

Liberalismo político y razón pública: Una aproximación a John Rawls desde la teoría de la Ley Natural

Mario Silar

Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
msilar@alumni.unav.es

ABSTRACT

The paper explores John Rawls's idea of public reason, as reflected in *Political Liberalism* and *The Idea of Public Reason Revisited*. In Rawls's later works, public reason acquires fundamental significance as a criterion by which the principles to be assumed from the outset in a theory of political justice may be determined. The starting-point for Rawls's theory -the idea of citizens as free and equal reveals- that this abstraction falls short of an authentic conception of human beings as social by nature. A brief study of key issues concerning marriage and the family shows the difficulties that underlie this question. The paper also offers a concise overview of some of the principles of Natural Law Theory. In this context, a theory of political liberalism and justice might be upheld by drawing natural law and public reason into close correlation, thus safeguarding the substantive human goods necessary in society.

1. La razón pública: clave interpretativa del liberalismo político de John Rawls

El intento de John Rawls por ofrecer nuevas bases para la tradición liberal del contrato social, mediante la apelación a una teoría no comprensiva de la política, ha ocupado buena parte del debate contemporáneo en torno de las teorías de la justicia. En *Political Liberalism*, el filósofo americano hace una crítica parcial de su propia propuesta vertida en *A Theory of Justice*¹ e intenta ofrecer un criterio de demarcación más preciso entre el plano ético-moral de la justicia y el plano político-jurídico². La profundización en esta distinción,

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

² "Note that in my summary of the aims of *Theory*, the social contract tradition is seen as part of moral philosophy and no distinction is drawn between moral and political philosophy. In *Theory* a moral doctrine of justice general in scope is not distinguished from a strictly political conception of justice. Nothing is made of the contrast between comprehensive philosophical and moral doctrines and conceptions limited to the domain of the political. In the lectures in this volume [se refiere a *Political Liberalism*], however,

según Rawls, permitiría defender una noción de liberalismo político que sea capaz de acoger la convivencia pacífica entre los ciudadanos, mediante la exclusión de la vida política de las distintas teorías comprensivas del bien. Estas teorías comprensivas se encuentran vinculadas a cuestiones filosófico-morales o religiosas, en las que, por lo general, imperan visiones irresolublemente contrapuestas³.

Se puede decir que las «doctrinas comprensivas» son aquellas que ofrecen un abanico de respuestas globales a las cuestiones fundamentales de la vida humana. Las distintas convicciones que establecen estas doctrinas suelen ser contrapuestas entre sí. Por ello, una de las características del *ethos liberal moderno* es el reconocimiento de esta pluralidad de convicciones y que la asunción de ellas no debe dañar la convivencia pacífica, la justicia y la libertad entre los hombres⁴.

Rawls afirma que la adopción de esta distinción no implica una opción por el relativismo, sino que pretende ser un punto de encuentro situado *más allá* de las opciones vitales que las personas elaboran. En este sentido, el liberalismo político rawlsiano intenta ser una propuesta ‘neutral’ respecto de las cuestiones filosófico-morales y religiosas. Como se puede advertir, el concepto de tolerancia se convierte en un elemento fundamental dentro de este esquema⁵. En este punto, cabe mencionar la advertencia que hace

these distinctions and related ideas are fundamental”. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. xv.

³ “A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible and yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally. Nor should one expect that in the foreseeable future one of them, or some other reasonable doctrine, will ever be affirmed by all, or nearly all, citizens. Political liberalism assumes that, for political purposes, a plurality of reasonable yet incompatible comprehensive doctrines is the normal result of the exercise of human reason within the framework of the free institutions of a constitutional democratic regime. Political liberalism also supposes that a reasonable comprehensive doctrine does not reject the essentials of a democratic regime”. Rawls, *Political Liberalism*, p. xvi. Cfr., John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” in *The Law of Peoples* (Cambridge - London: Harvard University Press, 2001), pp. 131-40.

⁴ Cfr. Martin Rhonheimer, “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls’s ‘Political Liberalism’ Revisited,” *American Journal of Jurisprudence* (2005): pp. 25-70.

