de las personas de contar con libertades, oportunidades y recursos para desarrollar su plan de vida.

<sup>40</sup> Véase las propuestas de D. Held, "The Transformation...", en I. Shapiro y C. Hacker Cordón (eds.), *op. cit.*, y T. Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* vol. 103, 1992, pp. 48-75.

los derechos humanos como derechos urgentes que todos los pueblos deberían respetar para recibir el calificativo de “decentes”. Si, como me propongo mostrar, los derechos humanos tienen fundamentos cosmopolitas y existen buenas razones en favor de la ampliación de la lista de derechos humanos urgentes, entonces el carácter de una ley de los pueblos que incluya un principio de respeto por los derechos humanos debe modificarse substancialmente. Una consecuencia importante de la ampliación de la lista de los derechos humanos es que termina desdibujándose la distinción entre sociedades liberales y sociedades no liberales decentes.

#### **a. Las obligaciones de justicia distributiva entre los pueblos**

Aunque Rawls niega que deba haber un principio de justicia distributiva global, admite como parte de su teoría no ideal un principio de asistencia hacia aquellos pueblos que se encuentran en condiciones sumamente desfavorables y que no son capaces, por esta razón, de llegar a estar bien ordenados mediante una concepción de la justicia, ya sea liberal o centrada en el bien común. Las obligaciones de asistencia podrían materializarse mediante transferencias de comida, fondos, crédito o tecnología, si bien éstas se distinguen de las obligaciones de justicia distributiva principalmente por suponer políticas focalizadas y con límites temporales. En otras palabras, las obligaciones de asistencia se extinguen apenas los pueblos llegan a alcanzar un nivel de desarrollo económico y social que les permita establecer y mantener instituciones bien ordenadas. Como ya he mencionado, Rawls no ofrece demasiados argumentos para justificar estas obligaciones humanitarias, más allá de postular que los pueblos bien ordenados tienen interés en incorporar a todos los pueblos del mundo en la Sociedad de los Pueblos regida por los ocho principios de justicia internacional.

Dado que la Ley de los Pueblos incluye un principio de asistencia humanitaria, Rawls sostiene que un principio redistributivo similar al principio de la diferencia sería redundante,

por cuanto las metas de promover instituciones bien ordenadas para todos los pueblos (que garanticen el respeto por los derechos humanos fundamentales) estarían cubiertas en forma suficiente con el principio de asistencia. Sin embargo, hay diferencias significativas entre las obligaciones de asistencia y las obligaciones de justicia distributiva, porque sólo las segundas se orientan a corregir en forma sistemática los efectos persistentes de la estructura básica global. Como señala Kok Chor Tan, conceder que uno tiene obligaciones de asistencia presupone que la distribución de base de los recursos y riqueza es justa y que el conjunto de instituciones básicas globales que regulan esta distribución funcionan en modos moralmente aceptables. Reconocer obligaciones de justicia distributiva, como contrapartida, involucra una perspectiva diferente frente a la distribución de la riqueza y los recursos globales, y a las instituciones y principios que orientan esta distribución. Ya no se trata de transferir recursos desde sus legítimos poseedores sino más bien establecer las condiciones de base para que una distribución sea justa en primer lugar.<sup>41</sup>

La principal razón por la cual Rawls no ve la necesidad de principios distributivos es que da por sentado que los pueblos que componen la sociedad de pueblos son autosuficientes desde el punto de vista económico y tienen la capacidad de controlar los mecanismos de distribución de recursos dentro de su territorio. Por este motivo, considera que la existencia de pueblos en condiciones sumamente desfavorables debe atribuirse a razones puramente internas:

← Creo que las causas de la riqueza de un pueblo y las formas que ésta adquiere subyacen en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que soportan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, como así también en la industriiosidad y los talentos cooperativos de sus miembros, apoyados

---

<sup>41</sup> K. C. Tan, "Critical Notice on John Rawls, *The Law of Peoples: With the 'Idea of Public Reason Revisited'*", *Canadian Journal of Philosophy* vol. 31, n. 1, 2001, pp. 117-123.

por sus virtudes políticas. Yo aventuraría que no hay ninguna sociedad en el mundo – excepto en casos marginales – con recursos tan escasos que no pudiera, si estuviera organizada y gobernada en forma razonable y racional, llegar a ser bien ordenada. Hay ejemplos históricos que parecen indicar que países pobres en recursos pueden funcionar muy bien (Japón), mientras que países ricos en recursos pueden tener dificultades serias (Argentina). Los elementos cruciales que marcan una diferencia son la cultura política, las virtudes políticas y la sociedad civil del país, la probidad y la industriosisidad de sus miembros, su capacidad para la innovación, y mucho más. También es crucial su política de población: debe tener cuidado de no sobrecargar su territorio y su economía con una población mayor de la que puede sostener.<sup>42</sup>

Como lo pone de manifiesto este pasaje, Rawls ignora de un modo más que sorprendente el hecho de que existe una estructura básica global que tiene efectos profundos y duraderos en la distribución de cargas, beneficios y oportunidades de los pueblos (y, en consecuencia, en la distribución de cargas, beneficios y oportunidades de las personas que los integran). Este error no sólo vicia su teoría ideal, sino también su interpretación de los ejemplos concretos que menciona en apoyo de sus afirmaciones. Al igual que en el caso doméstico, es pertinente hablar de una estructura básica global que incide profundamente en la capacidad de los pueblos de llegar a estar bien gobernados y en condiciones de satisfacer las necesidades fundamentales de sus miembros. Allen Buchanan sugiere que entre los elementos que componen la estructura básica global han de incluirse los acuerdos económicos regionales e internacionales, los regímenes financieros internacionales, el sistema global de derechos de propiedad privada (para uso de tecnología, medicamentos, etc.), como así también el conjunto de instituciones y agencias internacionales y legales que

---

<sup>42</sup> *LP*, p. 108 (la trad. es mía).

determinan en parte el carácter de los componentes anteriores.<sup>43</sup> Dada la existencia de esta estructura básica global, contra lo afirmado por Rawls, contar con un gobierno razonablemente justo no es condición suficiente (sólo necesaria) para que la sociedad llegue a estar bien ordenada. La estructura básica global puede impedir o volver muy difícil para un pueblo producir lo que necesite o controlar la distribución de lo que produce.<sup>44</sup>

Si los representantes de los pueblos son conscientes de estos efectos de la estructura básica global, escogerán, antes que la sanción de un orden internacional libertario como el propuesto por Rawls, un principio o un conjunto de principios destinados a corregir tales efectos - dado que existe la posibilidad de que su pueblo se encuentre entre los peor situados una vez levantado el velo de ignorancia.<sup>45</sup> Esta selección se puede justificar apelando a los mismos intereses colectivos que atribuye Rawls a los representantes: los intereses de asegurar la capacidad de sus pueblos para desarrollar su concepción de la justicia y para ser

---

<sup>43</sup> A. Buchanan, "Rawls's Law...", *loc. cit.*, pp. 703-715.

<sup>44</sup> Como señala Thomas Pogge, en condiciones no ideales, los pueblos más pobres cuentan, por lo general, con gobiernos más vulnerables a ser corrompidos por los intereses políticos y económicos extranjeros. Si bien es cierto que el carácter de la cultura pública de un pueblo es un factor relevante para explicar el nivel de su (sub)desarrollo, Rawls se equivoca seriamente al suponer que la capacidad de los pueblos para llegar a estar bien ordenados puede pensarse como algo independiente de factores externos. Pogge destaca que cualquier grupo que llegue al gobierno y sea reconocido como legítimo por la comunidad internacional tiene la capacidad de conseguir préstamos en nombre de su país y firmar contratos para el uso de los recursos naturales de su territorio. El orden político y económico internacional permite que inclusive gobiernos de facto o gobiernos corruptos puedan hacer uso de estos privilegios, beneficiarse con ellos, y asumir obligaciones en nombre del conjunto de su pueblo y de las generaciones futuras. Véase T. Pogge, "Human Flourishing and Universal Justice", *Social Philosophy and Policy* vol. 16, n. 1, 1999, pp. 355-360; y T. Pogge, "Priorities of Global Justice", *Metaphilosophy* vol. 32, n. 1-2, 2001, pp. 19-22.

<sup>45</sup> No me propongo discutir qué formulación específica deberían tener tales principios. Pero pienso que se requiere al menos un principio redistributivo y un principio de igual participación democrática en las instituciones de gobernabilidad global. Contra quienes niegan la factibilidad de implementar mecanismos redistributivos globales en ausencia de un gobierno mundial, Pogge ha desarrollado la propuesta de un impuesto global al uso de recursos naturales que podría implementarse sin suponer estructuras centralizadas de toma de decisiones a nivel global. Véase T. Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs* vol. 23, n. 3, 1994, pp. 195-224.

reconocidos como libres e iguales en la comunidad internacional. Por otra parte, no sería descabellado añadir como motivación de los representantes el asegurar cierto nivel de bienestar material para las personas que componen su pueblo, aún cuando adhieran a una concepción de la justicia del bien común.<sup>46</sup> Después de todo, aún los pueblos no liberales decentes de Rawls deben preocuparse por satisfacer las necesidades básicas de sus miembros, dado que reconocen la validez de los derechos económicos y sociales en tanto derechos humanos básicos. La existencia de una estructura básica global deja a Rawls sin argumentos válidos para preferir un principio de ayuda humanitaria antes que un principio distributivo.

### **b. Los derechos humanos**

Otra falencia sería de *La Ley de los Pueblos* de Rawls reside en su interpretación del papel de los derechos humanos en la delimitación de las obligaciones de justicia aplicables a nivel global. La propuesta del principio (6) de respeto por los derechos humanos sirve para poner ciertos límites a la soberanía o autoridad legítima de los pueblos para manejar sus asuntos internos. Rawls sostiene que cuando se producen violaciones reiteradas de los derechos humanos fundamentales, queda justificada la intervención por parte de otros pueblos - ésta puede incluir críticas, presiones diplomáticas, sanciones económicas o aún el uso de la fuerza. Como contrapartida, la adhesión a los derechos humanos fundamentales es suficiente para proteger a un pueblo de la interferencia externa destinada a promover reformas a nivel interno. Es por demás llamativo que Rawls afirme estas tesis sin remitir a los intereses de las personas portadoras de estos derechos, sino sólo a dudosas consideraciones de estabilidad internacional. Sus observaciones se limitan a destacar que los estados fuera de la

---

<sup>46</sup> La única razón que puedo pensar en contra de que los representantes tengan un interés por garantizar el bienestar material de los miembros de su pueblo es que adhieran a una concepción comprensiva ascética que los conduzca a rechazar la redistribución. Pero, aún en ese remoto caso, basta con que haya mecanismos

ley (que no respetan los derechos humanos) han tenido históricamente políticas externas agresivas y peligrosas hacia otros pueblos. Pero estas afirmaciones no son suficientes para justificar la legitimidad de intervenciones cuando se producen violaciones de los derechos humanos fundamentales, porque es perfectamente posible que haya pueblos que no respeten los derechos humanos en el interior de sus fronteras sin que representen ninguna amenaza seria a la estabilidad internacional (quizá por ser muy pobres y no contar con armamentos sofisticados).

Vale la pena examinar el tipo de razones que justifican la introducción de la lista de derechos humanos (ya sea la lista de derechos urgentes o una más amplia) como un estándar de legitimidad y un límite para la soberanía de los pueblos o estados. Estas son razones cosmopolitas, que exigen que se tome a los sujetos individuales y a sus intereses como unidades últimas de preocupación para evaluar la legitimidad de las instituciones de gobierno, que se asigne este estatus a cada ser humano por igual (independientemente de a qué sociedad pertenezca) y que se atribuya a todos igual preocupación por las personas.<sup>47</sup> Si se incorporara este tipo de consideraciones cosmopolitas en la ley de los pueblos, ésta sería más adecuada y congruente con la concepción de la ciudadanía libre e igual que sirve de base para la justicia como equidad para el caso doméstico. Hay una seria inconsistencia entre la afirmación de que las personas tienen una inviolabilidad fundada en la justicia y las implicaciones de la Ley de los Pueblos de que esta inviolabilidad se termina (o se reduce) apenas las personas cruzan una frontera. Rawls evita apelar a la idea de que los seres humanos poseen una serie de derechos fundamentales con independencia de en qué sociedad hayan nacido y estén viviendo, a fin de que el consenso en torno a los principios sea más amplio y pueda incluir a las sociedades decentes. Pero, como el propio Rawls argumenta en

---

redistributivos destinados a compensar la situación de los pueblos peor situados y que la aceptación de estos beneficios por parte de tales pueblos sea opcional.

