

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2004

ESTUDIOS Y TESTIMONIOS  
PARA LA DISCUSIÓN



SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL  
2004

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 22

2004

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Austral de Chile, de Los Andes, de Chile, de Concepción, Adolfo Ibáñez, del Mar, Diego Portales y de La República.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL  
Errázuriz 2120 - Valparaíso  
E-mail: edeval@uv.cl

# ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2004

## ESTUDIOS Y TESTIMONIOS PARA LA DISCUSIÓN

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO  
(2003 - 2005)

Antonio Bascañán Rodríguez, Antonio Bascañán  
Valdés, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo  
Gandolfo, Joaquín García-Huidobro Correa,  
Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto,  
Agustín Squella Narducci, y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social  
tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La  
correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325,  
Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico  
asquella@vtr.net

PRESENTACIÓN

El presente número del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* corresponde a 2004 y, en su parte principal, contiene 13 estudios sobre los temas que pueden ser consultados en el índice. De esos *Estudios*, destacamos "Formación de conceptos y aplicación del derecho en el Derecho Penal", de Max Grünhut, traducido por José Luis Guzmán Dálvora, y "Creación judicial del derecho y seguridad jurídica", de la profesora de la Universidad Carlos III de Madrid, María Isabel Garrido.

A continuación de *Estudios*, la sección *Testimonios* incluye la traducción castellana de "Religión y religiosidad", de Norberto Bobbio, que efectuó para nuestra publicación el profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Aldo Topasio. La siguiente sección, *Presentación de Libro*, incluye el texto que el sociólogo Ernesto Ottone leyó con motivo del lanzamiento de "Norberto Bobbio: un hombre fiero y justo", de Agustín Squella, que Fondo de Cultura Económica publicó en 2005.

Por último, la sección *Recensiones* incluye reseñas de libros recientes de Alasdair MacIntyre, Robert Dahl y Santiago Legarre.

Cabe anticipar que el número de nuestro Anuario correspondiente a 2005 aparecerá en octubre de 2006 e incluirá la versión escrita de las ponencias que autores chilenos presentaron en 2004 en la Primera Jornada Argentino Chilena de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, que tuvo lugar ese año en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En octubre de 2006 tendrá lugar la segunda de tales jornadas, en Santiago, con el auspicio de la Universidad Diego Portales. Interesados en participar en ella pueden dirigirse a [asquella@vtr.net](mailto:asquella@vtr.net)

De esta manera, a través de publicaciones y jornadas, la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social procura cumplir los objetivos que se puso al constituirse como tal en 1981.

*Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social*

ESTUDIOS

AMISTAD PÚBLICA. ACERCA DE LAS FRONTERAS  
CONTINGENTES DE LA "RAZÓN PÚBLICA" \*

CRISTÓBAL ORRÉGO SÁNCHEZ \*\*

1. *Introducción*

Una de las dificultades del estudio del razonamiento jurídico estriba en determinar la manera de su conexión con principios y formas de razonamiento práctico propios de ámbitos más amplios, no sometidos a las restricciones de la institucionalidad legal. Los principios éticos y políticos —adecuados para orientar el razonamiento práctico general y el propio de la actividad política— influyen, mediante diversas formas de incorporación o reconocimiento, en la elaboración de respuestas jurídicas fundamentadas. Por eso, los desarrollos en la filosofía moral, los cambios en las convicciones morales predominantes, las ideologías políticas, etc., condicionan el tipo de principios y de razones a los que puede apelar legítimamente quien justifica una conclusión en el ámbito ju-

\* Este artículo se inserta en un proyecto de investigación sobre la función de los principios éticos, jurídicos y políticos, en el razonamiento práctico jurídico, financiado por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile (Proyecto Fondecyt 1010711). Una síntesis fue presentada en el XIII Congreso de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma, 24-25 de febrero de 2005) sobre *La Necesidad de la Amistad: "Nadie elegiría vivir sin amigos"*.

\*\* Profesor de Filosofía Jurídica y Política en la Universidad de los Andes (Chile).

rídico, delimitado por reglas e instituciones más estrictas que las que ordenan la deliberación moral y política en general (1).

En este contexto teórico, el liberalismo político ha influido de manera determinante en la conformación de las instituciones jurídicas contemporáneas, de manera que el modo de entender los principios liberales condiciona la deliberación pública y el razonamiento práctico que, como el propiamente jurídico, requiere de especial justificación intersubjetiva. John Rawls, especialmente, ha elaborado una concepción de la razón pública para distinguir los argumentos, razones y principios, que legítimamente pueden fundamentar la estructura básica y los derechos fundamentales en el sistema político. Esta concepción excluye aquellas razones “no públicas” que una persona puede tener para sí, legítimamente, basándose en una visión filosófica, ética o religiosa completa o comprensiva, y que no puede hacer valer en el ámbito de la deliberación política.

En el presente artículo nos proponemos ampliar los límites de la razón pública rawlsiana, reconociendo en ella los motivos razonables que la inspiran y un cierto grado de continuidad con la tradición del derecho natural. Para hacerlo vamos a proceder en dos partes. Primero examinaremos la relación entre principios prácticos generales y principios específicos de la política, comparando la visión liberal de Rawls con una posición más antigua, aristotélica, para mostrar que la primera se centra demasiado en las exigencias de una justicia mínima —aquella que la razón pública excluyente podría fundamentar— mientras que la segunda ofrece una concepción más abierta por incluir, junto a la justicia, otra virtud social de capital importancia: la amistad. En segundo lugar, reflexionaremos, al hilo del análisis en Aristóteles y —en menor medida— en Tomás de Aquino, acerca de la amistad pública y de sus consecuencias respecto de las reglas de la deliberación política. Sosten-dré que el paralelismo justicia/amistad exige ampliar la razón pública, hacer contingentes sus fronteras, para incluir las razones que todos los ciudadanos consideran relevantes respecto de cualquier problema co-

1. Vid. Chaim Perelman, *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid, 1979, *passim*.

lectivo, incluyendo, pero no limitándonos a, las estructuras básicas del Estado y los derechos fundamentales.

## 2. *Los principios prácticos generales y la diferenciación de la política*

La diferenciación de los ámbitos de la vida humana es necesaria para alcanzar en cada uno su bien propio. Es un desorden llevar la racionalidad empresarial —eficiencia económica, orden y productividad— al interior de una familia, especialmente si es una familia numerosa. La eficiencia haría estallar los nervios de todos. Tampoco es adecuado extrapolar los criterios de convivencia de la casa al Estado, de manera que se ejerza la autoridad en los dos lugares de la misma manera. En algún sentido, el Estado puede más; por ejemplo, castiga las transgresiones con una severidad prohibida a los padres, y conduce a los ciudadanos a morir en defensa de la patria. En otro sentido, los padres pueden más, porque moldean el carácter de sus hijos con una profundidad que nos parece natural, pues los niños necesitan esa ayuda externa, que sería tiránica si procediera del Estado. En consecuencia, lo debido y lo indebido varían según las esferas de la convivencia humana.