⁵ “One form of toleration is the ‘acknowledgment of the political rights of others to hold and promote different comprehensive views’. This is a form of toleration that almost all Americans accept, including those who hold traditional comprehensive views. (So promotion of this form of tolerance would be unobjectionable within political liberalism). The problem is that this toleration easily extends into an acknowledgment of a *moral* right

Christopher Wolfe respecto de la idea de tolerancia en el contexto del liberalismo político. En primer lugar, es legítimo afirmar el reconocimiento de los otros a sostener y promover sus distintas convicciones. Esto se apoyaría en una asunción básica vinculada a la tolerancia y es que las ideas no deben ser impuestas por la fuerza. Sin embargo, en segundo lugar, es preciso reconocer que, a partir de aquí, frecuentemente se suele extraer la idea de que el hombre puede *creer lo que quiera* respecto de lo que es el *bien humano*. Esta última extrapolación suele fomentar una errónea idea de tolerancia vinculada al subjetivismo y al relativismo. En efecto, sin una robusta confianza en que el hombre puede distinguir que hay cosas mejores y peores y que, con las limitaciones del caso, puede conocer la verdad, los argumentos a favor de la tolerancia se convierte en inusualmente intolerantes. En este punto, la propuesta de Rawls se aproxima peligrosamente hacia una visión ‘comprehensiva’ del liberalismo político. En efecto, los efectos de una sociedad pretendidamente ‘neutral’ en materias religiosas y/o morales no es algo en verdad ‘neutral’. Por ejemplo, el indiferentismo religioso, estrictamente hablando, no es una posición neutral sino un modo de ir contra las religiones⁶.

Cabe precisar que la distinción que ofrece Rawls entre una visión comprehensiva o perfeccionista, y su visión política liberal de la justicia no implica que las convicciones morales o religiosas no puedan ser esgrimidas y defendidas en el debate político. No obstante, advierte que el modo en que éstas se introduzcan debe respetar la lógica propia del ámbito político y, bajo ningún motivo, debe apelarse a doctrinas comprehensivas para su defensa⁷.

to believe and spread views that are false – a comprehensive view opposed by traditionalists or perfectionists. The first form of toleration simply says that ideas should not be suppressed by force. The second says that they should not be suppressed because people have a (moral) right to believe what they want about the human good. The problem is that the first form of toleration often can contribute to the development of the second kind. Tolerating all views, in the sense of not using physical coercion against them, seems to encourage among many citizens the views that all ideas are fundamentally ‘subjective’ or at least that what *really* matters is not so much the content of our ideas as our sincerity in holding them”. Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 15.

⁶ Cfr., Wolfe, *Natural Law Liberalism*, pp. 17-18.

⁷ “Thus, if a constitutional regime takes certain steps to strengthen the virtues of toleration and mutual trust, say by discouraging various kinds of religious and racial discrimination (in ways consistent with liberty of conscience and freedom of speech), it does not thereby become a perfectionist state... Rather, it is taking reasonable measures to strengthen the forms of thought and feeling that sustain fair social cooperation between

Cabe preguntar, entonces, cuál es el criterio que permite distinguir aquellos argumentos susceptibles de ser asumidos por el debate público, de aquellos que no pueden ingresar, en cuanto tales, en la esfera público-política. El criterio lo establece la idea de «razón pública» (*public reason*) que, como se puede advertir, adquiere una relevancia significativa en la propuesta rawlsiana. La razón pública será el criterio demarcador que permite distinguir qué elementos pueden asumirse en el debate político y cuáles deben ser excluidos, por vincularse a doctrinas comprensivas del bien, sea a nivel ético-moral o religioso⁸.

De este modo, la criba que evita la introducción de visiones omnicomprensivas, propias del orden filosófico-moral, en el contexto del debate político, lo constituye la idea de razón pública. Por ello, conviene analizar qué es la razón pública y cuál es su punto de apoyo. Rawls ofrece una caracterización de la razón pública en el siguiente párrafo:

“The idea of public reason has a definite structure, and if one or more of its aspects are ignored it can seem implausible, as it does when applied to the background culture. It has five aspects: (1) the fundamental political questions to which it applies; (2) the persons to whom it applies; (3) its content as given by a family of reasonable political conceptions of justice; (4) the application of these conceptions in discussions of coercive norms to be enacted in the form of legitimate law for a democratic people; and (5) citizens’ checking that the principles derived from their conceptions of justice satisfy the criterion of reciprocity”⁹.

