

CAPÍTULO VIII

LA TOLERANCIA COMO PRINCIPIO Y VIRTUD BÁSICOS DEL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO: LA PROPUESTA DE JOHN RAWLS

En este capítulo se aborda la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls, en lo que toca a la parte más general de esta teoría, que es la referida a una sociedad política, y no a su extensión a las relaciones internacionales.⁷¹⁸ El esclarecimiento de esta noción ha de hacer frente a la polisemia que afecta al concepto de tolerancia, de la que Rawls acusa recibo (este asunto es tratado en el primer epígrafe). En él se expone cómo, por un lado, Rawls cuenta con la virtud de la tolerancia de aquellas personas para quienes se elige la concepción política de la justicia. En otras palabras, cómo en el liberalismo político la disposición de los ciudadanos a sobreponerse frente a una lesión razonable de sus convicciones constituye una pieza clave del orden social. Pero el estudio del modo en que la diversidad semántica propia del concepto de tolerancia se plasma en el liberalismo político también revela que, en tal obra, la tolerancia aparece como un principio de legitimidad, como un principio discriminador de las razones susceptibles de justificar los fines y la organización de la estructura básica de la sociedad.

La virtud y el principio de tolerancia mantienen una relación de complementariedad, pero también de cierta tensión. En este sentido, dada la jerarquía de valores presupuesta por la virtud de la tolerancia, resulta problemático considerar a esta virtud como un valor político básico, allí donde el principio de tolerancia rige sobre los fundamentos del orden sociopolítico. Este problema, que ya fuera tratado en el capítulo tercero desde una perspectiva jurídica,⁷¹⁹ es afrontado ahora en el segundo epígrafe con el siguiente

⁷¹⁸ Esta restricción obedece a razones de espacio, no a que la noción de tolerancia en el contexto del derecho de gentes rawlsiano sea poco importante. No obstante, en el último epígrafe (véase *infra* V, 7) hay una referencia puntual al derecho de gentes según lo entiende Rawls. El sentido de esta referencia es evaluar la medida en que la doctrina liberal-política de la tolerancia extrae su fuerza normativa de la tradición liberal, frente a un planteamiento más universalista y, por ello, también más inclusivo.

⁷¹⁹ Véase *supra* cap. III.

objetivo: determinar el papel que otorga Rawls a la virtud de la tolerancia para lograr que el derecho de una democracia liberal plasme, siempre y efectivamente, el ejercicio del poder político por parte de ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias.

En el tercer epígrafe se prosigue con el análisis de la noción liberal-política de tolerancia mediante la comparación con dos teorías de la tolerancia: la primera es la contenida en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke. El cotejo con ella busca esclarecer el importante débito que la teoría de la tolerancia de Rawls mantiene con la que Locke defiende en la *Carta sobre la tolerancia*. En el curso de este esclarecimiento se ofrecerá al lector la oportunidad de revisar de nuevo la filosofía de la *Carta*, en diálogo con quien puede considerarse su más significativo heredero contemporáneo, con respecto al pensamiento sobre la tolerancia. Por otro lado, la teoría de la tolerancia contenida en el liberalismo político es comparada con la entrañada por la obra *Una teoría de la justicia*. De esta comparación resulta una notable continuidad, no del todo evidente a primera vista, la cual nos permite entender mejor algunos aspectos sobre los que Rawls no insiste lo suficiente en su obra *El liberalismo político*, como la tolerancia respecto a las sectas intolerantes.

En el cuarto apartado se examina la defensa de la tolerancia por el liberalismo político rawlsiano basada en que, debido a ciertos límites de lo que puede ser racionalmente acordado, ninguna doctrina comprensiva puede servir de fundamento a la concepción de la justicia de una sociedad democrática moderna. Este examen nos conduce a apreciar que la fuerza del argumento a favor de la tolerancia del *segundo Rawls* reside en la conformidad que tal argumento puede suscitar en personas de cierto tipo: racionales y razonables. El valor normativo de estos rasgos característicos de quienes han de validar el argumento por la tolerancia, y la concepción de la justicia del liberalismo político en su conjunto, proviene —según proclama Rawls de forma recurrente— de su pertenencia a la cultura política liberal; sin embargo, en el epígrafe quinto se concluirá que la reivindicación del valor semántico de la racionalidad y de la razonabilidad como parte del léxico de la tradición liberal no puede ser lo más relevante. Siendo coherentes con el pluralismo que predica Rawls de las sociedades liberales, el mayor valor del modelo normativo de persona racional y razonable es de tipo pragmático, ya que proviene de su virtualidad para operar como foco de un posible acuerdo de todos los ciudadanos acerca de los fundamentos del orden social.