Aristóteles advirtió que una excesiva unificación de los ámbitos de convivencia y de las formas de la autoridad terminaría por destruir la ciudad. Platón, por el contrario, esperaba que una extensión de la autoridad paterna hasta alcanzar el nivel de la comunidad política completa —el buen rey como un sabio que trata a los ciudadanos como un padre a sus hijos— podría evitar la disolución de la ciudad por causa de la excesiva malicia de los ciudadanos. En el otro extremo, los sofistas no podían concebir un ejercicio desinteresado del poder, ordenado según una verdad acerca del bien común. El poder solamente puede arbitrar entre intereses contrapuestos o imponerse, si es suficientemente fuerte. El ámbito político es el de la convivencia forzada de quienes respetan los mínimos necesarios para la composición de los intereses irracionales. La posición aristotélica parece estar en medio, aceptando la tesis platónica de la verdad en la política —de un bien que es común a los ciudadanos libres e iguales—, pero admitiendo también que el bien común no puede realizarse de hecho sin la autonomía de las familias y de los grupos, y que, por consiguiente, la autoridad de los gobernantes es esencial-

mente diversa de la autoridad de los padres, y la ciudad es esencialmente diversa de una familia grande.

En la filosofía jurídica y política contemporánea, cuando se discute acerca de los fundamentos del derecho y de las políticas públicas, suele tomarse como punto de partida el hallazgo aristotélico de la especificidad del poder político. Sin embargo, se va más allá, en la línea de la sofística. Se pretende que las autoridades han de guiarse según unos principios de justicia que establecen las condiciones mínimas para la convivencia entre personas con planes de vida y convicciones filosóficas esencialmente inconmensurables. Entonces la teoría de la justicia parece reducirse a una teoría sobre las exigencias básicas en la organización del Estado, dejando, por decirlo de alguna manera, al ámbito de las exigencias "morales" (no jurídicas, no políticas) las consideraciones ajenas a la actividad del Estado. Nada nos extraña, entonces, que parte de la crítica contra el liberalismo contemporáneo consista en proponer una ampliación de las esferas en las que es aplicable una correcta teoría de la justicia, como ha hecho Walzer (2).

Los principios específicos que orientan el razonamiento político y jurídico, referidos al ámbito de la comunidad política completa, no pueden confundirse con los principios que dirigen el razonamiento práctico en la vida individual o en otras esferas de la convivencia, como en una asociación civil, una escuela, un sindicato o una Iglesia. En esta realidad se apoya el intento de delimitar el ámbito de lo político y de lo jurídico, como esferas diferenciadas de la vida humana y del razonamiento práctico. En el campo jurídico resulta muy claro, por ejemplo, que los juristas —especialmente los abogados y los jueces en cuanto tales— razonan con premisas normativas específicas, a veces de un tecnicismo inalcanzable para el lego. El razonamiento jurídico se aísla, en su ejercicio normal, del razonamiento práctico general, hasta el punto de que

2. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997 (trad. cast. de Heriberto Rubio, del original *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983) procura mostrar la necesidad de extender la teoría de la justicia, adaptándola a diversos ámbitos. Sobre el parentesco y el amor como esferas de justicia, tema al que nos referiremos en este artículo, véase *ibid.* págs. 238-253.

el funcionario que sigue las reglas del derecho, ateniéndose a la autoridad de esas reglas, adopta decisiones que quizás contrarían lo que él hubiese decidido prudencialmente —de acuerdo con su propia racionalidad práctica general— si no existieran dichas reglas (3). Las normas jurídicas proporcionan razones para la acción que son excluyentes de otras razones para la acción (Hart, Raz) (4). Este carácter autoritativo de las normas jurídicas implica su capacidad de constituir razones que superan las razones para la acción que el sujeto destinatario de la norma hubiera seguido en caso de no existir esa norma. Esto no significa que su carácter excluyente de otras razones sea definitivo, absoluto o insuperable. Por el contrario, se concibe el razonamiento jurídico como algo más que la obediencia ciega a las leyes escritas, como un proceso de razonamiento práctico que, no obstante su especificidad y su relativa capacidad de aislarse de las razones morales generales, está orientado por finalidades generales de carácter moral (la realización de la justicia particular, el bien común, la imparcialidad de los procedimientos, etc.) y puede encontrar, en esas referencias morales generales, una razón para prescindir del aislamiento ordinario del razonamiento jurídico respecto del razonamiento moral general.

También en el terreno político, el de la elaboración de las leyes y la conducción de las políticas estatales en sus diversos niveles, opera una racionalidad práctica diferenciada, dirigida a unos fines colectivos delimitados: la paz pública, la conservación de la justicia entre las personas, la prosperidad general, la defensa de los enemigos externos e internos, etcétera. Un tema perenne de la filosofía política es precisamen-

3. Cfr. John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, 341-346, y John Finnis, "Natural Law and Legal Reasoning", en Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford University Press, New York, 1992, págs. 134-157.

4. Así caracterizan las normas dotadas de autoridad —no en el sentido de simple voluntad respaldada por amenazas, sino de orientación racional para la acción— autores como H. L. A. Hart y Joseph Raz, en la teoría analítica del derecho contemporánea. Cfr. H. L. A. Hart, *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1982, y Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, Hutchinson, Londres, 2ª ed., 1990.



te el de la descripción, explicación y configuración de esos fines delimitados y de los medios políticos —también limitados— para alcanzar esos fines. Las autoridades políticas y quienes influyen sobre ella no pretenden —no deben pretender— que las decisiones públicas se extiendan a todos los ámbitos de la vida humana, ni que los criterios de la racionalidad política sean aplicables en ellos, como tampoco aceptan que las motivaciones propias de las relaciones familiares, de amistad o de otros vínculos sociales no estatales, se hagan presentes en las determinaciones propiamente políticas. En efecto, si la racionalidad política y las exigencias del bien común general —con su nivel de uso de la coacción, por ejemplo— se extrapolan a ámbitos más delicados de la convivencia, como la familia o determinados grupos intermedios, las relaciones internas de estas esferas pierden la espontaneidad y el grado de tolerancia que son necesarios para el logro de sus fines específicos. Por ejemplo, se destruiría la naturalidad de la vida familiar si en ella se introdujeran las formalidades propias de la administración pública y la intolerancia propia del derecho penal. En la familia, tanto las decisiones como el nivel de los conflictos internos han de ordenarse mediante un tipo de ejercicio de la autoridad que es más cercano, más comprensivo, pero, al mismo tiempo, menos formal y menos coactivo.