Por su parte, la razón pública se apoya sobre los dos conceptos básicos de la propuesta original de Rawls; es decir, en primer lugar, sobre la base de ciudadanos que son libres e iguales y que son capaces de regular su

its citizens regarded as free and equal. This is very different from the state’s advancing a particular comprehensive doctrine in its own name”. Rawls, *Political Liberalism*, p. 195.

⁸ “When constitutional essentials and questions of basic justice are stake, citizens are to be ready to justify to one another their political actions by reference to the public political conception of justice, and so by conceptions and principles, values and ideals that they sincerely believe other citizens may reasonably be expected to endorse. The thought is that citizens, finding themselves living together in political society, and exercising the coercive power of government over one another, should, at least on fundamental political questions, justify their opinions and deeds by reference to what they may suppose others could accept consistent with their freedom and equality”. John Rawls, “*the Idea of Public Reason: Further Considerations*” (*Manuscript on File with the Author*).

⁹ Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” p. 133.

comportamiento de acuerdo con razonables concepciones acerca del bien y, en segundo lugar, sobre la base de que la sociedad es un sistema justo/equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales capaces de elaborar una concepción política de la justicia.

“The idea of public reason arises from a conception of democratic citizenship in a constitutional democracy. This fundamental political relation of citizenship has two special features: first, it is a relation of citizens within the basic structure of society; a structure we enter only by birth and exit only by death; and second, it is a relation of free and equal citizens who exercise ultimate political power as collective body”¹⁰.

Se puede observar, entonces, que la razón pública se apoya en la noción de sociedad humana. Es preciso, por tanto, indagar qué concepción de sociedad subyace en la propuesta rawlsiana. *A Theory of Justice*, ofrece una caracterización intuitiva de la sociedad entendida como una empresa cooperativa que ofrece ventajas mutuas («cooperative venture for mutual advantage»)¹¹. Tanto *Political Liberalism*, como *The Idea of Public Reason Revisited* conservan esta descripción de la sociedad¹². Pero Rawls también insiste en estas obras en la idea de que la sociedad supone convivencia de ciudadanos individuales («individual citizens») libres e iguales («free and equal»). Si bien la primera afirmación es intuitivamente válida, la segunda idea merece claros reparos. Como afirma Rhonheimer, la vida política no se refiere sólo a ciudadanos individuales en cuanto «libres e iguales» sino también a ciudadanos entendidos como seres sociales por naturaleza¹³. No se trata de negar la consideración metafísica del hombre como «sustancia individual de naturaleza racional». Pero, como se ha visto, no es este el plano en el que discurre la propuesta de Rawls. De lo que se trata, entonces, es de afirmar que una recta consideración política de la justicia debe concebir a los seres humanos como estos son en realidad, es decir, como seres sociales que naturalmente se encuentran relacionados entre ellos en unas formas muy

¹⁰ Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” p. 136.

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 4 y ss.

¹² “Political society is always regarded as a scheme of social cooperation over time indefinitely; the idea of a future time when its affairs are to be concluded and society disbanded is foreign to the conception of political society”. Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” p. 157. Cfr., Rawls, *Political Liberalism*, pp. 15-46.

¹³ Rhonheimer, “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy,” p. 27.

precisas que configuran la naturaleza de la sociedad humana¹⁴. Por lo demás, esta afirmación si bien puede coincidir con algunas visiones ético-morales o religiosas comprensivas se apoya en los estrictos criterios de razonabilidad que hacen posible su inserción en el debate público.

Por ello, esta corrección de la perspectiva rawlsiana no pretende ser una apelación a una doctrina comprensiva del bien moral pues se trata de una apelación a una forma básica de lo razonable (*reasonableness*) que cumple con los requisitos exigidos por el filósofo americano. Como concluye Rhonheimer:

“So, some basic truths –very few, though each important– concerning the nature of society and human persons as naturally social beings cannot be excluded from a publicly endorsed political conception of justice”¹⁵.

A fin de poder apreciar con mayor precisión las implicancias de este erróneo punto de apoyo de la idea de razón pública será conveniente evaluar, al menos brevemente, el lugar que ocupa la familia en la obra de Rawls.