I. LA VIRTUD Y EL PRINCIPIO DE TOLERANCIA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO

1. *La tolerancia como virtud en el liberalismo político: presentación*

Que la tolerancia es un concepto básico de la obra *El liberalismo político* es una conclusión que se deriva de la misma lectura de la introducción al libro.⁷²⁰ La centralidad de este concepto no se restringe, sin embargo, a la obra citada, sino que afecta a toda la visión normativa que el referido libro representa por excelencia, pero que incluye trabajos anteriores y posteriores a aquel: incluye todo el pensamiento desarrollado por Rawls a partir de “El constructivismo kantiano en la teoría moral” y hasta su muerte, un pensamiento que el propio autor definió como “liberalismo político”.⁷²¹

El destacado lugar de la tolerancia en la obra del *segundo Rawls*, como también se conoce su liberalismo político, coincide con la creciente apelación a la tolerancia que se viene dando en las sociedades democráticas desde hace algún tiempo.⁷²² No obstante, el sentido de la tolerancia en el liberalismo de Rawls no se deja interpretar simplemente a la luz de este fenómeno; esto por dos razones:

La primera es que, al igual que ocurre con cualquier otra idea relevante en el pensamiento de un filósofo, el significado de la tolerancia en el liberalismo político de Rawls viene dado por el conjunto de su teoría. Por eso, el estudio de tal significado equivale a revisar el liberalismo político rawlsiano y sus problemas desde el punto de vista del papel que desempeñan en ellos ideales y prácticas identificables con la tolerancia. Esta dependencia respecto de un marco normativo específico es, por lo demás, predicable del común de las prácticas y de los valores sociales.

La segunda razón que impide una lectura de la idea liberal-política de tolerancia, contando sin más con las demandas comunes a ese valor, tiene que ver con su polisemia. Como se expuso en su momento, la palabra “tolerancia” significa cosas distintas, algunas de ellas incluso contradictorias; sin

⁷²⁰ Rawls (1993: XIV-XXXIV [9-29]). Dada la frecuencia con que es citado, se ha optado por abreviar *El liberalismo político* por *PL*. Siguiendo una práctica frecuente, cuando se citan páginas y no párrafos de esta obra, las referencias a la versión castellana aparecen entre corchetes. También se citan de esta forma las versiones castellanas de *Teoría de la justicia (TJ)*, “Kantian Constructivism in Moral Theory” —Rawls (1980)—, “Social Unity and Primary Goods” —Rawls (1982)— y “The Idea of Public Reason Revisited” —Rawls (1997). Cuando las referencias a citar sean numerosas, se incluirán a pie de página, para no entorpecer la lectura.

⁷²¹ Rawls (1987: 446 y ss.); (1993: XIV-XX, 10-15, 43 y ss. [10-15, 40-45, 73 y ss.]); (1997: 21).

⁷²² Sobre este hecho y sus causas, véase *supra* cap. VII § I.

embargo, los argumentos manifestados en el segundo capítulo invitaban a definir la virtud moral o política de la tolerancia como una disposición a no intervenir contra ideas o prácticas que lesionaran razonablemente nuestras convicciones. Por paradójico que resulte, hay que exigir que sea razonable la inicial reprobación que se supera con la tolerancia, pues de otro modo, nos enfrentamos a la paradoja aún mayor de que cuantos más prejuicios tenga una persona, por caprichosos y detestables que estos nos parezcan, más oportunidad tiene de ser considerada tolerante.⁷²³ Como espero demostrar, este concepto de la tolerancia, como virtud que aquí se propone, aprehende en buena medida la idea rawlsiana de tolerancia, asociada al carácter razonable de los ciudadanos.

2. *La diversidad social potencialmente conflictiva que justifica la tolerancia*

Rawls considera expresamente a la tolerancia como una virtud muy importante, un gran bien público que constituye parte de ese capital político de la sociedad que hace posible un régimen constitucional.⁷²⁴ Tanto es así, que de la manifestación de esta virtud hace depender que una persona sea considerada miembro pleno de la sociedad, entendida a la manera liberal; esto es, no como una comunidad de personas ligada por una tradición o modo de vida, sino como un sistema equitativo de cooperación.⁷²⁵ La razón de que la tolerancia resulte tan relevante tiene que ver, según Rawls, con que un rasgo básico de las democracias liberales es la existencia en ellas de diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales, y con que esta característica no constituye otra cosa que el resultado normal del desarrollo de la razón humana en el marco de instituciones libres. Este hecho del pluralismo cosmopolita, el cual Rawls reconoce no haber tenido en cuenta lo suficiente en la obra *Una teoría de la justicia*, determina que la cooperación a lo largo del tiempo solo sea posible si las diferencias entre sus ideas y creencias no impiden la unión social.⁷²⁶ En este sentido, para conseguir esto, parece bastante lógico que Rawls cuente con que los ciudadanos no conciban el poder político como un medio para intervenir contra ideas o prácticas que no se ajustan a sus respectivas convicciones particulares.