En el otro extremo, la extensión de los criterios de trato entre familiares o socios de un club privado al ámbito de las relaciones políticas, las que se dan entre ciudadanos que se miran como libres e iguales, conduce a la corrupción de la política: el nepotismo, el partidismo, el clericalismo, etcétera. Estas palabras señalan la desviación de la justicia distributiva que consiste en tomar en cuenta, para la adjudicación de bienes públicos, criterios válidos solamente para ámbitos de relación no políticos: es legítimo que prefiera a mis parientes y amigos al distribuir mis propios bienes; pero es corrupto distribuir los bienes públicos con cualquier criterio que no sea el de las exigencias del bien común, que pasan por encima de las relaciones puramente privadas. No se trata de recordar aquí las reglas básicas de la justicia distributiva, sino de destacar que ellas suponen la diferenciación de relaciones interpersonales al interior de la comunidad política.

En esta diferenciación se halla la verdad del liberalismo político, en sus diversas versiones —en este artículo nos centramos en la de John Rawls—, porque esa tradición de pensamiento político procura proteger a las personas del abuso del poder y de la expansión de la racionalidad política hacia campos que deben gozar de autonomía, y, al mismo tiempo, defiende el ámbito público como lugar común de todos los ciudadanos, que no puede ser copado o acaparado por los intereses de una parte de la comunidad ni por los criterios de la racionalidad propia de un ámbito no político, como los de la empresa económica o la familia o el sindicato o la Iglesia.

Esta verdad, con todo, se deforma cuando se toma como equivalente a una escisión total entre la racionalidad política —encapsulada en sí misma— y la racionalidad ética general, con sus fundamentos antropológicos y metafísicos y sus manifestaciones culturales y religiosas. En efecto, aunque la modalidad de la aplicación de los principios sea diversa y el fin de la política sea limitado, los seres humanos que obran y para los cuales se obra en la política no dejan de tener como propios los fines generales de la vida humana, por lo cual razonan siempre, cualesquiera sean los principios especiales de la esfera en que actúan, teniendo ante la vista los primeros principios de la ética personal.

Pero hay más. Solamente a la luz de los principios básicos puede juzgarse el éxito de la acción política, en cuanto encaminada al bien de los gobernados, un bien que no puede apreciarse sin las categorías éticas comunes. Así, por ejemplo, la muerte y la ignorancia son males humanos; quien mata o priva de la educación a su prójimo, comete una injusticia según la ética general; pero también puede decirse que fracasa la política de un Estado en el que esas injusticias se cometen con facilidad, frecuencia, impunidad, etc., mientras se dificulta la difusión de la verdad y la defensa de la vida. Dicho con otras palabras, el éxito de la política se mide por referencia a un bien común que tiene carácter ético y no puramente técnico, honesto y no meramente útil o hedonista, de manera que tal bien común sólo se aprecia con categorías éticas generales. De la misma forma, el gobernante y los ciudadanos en cuanto tales no pueden adoptar decisiones políticas sin razonar, dentro de la racionalidad política, utilizando también los principios morales generales.

Esta tesis es una síntesis de la visión clásica sobre las relaciones entre la política y la ética. Aunque los principios específicos del ámbito público (política, derecho, economía) no se confunden con los propios de otros ámbitos (Iglesia, familia, escuela), sino que se distinguen, existen algunos principios básicos aplicables en todos los ámbitos en que actúa un ser humano, si bien con modalidades diferentes. La política es una modalidad de la ética y, de alguna manera, presupone a la ética entera. Por eso puede decirse también, a la inversa, que la ética es la primera parte de la política como saber práctico completo (5).

Un paso adelante consiste en afirmar el carácter público de la religión. Ella no es solamente un vínculo del hombre individual con la divinidad, sino una realidad social, que incluye creencias morales y autoridades que interpretan la mente y la voluntad de Dios. En consecuencia, los ciudadanos tienen siempre ante los ojos no solamente las reglas convencionales y los mandatos de la autoridad política, sino también las exigencias de su religión y de sus autoridades religiosas, las leyes de los dioses que, como vemos en el caso de Antígona y en el de los Apóstoles y los mártires cristianos, pueden llegar a chocar con las leyes de los hombres.

Las razones para la acción, incluso para la acción que afecta al ámbito político y jurídico, no se reducen siempre, por tanto, a aquellas razones exclusivas de la racionalidad política o jurídica. Es verdad, como he dicho, que, en muchas ocasiones, el jurista y el político razonan con premisas propias de su ámbito, de alguna manera aisladas del flujo general de la razón práctica. Esto se debe a que no aparece ninguna razón para cuestionar esas premisas —por ejemplo, una ley del parlamento— y, gozando ellas de autoridad y de una presunción de legitimidad, no es razonable indagar, en cada caso, las razones generales que fundamentaron su establecimiento. Sin embargo, tales son los casos fáciles desde el punto de vista moral, no los casos conflictivos. Entonces las exigencias de las premisas puramente jurídicas, como un precedente vinculante o una ley promulgada, o políticas, como la eficacia de una medida estatal o la popularidad de un partido, no chocan con las exigencias éticas generales o religiosas del jurista o del político o del ciudadano.

5. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I. 2-5 (1094a-1096a) y X.9 (1179a-1181b).

La dificultad se presenta porque los ciudadanos, políticos y juristas, no dejan de ser hombres cuando razonan acerca de qué hacer en el ámbito público, y puede haber conflicto entre lo que exigen las leyes o los demás ciudadanos y lo que ellos ven como imperativo ético o religioso. Estamos hablando de acciones colectivas —lo que ha de contar como derecho para todos, las leyes que van a afectar a todos—, en las cuales no existe la unanimidad ni es legítimo imponer una solución fundada solamente en que así le place o le conviene al gobernante. La voluntad particular de los que gobiernan, sin el vínculo común de la razón con los gobernados, corrompe cualquier régimen.

El problema de la filosofía política es que haya autoridad, incluso para decidir contra la opinión de muchos —aun de la mayoría—, y que esa autoridad sea legítima y no mera imposición coactiva del capricho del más fuerte. La autoridad legítima, según la tradición que nos viene desde Aristóteles, es la autoridad racional de un poder limitado (6). El liberalismo político pretende ser el modelo correcto del establecimiento de esta autoridad legítima en un contexto de pluralismo religioso, primero, y moral, después. En este sentido, el liberalismo político tiende a reproducir el ideal práctico de una teoría del derecho natural, es decir, de aquello que es justo por sí mismo, no por convención, y que sirve, en consecuencia, para juzgar acerca de la justicia de un régimen o de un pueblo. El acuerdo de los representantes en la posición original propuesta por Rawls no es el consenso fáctico de los miembros históricos de ninguna comunidad, sino el resultado racionalmente proyectado de una deliberación racional en condiciones de imparcialidad.