*2. Hombre y sociedad en el ethos liberal: el caso de la familia*¹⁶

En *The Idea of Public Reason Revisited*, Rawls introduce explícitamente la institución de la familia a fin de ilustrar el alcance de la idea de razón pública¹⁷. Es verdad que el filósofo americano menciona en repetidos lugares que la familia pertenece a la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, en varios lugares también ésta es comparada con otras instituciones como universidades, iglesias, clubes y demás asociaciones. Posteriormente analizaré las implicancias que subyacen a esta cuasi-identificación.

¹⁴ “A publicly endorsed political conception of justice must refer to, and politics generally is called to deal with, human beings as they are in reality; that is, as fundamentally social beings which naturally are related to each other in very determined forms which are part of the nature of human society. And this means that any reasonable political conception of justice and of public reason must consider that the identity of citizens is not only shaped by their political conditions as «free and equal»“. Rhonheimer, “*The Political Ethos of Constitutional Democracy*,” p. 29.

¹⁵ Rhonheimer, “*The Political Ethos of Constitutional Democracy*,” p. 30.

¹⁶ Para un estudio en profundidad del significado de la familia en la sociedad, cfr., Robert P. George and Jean Bethke Elshtain, eds., *The Meaning of Marriage: Family, State, Markets and Moral* (Dallas, Texas: Spence Publishing Company, 2006).

¹⁷ Cfr., también Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 74 y 511-29.

En lo que sigue, intentaré mostrar que el rechazo de una consideración de la familia como realidad pre-política –lo cual, en verdad, constituye un punto de apoyo de la justicia política–, contradice el propio requisito de razonabilidad (*reasonableness*) que Rawls exige en el ámbito de la razón pública¹⁸.

Como ya he adelantado, si bien con ciertas ambigüedades, Rawls no duda en atribuir a la familia un puesto primordial en la estructura básica de la sociedad. En efecto, uno de sus roles centrales es ser el punto de apoyo de un orden productivo y reproductivo de la sociedad y de la cultura, que se prolonga a través de las generaciones¹⁹. En igual sentido, se afirma que la labor reproductiva (*reproductive labor*) es una tarea socialmente necesaria (*necessary labor*). Esto permite concluir lo siguiente:

“Accepting this, a central role of the family is to arrange in a reasonable and effective way the raising of and caring for children, ensuring their moral development and education into the wider culture. Citizens must have a sense of justice and the political virtues that support political and social institutions. The family must ensure the nurturing and development of such citizens in appropriate number of maintain an enduring society”²⁰.

Sin embargo, la sensatez de la anterior afirmación resulta opacada por una intrigante nota a pie de página, en la cual Rawls niega explícitamente lo que podríamos denominar como la identidad *natural* o *pre-política* de la familia. En efecto, la concepción política de la justicia, según su opinión, no exige que se deba determinar *alguna forma particular* de familia.

“However, no particular form of the family (monogamous, heterosexual, or otherwise) is required by a political conception of justice so long as the family is arranged to fulfill these tasks effectively and doesn’t run afoul of other political values. Note that this observation sets the way in which justice as fairness deals with the question of gay and lesbian rights and duties, and how they affect the family. If these rights and duties are consistent with

¹⁸ Para esta crítica sigo el estudio de Martin Rhonheimer, arriba citado.

¹⁹ “The family is part of the Basic structure, since one of its main roles is to be the basis of the orderly production and reproduction of society and its culture from one generation to the next”. Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” p. 157.

²⁰ Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” p. 157.

orderly family life and the education of children, they are, *ceteris paribus*, fully admissible”²¹.

Al hacer abstracción de la reproducción como característica pre-política natural de la familia, Rawls contraría sus propios principios de teoría de la justicia. Conviene explicar esto.

Hemos adelantado que para Rawls la familia se iguala a las otras formas de asociaciones voluntarias tales como iglesias, universidades, asociaciones profesionales o científicas, firmas de negocios, entre otras²². Como sostiene Rhonheimer, en realidad se trata de una identificación poco razonable pues contradice una experiencia básica acerca de la naturaleza reproductiva de la unión material y de la realidad familiar. Mientras que la pertenencia a las otras asociaciones es, propiamente, voluntaria, la pertenencia a la familia no lo es: nadie elige a sus padres o al resto de los integrantes de su familia. Además, como es sabido, nadie elige nacer. Del mismo modo, los padres propiamente hablando, no eligen a sus hijos. Por ello, la familia no es una asociación voluntaria y, el matrimonio, si bien es un acto voluntario, no por ello es un fenómeno asociativo²³.