Para apreciar la importancia otorgada por Rawls a la virtud de la tolerancia, hay que tener en cuenta que, además de las referencias explícitas,

⁷²³ Véase *supra* cap. II § II, 2.

⁷²⁴ Rawls (1987: 439).

⁷²⁵ Rawls (1993: I § 3.3; V § 5.5; I § 7).

⁷²⁶ Rawls (1985: 390); (1987: 425); (1993: XVI y ss. [12 y ss.]; 3 y 4 [33 y 34]; I § 2.3); (1997: 573 y 574 [155 y 156]).

la tolerancia aparece con frecuencia apelada de manera indirecta bajo el nombre de virtudes que la integran o en las que se concreta. Me refiero a virtudes como la razonabilidad, o el deber de civilidad (de recurrir a la razón pública en determinados casos, mostrarse dispuestos a escuchar a los demás y evaluar ecuánimemente cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista), conceptos todos ellos en los que iremos profundizando. El ámbito de estas manifestaciones virtuosas de la tolerancia coincide, en todo caso, con lo que algunos filósofos morales identifican como una de las circunstancias de la tolerancia: la existencia de diversidad social potencialmente conflictiva.⁷²⁷

Sin embargo, a Rawls no le preocupa cualquier fuente de diversidad. Cuando Rawls piensa en el pluralismo, lo hace acerca de una diversidad de doctrinas comprensivas (esto es, que incorporan una visión global del mundo, la historia o la sociedad) respecto de las cuales “no puede esperarse un acuerdo razonado y libre de coacciones”, según se desprendería de una larga experiencia histórica confirmada por “multitud de reflexiones plausibles”.⁷²⁸ De hecho, a partir de su artículo “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, Rawls empieza a concebir las diferencias entre las concepciones del bien de la gente con arreglo al modelo de las discrepancias religiosas que, al radicar en la fe, no pueden superarse mediante el diálogo racional.⁷²⁹ Paralelamente a cómo las divisiones sociales de base religiosa proveen a Rawls del modelo conceptual e histórico para inteligir las divergencias de convicción irreductibles, también la forma en que históricamente se han articulado tales divisiones le ofrecen la respuesta adecuada al problema del pluralismo (Mendus, 1998: 4). De ahí que la institución de la tolerancia religiosa, como solución a las guerras de religión subsiguientes a la Reforma, sea un referente continuo en sus reflexiones sobre cómo afrontar el hecho del pluralismo a partir de “la justicia como equidad: política no metafísica”.⁷³⁰ Rawls llega, de hecho, a identificar tal institución como el origen histórico “del liberalismo político (y del liberalismo en general)”.⁷³¹

En cuanto a las “reflexiones plausibles” en razón a las cuales no podría esperarse un acuerdo razonado y libre de coacciones acerca del contenido comprensivo de las doctrinas religiosas o filosóficas, estas vendrían dadas, según Rawls, por las cargas del juicio o cargas de la razón (*burdens of rea-*

⁷²⁷ Véase por todos, Mendus (1989: 8) y Garzón Valdés (1992: 16).

⁷²⁸ Rawls (1980: 329 [160]); (1987: 425); (1993: XVI, 54 y ss. [12, 85 y ss.]).

⁷²⁹ Rawls (1980: 326 y 327 [158]).

⁷³⁰ Rawls (1985: 390, 395); (1987: 424 y 433); (1993: XXII-XXVIII, 159 y ss. [17-24, 191 y ss.]).