El liberalismo se aleja tanto de la utopía de un consenso libre de dominio —pues funda la actividad coactiva dominadora del Estado como actividad legítima— como de la pretensión de un poder racional no sometido a límites. En este sentido, como he dicho, está en la tradición del derecho natural. Sin embargo, ofrece una solución no suficientemente explicativa de las conexiones reales entre la racionalidad política, a la que procura aislar, y la racionalidad práctica moral.

6. Cfr. Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, págs. 187 ss.

La solución liberal es sencilla: separar el ámbito de lo público y común del ámbito de lo no-público y particular, dejando en el lado de lo no-público todo aquello que divide profundamente a las personas, como sus convicciones religiosas, metafísicas, antropológicas y morales. El sueño liberal es que todos pudiéramos desarrollar al máximo nuestros planes de vida personales, a pesar de oponerse radicalmente a los planes de vida de los demás, sin que esta oposición afectara negativamente la convivencia. Este ideal exige una racionalidad exclusivamente política —Rawls la denominó “razón pública”— constituida por todas y sólo aquellas razones que determinan la estructura constitucional y las exigencias básicas de justicia, incluidos los derechos fundamentales, sin apelar a ninguna concepción general del bien ni a ninguna tradición moral o religiosa, sino solamente a la razón común de los ciudadanos. Tales son las razones que las personas razonables, imparciales y equitativas —para imaginarlas, Rawls recurre a la hipótesis de los representantes en la posición original, tras el velo de la ignorancia—, comprenderían y aceptarían como válidas prescindiendo de sus posiciones en el mundo real. Los arreglos básicos derivados de la razón pública no responden simplemente a un *modus vivendi* acordado por táctica, sino a lo que realmente es más razonable para todos, pues todos renuncian por igual a hacer valer, en el ámbito público, la verdad completa que creen poseer en su concepción comprensiva filosófica o religiosa. De hecho, pues, todas las concepciones comprensivas razonables coincidirán en apoyar la razón pública; ésta corresponderá, así, a un consenso entre las posiciones comprensivas razonables acerca de lo que es legítimo exigir coactivamente a todos, un consenso traslapado de todas las creencias razonables (consenso entrecruzado o por superposición o por intersección) (7).

La prioridad de lo justo sobre lo bueno consiste, sustancialmente, en la exigencia pública coactiva solamente de aquello que reclama la justicia —no fundada en una ética comprensiva—, dejando a los planes de vida personales la articulación de otros valores, virtudes, fines, etcétera.

7. Cfr., para esta síntesis, John Rawls, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996, especialmente págs. 140 ss. y 208 ss.

En este punto vale la pena recordar que la expresión “prioridad de lo justo sobre lo bueno” puede tener otro sentido, no liberal, anclado en la concepción ética clásica. Tomás de Aquino, por ejemplo, sostuvo esta clase de primacía de lo justo sobre lo bueno. Reconoció una competencia limitada a los gobernantes y afirmó que las leyes solamente pueden exigir los actos virtuosos necesarios para el bien común —la justicia legal— y solamente pueden reprimir los vicios más graves, que dañan el bien común y de los que la mayoría puede abstenerse (8).

En cambio, la primacía liberal de lo justo no es simplemente una tesis sobre las competencias del Estado, sino una tesis epistemológica y metafísica: para dar con los principios prácticos de la ordenación justa de la sociedad no es necesario un conocimiento religioso, metafísico, antropológico ni ético comprensivo, como si el orden político fuese indiferente a estas realidades o a lo que los hombres piensen sobre ellas. Tomás de Aquino, por el contrario, apoya su ética y su política en la metafísica y la antropología, y relaciona adecuadamente —distingue sin separar: escribe como teólogo— cada uno de estos órdenes con sus convicciones religiosas (de fe). Además, las limitaciones de la potestad pública no se oponen a que, en último término, el efecto propio de las leyes justas sea hacer virtuosos a los hombres (9) ni a que los gobernantes hayan de favorecer indirectamente la *eudaimonía* de los súbditos (10).

El fin último del Estado, según la visión de Tomás de Aquino, no puede ser diverso al del hombre individual, pues todo lo que existe tiene, a su modo, el mismo fin último universal, y las personas no pueden proponerse como fin último, al crear una sociedad, otra cosa que la *eudaimonía*. De ahí que, según como se entienda o se determine el objeto en el que la *eudaimonía* consiste —las riquezas, el placer, la contemplación de la verdad, etc.—, así se entenderán las finalidades fundamentales de la política. Sin embargo, hay diversidad de competencias respecto de los medios necesarios para que cada hombre llegue a su fin.

8. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 96, 2-3 (abreviada *S. Th.*).

9. Cfr. *S. Th.*, I-II, 92, 1.

10. Cfr. *S. Th.*, I-II, 90, 2.

Las leyes humanas ordenan directamente sólo los actos externos necesarios para el bien común temporal, mientras que la ley divina ordena todos los actos necesarios para la bienaventuranza eterna <sup>(11)</sup>. Con otras palabras, el fin último del gobierno es la felicidad plena de los ciudadanos; pero el fin último nunca especifica las acciones individuales ni colectivas, y, por tanto, tampoco determina completamente, sin la mediación de principios subordinados y de decisiones prudentiales, las reglas y competencias propias de cada ámbito de la vida humana. Solamente el fin específico de la política —el bien común temporal— determina los medios y los ámbitos de competencia propios de la autoridad política. Así, pues, aunque el gobernante deba saber qué es lo bueno de suyo de acuerdo con el fin último —la *eudaimonía*— para juzgar acerca de la justicia y de la eficacia de las leyes y de las orientaciones políticas, excedería su competencia si pretendiera dirigir los actos personales mediante los que cada uno se ordena hacia su propio fin último. El Estado solamente puede buscar directamente el bien común temporal, el cual, siendo auténticamente bueno en un sentido ético, facilitará a cada ciudadano lograr —si quiere— su perfección global y su *eudaimonía*.

Ahora bien, la primacía liberal de lo justo no es una posición simplemente referida a la adecuada delimitación de las competencias del poder político, sino que pretende tener verdadero alcance epistemológico y metafísico acerca de cómo deben realmente fundamentarse las reglas básicas de la convivencia. La pretensión de Rawls es que su teoría es puramente política y que, en consecuencia, se sostiene a sí misma sin necesidad de fundamentos metafísicos y epistemológicos. Mas esta política “no metafísica” es, juzgada desde la perspectiva de quienes cultivan la metafísica, inevitablemente metafísica, aunque sea una metafísica de la negación o del paréntesis de toda metafísica explícita.