En concreto, la unión matrimonial, aunque es voluntaria, se encuentra en el origen de la sociedad, no sólo en el plano causal o temporal, sino también en el modo natural dando forma a lo que la sociedad humana básicamente es: una multitud ordenada y apoyada en la unión reproductiva entre el hombre y la mujer. Es verdad que el hombre integra la sociedad desde el nacimiento hasta la muerte, tal y como expresamente afirma Rawls²⁴. Sin embargo, esta pertenencia a la sociedad no constituye su primera y más completa identidad. En primer lugar, el hombre nace como hijo de determinados padres y como miembro de determinada familia, que, en cuanto realidad social es lógicamente anterior a la pertenencia ciudadana a una comunidad política. Una genuina comprensión de la sociedad como comunidad de seres humanos “libres e iguales”, exige asumir el carácter naturalmente social que

²¹ Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” nota n° 60, p. 157.

²² “Much the same questions arises in regard to all associations, whether they be churches or universities, professional or scientific associations, business firms or labor unions. The family is not peculiar in this respect”. Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” p. 158.

²³ “The family is not voluntary: nobody has chosen his parents or his family, nor has he been chosen to be born. And, inversely, parents do not choose their offspring. The family clearly is not a voluntary association; and marriage, though voluntary, is not associative”. Rhonheimer, “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy,” p. 28.

²⁴ Cfr., Rawls, *Political Liberalism*, pp. 40-43.

caracteriza al hombre. Caso contrario, se corre el riesgo de caer en una visión reducida y de tono simplista en la que la sociedad no sería más que una mera agrupación de individuos.

Conviene ahora precisar en qué sentido, entonces, esta conclusión rawlsiana respecto del caso de la familia contradice sus propios resultados. Un análisis en profundidad de esta contradicción exigiría un estudio detenido de los principios de la justicia como equidad en la obra de Rawls. Sin embargo, en lo que nos interesa, será suficiente con analizar brevemente las características principales de la posición original y el ‘velo de ignorancia’ (*veil of ignorance*). Como sostiene el filósofo americano, la posición original no refiere a una condición primitiva de la cultura sino a una situación puramente hipotética que permite arribar a una determinada concepción de la justicia. En esta posición original nadie sabe su lugar en la sociedad, ni su status social, ni tampoco su fortuna en la recepción de los talentos (inteligencia, fuerza, etc.). En este marco, los principios de justicia son elegidos detrás de un ‘velo de ignorancia’, que asegura la ausencia de daños o beneficios particulares que pudieran surgir como consecuencia del resultado que siguieran de los principios de justicia elegidos. En palabras de Rawls:

“Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain”²⁵.

Sin embargo, los principios de justicia que se elegirán en la posición original refieren a una *sociedad humana como es en el mundo real*, no ficticia ni sometida al libre arbitrio constructivo de los miembros situados en la posición original. Es claro que los participantes en la posición original no pueden crear una realidad social absolutamente desvinculada de lo que es el mundo real. Por ello, en la posición original, aunque los miembros ignoren su posición particular, en cuanto conservan su racionalidad son capaces de representar los principios de una genuina concepción de la justicia.

“For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone’s relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall resume, of a sense of justice”²⁶.

²⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

De este modo, aunque un participante en la posición original no pueda saber, por ejemplo, su propia orientación sexual, puede comprender que no es razonable igualar la unión heterosexual –naturalmente reproductiva y, por ende, valiosa para la continuidad de la sociedad en el tiempo–, con cualquier otro tipo de unión que no tenga estas características. De este modo, se puede concluir que los principios de justicia razonablemente postulados deben distinguir, para no caer en una situación original de injusticia, la unión naturalmente reproductiva de aquellas que no lo son. Otra muestra de esta razonable actitud la podemos encontrar en el hecho de que las personas homosexuales no tienen inconveniente en aceptar que deben su existencia a la unión reproductiva de las parejas heterosexuales²⁷.