<sup>47</sup> Véase T. Pogge, "Cosmopolitanism...", *loc. cit.*, pp. 48-57.



*Liberalismo Político* respecto de la posibilidad de un consenso superpuesto que sea algo más que un mero *modus vivendi*, lograr un consenso más amplio no es una ventaja, si se obtiene a costa de reducir las exigencias normativas de lo que se acuerde.

Vale la pena destacar que, a pesar de que Rawls evita hacer referencia a la dignidad y los derechos fundamentales de todas las personas, con independencia de a qué sociedades pertenezcan, la caracterización que ofrece de las sociedades bien ordenadas no liberales refleja el compromiso con la protección de los *intereses fundamentales* de las personas, dado que toda sociedad para ser calificada de “decente” ha de respetar la lista de los derechos humanos urgentes.<sup>48</sup> Pienso que estas premisas cosmopolitas (mínimas) operan implícitamente en la derivación del principio (6) de respeto por los derechos humanos urgentes en la ley de los pueblos. La posición original que da lugar a la ley de los pueblos se construye de manera tal de promover equitativamente los intereses de los pueblos en tanto unidades colectivas, pero estos intereses no pueden explicar la preocupación de un pueblo por el orden institucional interno de los otros (es decir, la preocupación por si otros pueblos respetan los derechos humanos en el interior de sus fronteras). Si se considera, como sostienen algunos comunitaristas, que los derechos humanos son sólo apropiados para algunas sociedades que los hayan incorporado en su cultura política, entonces no hay ninguna razón para incluir un principio que exija el respeto de los derechos humanos por parte de otros pueblos. En otras palabras, a partir de premisas que atiendan meramente a los intereses de los pueblos en tanto pueblos no es posible generar principios de respeto por los derechos humanos.

Como ya he mencionado, el conjunto de los derechos humanos urgentes de la ley de los pueblos omite varios derechos presentes en la Declaración Universal de los Derechos

---

<sup>48</sup> P. Jones, “International Human Rights: Philosophical or Political?”, en S. Caney, D. George y P. Jones (eds.), *National Rights, International Obligations*, Boulder, Westview Press, 1996, pp. 188-191.

Humanos de 1948 y en los pactos y las convenciones que la complementan.<sup>49</sup> En efecto, quedan fuera de la lista los derechos a la libertad de expresión y de asociación, y los derechos a la participación política democrática. Dado que estos derechos pertenecen a la categoría de los derechos humanos internacionalmente reconocidos hoy en día, deberían considerarse parte del marco de ideas fundamentales implícito en la cultura política pública internacional, es decir, que no hay razón para excluirlos de la lista. Rawls intenta justificar el recorte afirmando que su lista más acotada de derechos representa un estándar común de legitimidad, aceptable tanto para pueblos liberales como no liberales decentes. Pero, como apunta Charles Beitz, esto no proporciona una justificación *independiente* de su lista de derechos humanos urgentes, por cuanto Rawls postula que los pueblos decentes (sean liberales o no) se caracterizan por respetar los derechos humanos urgentes.<sup>50</sup> En lugar de ofrecer argumentos para justificar su lista de los derechos humanos urgentes, Rawls apela a juicios pre-teóricos acerca de la “decencia” de sociedades no liberales que respeten sólo esos derechos, cosa problemática porque, en rigor, la aceptabilidad moral de tales sociedades es precisamente lo que está en discusión.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Véase E. Rabossi, *La carta internacional de derechos humanos*, Buenos Aires, Eudeba, 1987.

<sup>50</sup> Véase la crítica de C. Beitz sobre el papel que asigna Rawls a los derechos humanos en “Rawls’s Law...”, *loc. cit.*, pp. 683-688.

<sup>51</sup> Lo que podría explicar la posición errónea de Rawls (sin justificarla) es que éste asocia fuertemente la tesis de que hay un derecho humano a algo con la justificabilidad de la intervención por parte de terceros cuando un gobierno viola ese derecho. El juicio de que no está justificada la intervención en sociedades no liberales que respetan los derechos humanos urgentes (y sólo éstos), sería lo que explica que califique a tales sociedades de “decentes”. En realidad, Rawls debería haber reconocido que la justificación de la intervención en este tipo de sociedades depende de una variedad de factores, que hay violaciones de los derechos humanos más graves que otras, y que es posible que ciertos tipos de intervenciones estén justificadas y otras no, dependiendo de un conjunto complejo de factores, que incluyen la gravedad del caso y las consecuencias previsibles de la intervención. Simon Caney ha señalado con acierto que las categorías que emplea Rawls para evaluar la decencia de los pueblos son demasiado rígidas: no hay pueblos “decentes” por un lado y “no decentes” por el otro. Considero que esa rigidez reduce la utilidad de la teoría como marco para discutir cuestiones de aplicación.

Aún si pudiera aceptarse que el respeto de los derechos urgentes es suficiente para atribuir decencia a una sociedad, varios críticos señalan que es dudoso que puedan existir las sociedades decentes descritas por Rawls. En una serie de trabajos, Amartya Sen ha argumentado que existen importantes interconexiones empíricas entre los derechos democráticos y las libertades políticas y de expresión, por un lado, y la comprensión y la satisfacción de los derechos económicos y sociales, por el otro.<sup>52</sup> Sen sostiene que la conceptualización y el reconocimiento de las necesidades económicas de los grupos menos favorecidos depende de debates abiertos y discusiones, es decir, de la libertad de expresión y elección democrática. Aunque estos argumentos suponen consideraciones empíricas que no puedo evaluar aquí, pienso que, si Sen está en lo correcto sobre la necesidad del respeto por los derechos de participación, asociación y expresión para la vigencia efectiva de otros derechos humanos, entonces la lista truncada de derechos de Rawls no se puede sostener como criterio para determinar la decencia de las sociedades. Si se demostrara la interconexión entre la vigencia de estos derechos, entonces las sociedades no liberales decentes de las que habla Rawls no pueden llegar a existir nunca.<sup>53</sup> Es llamativo que el único ejemplo de un pueblo no liberal decente que Rawls es capaz de ofrecer consiste en la descripción de una sociedad imaginaria denominada “Kazanistán”

En mi opinión, la ley de los pueblos debería incorporar criterios de justicia distributiva global y una caracterización más adecuada de los derechos humanos, cuestiones que se encuentran estrechamente relacionadas. Los derechos humanos pueden emplearse

---

Véase su “Cosmopolitanism and the Law of Peoples”, *Journal of Political Philosophy* vol. 10, n. 1, 2000, pp. 95-123.

<sup>52</sup> A. Sen, *Development as Freedom*, New York, Knopf, 1999, pp. 147-148, 154-155, analizado en A. Kuper, *op. cit.*

<sup>53</sup> Allen Buchanan ha argumentado a favor de una conclusión similar: que el respeto por la lista reducida de derechos humanos es necesario, pero no es suficiente para satisfacer los estándares mínimos de los términos

como un criterio aceptable internacionalmente de justicia básica, que sirva para evaluar en qué medida el funcionamiento de la red de instituciones sociales aseguran el acceso a un conjunto de bienes básicos, en tanto medios necesarios para poder vivir una vida digna. Thomas Pogge propone entender a los derechos humanos en este sentido institucional, como demandas morales a las instituciones sociales y a quienes participan en el sostenimiento de éstas. De este modo, “postular un derecho humano a X es equivalente a reclamar que las instituciones sociales sean (re)diseñadas de tal modo que todas las personas afectadas por ellas tengan asegurado el acceso a X”<sup>54</sup> Pogge añade, con toda razón, que el esquema de instituciones relevantes no puede confinarse a las fronteras de los estados-nación. La capacidad de las instituciones de cada país de contar con una cultura política democrática y de garantizar el acceso a bienes básicos, especialmente en los países más débiles desde el punto de vista político y económico, depende en buena medida de la estructura de instituciones internacionales. Por este motivo, la responsabilidad por el cumplimiento de los derechos humanos no recae exclusivamente en los gobiernos nacionales, sino también en las instituciones que conforman la estructura básica global y en quienes más se ven beneficiados por el presente orden económico y jurídico internacional. Una vez más, estas afirmaciones apoyan la implementación de mecanismos redistributivos que operen a nivel internacional.

Considero que el diagnóstico de Rawls sobre el papel de los derechos humanos en el mundo actual está profundamente equivocado. Interpretando erróneamente los requisitos de la legitimidad liberal, Rawls les asigna un papel conservador del *statu quo*, como barreras contra la crítica y la intervención externa en las cuestiones internas de las sociedades no democráticas. Pero los derechos humanos en su conjunto (incluyendo las libertades de expresión, de asociación y de participación política democrática), tienen la función, hoy en

---

equitativos de cooperación. Véase A. Buchanan, “Justice, Legitimacy and Human Rights”, en V. Davion y C. Wolf (eds.), *op. cit.*, pp. 73-89.

<sup>54</sup> Pogge, “Human Flourishing...”, *loc. cit.*, p. 353.

día, de servir como estándar para evaluar la legitimidad de un orden social y para fundamentar reclamos por parte de individuos o grupos hacia los gobiernos o la comunidad internacional, como así también como metas orientadoras de las políticas públicas a diversos niveles.<sup>55</sup> Aceptar los requisitos de legitimidad liberal no implica rebajar las exigencias de respeto por los derechos humanos, sino sólo restringir el tipo de argumentos que han de emplearse para su justificación en los debates públicos. Dada la existencia de una pluralidad de tradiciones filosóficas, religiosas y morales en el mundo contemporáneo, la ley de los pueblos debería incorporar argumentos *políticos* en defensa de los derechos humanos, que den cuenta de la posibilidad de un consenso superpuesto internacional respecto de ellos.

La estrategia propuesta por Eduardo Rabossi para describir e interpretar el fenómeno de los derechos humanos parecería encuadrarse en el enfoque político de justificación.<sup>56</sup> Luego de relatar el proceso histórico que conduce a la elaboración de la Carta Internacional de Derechos Humanos, Rabossi destaca que la misma es fruto del consenso, resultado de un procedimiento de deliberación conjunta entre representantes de distintos países, con reglas procedimentales explícitas y dirigidas a obtener un acuerdo - lo que sugiere la legitimidad de la implementación a nivel internacional de una variedad de mecanismos destinados a velar por su cumplimiento. Rabossi argumenta que los derechos humanos deberían entenderse como un fenómeno complejo de alcance universal, que se ha producido históricamente, y que tiene un sentido y unas consecuencias revolucionarias para la historia de la humanidad. En su opinión, a fin de lograr una mayor comprensión de los derechos humanos deberían realizarse estudios diacrónicos y sincrónicos no sólo del sistema normativo, sino también de la variedad de instituciones y organizaciones internacionales, regionales, nacionales y locales que tienen

---

<sup>55</sup> Para un análisis de la emergencia del reconocimiento internacional del derecho a contar con instituciones democráticas de gobierno, véase T. M. Frank, "The Emerging Right to Democratic Governance", *American Journal of International Law* vol. 86, 1992, pp. 46-91.

como función la protección y la promoción de los derechos humanos en el mundo. Sin dudas, este enfoque conduce a una descripción más adecuada del papel de los derechos humanos que la ofrecida por Rawls.

Ahora bien, dada la existencia del fenómeno complejo de los derechos humanos como resultado de un consenso internacional que se ha producido históricamente, Rabossi sostiene que la tarea de fundamentación filosófica se ha vuelto inútil. Esta tesis hace que la propuesta de Rabossi exceda los límites de un enfoque político, en tanto prescribe una única actitud filosófica ante el fenómeno de los derechos humanos. Si los derechos humanos han de ser el foco de un consenso superpuesto internacional, entonces debería entenderse los como un módulo que puede encajar, en principio, con distintas doctrinas comprensivas razonables filosóficas, religiosas y morales orientadas a ofrecer fundamentaciones más profundas. Las teorías filosóficas que han sido elaboradas para fundamentar los derechos humanos - ya sea a partir de una concepción kantiana de la persona, a partir de la lógica de la capacidad de actuación moral, de una tesis de auto-propiedad, o de consideraciones consecuencialistas - son valiosas en tanto ofrecen razones morales adicionales para su protección y promoción. Lo mismo cabe decir respecto de justificaciones teológicas y de proyectos destinados a mostrar la convergencia entre las prescripciones derivadas de la Carta Internacional de Derechos Humanos y las de distintas tradiciones morales que no emplean necesariamente la noción de “derechos”.<sup>57</sup> Esta variedad de razones y doctrinas son imprescindibles para lograr que los derechos humanos resulten aceptables para los distintos seres humanos a la luz de sus propias convicciones morales.