Por otra parte, esa como reducción de la filosofía política a la teoría de la justicia, separada de las demás virtudes y de la ética general, viene, al final del día, a anular la misma filosofía política. En efecto, la configuración política resultante de seguir la filosofía liberal es la de una comunidad sin un bien común propiamente dicho, en el sentido de

11. Cfr. *S. Th.*, I-II, 91, 4.

un bien honesto o ético, sino con una finalidad puramente instrumental de convivencia pacífica y próspera al servicio de cualesquiera estilos de vida moral que los individuos elijan para sí. Ya Aristóteles, refutando la tesis del pacto social para la utilidad recíproca, sostuvo que la comunidad política no se ordena solamente a vivir ni es un simple contrato de convivencia para el beneficio mutuo, sino que se ordena a la vida buena y a la verdadera felicidad de sus miembros, que se halla en la virtud <sup>(12)</sup>. La alternativa de Licofrón se difunde hoy con la ideología liberal: una comunidad meramente utilitaria, de personas que no tienen en común la virtud sino el lucro o la ayuda recíproca para el logro de bienes privados.

### 3. Ampliación o crítica del liberalismo desde la reflexión sobre la amistad

Ante esa pérdida de la honestidad —en cuanto distinta de la utilidad y del placer— como bien público compartido, la reflexión de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre la amistad puede ayudar a superar la racionalidad liberal, que excluye del ámbito público la apelación a principios no compartidos o no comprensibles desde la perspectiva de personas razonables con diversas concepciones últimas sobre el bien. En lo que queda de este ensayo propongo una utilización de la filosofía de la amistad —su *locus classicus* fundamental sigue siendo Aristóteles— para ampliar la reflexión contemporánea sobre la justicia política y, más concretamente, para mostrar que la misma idea de razón pública se flexibiliza —reitero: por una adecuada comprensión de la amistad cívica— hasta adquirir contornos variables, que dependen de las concretas circunstancias históricas y de las convicciones vigentes en una determinada comunidad política.

El liberalismo político sitúa la amistad más allá de la justicia, como desconectada de ella. El componente afectivo y voluntario-electivo de la amistad no es compatible con los rasgos básicos que definen la acción política: la determinación racional de los contenidos de las normas y su imposición coactiva. La amistad no tiene nada que ver con la comunidad política, en cuanto que el vínculo que une a los ciudadanos

12. Cfr. Aristóteles, *Política*, III (1180a).

en cuanto tales no puede ser la amistad sino solamente el respeto recíproco de los derechos, es decir, la justicia estricta. Amistad habrá, en todo caso, entre los ciudadanos que elijan tenerla como parte de su plan de vida.

El número de miembros de las comunidades políticas actuales y la complejidad de las relaciones entre ellos lleva fácilmente a pensar, además, que lo natural en las relaciones sociales al nivel del Estado sólo puede ser la racionalidad, el orden y la coordinación de las acciones para finalidades útiles. Las relaciones afectivas solamente pueden darse en comunidades menores como la familia o la escuela o el club deportivo o el grupo de los más cercanos; no en el nivel de las relaciones entre miembros de una ciudad o de un Estado. Solamente cabría hablar de amistad, en éstos niveles de interacción, en el sentido derivado de la concordia, la paz o al menos la no violencia, que las autoridades públicas desean como un medio instrumental para que cada persona realice su propio plan de vida, sin perjudicar ni ser perjudicada: *live and let live*. En definitiva, la vida humana se ha escindido en dos campos —lo público y lo privado— y los modos de relación y las virtudes y tipos de racionalidad se reparten entre uno y otro. La justicia rige el ámbito público; la amistad es una realidad afectiva propia del espacio privado.

El análisis aristotélico, en cambio, sitúa la amistad en paralelo con la justicia, de manera que tanto la justicia como la amistad se ejercen como virtudes —en el caso de la amistad, por lo menos como acompañamiento de la virtud— en todas las esferas de la vida humana. La amistad también es política y existe de acuerdo con la forma política. Por eso, la amistad, incluso en el modo menguado como se da en las sociedades llamadas “liberales”, muestra la necesaria conexión entre la racionalidad política y sus fines y la racionalidad moral general. Sostendré, en lo que resta de este artículo, que, si se tiene en cuenta la amistad política, los límites de la razón pública se amplían hasta devenir una razón pública incluyente, es decir, que no proscribiera la apelación a las doctrinas comprensivas en el debate público. Al mismo tiempo, se comprende el deber del Estado de favorecer las verdaderas virtudes morales de los ciudadanos —los gobernantes necesariamente se apoyan en una concepción sustantiva de las virtudes—, más allá de la justicia estricta, y el bien común en toda su amplitud ética, más allá de la utilidad agrega-

da. Esta función ética del Estado nada tiene que ver con el uso directo de la coacción para inculcar determinadas virtudes o estilos de vida considerados más perfectos, puesto que se ejerce con arreglo a los principios de subsidiariedad y de tolerancia del mal y respetando las diversas y limitadas competencias de los órganos públicos.

La reflexión clásica sobre la amistad acude ampliamente a la analogía, instrumento de análisis filosófico que no niega la complejidad de lo real, pobremente reflejado en nuestros conceptos y en nuestro lenguaje, sino que ordena las diversas realizaciones de un concepto en torno a una principal (caso central o analogado principal). Así, la amistad propiamente dicha consiste en el amor recíproco de benevolencia entre personas virtuosas, que se quieren y eligen como amigos de manera consciente y fundan su amistad en la comunicación de bienes ordenados a la virtud, que conviven plácidamente y comparten los sentimientos, alegrándose y entristeciéndose por las mismas cosas<sup>(13)</sup>. Amigos, así entendidos, pueden tenerse muy pocos<sup>(14)</sup>. En cambio, otras formas de amistad, en las que se dan algunos de los elementos de la definición solamente, pueden multiplicarse indefinidamente.

Algo podemos aprender del hecho de que las especies de amistad se diversifican analógicamente. Esta diversificación sugiere —así me parece— que la razón pública no se limita a acoger *esas razones mínimas* que, de acuerdo con el liberalismo político, fundamentan una constitución y unos derechos fundamentales independientes de lo que realmente es la vida buena según una concepción moral y religiosa comprensiva. En efecto, la extensión de la amistad, analógicamente, hacia el ámbito político completo, hace visibles otros criterios de razonabilidad pública más allá de las exigencias estrictas de la justicia. Los diversos tipos de amistad complementan la teoría de la justicia y apuntan hacia unas razones para la acción pública que pueden y deben tener un alcance más amplio que el supuesto por Rawls.

13. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.2-7 (1155b-1159a) y especialmente IX.4 (1166a).
14. Cfr. *ibid.*, VIII.3 (1156b); VIII.6 (1158a: “No es posible ser amigo de muchos con amistad perfecta”) y IX.10 (1171a).