Por ello, esta apreciación no puede ser razonablemente puesta tras el velo de ignorancia, lo cual implicaría que los participantes en la posición original no son capaces de conocer las verdades básicas y socialmente relevantes en el mundo real. Esta posibilidad es implícitamente negada por Rawls al asumir explícitamente que los miembros en la posición original conocen los asuntos fundamentales respecto de la sociedad humana²⁸. Por lo tanto, los miembros en la posición original no pueden ser ignorantes a tal punto que ello les conduzca a tomar decisiones no razonables. En otras palabras, no pueden ser ignorantes de aquellas cosas que necesitan saber para poder tomar decisiones razonables, de acuerdo a cómo es el estado de cosas en el mundo real. Por ello, la concepción política y legal de los ciudadanos como seres ‘libres e iguales’ debe ser orientada y ajustada mediante valores pre-políticos sustanciales, los cuales preceden y, por tanto, necesariamente configuran, cualquier concepción razonable de la justicia.

En síntesis, la unión reproductiva entre el hombre y la mujer –y la familia–, son el origen y el futuro de toda sociedad humana, ya que se trata de elementos que pertenecen a su propia estructura. Esta característica no se

²⁷ “Even though a participant in the original position may not know, for example, his own sexual orientation, it would be unreasonable for him not to privilege in the framing of the principles of justice the heterosexual union. It would be unreasonable, because it is generally reasonable also for homosexual citizens to affirm that the marital union of male and female is the reproductive foundation of society and that they themselves owe their existences to such a union, and that, therefore, unlike homosexual partnerships, the marital union has a political relevance which same sex unions are entirely lacking. Failing to acknowledge this is failing to acknowledge the social function and, thus, the political relevance of sexuality”. Rhonheimer, “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy,” p. 41.

²⁸ “It is taken for granted, however, that they know the general facts about human society”. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 137.

aplica a los otros tipos de asociaciones, tales como iglesias, universidades, sindicatos y demás, los cuales pueden contribuir a la perfección de la sociedad pero que, en ningún caso, forman parte de la naturaleza capital de la sociedad y no son, en consecuencia, elementos en los cuales la sociedad se halle fundamentada.

En este sentido, el pensamiento clásico –e incluso el liberalismo clásico²⁹– asumiendo la herencia romana, apela al concepto de instituciones naturales (*naturalis institutio*) para designar un núcleo de componentes que, si bien no están exentos de los designios de la acción humana, configuran la sociedad humana, en lo que esta posee propiamente en cuanto humana. En el contexto clásico, resulta razonable que la familia ocupe un sitio privilegiado por cuanto ella supone un caso de ‘institución natural’ radicalmente distinto de todo otro tipo de asociación voluntaria. La certeza de que la familia constituye la base de la sociedad es un principio que también hoy puede iluminar el debate en torno a las teorías de la justicia.

En conclusión, la propuesta de Rawls, al hacer abstracción de algunas de las características naturales que conforman la verdadera sociedad humana, corre el peligro de convertirse en una visión constructivista de la sociedad, que incluso puede terminar dejando inerte a la idea de razón pública. En lo que sigue, expondré algunos elementos presentes en la clásica teoría de la ley natural que permitirían un apoyo más sólido a la idea de razón pública.

3. *La ley natural y la razón pública*

Como es sabido, Tomás de Aquino es el referente central en lo que atañe a la teoría de la ley natural. Del denso núcleo de ideas que integran esta teoría, me interesa destacar un par de elementos que permitirían entender bajo una nueva óptica la simbiosis entre ley natural y razón pública.

En el *Tratado de la Ley*, al estudiar la ley humana, Tomás de Aquino señala explícitamente la diferencia entre la virtud moral y la ley humana:

²⁹ Por ejemplo, Jean Bodin, quien no puede ser acusado de aristotelismo, afirma que el poder de la república es el poder de gobierno, basado en la ley, y soberano, que se ejerce *sobre una multitud de familias y sobre lo que es común a ellas*”. Cfr., Bodin, Jean, *Six livres de la République*, L. 1. En igual sentido, John Locke afirma que el estado de naturaleza es un estado de perfecta libertad no sólo de simples individuos cuanto de miembros de familias (*reproductive unity of the family*), de dueños de tierras y trabajadores. Cfr., Locke, John, *Second Treatise*, ch. 5.