⁷³¹ Rawls (1985: 412); (1993: XXIV [20]).

son, burdens of judgment). Con estas denominaciones de resonancias kuhnianas, Rawls alude a un elenco de factores que explicarían por qué las personas, aun estando completamente facultadas para conocer y actuar “según lo requerido en una sociedad democrática, pueden no ponerse de acuerdo sobre la verdad o corrección de concepciones del mundo distintas a las suyas”. En este sentido, existen factores que dificultan la apreciación de la evidencia y la ponderación de las razones, como la imprecisión de los conceptos; la complejidad de la evidencia empírica; la existencia de razones de peso a ambos lados de una disputa; el condicionamiento de las experiencias personales, o la incompatibilidad de ciertos valores dentro de un mismo espacio social.⁷³²

La consecuencia de admitir la existencia de las cargas del juicio es que, con ello, se acepta que no puede establecerse la verdad o falsedad universal de un número indeterminado de concepciones del mundo existentes. Tal aceptación no supone ninguna postura escéptica al respecto, ni tampoco negar el valor epistemológico y moral de las concepciones globales de la existencia: estas concepciones permitirían satisfacer una necesidad fundamental, la cual es ofrecer un patrón de lo que supone una vida lograda y “auténtica”, frente a los autoengaños y los síntomas de un modo de vida forzado o alienado.⁷³³ Lo que sí conlleva el reconocimiento de las cargas del juicio es asumir que la verdad o la corrección de las concepciones existenciales es relativa a las comunidades de valor que las comparten. O, en otras palabras, quien da por buena la existencia de las cargas del juicio, entiende que cualquier persona “puede pensar legítimamente que su propia concepción existencial es tan verdadera o correcta como cualquier otra”.⁷³⁴

La “disposición a admitir las cargas del juicio” forma parte de las facultades morales que, según Rawls, requiere una persona para ingresar como un igual en el mundo público de los demás; o, lo que es lo mismo, forma parte de lo que significa ser razonable (constituyendo su “segundo aspecto básico”). Esto supone que el pluralismo que caracteriza a las sociedades democráticas modernas, según el liberalismo político, es un pluralismo razonable, lo cual tiene dos consecuencias para la idea liberal-política de tolerancia: la primera consecuencia es que puede contarse con una disposición general al respeto de la diversidad de formas de vida, y que este respeto traza una frontera entre las formas de vida aceptables dentro de una sociedad democrática y las que no lo son. La segunda consecuencia es que el pluralismo que cuenta a la hora de concebir los principios fundamentales del orden social es el surgido de los desacuerdos razonables; esto es, de esas discrepancias no funda-

⁷³² Rawls (1993: I § 1.1; II § 2.2 y 2.3).

⁷³³ Habermas (1998b: 56).

⁷³⁴ Mendus (1998: 12 y ss.).

das en la maldad o el error que una persona razonable es capaz de reconocer como causa de las diferencias entre las cosmovisiones compatibles con un orden democrático.⁷³⁵ Por ello, las objeciones a la validez de una doctrina que tengan que ver con alguna de sus pretensiones comprensivas de verdad o corrección deberán ser apreciadas como objeciones razonables. La presencia de este tipo de objeciones constituye una circunstancia decisiva del valor moral de la tolerancia, ya señalada: que el rechazo inicial sentido hacia una creencia o práctica no sea arbitrario desde la óptica normativa relevante.

Para el liberalismo político, las mismas circunstancias que justifican el carácter razonable de las discrepancias entre doctrinas comprensivas justifican, igualmente, lo que podrían denominarse como “deberes de tolerancia”.⁷³⁶ Así, resultará obligado reconocer el rango moral de aquellas cosmovisiones o formas de vida de las que nos separan desacuerdos razonables, a pesar de la disconformidad con ellas. Del mismo modo, no cabrá pretender que los demás aprueben una justificación, acerca de cuestiones políticas fundamentales, que implique aceptar una concepción global de la existencia, cuando razonablemente se puede no estar conforme con tal concepción; de ahí que la apelación a la razón pública en el foro público, siempre que se discutan tales cuestiones, se erija como un deber de civildad. Debemos tolerar, pues, que nuestros puntos de vista comprensivos no sirvan de referencia obligada para la resolución de cuestiones políticas fundamentales, a pesar de que no se niegue públicamente su valor epistemológico o moral. En este sentido, también la civildad obliga a escuchar a los demás, mostrarse equitativo en decidir cuándo acomodarse a sus posiciones, y buscar puntos de convergencia con estas.⁷³⁷

3. *Moral y prudencia como razones de una virtud*

Conforme a lo expuesto, parece claro que, por mucho que reconozca que el liberalismo tiene sus raíces en los diversos argumentos en defensa de la tolerancia religiosa desarrollados en los siglos XVI y XVII, a Rawls no le interesa cualquier forma de tolerancia ni cualquier justificación de esta. Para el liberalismo político de Rawls, la superación de las dificultades derivadas de la diversidad de creencias (Rawls no piensa en la diversidad de prácticas más que como derivada de la de creencias) debe venir motivada, por lo que, por

⁷³⁵ Rawls (1993: II § 1.1; II § 2.1 y 2.2).