---

<sup>56</sup> Véase E. Rabossi, “El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico”, en D. Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI, 1991, pp. 198-221.

<sup>57</sup> Véase el análisis de Simon Caney sobre la relación entre los derechos humanos y la tradición budista en “Human Rights, Compatibility and Diverse Cultures”, en S. Caney y P. Jones (eds.), *Human Rights and Global Diversity*, London, Frank Cass, 2001, pp. 51-76.

En opinión de Rabossi, un enfoque fundacionista no es capaz de dar cuenta de toda la riqueza del fenómeno de los derechos humanos. Pero tampoco parece posible comprender el sistema normativo positivo de los derechos humanos en toda su riqueza separándolo de las razones morales más profundas que lo justifican, y que explican que el fenómeno histórico revolucionario de los derechos humanos haya tenido lugar y haya adquirido una dimensión planetaria. Como sostiene Osvaldo Guariglia, el papel de los derechos humanos en la cultura política pública internacional no puede interpretarse adecuadamente en términos de la mera positivización de ciertas intuiciones morales forjadas en Europa y en Estados Unidos a partir de la Ilustración. Por el contrario, si los derechos humanos se encuentran presentes en el discurso político a nivel global, es porque remiten a derechos subjetivos inalienables que aseguran garantías básicas a los individuos, en tanto enunciados de principios morales sustantivos cuya validez todos reconocemos implícitamente.<sup>58</sup>

### **La educación ciudadana cosmopolita**

Luego de haber examinado los aspectos centrales de la posición cosmopolita respecto de la cultura y de las cuestiones de justicia, me interesa realizar un balance de las conclusiones obtenidas. Por otra parte, quisiera añadir algunas consideraciones en favor de incorporar elementos cosmopolitas en la educación ciudadana de inspiración rawlsiana defendida en estas páginas y responder a quienes dudan de la viabilidad de este enfoque

---

<sup>58</sup> O. Guariglia, “La ética universalista y los derechos humanos”, en su *Una ética para el siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 67-68. Guariglia marca, acertadamente, las dificultades de las posiciones comunitaristas para dar cuenta del fenómeno planetario de los derechos humanos, en tanto conciben a las sociedades como entidades separadas y aisladas dentro de los límites de su propio lenguaje valorativo, cultura y tradición. Véanse también las críticas de C. Nino, en “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, *Ratio Juris* vol. 7, n. 1, 1994, pp. 14-40.

educativo. En primer lugar, cosmopolitas como Waldron destacan el hecho de que la mayoría de las sociedades actuales son multiculturales e híbridas, como resultado de las migraciones y el intercambio de ideas y artefactos a lo largo de toda la historia humana. Esta vertiente del cosmopolitismo acentúa las transformaciones y la fluidez de las culturas y la posibilidad que tienen las personas de apropiarse y sintetizar una variedad de materiales culturales. La posición cosmopolita acerca de la cultura no niega la relevancia de los lazos y los afectos particulares para la conformación de la identidad individual, si bien se opone a la tesis de que la coherencia y el significado de la vida humana dependan inevitablemente de la inmersión en la cultura y el modo de vida de una comunidad particular.<sup>59</sup> Desde un punto de vista educativo, el cosmopolitismo recomienda que se forme a los más jóvenes para que conozcan estos procesos y reflexionen sobre ellos, y adquieran una mentalidad amplia que les permita interactuar sobre la base del respeto mutuo con otros que no comparten exactamente los mismos marcos culturales - por ejemplo, los inmigrantes recientes. El cultivo de una mentalidad amplia tiene una importancia cívica fundamental en sociedades pluralistas y diversas, por cuanto contar con la capacidad de comprender la experiencia y el punto de vista de los otros es una condición necesaria para la participación competente en los debates democráticos.

En segundo lugar, la posición cosmopolita con respecto a las cuestiones de justicia sostiene la validez de criterios globales de justicia que permitan evaluar las interacciones entre los seres humanos, interacciones que están mediadas, sin duda, por una red sumamente compleja de esquemas institucionales. Nuevamente, el cosmopolitismo se contrapone a las posiciones comunitaristas y nacionalistas, que consideran que los criterios de justicia deben derivarse de los significados compartidos en el seno de la comunidad y aplicarse primordialmente en el interior de sociedades cerradas. Como ya he mencionado, el

---

<sup>59</sup> Esta posición supone una teoría de la identidad nacional que rebase los límites de lo comunitario.



cosmopolitismo no está unido a una teoría única acerca de cómo deberían estructurarse las instituciones de gobierno. Más bien, se caracteriza por evaluar el funcionamiento de la estructura básica global por su impacto sobre las necesidades, los intereses y los derechos fundamentales de las personas. Con esta perspectiva en mente, he examinado *La Ley de los Pueblos* de Rawls y he sostenido que sus principales limitaciones se deben al desconocimiento de la existencia de una estructura básica global y del rol fundamental de los derechos humanos en la cultura política pública mundial.

Dado su papel fundamental para la evaluación de la justicia de los ordenamientos institucionales, los derechos humanos (como un fenómeno complejo en el sentido que destaca Rabossi) deberían ser uno de los pilares de la educación ciudadana de inspiración cosmopolita. El estudio y la defensa de los derechos humanos no tiene por qué suponer un enfoque abstracto, como suelen objetar los críticos del cosmopolitismo. La reflexión sobre los derechos humanos debería incluir el estudio de los principales documentos internacionales, atendiendo a la historia de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y a las ampliaciones y las reinterpretaciones de su contenido en años posteriores. Pero también ha de atender a los modos particulares en que viven los hombres y las mujeres en distintos lugares del mundo. En otras palabras, se trata de examinar las oportunidades que tienen los hombres y las mujeres para participar en la vida política de su comunidad y para llevar adelante una vida satisfactoria, y defender sus prerrogativas de acceso equitativo a un conjunto de bienes básicos. Esto último incluye la discusión del papel de las distintas estructuras institucionales, lócales, nacionales e internacionales, como garantes de la vigencia de los derechos de las personas.

Una crítica común al cosmopolitismo se apresura a desestimarlo por apelar a la idea de “ciudadano del mundo”, en ausencia de un gobierno mundial. Sin embargo, la inexistencia de un gobierno mundial no invalida la posibilidad de participación política con orientación

cosmopolita, por cuanto el compromiso con la justicia y los derechos fundamentales de las personas puede manifestarse en distinto tipo de debates públicos. Aunque, como he argumentado anteriormente, no es recomendable cultivar una lealtad acrítica a la patria o la nación, reconozco que los sentimientos de pertenencia son una precondition para adquirir un sentido de la propia capacidad como agente político y cierta motivación para actuar. Frente a las posiciones nacionalistas o patrióticas, he señalado en el capítulo cuarto la importancia de cultivar sentimientos de pertenencia amplios y flexibles, que tengan en cuenta la existencia de una variedad de redes de interacción entre las personas, y que faciliten distintos tipos de participación política sobre la base del respeto mutuo.

Las sugerencias de Melissa Williams para diseñar la educación ciudadana a partir de la noción de pertenencia en comunidades de destino compartido me parecen acertadas como punto de partida para promover actitudes cosmopolitas.<sup>60</sup> Williams esboza los lineamientos de una educación orientada a cultivar la capacidad de imaginarse a uno mismo en redes de relaciones con otras personas, aunque no se las conozca personalmente. Tales redes están conformadas por lazos institucionales (de manera tal que la existencia de instituciones representativas de gobierno a distintos niveles unen mi destino al de otras personas), como así también lazos materiales, dados por la interdependencia económica, los problemas ambientales comunes, etc. Junto a la capacidad de pensarse a uno mismo como conectado en redes con otros, Williams propone inculcar un sentido de responsabilidad por la legitimidad de las propias relaciones con otros, entendido en el sentido de que debemos ser capaces de justificar nuestras acciones ante quienes se ven afectados por ellas. Desde un punto de vista didáctico, la autora sugiere comenzar por estudiar la diversidad local, es decir, estudiar historias locales que cuenten cómo gente de diversos orígenes nacionales, religiosos y culturales llegó a vivir en un lugar particular. A partir de las conexiones entre las experiencias

cotidianas de las personas, se trata de alentar a los estudiantes, por un lado, a que imaginen conexiones con la vida de personas de lugares más distantes y, por el otro, cuando sea pertinente, de llegar a evaluar la legitimidad de esas relaciones, de acuerdo con criterios de justicia. A mi entender, alentar a los estudiantes a pensarse como conectados con otras personas mediante redes complejas de relaciones institucionales y materiales es un camino apropiado para cultivar un sentido de responsabilidad compartida en la tarea de sostener la vigencia concreta de los derechos humanos.

---

<sup>60</sup> En M. Williams, "Citizenship as Identity, Citizenship as Shared Fate, and the Functions of Multicultural Education", Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).

## **Anexo: La educación ciudadana en Argentina**

En el año 1993 se sancionó en Argentina la Ley Federal de Educación N° 24.195, la que introdujo importantes modificaciones en la estructura del sistema educativo. La ley trajo aparejada, entre otras cuestiones, la elaboración de contenidos básicos comunes de enseñanza obligatoria en todo el país para la Educación General Básica (1995) y la Educación Polimodal (1997), que fueron agrupados en grandes áreas de conocimiento.<sup>1</sup> En ambos niveles se incorporaron contenidos de “Formación Ética y Ciudadana”, lo que equivale a reconocer el papel de las instituciones educativas en la formación sistemática de los miembros más jóvenes de la sociedad para que puedan desempeñarse en el futuro como ciudadanos competentes y responsables.

La selección y la organización de los contenidos básicos comunes de todas las áreas fueron resultado de un proceso amplio y complejo de consultas y reuniones de trabajo, en el que participaron investigadores y docentes de distintas disciplinas y niveles, autoridades educativas, funcionarios y representantes de distintos sectores sociales. El área de Formación Ética y Ciudadana en particular reúne los aportes de representantes de varias disciplinas - principalmente la psicología, la ética, la filosofía política, el derecho, y la ciencia política - lo que dificulta algo el tratamiento unificado de los temas. A esto se añade la superposición de enfoques teórico-ideológicos, que crea ciertas tensiones en los documentos. No obstante, del análisis de los contenidos básicos se desprende una serie de lineamientos para la educación ciudadana que considero importante examinar, a partir de la perspectiva política de la justicia,

---

<sup>1</sup> Véase Argentina, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, *Contenidos Básicos Comunes para la Educación General Básica*, Buenos Aires, 1995 (en adelante, *CBC EGB*); y Argentina, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, *Contenidos Básicos Comunes para la Educación Polimodal*, Buenos Aires, 1997 (en adelante, *CBC EP*). Vale la pena mencionar que corresponde a las provincias y a la ciudad de Buenos Aires establecer la organización curricular específica para la enseñanza de estos contenidos.

por cuanto constituyen la posición oficial sobre el tema.<sup>2</sup> Dado que los contenidos básicos comunes para la educación básica y para el polimodal son significativamente diferentes, los analizaré por separado. Aunque comparto muchos de estos lineamientos generales, mis críticas se concentrarán en ciertos puntos que son incompatibles con una concepción pluralista de la educación, que reconozca los derechos de todos los miembros de la sociedad argentina a elaborar y perseguir una concepción propia de la buena vida. Por otra parte, me ocuparé de sugerir algunas modificaciones que, a mi entender, volverían a esta propuesta educativa más adecuada para la promoción efectiva de la justicia y la buena ciudadanía.

### **La Formación Ética y Ciudadana en la Educación General Básica**

La presentación de los contenidos de Formación Ética y Ciudadana para el nivel básico comienza con una enunciación general de metas educativas, entre las que se incluye la formación *integral* de las personas, que permita su realización en las dimensiones cultural, social, estética, ética y religiosa.<sup>3</sup> La noción de “persona” aparece caracterizada en términos de un conjunto de capacidades afectivas, volitivas e intelectuales. Entre estas capacidades, llama particularmente la atención la referencia a la dimensión espiritual de la persona como base de su dignidad, y a su capacidad de “trascender y, por ende, relacionarse con Dios”.<sup>4</sup> Tales afirmaciones van seguidas por varias alusiones a la búsqueda de trascendencia como elemento clave del proceso de conformación de la identidad personal. Asimismo, se menciona la conexión entre la identidad personal y la identidad colectiva, constituida por sentimientos de pertenencia a una colectividad que comparte una historia, valores y proyectos

---

<sup>2</sup> Conviene recordar que el tratamiento de estos temas en las distintas escuelas puede llegar a ser muy heterogéneo, dependiendo de factores tales como el *ethos* de la institución, el enfoque personal de los docentes o los textos escolares que se seleccionen como material de trabajo.