Consideremos primero las dos formas menguadas de amistad, las que tienen por fin el placer y la utilidad<sup>(15)</sup>. Ellas son, sin duda, las más afines al ideal liberal de una razón pública que solamente establece los marcos de comportamiento para la libertad de los ciudadanos. En tal caso, las personas se otorgan recíprocamente —respetando las reglas básicas de la justicia política— los servicios necesarios para que cada uno siga su propio plan y se dirija hacia su bien privado<sup>(16)</sup>. Incluso en la concepción liberal y dando por sentado el carácter electivo de la amistad —el Estado no impone coactivamente con quiénes comerciar o divertirse—, este modo de proceder se ve afectado por la inestabilidad de estos tipos de amistades, que se rompen cuando desaparece la utilidad o el placer privado<sup>(17)</sup>; por la insatisfacción, las quejas y los conflictos excesivos entre los ciudadanos, porque cada uno tiende a pensar que ha dado más de lo que recibe, y su única razón de dar es recibir algo a cambio<sup>(18)</sup>; y por la falta de ciudadanos dispuestos a conducir el Estado hacia el bien público, en lugar de hacia su propio provecho particular —más poder, más dinero, más placer para uno mismo y para sus allegados—: ¿por qué habríamos de dirigir el Estado hacia un bien honesto, si ya hemos convenido en que sólo la utilidad y el placer de los individuos constituyen el bien en el que se funda la amistad social o, menos que eso, las relaciones de convivencia estrictamente justas?

La sociedad liberal adolece de los defectos propios de las amistades útiles y deleitables. Aunque el poder público dirija campañas moralizadoras de los ciudadanos y de los funcionarios —de transparencia, de tolerancia, de solidaridad, de moderación, de pacifismo al interior de las escuelas y de las familias...—, todo es inútil, en la medida en que no reconoce lo que está haciendo: asumir una ética comprensiva. Cuan-

15. Cfr. *ibid.*, VIII.3-4 (1156a-1157a).

16. Cfr. Alasdair MacIntyre, "La privatización del bien", en Carlos I. Massini Correas, *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, págs. 215-236.

17. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.3 (1155a-b) y VIII.4 (1157a).

18. Cfr. *ibid.*, VIII.13 (1162b-1163a); IX.1 (1163b-1164b) y IX.6 (1167a-b).

do conviene, para neutralizar a los convencidos de signo opuesto<sup>(19)</sup>, se predica el liberalismo político; pero después se quiere que los ciudadanos, privados de convicciones fuertes sobre la vida buena, vivan pacíficamente y con total dominio de sí. Naturalmente, al no reconocerse el hecho de que la autoridad liberal realmente impulsa modelos de "vida buena", se proscribe la discusión pública acerca de qué ética comprensiva valdría la pena adoptar: el dogma es que no debe adoptarse ninguna.

En cambio, el reconocimiento público de la amistad honesta —fundada en virtud— llevaría a un debate explícito acerca de la ética comprensiva que determina las auténticas virtudes, en las cuales se basa dicha amistad. La paz en la convivencia no sería consecuencia de un armisticio entre posiciones inconmensurables, con miras a asegurar la utilidad y el placer del mayor número, sino que procedería como fruto maduro de un esfuerzo ético colectivo, esto es, de la amistad pública.

No se entienda lo expuesto hasta ahora como un rechazo de las formas menguadas de amistad, sino como una indicación de su insuficiencia para fundar la convivencia social y para determinar el alcance de la razón pública. Por cierto que la utilidad y el placer son necesarios para la vida en común. Por eso, esas amistades cumplen una función social. Vale la pena establecer las condiciones políticas de su realización. Ahora bien, la primera condición política para facilitar las amistades útiles y placenteras, sin que su inestabilidad y su grado de conflictividad afecten al sistema político en sí mismo, es que la razón pública tenga por objeto una justicia política paralela a la amistad pública entendida a imagen de la amistad honesta. Con otras palabras, solamente la amistad dirigida a la virtud, de acuerdo con una concepción verdadera del bien humano —una ética comprensiva verdadera—, puede fundamentar un vínculo político entre gobernantes y gobernados que tenga por fin el bien de todos. En efecto, si el vínculo fuese forjado a imagen de las amistades útiles y deleitables, los gobernantes no obrarían para el bien de los gobernados sino en la medida en que lo exigiera la utilidad o el placer privado de los primeros, y los ciudadanos o súbditos no coopera-

19. Cfr. Andrés Ollero, "Tolerancia y verdad", *Revista Chilena de Derecho* 24, 1, 1997, págs. 113 ss.

rían con el bien común y el buen gobierno a menos que vieran en esa cooperación un aumento de su propio placer o utilidad. ¿A qué extrañarse, pues, del aumento de la corrupción y de los arreglos institucionales —cada vez más complejos— destinados a conseguir la honestidad pública como resultado de la utilidad privada?

Por otra parte, la amistad honesta incluye en sí, aunque no como fin de ella sino como acompañamiento necesario, la recíproca utilidad y agrado<sup>(20)</sup>. Es de primordial importancia que haya por lo menos algunos ciudadanos que ordenen su acción al bien común, para participar con otros de la virtud moral, y que éstos sean los que gobiernan, si el régimen ha de ser justo<sup>(21)</sup>. Una política que fomenta las amistades en este orden —primero la honesta, después la útil y la deleitable— reduce la necesidad de la justicia estricta, coactiva, porque no solamente es verdad que “sin amigos nadie querría vivir”, como si la amistad solamente fuese un bien necesario para los amigos, sino también que “la amistad mantiene unidas a las ciudades” y “los legisladores consagran más esfuerzo a ella que a la justicia” porque “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia”<sup>(22)</sup>.

Pues bien, es imposible consagrar esfuerzos públicos a la amistad honesta sin una orientación ética comprensiva, que permita discernir lo realmente honesto de lo deshonesto —la verdadera virtud— y someter a una medida objetiva la búsqueda de la utilidad y del placer. Sin un criterio objetivo de honestidad —sin una ética comprensiva verdadera— no cabe restringir racionalmente ni el placer ni la utilidad, pues de suyo —reitero: sin un límite racional— el ser humano puede acumular indefinidamente medios para los fines que elige o que prevé, y puede buscar placeres cada vez mayores y más abundantes. Solamente la virtud auténtica puede limitar como desde dentro —desde la intimidad de cada hombre— el afán de poder, de placer y de riquezas. Por eso, cuando toda una civilización rechaza la relevancia pública de la ética com-

20. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.3 (1156b).

21. Cfr. Aristóteles, *Política*, III (1276-7).

22. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.1 (1155a).

prehensiva y de la religión, confiando en la organización externa de una justicia mínima, no nos extraña que la paz exterior de las sociedades liberales —las que se niegan a asumir explícitamente una ética comprensiva y a fomentar las auténticas virtudes— se consiga a costa de un despliegue policiaco desproporcionado y de un control excesivo del cumplimiento de las reglas de la justicia estricta, con el costo de una gran burocracia.