⁷³⁶ Para una discusión de esta justificación de la tolerancia basada en la incertidumbre, véase *infra* el epígrafe cuarto de este capítulo.

⁷³⁷ Sobre las obligaciones correspondientes al deber de civildad, véase *infra* § II, 3 y 4.

oposición a las razones prudenciales, podría definirse como “razones morales”. Esto es determinante del carácter moral que tienen tanto la virtud de la tolerancia en el liberalismo político como las obligaciones a ella asociadas: el deber de justificar nuestros puntos de vista no apelando a concepciones particulares, sino a valores políticos susceptibles de ser compartidos por todos, y los deberes análogos relativos a la escucha y a la acomodación de los puntos de vista de los demás, y a repudiar a aquellos cargos públicos que no actúen ateniéndose a los referidos valores políticos, tanto en el ámbito interno como en las relaciones internacionales.⁷³⁸

Lo anterior no significa que Rawls niegue la ventaja que, frente a una situación de conflicto, representa un régimen de tolerancia basado en compromisos; ello aunque este régimen se halle sometido al albur de las circunstancias y del equilibrio de fuerzas, al depender de intereses ya configurados, en vez de incidir en la configuración de tales intereses. Pero frente a, por ejemplo, John Gray,⁷³⁹ el fallecido profesor de Harvard confía en la posibilidad de que la tolerancia se sustente en valores compartidos. Por eso, cuando Rawls piensa en un *modus vivendi*, lo concibe como un paso en la configuración de un régimen de tolerancia que sea más estable —por radicar su aceptación en convicciones profundas, al tiempo que susceptibles— para motivar un consenso.⁷⁴⁰

No obstante —como, por lo demás, es norma en prácticamente todas las teorías de la tolerancia—, también en el liberalismo político la determinación concreta de los límites de la tolerancia remite al cálculo prudencial.⁷⁴¹ De modo general, para el liberalismo político estos límites vienen dados por la concepción de la justicia, concretamente por el respeto a los derechos emanados de los principios de la justicia, y porque no se ponga en riesgo el sistema de libertades para la generalidad de los ciudadanos. También es norma general que la interpretación de estos supuestos deba hacerse restrictivamente, en el sentido de que no resulten admisibles más limitaciones a la libertad que las necesarias para procurar que todos los ciudadanos disfruten de las mismas libertades. Al efecto de tal interpretación restrictiva debe tenerse en cuenta que una libertad no debe recortarse si no es para prevenir el daño de su pérdida o la pérdida de otras libertades básicas, y no exista otra manera de prevenir tales daños.⁷⁴² Pero el establecimiento de cuándo se dan las circunstancias aludidas, es algo que inevitablemente conlleva un cálculo

⁷³⁸ Rawls (1993: VI § 2.2); (1997: 577 [160]).

⁷³⁹ Gray (2001: cap. 1).

⁷⁴⁰ Rawls (1985: 444-446); (1993: IV § 3; IV § 5).

⁷⁴¹ Del Águila (2003: 381).

⁷⁴² Rawls (1993: 244, 340 y 341 [232, 378 y 379]).

de consecuencias políticas: una ponderación de los daños que acarrea tolerar frente a dejar de hacerlo, representarse un curso causal alternativo al de la intolerancia.

Igualmente, cabe entender que la tolerancia prudencial, informada por los principios normativos, constituye un recurso ordinario de la política en una sociedad democrática, según el liberalismo político. Un ejemplo de ello lo ofrece la tolerancia que, en condiciones normales, se debe a los mensajes que instan a la subversión, según Rawls. En línea con algunas justificaciones funcionales de la tolerancia que hallamos en época medieval, como la de Christine de Pizan,⁷⁴³ Rawls entiende que esta tolerancia beneficia la buena marcha del régimen democrático. La razón de este aprecio por la tolerancia de las manifestaciones subversivas es que, con tal estrategia, las autoridades ganan la ocasión de conocer demandas insatisfechas de los ciudadanos tan fuertes como para motivar una llamada a la sublevación. Gracias a este flujo de comunicación, el sistema político tiene ocasión de reaccionar a tiempo.