<sup>3</sup> *CBC EGB, op. cit.*, p. 331.

comunes. Si bien podrían interpretarse estos valores comunes en el sentido que he defendido en las páginas anteriores, como el conjunto de normas y procedimientos públicos compartidos, el texto sugiere una lectura particularista y sustantiva de los valores que conforman la identidad colectiva. Ésta aparece descrita como “la pertenencia a una nación: lengua, cultura, historia, religión, tradiciones”.<sup>5</sup>

Como he señalado en el capítulo segundo al examinar las consecuencias educativas de la neutralidad estatal, la apelación a una educación integral que incluya el desarrollo de la dimensión espiritual de la persona encubre una perspectiva comprensiva religiosa de la buena vida que no es aceptable para muchos ciudadanos razonables. Dado que muchos ciudadanos rechazan, en forma razonable, la enseñanza obligatoria en todas las escuelas del país de contenidos de tono religioso (ya sea porque no adhieren a ninguna religión o porque no comparten las creencias de la religión mayoritaria), la inclusión de tales contenidos equivale a traicionar la meta básica de la educación ciudadana de construir una sociedad más democrática y tolerante. Esto se ve agravado por la tendencia en nuestra sociedad a imponer la perspectiva de la religión que cuenta con mayor cantidad de fieles, en lugar de reconocer y respetar la pluralidad de creencias religiosas y morales de todos los ciudadanos. Dicha tendencia se manifiesta en el documento, por ejemplo, en la referencia a la religión (en singular) como uno de los rasgos propios de la nación argentina.

La caracterización de la persona a partir de un conjunto de capacidades afectivas, intelectuales y volitivas no tiene por qué incluir la capacidad de trascendencia como elemento definitorio y fundante de su dignidad. Relacionar la dignidad de la persona con la capacidad de trascender y conectarse con Dios implica recomendar el cultivo de una capacidad que no todos los habitantes de la Argentina desean desarrollar, ni deben necesariamente desarrollar para llegar a ser buenos ciudadanos. He argumentado anteriormente que la enseñanza del

---

<sup>5</sup> *CBC EGB, op. cit.*, p. 334.

respeto por las distintas creencias y convicciones morales y religiosas debe ser uno de los ejes de la educación de la ciudadanía y que es conveniente, por ende, alentar el diálogo reflexivo entre distintas concepciones de la buena vida. Sin embargo, declarar que todas las personas están naturalmente orientadas a “abrirse a la trascendencia” es transgredir los límites de la justificabilidad pública, para inculcar un enfoque comprensivo y sectario de la buena vida que no todas las personas razonables comparten. Éste supone que los seres humanos sólo pueden dar expresión plena a su naturaleza cuando sus acciones y sus vidas se encuentran guiadas por una jerarquía de valores objetivos, coronada por valores religiosos.

Las afirmaciones de inspiración religiosa del documento se encuentran en abierta tensión con otros pasajes reconocen el hecho del pluralismo y la existencia de disensos razonables acerca de concepciones de la buena vida, de la felicidad y de la realización personal.<sup>6</sup> Junto a las referencias dogmáticas antes mencionadas acerca de la persona, orientada a la trascendencia y a la comunicación con Dios, el documento proclama el valor de la tolerancia y del respeto por las diferencias y condena todo tipo de discriminación, incluyendo la que se basa en diferencias ideológicas.<sup>7</sup> Estas incongruencias se deben a que los contenidos publicados en el texto oficial reúnen, por un lado, las recomendaciones de orientación pluralista que fueron objeto de consenso en las reuniones públicas preliminares y, por otro, una serie de añadidos y modificaciones resultantes de presiones de sectores católicos en negociaciones no públicas. Estos sectores sostienen nociones comprensivas del bien enmarcadas en la tradición tomista y, aunque no se oponen al conjunto de libertades básicas defendidas por el liberalismo político, tienden a identificar los intereses públicos con la promoción de su propia perspectiva particular, que suponen es sostenida por la mayoría. Ahora bien, aún si ésta fuera la concepción mayoritaria del bien, la mera diferencia numérica

---

<sup>5</sup> *CBC EGB, op. cit.*, p. 350.

<sup>6</sup> Por ejemplo, *CBC EGB, op. cit.*, p. 346.

<sup>7</sup> *CBC EGB, op. cit.*, p. 337.

no autoriza su imposición desconociendo la variedad de creencias morales, filosóficas y religiosas del resto de los ciudadanos. Por el contrario, como he argumentado extensamente en las páginas anteriores, el reconocimiento del pluralismo y de la existencia de desacuerdos razonables debe reflejarse en la enseñanza de principios y procedimientos públicos que puedan ser ampliamente compartidos, como así también en el cultivo de capacidades para el diálogo razonable en condiciones de reciprocidad.<sup>8</sup>

En mi opinión, la principal falencia de la propuesta de contenidos de Formación Ética y Ciudadana para el nivel básico es que incluye un conjunto de afirmaciones acerca de la persona y la buena vida derivadas de una doctrina comprensiva religiosa que no respetan las restricciones de la neutralidad (entendida en el sentido de justificabilidad pública). Por otra parte, encuentro poco satisfactoria la discusión de cuestiones normativas en términos de las categorías de “valores” y “disvalores”. El texto propone la enseñanza de un conjunto muy heterogéneo de nociones, a las que denomina “valores asumidos como universales por la comunidad argentina”. Los ejemplos mencionados son: “la promoción del bien, la búsqueda de la verdad, la vida, la dignidad de las personas, el amor, la paz, la convivencia, la solidaridad, la amistad, la comprensión mutua, la justicia, la tolerancia, la honradez, el entendimiento internacional e intercultural”.<sup>9</sup> Considero que el empleo de categorías más precisas, tales como la diferencia entre lo justo y lo bueno (o entre principios y normas públicas, por un lado, y concepciones no públicas del bien, por el otro) permitiría un tratamiento más refinado y fructífero de las cuestiones normativas, especialmente a la hora de distinguir entre los desacuerdos razonables y los no razonables entre distintos ciudadanos.

---

<sup>8</sup> En el documento se incluyen recomendaciones afines a este último punto, respecto del desarrollo del pensamiento crítico y reflexivo y del ejercicio del diálogo argumentativo en la escuela, aunque la noción clave de “razonabilidad” no se encuentra presente. Véase *CBC EGB, op. cit.*, p. 345.

<sup>9</sup> *CBC EGB, op. cit.*, p. 339.



La sección denominada “Normas sociales”, que se concentra en el estudio de normas jurídicas, ofrece mayor claridad conceptual. Allí se propone el examen de la diversidad de normas y su papel regulador de la organización social, con el objeto de facilitar la comprensión de los derechos y las obligaciones de los ciudadanos. El texto incluye el estudio de los principios del gobierno democrático, la constitución nacional, y las declaraciones de derechos humanos y de derechos del niño, que han sido incorporadas en el texto constitucional. Aunque se señala la importancia de conocer la historia de los derechos humanos, el énfasis está puesto en el análisis de situaciones del presente, en particular en la discriminación entendida como una violación de los derechos humanos.<sup>10</sup> Si bien el texto tiende a presentar una concepción de la ciudadanía de tipo minimalista y legalista - es decir, que remite a los derechos y las responsabilidades de los ciudadanos delimitadas a partir del sistema jurídico positivo - cabe la posibilidad de incorporar reflexiones filosóficas acerca de lo que significa la ciudadanía, los fundamentos de la democracia y de los derechos humanos, que enriquezcan el estudio de estos temas.

Luego de la presentación de contenidos conceptuales acerca de la persona, los valores y las normas sociales, se ofrece una descripción de procedimientos, actitudes y competencias que deberían desarrollar los estudiantes. No tengo objeciones respecto de esta parte del documento, dado su tono pluralista. Por ejemplo, el texto propone el desarrollo de las capacidades de reflexión crítica como una herramienta para comprender la existencia de diversos modos de vida y de diferentes concepciones de la felicidad, de manera tal de facilitar la elección de un plan de vida propio y el respeto por los planes de vida de otras

---

<sup>10</sup> La referencia al conocimiento de la “historia de los derechos humanos” parece deliberadamente vaga. En los contenidos de ciencias sociales para el nivel básico se incorpora el estudio del holocausto, pero no hay ninguna referencia a la historia de los derechos humanos en nuestro país. Esto sugiere que se intenta evitar la discusión de temas que puedan ser objeto de controversia política y social. Sin embargo, la reflexión acerca la vigencia y la violación de los derechos humanos en Argentina, y el papel de los movimientos de derechos humanos, está presente como contenido obligatorio para el polimodal. Véase *CBC EP, op. cit.*, p. 220.

personas. Asimismo, recomienda el cultivo de actitudes de flexibilidad, tolerancia y respeto por las diferencias, y de disposiciones para la participación democrática, orientada al diálogo, la comprensión de distintos puntos de vista y la búsqueda de soluciones consensuadas a los conflictos.

### **La Formación Ética y Ciudadana en el Polimodal**

La selección de contenidos básicos para el polimodal es más adecuada y supone una orientación considerablemente diferente a la de los contenidos oficiales para el nivel básico. En primer lugar, no hay allí aseveraciones dogmáticas derivadas de doctrinas religiosas que sólo una porción de la ciudadanía comparte, sino que se toma como punto de partida el pluralismo de creencias y el reconocimiento de los derechos de las personas a gozar de libertad para la elección y búsqueda de un plan de vida propio.<sup>11</sup> Por otra parte, la presentación sistemática de los bloques refleja conocimiento teórico de las temáticas seleccionadas como eje - los derechos humanos, la vida democrática y la sociedad justa - y mayor claridad conceptual.<sup>12</sup> A continuación, me referiré brevemente a los contenidos propuestos y señalaré algunos puntos que considero importante enfatizar, atendiendo a problemas específicos de la sociedad argentina.

↵

---

<sup>11</sup> En los contenidos de Humanidades para el Polimodal, en la sección denominada “Problemática filosófica”, se menciona la existencia de Dios como problema metafísico y los aportes de las religiones para la elaboración de concepciones de la naturaleza humana y del sentido de la existencia y la trascendencia. Sin embargo, estas cuestiones están planteadas en un contexto de reflexión filosófica sobre posiciones alternativas, que es plenamente aceptable desde el punto de vista de la justicia política. Véase *CBC EP, op. cit.*, p. 241.

Uno de los bloques de contenidos está dedicado al tema de los derechos humanos, sus fundamentos filosóficos, su historia y su significación actual. En el capítulo quinto, he defendido la enseñanza de los derechos humanos, a partir de un enfoque cosmopolita que proclame la libertad y la igualdad de las personas con independencia de a qué sociedad, comunidad o tradición pertenezcan. Tal como he señalado anteriormente, los derechos humanos deberían abordarse como un fenómeno complejo, cuyo estudio incluya las declaraciones, los pactos y las convenciones internacionales de derechos humanos, el marco amplio de instituciones destinadas a garantizar su cumplimiento y los procesos que marcaron la evolución histórica de ambos. Me parece acertada la inclusión en el documento del problema de la vigencia y la violación de los derechos humanos en la historia argentina, como así también de reflexiones acerca de las nociones de responsabilidad individual, grupal, social y política, a pesar de las dificultades que plantean estos temas para su discusión en las aulas. El conocimiento de la historia reciente, incluyendo sus capítulos más negros, es imprescindible para formar ciudadanos críticos, capaces de reflexionar acerca de las tendencias al autoritarismo, la intolerancia y la violencia en nuestra sociedad - que continúan manifestándose hoy en día - y de defender frente a éstas las instituciones democráticas, el imperio de la ley y el respeto por los derechos de las personas.