La diversificación de la amistad según su objeto —la comunicación en la virtud, la utilidad o el placer— señala una carencia básica de cualquier teoría política que desconozca la virtud moral, fundada en una ética comprensiva, porque o bien admitirá la amistad cívica solamente en sus versiones menguadas —para el placer o la utilidad— o bien simplemente relegará toda forma de amistad al ámbito de lo no público. Será una teoría política ciega para uno de los hechos políticos más visibles en la antigüedad, la amistad que era correlativa a la forma política.

En efecto, la amistad se diversifica, además, según las clases de comunidad política y según las relaciones dentro de la ciudad. Éste es otro aspecto de la cuestión, que permite superar la estrechez de la razón pública liberal. Aunque la amistad en su caso central se da entre iguales<sup>(23)</sup>, también cabe hablar de una amistad fundada en la superioridad, que es la que se da entre gobernantes y gobernados<sup>(24)</sup>. “Toda amistad considera con preferencia aquello que atañe principalmente al bien en cuya comunicación se funda, y así, la amistad política se fija principalmente en el príncipe de la ciudad, de quien depende el bien común total de la misma. Por eso los ciudadanos le deben también, sobre todo, fidelidad y obediencia”<sup>(25)</sup>. El vínculo entre gobernantes y gobernados no procede solamente de la utilidad que los gobernantes puedan garantizar a los gobernados, sino también de la amistad pública, una mutua benevolencia conocida y fundada en el bien común de la comunidad política com-

23. Cfr. *ibid.*, VIII.6-7 (1158b1159a).

24. Cfr. *ibidem.*

25. *S. Th.*, II-II, 26, 2, c.

pleta. El principio de autoridad, en el contexto de esta comprensión del vínculo entre gobernantes y gobernados, une más a los ciudadanos virtuosos con los gobernantes virtuosos que lo que puedan estar unidos otros ciudadanos por razón de la utilidad y del placer. La inversión moderna de los factores o, mejor dicho, la reducción de la virtud a bien privado —es una variable en función de la voluntad individual, no sujeta a necesidad de justificación pública—, tiende a dejar *eo ipso* a los mejores fuera del terreno de la política, de manera que sea siempre más fuerte, contra ellos, la alianza de los que tienen como fin último la utilidad y el placer.

La amistad es correlativa a la comunidad, pues “en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad” y “la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas” (26). Por eso, “es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos se dan en los mismos y tienen la misma extensión” (27). Las comunidades políticas se distinguen por sus regímenes, principalmente por la justicia e injusticia de ellos. Correlativamente, la amistad entre los ciudadanos cambia bajo los diversos regímenes. Llega a ser casi inexistente en las tiranías (28). Esta conexión de la justicia con los tipos y la calidad de las amistades explica que los gobernantes justos promuevan la amistad honesta, pues ésta constituye una ayuda al buen gobierno y no excluye la utilidad y el deleite. En cambio, los gobernantes injustos causan las disensiones. En sus comunidades, “lo mismo que apenas hay justicia, apenas hay amistad, y menos que en ninguna en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna, o hay poca amistad” (29). Esto se debe a que lo que más teme el mal gobierno es la unidad de los ciudadanos honestos, que seguramente significará una resistencia contra el mal. La solución a este tipo de incordio para el mal go-

26. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.9 (1159b).

27. *Ibid.*, VIII.9 (1160a).

28. Cfr. *ibid.*, VIII.11 (1161b).

29. *Ibid.*, VIII.11 (1161a).

bierno es formar a los ciudadanos para que se acomoden al régimen tiránico, y esto significa hacer que se satisfagan con algo de placer y de utilidad, que desconozcan la verdadera virtud y que haya disensiones entre ellos.

Ahora bien, un régimen justo, en el que se fomenta la amistad honesta, se funda necesariamente en la virtud y, por consiguiente, junto con las exigencias básicas de la justicia —impuestas coactivamente— promueve la amistad pública, que no se puede imponer coactivamente, sino que es un fruto del ambiente social favorable a la virtud. Entonces, una teoría política completa no puede relegar al ámbito de lo no público ni la amistad ni el tipo de racionalidad virtuosa que la fundamenta. La inclusión de la amistad en la política abre la puerta, a su vez, para considerar relevantes en el ámbito público todas las razones que los ciudadanos poseen para favorecer un tipo u otro de arreglo institucional.

Hemos de notar, por tanto, que falla la teoría de la justicia liberal por excluir las razones que un diálogo amistoso, a nivel social y político, incluiría no obstante las diferencias profundas entre los ciudadanos, considerados como amigos.

Tomás de Aquino explica que puede haber distintas amistades también por razón de la diversidad de bienes en que se funda. “Y así una es la especie de amistad que se da entre consanguíneos y otra la que se da entre los conciudadanos y los peregrinos” (30). Se ve que, en estos casos, la amistad tiene menos de electiva, pues no se elige a los hermanos o a los conciudadanos. Con todo, la semejanza lleva a la benevolencia mutua propia de la amistad, hasta el punto de que la amistad humana puede extenderse a todo hombre por la comunidad de naturaleza, “porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre” (31).

30. *S. Th.*, II-II, 23, 5, c.

31. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.11 (1161b). Aristóteles se refiere a la posibilidad de amistad entre amo y esclavo. Ellos no tienen nada en común, pues el esclavo en cuanto esclavo es un instrumento. Sin embargo, amo y esclavo son semejantes en cuanto hombres, y, por tanto, el esclavo en cuanto hombre es sujeto de amistad.



Esta expansión analógica de los tipos de amistad —desde la amistad entre pocos virtuosos elegidos para un trato frecuente hasta la amistad entre todos los hombres, pasando por la amistad entre conciudadanos— nos lleva a advertir que no es razonable dejar fuera de la filosofía política el tema de la amistad, incluyendo en ella los afectos, como si el ámbito de lo público correspondiera a una racionalidad ensimismada y el ámbito de lo privado acogiera unos afectos irracionales, como si los afectos propios de la amistad no hundieran sus raíces en un *bonum humanum*, en un bien racional.