4. *El problema político que exige tolerancia*

Otra característica de la virtud rawlsiana de la tolerancia es su referencia a la solución de problemas políticos, por oposición a los morales, concretamente de uno: “¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?”⁷⁴⁴ Este problema surge en el contexto de una reflexión que Rawls venía desarrollando acerca de los principios de justicia que deberían regir la estructura básica de una sociedad democrática moderna.⁷⁴⁵ En otras palabras, la tolerancia en el liberalismo político de Rawls viene a completar la justificación de los principios que deberían regular la organización y los fines de las instituciones sociales más importantes —como la constitución política, las formas legales de propiedad, la organización de la economía o de la familia—, en la medida en que estas asignan derechos y deberes, y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social.⁷⁴⁶

⁷⁴³ Langdom (1996).

⁷⁴⁴ Rawls (1993: XVII-XVIII [13]).

⁷⁴⁵ Rawls (1971: 7 [23]); (1980: 305 [139]). En estas obras se define la empresa intelectual de Rawls.

⁷⁴⁶ Sobre el concepto de estructura básica, véase Rawls (1982: 362 [189 y 190]); (1993: 3-11 y 258 [33-41 y 293]). Según la última formulación de los principios de la justicia ofrecida por Rawls (2002: 73), estos rezan así: “a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas

Rawls se da cuenta de que el modo en que fundamentó tales principios en su obra *Una teoría de la justicia* podría dar lugar a que se interpretara que aquellos estaban basados en tesis psicológicas, sociológicas, históricas, epistemológicas o metafísicas controvertidas. Además, considerando el sinsentido de esperar que estas discrepancias desaparezcan en las condiciones sociohistóricas de las democracias modernas, concluye que la concepción pública de la justicia en estos regímenes debería ser, en la medida de lo posible, independiente de doctrinas filosóficas o religiosas.

La elusión de estas cuestiones filosóficas o morales no se defiende porque carezcan de la suficiente relevancia o interés, sino todo lo contrario, los desacuerdos referidos implican, entre otras cosas, diferentes concepciones acerca de lo que hace posible alcanzar la vida eterna; tal es la naturaleza salvífica de algunas de las religiones desarrolladas en el medievo y todavía establecidas en las sociedades modernas; sin embargo, según Rawls, la historia nos muestra que el pluralismo filosófico y religioso persiste allí donde no se ve reprimido; esto es, allí donde el marco jurídico-político permite a la razón humana desplegarse libremente. Por otra parte, como se ha expuesto, las cargas del juicio hablan del error que supondría considerar que las diferentes concepciones del mundo son solo el producto contingente de la falta de conocimientos o de un razonamiento defectuoso. Habida cuenta de todo ello, Rawls concluye que “la filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden moral o metafísico no podría ofrecer una base operativa y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática”. Ninguna justificación de la organización y de los fines públicos basada en doctrinas comprensivas sería capaz de atraer un consenso racionalmente motivado, por lo que un poder estatal fundado en tales consideraciones sería por naturaleza oligocrático.⁷⁴⁷

5. *La tolerancia, también principio de legitimidad*

La alternativa a esta respuesta oligocrática pasa, según Rawls, por la tolerancia. Por una virtuosa disposición a la tolerancia de los ciudadanos, des-

tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). La aplicación de estos principios está sujeta a la siguiente regla de prioridad, que sirve para dirimir casos difíciles: la aplicación del segundo principio está sujeta a que el primero se vea satisfecho, y lo mismo ocurre con la segunda parte del segundo principio (el principio de diferencia) respecto a la primera. Para una exposición breve y actualizada del sentido de estos principios, véase *ibidem*: 13.

⁷⁴⁷ Rawls (1985: 388-390, 394 y 395).

de luego: con esta virtud cuenta Rawls como materia prima de su liberalismo político; es, como se señaló antes, parte del capital político de una sociedad democrática que hace posible un régimen democrático y constitucional. Pero Rawls no hace descansar todo el orden político en un agregado espontáneo de virtudes. Estas aparecen, como se ha dicho, dentro de una reflexión sobre los principios que deberían regular las instituciones sociales y la distribución de derechos, deberes y ventajas surgidas de la cooperación social.