El bloque acerca de “La vida democrática” se refiere a la democracia como un sistema de organización política, y como un conjunto de actitudes y procedimientos para la toma de decisiones y la resolución de conflictos que todos los ciudadanos deberían valorar. El documento incluye el estudio de la Constitución Nacional y la Constitución Provincial o Carta Orgánica Municipal, y los fundamentos de la forma de gobierno republicana, representativa y federal. Junto a los mecanismos de la democracia representativa se hace

---

<sup>12</sup> Véase la documentación de base empleada para la selección de contenidos, en particular las contribuciones de Osvaldo Guariglia y Guillermo Obiols en Argentina, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, *Fuentes para la Transformación Curricular: Formación Ética y Ciudadana*, Buenos Aires, 1997.

referencia a los mecanismos participativos de democracia semidirecta y los canales de participación política en asociaciones de la sociedad civil. Por otra parte, se propone el estudio de la historia de las interrupciones del orden constitucional en la Argentina y la reflexión acerca de la importancia de la vigencia de las normas constitucionales. Considero que podría profundizarse en este bloque en la defensa argumentativa del papel de las normas para regular la vida en común, tal como lo ha hecho Carlos Nino en *Un país al margen de la ley*.<sup>13</sup> Uno de los objetivos fundamentales de la educación ciudadana en la Argentina debería ser promover el cultivo de actitudes de compromiso con el cumplimiento de las normas de todo nivel (desde las normas constitucionales hasta las normas viales), a fin de superar las situaciones de anomia que dificultan el funcionamiento adecuado de las instituciones y desalientan el ejercicio de la virtud ciudadana. Como el propio documento recomienda, se trata de promover la “valoración del conocimiento de las normas como condición necesaria para el cumplimiento de derechos y obligaciones”.<sup>14</sup>

No es de extrañar, puesto que he defendido una concepción de la educación ciudadana como educación para la justicia, que esté de acuerdo con la enseñanza de teorías filosóficas acerca de la justicia social y política. El documento propone el examen de la noción de igualdad de oportunidades y del problema del acceso equitativo a recursos sociales, como así también las relaciones entre la justicia, la democracia y la legitimidad del ejercicio del poder político. Asimismo, se incluye el análisis del rol de las instituciones del estado de bienestar en el marco de una reflexión filosófica más amplia acerca de las bases de la solidaridad. Los

---

<sup>13</sup> Véase la propuesta de educación normativa en C. Nino, *Un país al margen de la ley: Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires, Emecé, 1992, pp. 249-257. Según Nino, es importante que se comprenda el papel fundamental de las normas para sostener la cooperación social, la finalidad que tienen las mismas y los daños que resultan de su no cumplimiento. Nino recomienda cultivar la convicción sobre la importancia del cumplimiento de las normas y la disposición a criticar a quienes no las respetan, como así también reflexionar sobre los procesos democráticos que confieren legitimidad a las normas sancionadas.

contenidos de este bloque podrían enseñarse en términos del debate entre algunas corrientes contemporáneas más influyentes - la teoría de la justicia como equidad, el libertarismo, el utilitarismo, el comunitarismo, el marxismo analítico, el feminismo y el republicanismo – atendiendo a sus diferentes presupuestos teóricos y aplicaciones para el diseño de políticas públicas.

La presentación de estos contenidos conceptuales sobre los derechos humanos, la democracia y la justicia se complementa con una descripción de procedimientos, actitudes y competencias que considero apropiados, más allá de algunas diferencias terminológicas. Éstos incluyen el desarrollo de la capacidad reflexiva y crítica y la capacidad de “discernimiento ético” - que cabría denominar “razonabilidad” – caracterizada por la capacidad de dar cuenta racionalmente de lo que se valora, el respeto por el pluralismo, la aceptación del disenso razonable y la búsqueda de principios compartidos. Asimismo, se recomienda la práctica del diálogo democrático en las escuelas, poniendo el acento en la deliberación y la toma de decisiones compartidas. Finalmente, se proponen actividades de acción solidaria en la comunidad orientadas al desarrollo de capacidades y disposiciones tales como la valoración positiva de otros, la empatía y la generosidad.

---

<sup>14</sup> *CBC EP, op. cit.*, p. 231.

## Conclusión

Cualquier propuesta de educación ciudadana que aspire a ofrecer un modelo normativo crítico, pero al mismo tiempo aplicable para el diseño de políticas públicas en sociedades democráticas contemporáneas, debe atender al conjunto de condiciones de trasfondo características de tales sociedades. En este sentido, espero haber mostrado que el liberalismo político proporciona un marco fructífero para iniciar la reflexión acerca del papel que le cabe a la educación ciudadana en el proyecto de construir sociedades más justas, igualitarias y respetuosas de los derechos de todos los ciudadanos a vivir de acuerdo con una concepción propia de la buena vida. Con gran lucidez, Rawls destaca la importancia del hecho del pluralismo como un rasgo permanente de la cultura política pública de las sociedades democráticas contemporáneas y propone, en consecuencia, una serie de restricciones para la elaboración y la defensa de propuestas normativas. Tal como ha quedado de manifiesto en estas páginas, el reconocimiento del pluralismo vigente en sociedades contemporáneas no implica reducir la teorización acerca de la justicia a consideraciones meramente pragmáticas. Tampoco supone dejar de lado la aspiración a lograr un consenso normativo en torno a principios substantivos que rijan la cooperación social entre ciudadanos concebidos como personas libres e iguales. Más bien, supone asumir una serie de restricciones para la justificación de las políticas públicas, que se traducen en la neutralidad justificatoria respecto del accionar estatal y el ejercicio de la razón pública por parte de los ciudadanos.

Mi exposición de la concepción de la justicia como equidad en el capítulo primero se concentra en el examen de las principales tesis del *Liberalismo Político*, intentando diferenciar sus argumentos de los ofrecidos en la *Teoría de la Justicia*. Esto plantea ciertas dificultades, por cuanto Rawls no indica en forma pormenorizada qué aspectos de su primera

obra se mantienen en la etapa política. El núcleo normativo básico de la teoría, dado por los dos principios de justicia, es el mismo, aunque varían las estrategias para su justificación. Sin duda, el problema de la estabilidad, que motiva en gran medida las revisiones, pasa a un primer plano en *El Liberalismo Político* y merece especial atención por sus implicancias educativas. Como ya he señalado, se trata de explicar cómo es posible que los ciudadanos que nacen y crecen en el seno de una sociedad pluralista regida por los principios de justicia lleguen a desarrollar y ejercer su sentido de la justicia, dando prioridad a las exigencias de la justicia frente a otro tipo de consideraciones morales. Rawls sostiene que, dado un contexto de pluralismo razonable, la estabilidad sólo puede alcanzarse mediante un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables, consenso que tiene como objeto el contenido básico de la justicia como equidad. De este modo, las nuevas generaciones de ciudadanos de una sociedad bien ordenada podrán crecer y ser educadas de acuerdo con distintas doctrinas comprensivas y, al mismo tiempo, adherir al módulo de la justicia como equidad, puesto que éste está contenido en tales doctrinas o es, al menos, compatible con éstas.<sup>1</sup>

Dado que la caracterización que ofrece Rawls de las *doctrinas comprensivas razonables* es demasiado general y vaga, he concluido que resulta más apropiado entender el consenso superpuesto como un consenso de doctrinas comprensivas sostenidas por *personas razonables*. Esta lectura introduce la necesidad de especificar la noción de “persona razonable”, que tiene un papel central tanto en la construcción de los principios de justicia

---

<sup>1</sup> Rawls no explica cómo se relaciona cada una de las doctrinas con el módulo de la justicia como equidad. Dada la existencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas sostenidas por los ciudadanos, es de esperar que la conexión de cada una con el módulo sea diferente. Por este motivo, Rawls tampoco está en condiciones de ofrecer una respuesta acabada a la pregunta de por qué los ciudadanos han de sentirse motivados a dar prioridad a los valores políticos frente a las demandas de su concepción particular de la buena vida en los casos en que hay discrepancias entre ambos.

como en la solución del problema de la estabilidad de la teoría.<sup>2</sup> He examinado los atributos de la “persona razonable” a partir de la sistematización realizada por Leif Wenar, si bien discrepo con las críticas que hace este autor respecto de tres de los atributos (las propiedades de reconocer las cargas del juicio, contar con una psicología moral razonable y reconocer los elementos esenciales de una concepción de la objetividad). He defendido la pertinencia de estos atributos en el marco de la teoría rawlsiana, ofreciendo una interpretación alternativa del papel que juega la idea de consenso superpuesto. Wenar propone rebajar las exigencias de razonabilidad a fin de lograr un consenso superpuesto más amplio, que incluya un conjunto de doctrinas religiosas y filosóficas representativas. Ahora bien, he argumentado que la discusión de la estabilidad por parte de Rawls no tiene como objetivo demostrar la existencia de un consenso entre doctrinas comprensivas reales - de ser éste su objetivo, sería sencillo establecer la adecuación o inadecuación de la teoría examinando si sus elementos son aceptables para los adherentes de tales doctrinas. Más bien, la argumentación de acerca de la posibilidad de un consenso superpuesto debe entenderse como una etapa en el proyecto de justificación de la teoría, que responde a cuestiones teóricas concernientes a los fundamentos razonables del orden social y del ejercicio legítimo del poder político. En otras palabras, argumentar que la concepción de la justicia puede ser el foco de un consenso superpuesto de doctrinas sostenidas por personas razonables es un paso necesario para defender la legitimidad de su empleo como estándar normativo, aunque no exista tal consenso en ninguna sociedad real.<sup>3</sup>

Luego de examinar el problema de la estabilidad de la teoría, me he ocupado de la explicación rawlsiana acerca de cómo podría llegar a generarse por primera vez un consenso superpuesto en una sociedad particular. Rawls elabora una especie de relato histórico en el

---

<sup>2</sup> Asimismo, la noción de razonabilidad ocupa un lugar clave en la propuesta de educación ciudadana y en la caracterización de virtud ciudadana que he desarrollado en estas páginas.

<sup>3</sup> Esta lectura sigue las interpretaciones de Thomas Hill, *op. cit.*, y Larry Krasnoff, *op. cit.*



que distingue tres etapas evolutivas por las que pasaría una sociedad, etapas que marcan una profundización en la aceptación de principios de justicia liberales: un *modus vivendi*, un consenso constitucional y, finalmente, un consenso superpuesto. He señalado el tono mecánico de este relato, es decir, la confianza que pone el filósofo norteamericano en la operación de procesos de mano invisible y la omisión, a mi entender significativa, de referencias a los esfuerzos sociales deliberados de educar a las nuevas generaciones en el mantenimiento y la transformación de las instituciones conforme a las exigencias de la justicia. La exposición de Rawls supone que es suficiente con vivir bajo ordenamientos sociales justos para llegar a aceptar la validez de los principios de justicia y a actuar en conformidad con los mismos. El énfasis está puesto en la función educativa no intencional de las instituciones políticas y sociales, mientras que la contribución deliberada de las instituciones educativas en la formación de ciudadanos justos aparece minimizada.

En el capítulo segundo, he profundizado en la tesis de que debe asignarse a las instituciones educativas un papel mayor en la construcción de un consenso superpuesto en torno a principios públicos de justicia y he delimitado los aspectos centrales de esa propuesta de educación ciudadana. Considero que las escuelas son instituciones públicas con recursos fundamentales para la transmisión de normas, principios y procedimientos comunes, como así también para el cultivo de actitudes de comprensión, apertura mental y respeto frente a concepciones de la buena vida diferentes de la propia. En un breve pasaje del *Liberalismo Político*, pasaje que he analizado con detenimiento, Rawls reconoce la legitimidad de la educación ciudadana obligatoria e indica algunas metas que ésta debería adoptar. Allí destaca la importancia de que las nuevas generaciones adquieran un conocimiento de sus derechos constitucionales y cívicos, y de que sean alentadas a ejercitar las virtudes políticas. No obstante, la caracterización de la educación ciudadana de Rawls tiene un tono minimalista,

quizá porque éste busca acentuar las diferencias entre el liberalismo político y otros enfoques liberales comprensivos.

Frente a la propuesta de educación ciudadana de Rawls, he argumentado que la formación de ciudadanos razonables, dispuestos a interactuar con otros sobre la base de la reciprocidad y a reconocer las cargas del juicio, implica una concepción educativa más compleja, que no caiga en la tentación del “silencio liberal” (es decir, que evite el tratamiento de cuestiones de la buena vida porque pueden dar lugar a controversias). Luego de exponer las limitaciones de este enfoque para promover la reciprocidad y el respeto mutuo en sociedades pluralistas y culturalmente diversas, he desarrollado los lineamientos de una educación ciudadana rawlsiana alternativa. Ésta se centra en la enseñanza de principios y normas públicas y en el cultivo de capacidades para el diálogo respetuoso entre adherentes a distintas doctrinas y concepciones de la buena vida. He concluido que mi propuesta más exigente de educación ciudadana rawlsiana no traiciona las aspiraciones del enfoque político, que se resumen en el requisito de neutralidad justificatoria. Esto se debe a que la distinción entre el liberalismo político y otras teorías liberales comprensivas no reside en los efectos de las políticas defendidas, que en ciertos casos se solapan bastante, sino en los argumentos empleados para la justificación de tales políticas.