La necesidad de la amistad cívica, que incluye la concordia o sentir común de los ciudadanos sobre cosas prácticas e importantes <sup>(32)</sup>, desaconseja vivamente dejar las cuestiones últimas —éticas y religiosas, antropológicas y metafísicas— al campo de las razones no-públicas, de lo que se oculta a la mirada de todos los demás para descubrirse solamente ante los familiares, los amigos más íntimos y los miembros del club o de la Iglesia. La consideración adecuada del otro como amigo, aun en el caso de la amistad menos intensa entre conciudadanos o simplemente entre hombres que se quieren por su común humanidad, exige tomarse en serio todas sus razones para la acción. No se excluyen sus sentimientos ni sus tradiciones ni su visión filosófica o religiosa *comprehensiva*. La deliberación pública entre amigos —no entre seres ~~absolutamente~~ extraños, interesados en los bienes mínimos de una concepción débil de lo bueno (*thin theory of the good*), ignorantes de su posición en el mundo y por eso imparciales y equitativos— está abierta a la exposición de todas las razones que considerada relevantes quien las expone, no quien las escucha. Naturalmente, por esa dinámica de recíproca benevolencia propia de la amistad, quien expone sus razones también procurará dar importancia especial a aquellas que sean relevantes para sus conciudadanos. Como se ve, no estoy proponiendo un abandono completo de la idea liberal de “razón pública”, sino su ampliación hacia una razón pública incluyente.

El ciudadano amistoso, si su amistad busca el bien honesto del otro y no simplemente el propio placer o utilidad, no pregunta: “¿Qué

razones puedes darnos, a los que no pensamos como tú en cosas importantes como la ética o la religión, para que convengamos en unas reglas de convivencia que tú consideras importantes?”. Se trata de una exigencia excesiva. Equivale casi a una declaración de enemistad política, pues dictamina *a priori* que solamente serán válidas en la ciudad las razones así calificadas como “públicas” —independientes de toda concepción *comprehensiva* del bien humano— por los liberales que formulan la pregunta. Esta actitud argumentativa vacía el debate público de las razones que, realmente, pueden ser las más importantes para muchos, obligándolos a argumentar de acuerdo con una racionalidad disminuida, que no es la propia de su cosmovisión y que no posee más fundamentos que los que una determinada posición doctrinal —el liberalismo político—, agnóstica y antimetafísica, puede compartir.

Una posición así de intransigente no sólo se opone a la amistad, sino también a la justicia, pues exige a todos los participantes en el debate que renuncien a sus convicciones más profundas y se sometan a una racionalidad de acuerdo con la cual las conclusiones están ya escritas en el libro del liberalismo convencido, mientras el liberal —una vez que ha impuesto todas sus premisas antropológicas, religiosas y metafísicas so pretexto de razón puramente pública— siempre se sale con la suya.

El ciudadano amistoso preguntará, en cambio: “¿Qué razones consideras tú como determinantes, importantes o convincentes, para decidir esta cuestión pública? ¡Amigo, habla sin restricciones!”. Entonces el debate resulta abierto, sincero, transparente. Naturalmente, después de la discusión habrá razones que prevalezcan y otras que sean desechadas —con o sin razón, acertadamente o no— para adoptar un determinado arreglo constitucional o legal, una orientación de las políticas públicas, etc. Ésta es una consecuencia de la necesidad de decidir las cuestiones públicas de manera autoritativa, de acuerdo con algún procedimiento también público —la votación de una mayoría parlamentaria o ciudadana, la decisión informada de un monarca, la sentencia de derecho de un juez, etc.—; pero nada tiene que ver con que algunas de las razones sean intrínsecamente públicas y otras, así, *a priori*, no lo sean.

32. Cfr. *ibid.*, IX.6 (1167a).

Solamente una razón pública incluyente —compatible con la exhibición pública de todas las razones éticas, metafísicas o religiosas consideradas realmente relevantes por los ciudadanos— es compatible con la amistad cívica.

Curiosamente, el liberalismo político pensaba que había que desterrar los argumentos comprensivos, éticos o religiosos, al desván de la vida no-pública, precisamente *pro bono pacis*, por el bien de la concordia, que es uno de los aspectos básicos de la amistad política<sup>(33)</sup>. La actitud es comprensible, a la luz de los enfrentamientos violentos entre seguidores de diversas religiones e ideologías políticas, y recordando que incluso religiones de principios pacíficos, como el cristianismo, han recurrido a lo largo de la historia a métodos coactivos inaceptables para defender la verdad. Sin embargo, yerra al identificar la violencia con el tipo de convicciones que pretenden justificarla en cada caso, como si hubiera algún tipo de religión o de ideología o de filosofía política que estuviera inmune de ser utilizada para justificar la violencia. No olvidemos que el nazismo utilizó argumentos liberales —en el sentido de la separación liberal entre Estado e Iglesia— para oponerse a las denuncias de la Iglesia católica en Alemania, de la misma manera como hacen hoy algunos ideólogos socialistas al renovarse las políticas eugenésicas y otras contrarias a la vida humana, con las consiguientes denuncias o protestas eclesíásticas. No olvidemos tampoco la cara sangrienta de las revoluciones liberales, desde la revolución francesa hasta las persecuciones violentas contra los católicos en España y México a comienzos del siglo XX. En definitiva, temer a la defensa de la verdad comprensiva —con las limitaciones que cada uno naturalmente tiene para comprenderla— como si fuese la raíz del fanatismo incurre en la falacia de responsabilizar a quienes poseen convicciones profundas —éticas o religiosas— de un rasgo también presente en quienes no creen en ninguna verdad, como Hannah Arendt ha mostrado al estudiar la propaganda y la ideología de los totalitarismos del siglo XX<sup>(34)</sup>.

33. Cfr. *ibídem*.

34. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3, trad. cast. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987, págs. 527 ss.

En síntesis, me parece que el liberalismo, no obstante funcionar como aliado natural y continuador de la tradición del derecho natural en cuanto intento de someter el poder a la razón —en este sentido la historia del siglo XX es testigo de la común resistencia contra los proyectos totalitarios—, destruye su base de sustentación al excluir de la deliberación pública algunas razones que, por estar ligadas a una concepción comprensiva de la verdad, son erróneamente consideradas como ajenas al ámbito público. Por el contrario, estimo que la reciprocidad —otro elemento de toda amistad— impide construir una auténtica amistad política sobre la base de enterrar las convicciones de los ciudadanos acerca del bien público, cualquiera sea su origen o fundamento intelectual. Incluso en el caso de un grupo minoritario —supongamos, por ejemplo, que los musulmanes en Europa comenzaran a pedir la prohibición del consumo de alcohol en locales públicos o el derecho a la poligamia—, la amistad cívica nos impone a todos tomarnos en serio sus razones, aunque a la postre lleguemos a rechazarlas en uso de nuestros derechos ciudadanos. Con mayor razón, quienes son mayoría en una comunidad política han de sentir hostilidad y verdadera enemistad política si se les dice que sus razones más importantes para definir las exigencias del bien común —las razones éticas y religiosas— están excluidas *a priori* del debate porque no tienen el marchamo de la razón pública liberal.

La amistad política hace contingentes las fronteras de una razón pública incluyente.