Según Rawls, la disposición a no intervenir contra creencias y prácticas que lesionan las propias convicciones antecede al establecimiento de los principios del orden social. Ello es debido a que el liberalismo político alberga unas expectativas, respecto a los destinatarios del orden que prescribe, muy distintas, por ejemplo, a las de la *Carta sobre la tolerancia*, a la que tanto debe; algo que no puede extrañar, considerando la proximidad de una guerra civil con componente religioso desde la que escribe Locke.⁷⁴⁸ El sentido político de la referida inclinación a la tolerancia, sin embargo, la justificación y el contenido de la virtud de la tolerancia están ligados a la concepción política de la justicia que contiene los principios regulativos de la estructura básica de la sociedad, al igual que las pautas para su interpretación. Lo aleccionador de las prácticas de tolerancia con que se puso fin a las guerras y persecuciones derivadas de la Reforma no se resume, para Rawls, en la evidencia de lo bueno que resulta sobreponerse a la inclinación de imponer la propia voluntad de cualquier forma. A pesar de que coincida con Judith Shklar⁷⁴⁹ en identificar el origen del liberalismo con la superación de las guerras civiles religiosas, el liberalismo de Rawls no pertenece, como el de Isaiah Berlin o Richard Rorty, a la tradición del liberalismo del miedo, al liberalismo en cuanto ideario cuya trama es la abominación de la crueldad. Para Rawls, las prácticas históricas de tolerancia vienen a demostrar lo fructífero de la estrategia de excluir las convicciones religiosas (u otras igualmente capaces de generar discordia) de entre las razones fundamentales de la legitimidad política, allí donde la sociedad no comparte un mismo credo o doctrina acerca de la vida buena.

De hecho, Rawls vincula la reflexión sobre la tolerancia con otra acerca del papel que corresponde a la filosofía política cuando se da una persistente controversia sobre cuestiones políticas básicas, como el significado de la libertad y la igualdad, y su valor relativo.⁷⁵⁰ Esto explica que, no obstante el destacado papel de la tolerancia como virtud en el liberalismo político, cuando consideramos la teoría en su conjunto, la idea de tolerancia aparece,

⁷⁴⁸ Véase *infra* § III, 3.

⁷⁴⁹ Shklar (1984).

⁷⁵⁰ Rawls (1985: 391-395); (2002: 23-27).

ante todo, como una fórmula para implantar un orden político estable en una sociedad dividida por sus convicciones morales. En otras palabras, el encaje de la reflexión sobre la tolerancia dentro de una reflexión más amplia acerca de la justicia nos permite entender que, desde el punto de vista de quienes reflexionamos sobre el liberalismo político, de Rawls y de los lectores de su obra, la tolerancia se presenta más que nada como un criterio básico o principio de legitimidad,⁷⁵¹ lo cual no afecta de ningún modo a la consideración de la tolerancia como un rasgo básico de la personalidad moral de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada —para quienes son acordados los principios de la justicia—; igualmente, este rasgo ha de caracterizar las diferentes doctrinas cosmovisivas, cuya aprobación cuenta para la aceptación (en un consenso por superposición) de tales principios.

Según se refirió en el capítulo segundo, es convencional entender la tolerancia también como un “principio político sustantivo que condena la imposición de una forma autoritaria de creencia religiosa o, en una acepción más amplia, una forma autoritaria de moralidad personal”. Como ya se advirtió, emplear el término “tolerancia” para referirse a la norma de organización y funcionamiento del Estado peca de anacrónico en el contexto de las democracias contemporáneas, donde el poder político no se encuentra oficialmente comprometido con una *ética* particular y, por ello, no ha de tolerar que esta *ética* no se vea realizada por la política. A pesar de esto, el peso de la teoría de la tolerancia de Locke en la regulación estadounidense de la libertad de conciencia es tan decisivo que no es de extrañar que la noción de tolerancia permanezca involucrada en ella.

En concreto, el ideal moral que inspira la protección de la libertad de conciencia en la Constitución de los Estados Unidos es el lockeano de que el poder político solo puede actuar legítimamente sobre la base de “intereses civiles”, que son aquellos bienes que cualquier persona razonable puede desear. Este ideal conforma el principio de la tolerancia que es básico del constitucionalismo estadounidense, y al que Rawls acude para solucionar el problema de hallar un criterio de legitimidad aceptable en un contexto de pluralismo moral. La justificación de Locke, de por qué el poder solo puede perseguir los intereses civiles, también la recoge Rawls con su doctrina de las doctrinas comprensivas razonables: puesto que de los ciudadanos puede esperarse que sean personas con la facultad de conformar y mo-

⁷⁵¹ Cohen (1994: 1505). Sobre la diferencia entre el punto de vista de las partes, los ciudadanos y quienes evalúan la concepción de la justicia, véase Rawls (1980: 320 y 321 [153]); (1993: I § 4.3). Acerca de la noción de tolerancia como principio de legitimidad, véase *supra* cap. II § I, 3.

dificar las propias convicciones (racionalidad), querrán hacer uso de tal facultad para conformar y modificar sus juicios, en especial aquellos relativos a materias que, como la teología, solo pueden ser objeto de un conocimiento probabilístico y, sin embargo, resultan de la máxima importancia. Además, puesto que la personalidad moral de los ciudadanos también incorpora la disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social (razonabilidad), no pretenderán imponer a los demás un régimen de libertades más restringido que el que desean para sí.⁷⁵²