Las metas centrales de mi propuesta de educación ciudadana rawlsiana se redefinen, en el capítulo tercero, en términos de una concepción política de la virtud cívica. Dada una lectura muy extendida de la tradición de pensamiento liberal como profundamente hostil al reconocimiento de la importancia política de la noción de virtud, he indicado la presencia de reflexiones sobre la virtud en la obra de liberales clásicos y contemporáneos - es decir, sostengo que un grupo significativo de autores liberales reconocen la contribución imprescindible de la virtud cívica para el sostenimiento de un régimen que proteja la libertad e igualdad de las personas. A partir de las observaciones de Rawls respecto de las virtudes

políticas, he desarrollado una concepción de la virtud ciudadana, asociada al desempeño del rol político de los ciudadanos y a la vigencia de los principios de justicia. Me he ocupado de caracterizar un conjunto de disposiciones que considero esenciales para la virtud ciudadana, acentuando su importancia para la estabilidad y la transformación de las instituciones de acuerdo con las exigencias de la justicia - he hecho referencia a ambas metas en términos de los aspectos constructivos y reconstructivos de la virtud.

Mi presentación de las características fundamentales de la virtud ciudadana supone una interpretación propia de la noción de “virtud política” en el marco de la teoría de la justicia como equidad. Recordemos los tres atributos de una concepción política de la justicia: 1) tener un objeto acotado, dado por la estructura básica de la sociedad; 2) ser independiente, en el sentido de que aceptar la concepción política no presupone aceptar una doctrina comprensiva particular; 3) estar formulada sólo a partir de ciertas ideas intuitivas fundamentales, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Los atributos 2) y 3) conciernen al tipo de justificación que es propia de un enfoque político, y allí reside la clave para pensar a las virtudes desde una perspectiva política. A mi entender, el atributo 1), que hace referencia al objeto acotado de la concepción política, puede traducirse en la idea de que la concepción de la virtud no debe asociarse a una idea de excelencia de la vida humana en general, sino, más bien, de excelencia en el desempeño del rol político de ciudadano.

Parece tentador concluir entonces que las virtudes políticas tienen un alcance muy limitado, que sólo deben expresarse en el contexto acotado de los procesos públicos de tomas de decisión.<sup>4</sup> Sin embargo, pienso que esta forma de entender a la virtud política resulta

---

<sup>4</sup> Soy consciente de las dificultades implícitas en distinguir entre el ámbito público y el no público, y admito que este tema merece un tratamiento más detallado que el que puedo ofrecer aquí. No obstante, mi argumentación presupone que muchas de las interacciones sociales entre ciudadanos deben considerarse públicas y, por ende,

deficitaria a la luz de la tesis que he tomado como punto de partida: que la función de la virtud política es sostener la vigencia de términos equitativos de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales. Por otra parte, sostengo que el ejercicio de la virtud ciudadana presupone un conjunto de capacidades complejas de razonamiento y de modelación del carácter, imprescindibles para responder en forma adecuada en los contextos no ideales de las sociedades democráticas contemporáneas. En forma similar a lo señalado respecto de la educación ciudadana rawlsiana, me parece pertinente concluir que la principal diferencia entre una caracterización de la virtud cívica liberal política y una liberal comprensiva reside en su forma de justificación en el contexto de la teoría. He intentado describir los aspectos esenciales de la virtud ciudadana resumiéndolos en la disposición a la tolerancia ante el pluralismo de concepciones del bien, la moderación en el juicio durante el diálogo político, la civilidad, la disposición a participar en los asuntos públicos y el sentido de la justicia. No pretendo que esta caracterización sea completa, más bien pienso que podría ser ampliada en varios sentidos. En futuros trabajos quisiera profundizar en el análisis de la capacidad de juicio político, que no he denominado “sabiduría política” para evitar connotaciones equívocas, como así también en el estudio de las disposiciones asociadas a la práctica democrática, que reconozco han sido presentadas en términos muy generales.

La concepción de la virtud ciudadana que he desarrollado discrepa de una serie de propuestas recientes, en su mayoría comunitaristas, que hacen de los sentimientos patrióticos o nacionales uno de los componentes centrales de la virtud ciudadana. En buena medida, el debate entre quienes acentúan el papel de los sentimientos de adhesión a una comunidad política particular y quienes proponen un enfoque cosmopolita es una nueva versión de la controversia entre universalistas y particularistas. Algunos de los argumentos de los defensores del nacionalismo / patriotismo, como David Miller y Yael Tamir, se apoyan en

---

relevantes desde el punto de vista de la justicia. El trato discriminatorio de personas, por ejemplo, debido a su

una concepción particularista de la ética, según la cual la identidad del sujeto se constituye en torno a lazos y compromisos hacia personas y grupos particulares, los que permitirían especificar las obligaciones morales básicas de las personas. No volveré sobre los argumentos que he elaborado en contra de esta perspectiva; sólo quisiera retomar la conclusión a la que he arribado: estas propuestas particularistas no cuentan con recursos teóricos suficientes como para justificar la tesis de que las naciones son comunidades éticas auténticas. A fin de demostrar que algunas naciones son comunidades éticas, estos autores deben recurrir ineludiblemente a principios universalistas que regulen las prácticas de la comunidad, en particular los debates públicos que modelan el carácter de su cultura política y generan obligaciones jurídicas.

Por otra parte, he discutido algunos argumentos instrumentales esgrimidos en favor del cultivo de los sentimientos nacionales o patrióticos. Estos argumentos están presentes no sólo en los escritos de comunitaristas como David Miller y Charles Taylor, sino también de un liberal rawlsiano como Eamonn Callan. El argumento de Callan es interesante, en tanto supone el marco teórico de la justicia como equidad y se elabora sobre la base de la concepción de la psicología moral de la *Teoría de la Justicia*. Callan retoma la idea de que la estabilidad de una sociedad bien ordenada depende de que quienes crecen bajo instituciones justas puedan adquirir un sentido de la justicia que los conduzca a actuar en conformidad con los principios, y sostiene que los sentimientos patrióticos son fundamentales en el proceso que conduce a la adquisición de ese sentido. Como hemos visto, Callan considera que la identificación patriótica con el rol del ciudadano es el punto culminante de la moralidad de la asociación, que sirve como puente psicológico para poder adscribir a una moralidad de principios. En mi opinión, la argumentación de Callan no es conclusiva, dada la posibilidad de que crecer en el seno de una familia justa y participar en asociaciones justas de la sociedad

---

origen racial o étnico, en restaurantes, escuelas, lugares de trabajo, etc. transgrede las exigencias de la justicia.

civil sea por sí mismo suficiente para llegar a valorar el ideal de la cooperación social equitativa, sin la intermediación de sentimientos patrióticos. Por otra parte, para proporcionar una defensa instrumental de los sentimientos patrióticos o nacionales no basta con mostrar que éstos pueden tener efectos benignos, sino que también debe considerarse la posibilidad de efectos dañinos, a fin de decidir si recomendar su promoción por parte de las instituciones públicas.

Con estas consideraciones en mente, he examinado la propuesta de educación ciudadana patriótica de William Galston, que tiene como meta básica moldear el carácter de los miembros más jóvenes de la sociedad a fin de que adhieran a su comunidad política. He concluido que su propuesta tiene serias falencias, por cuanto da prioridad a la obediencia a la ley, la lealtad y la disposición a pelear y morir por el propio país y, al mismo tiempo, rechaza la pertinencia del cultivo de una capacidad de reflexión crítica que oriente el accionar virtuoso de los ciudadanos. Puesto que es posible que una comunidad política adopte políticas sumamente injustas, hacia sus ciudadanos o hacia ciudadanos de otros países, una educación que tienda a producir la obediencia sin cuestionamientos resulta sumamente deficiente, en tanto la educación ciudadana debe tener como meta central la promoción de la justicia.

El capítulo quinto está dedicado a explorar las posibles contribuciones del cosmopolitismo a la concepción rawlsiana de la educación ciudadana elaborada en los capítulos anteriores. Puesto que la bibliografía contemporánea acerca del cosmopolitismo es muy extensa y presenta múltiples aristas, me he concentrado en las discusiones sobre el cosmopolitismo y la cultura, por un lado, y el cosmopolitismo y los problemas de justicia, por el otro, si bien se trata de temas interrelacionados. Respecto del cosmopolitismo cultural, he seleccionado la propuesta de Jeremy Waldron por ser una de las más influyentes y porque plantea claramente, a mi entender, los términos del debate del cosmopolitismo versus el comunitarismo, el nacionalismo y algunas propuestas del multiculturalismo. Waldron

enfatisa la fluidez, la mezcla y la transformación permanente de las culturas en las sociedades contemporáneas y la posibilidad, abierta a sus ciudadanos, de elaborar una concepción propia de la buena vida utilizando una variedad muy heterogénea de materiales culturales. Esta perspectiva cuestiona seriamente el supuesto de que la coherencia y el significado de la vida humana dependen de la inmersión completa y total en la cultura de una única comunidad particular. He señalado cierta ambivalencia en los escritos de Waldron respecto de su valoración del cosmopolitismo: si lo afirma como el único modo de vida adecuado en el mundo actual o sólo como una alternativa válida junto a otras de orientación tradicionalista. Esta ambivalencia se traduce en dos formas alternativas de entender la educación cosmopolita. Por un lado, podría enseñarse el cosmopolitismo como un *ethos* (es decir, un estilo de vida orientado a la celebración de la diversidad y la búsqueda de experimentación, innovación y síntesis culturales), pero este enfoque resulta inadecuado en la medida en que se propone la transmisión de una perspectiva comprensiva que no todos los ciudadanos razonables aceptan como válida. Sin embargo, es posible justificar, apelando a razones públicas, la enseñanza de un cosmopolitismo moderado, dedicado a promover el conocimiento y la comprensión de una variedad de culturas, a fin de facilitar el diálogo respetuoso entre ciudadanos con distintos trasfondos culturales.

Finalmente, he argumentado a favor de la incorporación de elementos cosmopolitas en la educación ciudadana, fundamentalmente mediante la enseñanza de los derechos humanos. He comenzado por examinar la *Ley de los Pueblos*, obra en la que Rawls extiende su teoría de la justicia como equidad para tratar ciertas cuestiones de justicia entre naciones o pueblos. Considero que la extensión realizada por Rawls presenta serias dificultades, si bien no me he propuesto discutir las sistemáticamente. Pienso que hay una seria inconsistencia entre la concepción de la justicia como equidad doméstica y su extensión internacional, en tanto la inviolabilidad de las personas, fundada en la justicia, debería afirmarse tanto en un

caso como en el otro. Me he concentrado en sus tesis respecto de los derechos humanos, en particular cuáles son los derechos humanos más urgentes y qué papel tienen los derechos humanos en el contexto de la cultura política pública internacional. He desarrollado argumentos a favor de ampliar la lista de derechos humanos y de interpretar a los derechos humanos como conceptos normativos básicos presentes en la cultura política pública internacional, acerca de los cuales es posible el logro de un consenso superpuesto. Pienso que es apropiado entender a los derechos humanos, como propone Eduardo Rabossi, en términos de un fenómeno complejo de alcance universal, que se ha producido históricamente y que se ha plasmado en un sistema normativo y en un conjunto amplio de instituciones dedicadas a su promoción. La existencia de este fenómeno no apoya por sí sola, pese a las afirmaciones de Rabossi, la conclusión de que la tarea de fundamentación filosófica se ha vuelto inútil. Más bien, esta tarea continúa siendo importante en dos sentidos: en primer lugar, para la elaboración de argumentos orientados a ofrecer justificaciones políticas, cuya aceptabilidad no dependa de la aceptación de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales; en segundo lugar, para la interpretación y la fundamentación de estos derechos a la luz de distintas doctrinas comprensivas, que ofrezcan razones morales adicionales para su protección y promoción. Coincido con Carlos Nino y Osvaldo Guariglia en la pertinencia de la tarea de construir argumentos filosóficos que apelen a derechos subjetivos inalienables de las personas, en tanto enunciados de principios morales sustantivos implícitamente compartidos. Esta es una posición de inspiración cosmopolita, puesto que sostiene la validez de criterios universales de justicia que permiten evaluar las interacciones entre seres humanos, atendiendo a las necesidades, los intereses y los derechos de las personas, con independencia de a qué sociedad pertenezcan. Para concluir, he elaborado algunas recomendaciones educativas orientadas a poner de manifiesto el atractivo y la plausibilidad de la perspectiva cosmopolita, centrada en el cultivo del respeto por la justicia y los derechos



humanos, mediante el desarrollo de un sentido de interconexión entre todos los ciudadanos del mundo.