“La ley humana no se ocupa de todos los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos que se refieren al bien común, ya sea de manera inmediata, como cuando se presta directamente algún servicio a la comunidad, ya sea de manera mediata, como cuando el legislador adopta medidas para dar a los ciudadanos una buena educación que les ayude a conservar el bien común de la justicia y de la paz”³⁰.

En efecto, es sabido que la ley humana no castiga muchas cosas que son inmorales bajo la perspectiva de la ley natural³¹. Esto es así no sólo por causa de la debilidad humana y atendiendo a que se legisla para todos los hombres, muchos de los cuales no son perfectos en la virtud; sino que las leyes humanas se limitan, por principio a los actos de justicia:

“El modo de comunidad al que se ordena la ley humana es distinto de aquel al que se ordena la ley divina. La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por esto, la ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en V *Ethic.*”³².

³⁰ “Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent”. *ST*, I-II, q. 96, a. 4 c. Cfr., *ST*, I-II, q. 98, a. 1 c.

³¹ “Multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione, quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse”. *ST*, II-II, q. 69, a. 2 ad 1. Cfr., también, *ST*, I-II, q. 96, a. 2.

³² “Alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per philosophum, in V *ethic.*” *ST*, I-II, q. 100, a. 2 c.

Es claro, entonces, que los actos que prohíbe la ley humana son sólo aquellos que atañen a la justicia. Por lo tanto, su prohibición debe ser susceptible de ser justificada en términos que refieran al bien común de la sociedad política. Se produce así una mutua interrelación entre la ley humana y la ley natural en el plano de la razón pública. Pero esto no significa, como se ha indicado más arriba, que todo el contenido de la ley natural sea susceptible de ser introducido en la esfera de la razón pública:

“The whole set of public reasons contains a part of the whole set of natural law reasons, or saying it in another way, some (but not all) natural law reasons are, because of their referring to the political common good, also valid as public reasons”³³.

De este modo, se puede concluir que, al menos en parte, la razón pública se apoya en razones propias de la ley natural. Pero esto no significa que toda razón de la ley natural deba pertenecer, sin más, al plano de la razón pública o que, aquello que es válido en el orden de la ley natural sea *ipso facto* válido en el plano de la razón pública. Por ejemplo, aunque uno acepte que determinadas normas formen parte de la ley natural puede todavía considerar inapropiado pretender su implementación política. Esto no implica que la cuestión de la verdad o de la *recta ratio* deban ser removidas de la esfera pública o que los valores políticos no tengan relación con la verdad moral. Lo que se intenta establecer es que afirmaciones verdaderas del orden de la ley natural son políticamente legítimas en la medida en que pueden participar en el aspecto específicamente público de la razonabilidad política.

Por otra parte, estas distinciones permiten poner de manifiesto que las razones que integran la ley natural pueden ser esgrimidas por los ciudadanos en el fuero público, porque no se trata de hacer extrapolarlas desde una teoría comprensiva, sino porque permiten reconocer valores políticos desde la lógica específica de la razón pública, como se ha puesto de manifiesto con el caso de la familia y el matrimonio heterosexual. De donde, se puede asumir que, en cuanto las razones de la ley natural cumplen con los requisitos de razonabilidad y transparencia argumentativas, invocados en la idea de razón pública, su apelación no implica ser intolerante pues queda claro que se exponen sin la pretensión de imponer las propias visiones comprensivas sobre el resto de la sociedad, y no se pone en peligro la paz civil, la cooperación y las libertades fundamentales.

³³ Rhonheimer, “The *Political Ethos* of Constitutional Democracy,” p. 48.

Referencias

- George, Robert P., and Jean Bethke Elshtain, eds. *The Meaning of Marriage: Family, State, Markets and Moral*. Dallas, Texas: Spence Publishing Company, 2006.
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." In *The Law of Peoples*. Cambridge - London: Harvard University Press, 2001.
- "the Idea of Public Reason: Further Considerations" (*Manuscript on File with the Author*).
- *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Rhonheimer, Martin. "The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited." *American Journal of Jurisprudence* (2005).
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, tomus IV, V, VI, VII, cum Commentariis Thomae de Vio Caietani O. P., Romae, 1888-1892.
- Wolfe, Christopher. *Natural Law Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.