## Bibliografía

- Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Yale University Press, 1980.
- Ackerman, Bruce, "Political Liberalisms", *Journal of Philosophy* 91, 7, 1994; 364-386.
- Amor, Claudio, "Liberalismo y esquizofrenia", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25, 2, 1999; 235-242.
- Anderson, Elizabeth S., "The Democratic University: the Role of Justice in the Production of Knowledge", *Social Philosophy and Policy* 12, 2, 1995; 186-219.
- Archard, David, "Should We Teach Patriotism?", *Studies in Philosophy and Education* 18, 1999; 157-173.
- Argentina, Ministerio de Cultura y Educación, *Contenidos Básicos Comunes para la Educación General Básica*. Buenos Aires, 1995.
- Argentina, Ministerio de Cultura y Educación, *Fuentes para la transformación curricular: Formación Ética y ciudadana*. Buenos Aires, 1996.
- Argentina, Ministerio de Cultura y Educación, *Contenidos Básicos Comunes para la Educación Polimodal*. Buenos Aires, 1997.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*; trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Aristóteles, *Política*; trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Barry, Brian, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* 105, 1995; 874-915.
- Beiner, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship*. Albany, State University of New York, 1995.
- Beiner, Ronald y Norman, Wayne (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*. Don Mills, Oxford University Press, 2001.
- Beitz, Charles, "Cosmopolitan Ideals and National Sentiment", *Journal of Philosophy* 80, 10, 1983; 591-600.
- Beitz, Charles, "Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 110, 2000; 669-696.
- Berkowitz, Peter, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- ↵
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*. London, Oxford University Press, 1969.
- Bertomeu, María Julia, Gaeta, Rodolfo y Vidiella, Graciela (comps.), *Universalismo y multiculturalismo (trabajos dedicados al profesor O. Guariglia)*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- Bertomeu, María Julia, "Los costos de la virtud", *RELEA*, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Caracas (en prensa).
- Bird, Colin, "Mutual Respect and Neutral Justification", *Ethics* 107, 1996; 62-96.
- Bobbio, Norberto, *Igualdad y Libertad*; trad. P. Aragón Rincón. Paidós, Barcelona, 1993.

- Bohman, James y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, London, MIT Press, 1997.
- Brennan, Samantha y Robert Noggle, "The Moral Status of Children: Children's Rights, Parents' Rights, and Family Justice", *Social Theory and Practice* 23 1, 1997; 1-26.
- Brighouse, Harry, "Neutrality, Publicity, and State Funding of the Arts", *Philosophy and Public Affairs* 24, 1, 1995; 35-63.
- Brighouse, Harry, "Against Nationalism", *Canadian Journal of Philosophy*, Sup. Vol. 22, 1996; 365-405.
- Brighouse, Harry, "Civic Education and Liberal Legitimacy", *Ethics* 108, 1998; 719-745.
- Brighouse, Harry, *School Choice and Social Justice*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Brighouse, Harry, "Should We Teach Patriotic History?", Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).
- Brown, Chris (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London, New York, Routledge, 1994.
- Buchanan, Allen, "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics* 110, 2000; 697-721.
- Burt, Shelley, "The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue", *Polity* 23,1, 1990; 23-38.
- Burt, Shelley, "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal", *American Political Science Review* 87, 1993; 360-368.
- Burt, Shelley, "Religious Parents, Secular Schools: A Liberal Defense of an Illiberal Education", *Review of Politics* 56, 1, 1994; 51-70.
- Callan, Eamonn, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Callan, Eamonn, "A Note on Patriotism and Utopianism", *Studies in Philosophy and Education* 18, 1999; 197-201.
- Callan, Eamonn, "Liberal Legitimacy, Justice and Civic Education", *Ethics* 111, 2000; 141-155.
- Çalhoun, Cheshire, "The Virtue of Civility", *Philosophy and Public Affairs* 29, 3, 2000; 251-275.
- Caney, Simon, "Consequentialist Defences of Liberal Neutrality", *Philosophical Quarterly* 41, 165, 1991; 457-477.
- Caney, Simon, "Nationality, Distributive Justice and the Use of Force", *Journal of Applied Philosophy* 16, 2, 1999; 123-138.
- Caney, Simon, "Cosmopolitanism and the Law of Peoples", *Journal of Political Philosophy* 10, 1, 2000; 95-123.

- Caney, Simon, George, David y Jones, Peter (eds.), *National Rights, International Obligations*, Boulder, Westview Press, 1996.
- Caney, Simon y Jones, Peter (eds.), *Human Rights and Global Diversity*, London, Frank Cass, 2001.
- Carr, David y Steutel, Jan (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*. London, New York, Routledge, 1999.
- Chapman, John y William Galston (eds.), *NOMOS XXXIV: Virtue*. New York, London, New York University Press, 1992.
- Cicero, *De Officiis*; trad. Walter Miller. London, Heinemann, 1975.
- Cohen, Joshua, "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review* 92, 1994; 1503-1546.
- Cohen, Joshua (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston, Beacon Press, 1996.
- Copp, David, Hampton, Jean y Roemer, John (eds.), *The Idea of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Curley, Thomas, "The Right to Education: An Inquiry Into Its Foundations", *Thinking* 5, 3, 1984; 8-14.
- Daniels, Norman (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Daniels, Norman, *Just Health Care*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Daniels, Norman, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Davion, Victoria y Wolf, Clark (eds.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000.
- Dearden, R.F., Hirst, P.H. y Peters, R.S. (eds.), *Education and the Development of Reason*. London, Boston, Routledge y Kegan Paul, 1972.
- Deigh, John, "Love, Guilt and the Sense of Justice", *Inquiry* 25, 1982; 391-416.
- de Marneffe, Peter, "Liberalism, Liberty and Neutrality", *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990; 253-274.
- de Marneffe, Peter, "Rawls's Idea of Public Reason", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 3-4, 1994; 232-250.
- de Wijze, Stephen, "Rawls and Civic Education", *Cogito* 13, 2, 1999; 87-93.
- Douglass, Bruce, Mara, Gerald y Richardson, Henry (eds.), *Liberalism and the Good*. New York, Routledge, 1990.
- Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, London, Harvard University Press, 2000.

- Elkin, Stephen y Edward Soltan, Karol (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.
- Exdell, John, "Feminism, Fundamentalism, and Liberal Legitimacy", *Canadian Journal of Philosophy* 24, 3, 1994; 441-464.
- Farrell, Martín Diego, *Privacidad, autonomía y tolerancia: Ruidos disonantes en la ética*. Buenos Aires, Hammurabi, 2000.
- Feinberg, Joel, *Freedom and Fulfillment*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Feinberg, Walter, "The Public Responsibility of Public Education", *Journal of Philosophy of Education* 25, 1, 1991; 17-25.
- Friedman, Marilyn, "Educating for World Citizenship", *Ethics* 110, 2000; 586-601.
- Frank, Thomas, "The Emerging Right to Democratic Governance", *American Journal of International Law* 86, 1992; 46-91.
- Fullinwider, Robert (ed.), *Public Education in a Multicultural Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Fullinwider, Robert, "The Cosmopolitan Community", *Journal of Social Philosophy* 27, 2, 1996; 32-50.
- Galeotti, Anna Elisabetta, "Citizenship and Equality: the Place for Toleration", *Political Theory* 21, 4, 1993; 585-605.
- Galston, William, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge, New York, etc., Cambridge University Press, 1991.
- Galston, William, "Two Concepts of Liberalism", *Ethics* 105, 1995; 516-534.
- Garreta Leclerq, Mariano, "Neutralidad liberal y educación ciudadana", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 27, 1, 2001; 141-159.
- Garreta Leclerq, Mariano, "La concepción liberal de 'persona razonable': una propuesta de justificación", *Análisis Filosófico* 21, 2, 2001; 217-264.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls: Un breve manual de filosofía política*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Gauthier, David, *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Gert, Bernard, Culver, Charles, y Clouser, Danner, *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Gomberg, Paul, "Patriotism is Like Racism", *Ethics* 101, 1990; 144-150.
- Goodin, Robert, "What is so Special about Our Fellow Countrymen?", *Ethics* 98, 1988; 663-686.
- Goodin, Robert y Pettit, Phillip (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford y Malden, Blackwell, 1997.

- Greenawalt, Kent, "On Public Reason", *Chicago-Kent Law Review* 69, 3, 1994; 669-690.
- Guariglia, Osvaldo, *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Eudeba, 1997.
- Guariglia, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Guariglia, Osvaldo, Bertomeu, María Julia y Vidiella, Graciela, *Democracia y estado de bienestar*. Buenos Aires, Centro Editor, 1993.
- Gutmann, Amy, *Democratic Education*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Gutmann, Amy, "Civic Education and Social Diversity", *Ethics* 105, 1995; 557-579.
- Habermas, Jürgen, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", *Praxis international* 12, 1, 1992; 1-19.
- Habermas, Jürgen, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy* 92, 3, 1995; 109-131.
- Habermas, Jürgen, "The European Nation-state, its Achievements and its Limitations: on the Past and Future of Sovereignty and Citizenship", *Ratio Juris* 9, 2, 1996; 125-137.
- Habermas, Jürgen, "The European Nation-state and the Pressures of Globalization", *New Left Review* 235, 1999; 46-59.
- Haldane, John, "Religious Education in a Pluralist Society: A Philosophical Examination", *British Journal of Educational Studies* 34, 2, 1986; 161-181.
- Halstead, Mark y McLaughlin, Terence (eds.), *Education in Morality*. London, New York, Routledge, 1999.
- Halliday, John, "Political Liberalism and Citizenship Education: Towards Curriculum Reform", *British Journal of Educational Studies* 47, 1, 1999; 43-55.
- Haste, Helen, "Moral Creativity and Education for Citizenship", *Creativity Research Journal* 6, 1-2, 1993; 153-164.
- Held, David, "Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?", *Political Studies, Special Issue Prospects for Democracy*, 1992; 10-39.
- Heyd, David (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Hill, Thomas, "The Stability Problem in *Political Liberalism*", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 3-4, 1994; 333-352.
- Holmes, Stephen, *Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Johnston Conover, Pamela, "Citizen Identities and Conceptions of the Self", *Journal of Political Philosophy* 3, 2, 1995; 134-135.

- Jones, David, "A Pragmatic Defense of some Liberal Civic Virtues", *Southern Journal of Philosophy* 30, 2, 1992; 77-92.
- Jones, Charles, "Revenge of the Philosophical Mole: Another Response to David Miller on Nationality", *Journal of Applied Philosophy* 13, 1, 1996; 73-86.
- Kahane, David, "Cultivating Liberal Virtues", *Canadian Journal of Political Science* 29, 4, 1996; 699-728.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*; trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1932.
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*; trad. A. Cortina. Madrid, Tecnos, 1989.
- Kant, Immanuel, *La paz perpetua*; Madrid, Tecnos, 1985.
- Kekes, John, "Wisdom", *American Philosophical Quarterly* 20, 3, 1983; 277-286.
- Kekes, John, "Moral Sensitivity", *Philosophy* 59, 227, 1984; 3-19.
- Kekes, John, "Purity and Judgment in Morality", *Philosophy* 63, 246, 1988; 453-469.
- Kleingled, Pauline, "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany", *Journal of the History of Ideas* 60, 1999; 505-524.
- Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1981.
- Krasnoff, Larry, "Consensus, Stability and Normativity in Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy* 95, 6, 1998; 269-292.
- Kuper, Andrew, "Rawlsian Global Justice. Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons", *Political Theory* 28, 5, 2000; 640-674.
- Kupperman, Joel, *Character*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Kymlicka, Will, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics* 99, 1989; 883-905.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Kymlicka, Will, "Social Unity in a Liberal State", *Social Philosophy and Policy* 13, 1, 1996; 105-136.
- Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104, 1994; 352-381.
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne (eds.) *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Kymlicka, Will y Straehle, Christine, "Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature", *European Journal of Philosophy* 7, 1, 1999; 65-88.

- Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Larmore, Charles, "Political Liberalism", *Political Theory* 18, 3, 1990; 339-360.
- Larmore, Charles, "Pluralism and Reasonable Disagreement", *Social Philosophy and Policy* 11, 1, 1994; 61-79.
- Leicester, Mal, Modgil, Celia y Modgil, Sohan (eds.), *Education, Culture and Values*; Vol. VI *Politics, Education and Citizenship*. London, New York, Falmer Press, 2000.
- Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, ed. J. H. Tully, Indianapolis, Hackett, 1983.
- Macedo, Stephen, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Macedo, Stephen, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?", *Ethics* 105, 1995; 468-496.
- Macedo, Stephen, "Multiculturalism for the Religious Right? Defending Liberal Civic Education" *Journal of Philosophy of Education* 29, 2, 1995; 223-238.
- Macedo, Stephen, "Community, Diversity, and Civic Education: Toward a Political Science of Group Life", *Social Philosophy and Policy* 13, 1, 1996; 240-268.
- Macedo, Stephen, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge, London, Harvard University Press, 2000.
- Mandle, Jon, "The Reasonable in Justice as Fairness", *Canadian Journal of Philosophy* 29, 1, 1999; 75-108.
- Mason, Andrew, "The State, National Identity and Distributive Justice", *New Community* 21, 2, 1995; 241-254.
- Mason, Andrew, "Special Obligations to Compatriots", *Ethics* 107, 1997; 427-447.
- Mason, Andrew, "Political Community, Liberal Nationalism, and the Ethics of Assimilation", *Ethics* 109, 1999; 262-263.
- McCabe, David, "Private Lives and Public Virtues: The Idea of a Liberal Community", *Canadian Journal of Philosophy* 28, 4, 1998; 557-585.
- McDonough, Kevin, "The Importance of Examples for Moral Education: an Aristotelian Perspective", *Studies in Philosophy and Education* 14, 1994; 77-103.
- McDonough, Kevin, "Cultural Recognition, Cosmopolitanism and Multicultural Education", *Philosophy of Education*, ed. Susan Laird, Philosophy of Education Society, Urbana, 1997; 127-135.
- McIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- McIntyre, Alasdair, "The Privatization of Good", *Review of Politics* 52, 3 (1990), 344-361.
- McLaughlin, Terence, "Citizenship, Diversity and Education: a Philosophical Perspective", *Journal of Moral Education* 21, 3, 1992; 235-250.



- McLaughlin, Terence, "Liberalism, Education and the Common School", *Journal of Philosophy of Education* 29, 2, 1995; 239-255.
- Mendus, Susan y Edwards, David (eds.), *On Toleration*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Meyer, Michael, "Liberal Civility and the Civility of Etiquette: Public Ideals and Personal Lives", *Social Theory and Practice* 26, 1, 2000; 69-84.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed. A. D. Lindsay. London, Dent and Sons, 1968.
- Miller, David, *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Miller, David, "In Defense of Nationality", *Journal of Applied Philosophy* 10, 1, 1993; 3-16.
- Miller, David, "Citizenship and Pluralism", *Political Studies* 43, 1995; 436-440.
- Miller, David, "Reflections on British National Identity", *New Community* 21, 2, 1995; 153-166.
- Miller, David, *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Miller, David, *Citizenship and National Identity*. Cambridge, Polity Press, 2000.
- Moellendorf, Darrel, "Constructing the Law of Peoples", *Pacific Philosophical Quarterly* 77, 1996; 132-154.
- Moller Okin, Susan, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics* 99, 1989; 229-249.
- Moller Okin, Susan, "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics* 105, 1994; 23-43.
- Moller Okin, Susan y Reich, Robert, "Families and Schools as Compensating Agents in Moral Development for a Multicultural Society", *Journal of Moral Education* 28, 3, 1999; 283-298.
- Moore, Margaret, "On Reasonableness", *Journal of Applied Philosophy* 13, 2, 1996; 167-178.
- Mulhall, Stephen, "Political Liberalism and Civic Education: The Liberal State and its Future Citizens", *Journal of Philosophy of Education* 32, 2, 1998; 161-176.
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam. *Liberals and Communitarians*; 2a. ed. Cambridge, Blackwell, 1996.
- Muñoz Dardé, Véronique, "Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family", *Philosophical Quarterly* 48, 192, 1998; 335-352.
- Nathanson, Stephen, "In Defense of 'Moderate Patriotism'", *Ethics* 99, 1989; 535-552.
- Nino, Carlos, *Ética y derechos humanos: Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires, Astrea, 1989.
- Nino, Carlos, *Un país al margen de la ley: Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires, Emecé, 1992.
- Nino, Carlos, "Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy", *Ratio Juris* 7, 1, 1994; 14-40.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

- Nussbaum, Martha, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Nussbaum, Martha, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", *Journal of Political Philosophy* 8, 2, 2000; 176-206.
- Oldenquist, Andrew, "Loyalties", *Journal of Philosophy* 79, 4, 1982; 173-193.
- Oldfield, Adrian, "Citizenship: an Unnatural Practice?", *Political Quarterly* 61, 2, 1990; 177-187.
- O'Neill, Onora, "Opportunities, Equalities and Education", *Theory and Decision* 7, 1976; 275-295.
- O'Neill, Onora, "The Public Use of Reason", *Political Theory* 14, 4, 1986; 523-551.
- O'Neill, Onora, "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls' *Political Liberalism*", *Philosophical Review* 106, 3, 1997; 411-428.
- O'Neill, Onora, "Civic and Cosmopolitan Justice", The Lindley Lecture, University of Kansas, 2000.
- O'Neill, Onora, "Agents of Justice", *Metaphilosophy* 32, 1-2, 2001; 180-195.
- Ortega, Pedro y Mínguez Ramón, *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Pareja, Carlos, "¿Apostar a la educación?", *Cuadernos del CLAEH* 20, 75, 1996; 143-175.
- Paris, David. C., "Moral Education and the 'Tie that Binds' in Liberal Political Theory", *American Political Science Review* 85, 3, 1991; 875-901.
- Parry, Geraint, "Constructive and Reconstructive Political Education", *Oxford Review of Education* 25, 1-2, 1999; 23-38.
- Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Piaget, Jean, *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Fontanella, 1971.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*. Ithaca, London, Cornell University Press, 1989.
- Pogge, Thomas, Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* 103, 1992; 48-75.
- Pogge, Thomas, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs* 23, 3, 1994; 195-224.
- Pogge, Thomas, "Is Kant's *Rechtlehre* Comprehensive?", *Southern Journal of Philosophy*, Sup. Vol. 36, 1997; 161-187.
- Pogge, Thomas, "Human Flourishing and Universal Justice", *Social Philosophy and Policy* 16, 1, 1999; 333-361.
- Pogge, Thomas, "Priorities of Global Justice", *Metaphilosophy* 32, 1-2, 2001; 6-24.
- Puig Rovira, Josep y Martínez Martín, Miquel, *Educación moral y democracia*, Barcelona, Laertes, 1999.

- Rabossi, Eduardo, *La carta internacional de derechos humanos*, Buenos Aires, Eudeba, 1987.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.
- Rawls, "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy* 92, 3, 1995; 132-180.
- Rawls, John, *Collected Papers*, ed. Freeman, Samuel. Cambridge, London, Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John, *The Law of Peoples: With the 'Idea of Public Reason Revisited'*. Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly. Cambridge, London, Harvard University Press, 2001.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Reidy, David, "Education for Citizenship in a Pluralist Liberal Democracy", *Journal of Value Inquiry* 30, 1996; 25-42.
- Reidy, David, "Justice and the Tutelary State", *Southern Journal of Philosophy* 40, 2002; 97-122.
- Rich, John Martin, "Autonomy and the Purposes of Schooling", *Educational Philosophy and Theory* 18, 1986; 34-41.
- Richter, Melvin (ed.), *Political Theory and Political Education*. Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Rivera López Eduardo, *Ensayos sobre Liberalismo y Comunitarismo*. México, Fontamara, 1999.
- Rorty, Richard, "Education Without Dogma: Truth, Freedom & our Universities", *Dissent* 36, 2, 1989; 198-204.
- Rorty Oksenberg, Amelie (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980.
- Rosenblum, Nancy (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1989.
- Rosenblum, Nancy, "Democratic Character and Community: The Logic of Congruence?", *Journal of Political Philosophy* 2, 1, 1994; 67-97.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Sandel, Michael, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12, 1, 1984; 81-96.
- Scheffler, Samuel, "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics* 105, 1994; 4-22.
- Scheffler, Samuel, "Conceptions of Cosmopolitanism", *Utilitas* 11, 3, 1999; 255-276.
- Schwarzenbach, Sibyl A., "On Civic Friendship", *Ethics* 107, 1996; 97-128.

- Sen, Amartya y Williams, Bernard (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Sen, Amartya, *Development as Freedom*, New York, Knopf, 1999.
- Shapiro, Ian y Hardin, Russell (eds.), *Nomos XXXVIII Political Order*. New York, State University of New York Press, 1996.
- Shapiro, Ian y Brilmayer, Lea (eds.), *Nomos XLI Global Justice*. New York, State University of New York Press, 1999.
- Shapiro, Ian y Casiano Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Edges*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Sher, George y William J. Bennett, "Moral Education and Indoctrination", *Journal of Philosophy* 79, 1982; 665-677.
- Sher, George, "Educating Citizens", *Philosophy and Public Affairs* 18, 1, 1989; 68-80.
- Shklar, Judith, *The Faces of Injustice*. New Haven & London, Yale University Press, 1990.
- Smith, Tara, "Justice as a Personal Virtue", *Social Theory and Practice* 25, 3, 1999; 361-384.
- Sobrevilla, David (comp.), *El derecho, la política y la ética*. México, Siglo XXI, 1991.
- Solum, Lawrence, "Inclusive Public Reason", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 3-4, 1994; 217-231.
- Steutel, Jan y Spiecker, Ben, "Family Education, State Intervention and Political Liberalism", *Journal of Philosophy of Education* 33, 3, 1999; 371-386.
- Strike, Kenneth y Lance Tarnasky (eds.), *Ethics for Professionals in Education*. New York, Teachers College Press, 1993.
- Strike, Kenneth, "On the Construction of Public Speech: Pluralism and Public Reason", *Educational Theory* 44 1 (1994); 1-26.
- Sunstein, Cass, "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal* 97, 1988; 1539-1590.
- Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Tan, Kok Chor, "Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 108, 1998; 276-295.
- Tan, Kok Chor, "Critical Notice on John Rawls, *The Law of Peoples: With the 'Idea of Public Reason Revisited'*", *Canadian Journal of Philosophy* 31, 1, 2001; 117-123.
- Taylor, Charles, ed. Amy Gutmann, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 2ed, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Tugendhat, Ernst, "Identidad personal, nacional y universal", *Ideas y valores* 100, 1996; 3-18.
- van Gunsteren, Herman, "Neo-republican Citizenship and the Practice of Education", *Government and Opposition* 31, 1, 1996; 77-99.
- Vázquez, Rodolfo, *Educación liberal*. México, Fontamara, 1997.

- Vidiella, Graciela, *El derecho a la salud*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- Viroli, Mauricio, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Voltaire, *Toleration and other essays*, trad. J. McCabe; New York, London, Putnam's Sons, 1912.
- Waldron, Jeremy, "Theoretical Foundations of Liberalism", *Philosophical Quarterly* 37, 147, 1987; 127-150.
- Waldron, Jeremy, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform* 25, 3, 1992; 751-793.
- Waldron, Jeremy, "Special Ties and Natural Duties", *Philosophy and Public Affairs* 22, 1993; 3-30.
- Waldron, Jeremy, "What is Cosmopolitan?", *Journal of Political Philosophy* 8, 2, 2000; 127-243.
- Waldron, Jeremy, "Teaching Cosmopolitan Right". Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice*. New York, Basic Books, 1983.
- Walzer, "Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism", *Journal of Philosophy of Education* 29, 2, 1995; 181-189.
- Weinstock, Daniel, "The Justification of Political Liberalism", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 3-4, 1994; 165-185.
- Weinstock, "Is there a Moral Case for Nationalism?", *Journal of Applied Philosophy* 13, 1, 1996; 87-100.
- Weinstock, Daniel, "Neutralizing Perfection: Hurka on Liberal Neutrality", *Dialogue* 38, 1999; 45-62.
- Wenar, Leif, "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics* 106 1995; 32-62.
- Wenar, Leif, "Contractualism and Global Economic Justice", *Metaphilosophy* 32, 1-2, 2001; 79-94.
- White, Patricia, *Civic Virtues and Public Schooling: Educating Citizens for a Democratic Society*. New York, Teachers College Press, 1996.
- Williams, Bernard, *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Williams, Melissa, "Citizenship as Identity, Citizenship as Shared Fate, and the Foundations of Multicultural Education" Conference on Collective Identities and Cosmopolitan Values, Oxford University Press (en prensa).
- Wilson, Richard y G. Schochet (eds.), *Moral Development and Politics*, 1980, New York, Praeger.
- Wringe, Colin, "The Human Right to Education", *Educational Philosophy and Theory* 18, 1986; 23-33.