6. “Aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma”

El modo en que Rawls se sirve del principio de tolerancia, para hacer frente al desafío que la diversidad de cosmovisiones filosóficas y religiosas representa para la estabilidad del orden político, es paralelo a cómo en la obra *Una teoría de la justicia* manejaba la teoría tradicional del contrato social. Allí, Rawls proponía un criterio de justificación para los principios básicos del orden social y político a partir de “generalizar y llevar a un mayor nivel de abstracción la teoría tradicional del contrato social”.⁷⁵³ En el liberalismo político, también es la generalización y la abstracción, pero del principio de tolerancia, las que hacen posible establecer las pautas que deben regir las instituciones sociales y políticas fundamentales.⁷⁵⁴ Rawls denomina esta operación de generalización y abstracción “aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma”, porque es de su fundamento y radicalmente, y no solo de la organización institucional del poder o la actuación de este, de donde deben expurgarse todas las pretensiones de verdad o corrección sectarias (metafísicas).

Ya en *Una teoría de la justicia*, Rawls había dado pasos en el sentido de generalizar el principio de tolerancia religiosa, al estipular tal principio como patrón de la distribución de libertades. El liberalismo político extiende aún más el ámbito del principio de tolerancia, al condicionar a este también la distribución de los beneficios sociales. Pero, sobre todo, el *segundo Rawls* significa claridad y contundencia en la afirmación de que las reglas para la estructura básica de una sociedad democrática no pueden venir dadas por ninguna doctrina que estipule un ideal general para la vida humana, incluyendo la conducta no política (por ninguna doctrina comprensiva, en palabras de Rawls). La razón por la que el principio de tolerancia se alza en pilar del

⁷⁵² Sobre lo anterior, véase Richards (1986: caps. 4o. y 5o.); Rawls (1993: 97-105 [128-136]).

⁷⁵³ Rawls (1971: VIII y XV [10 y 12]).

⁷⁵⁴ Cohen (1994: 1505).

orden sociopolítico ya es, a estas alturas, conocida por el lector: la evidencia de que es un rasgo normal de las sociedades democráticas contemporáneas que encontremos en ellas una pluralidad de cosmovisiones filosóficas y religiosas, cuya verdad o falsedad no puede dirimirse terminantemente por procedimientos racionales y que, de hecho, divide a los miembros de estas sociedades.

Si no es en una doctrina comprensiva, ¿dónde puede radicar el fundamento de una concepción de la justicia para una sociedad democrática? La respuesta de Rawls es que en las ideas esenciales de las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación lo que tienen en común los ciudadanos de una sociedad democrática es, a los efectos políticos, su condición de miembros de una organización que funciona con arreglo a ciertas prácticas, las cuales a su vez responden a los valores de una tradición ideológica que es la liberal. Estos valores liberales constituyen los axiomas de la teoría política rawlsiana. La concepción liberal de la sociedad, de la persona en cuanto ser social o de la legitimidad pueden servir de base pública de justificación, en cualquiera de sus interpretaciones, que no presuponga ninguna doctrina comprensiva, piensa Rawls. Incluso, si incorporan algunos elementos comprensivos, cualquier interpretación de las referidas concepciones puede ser válida, mientras otorgue prioridad a los valores políticos frente a otros valores en conflicto. Por este entronque con una tradición política —la liberal—, y por la buscada independencia de cualquier doctrina comprensiva, la concepción de la justicia que propone Rawls se caracteriza como una concepción política. La esperanza de Rawls es, además, que esta concepción política de la justicia pueda ser objeto de un consenso por superposición; esto es, de un consenso del que participen todas las doctrinas filosóficas y religiosas que puede esperarse que persistan y obtengan adhesiones en una sociedad democrática más o menos justa.⁷⁵⁵

Lo que se persigue con esta aplicación de la tolerancia a la filosofía (política) misma es evitar que la justificación del poder pueda venir dada por algún valor o esquema de valores que no quepa ser compartido por quienes han de verse sujetos a tal poder. De encontrarnos con una imposición en vez de convencimiento, nos topáramos con la inestabilidad de tal régimen, esto en dos sentidos: por un lado, en el sentido funcional o estratégico de debilidad estructural del orden político; esto es, provocaría inestabilidad el hecho de que la configuración del poder no coincida con las convicciones de los ciudadanos al respecto, y por otro lado, la aplicación de la tolerancia a la

⁷⁵⁵ Rawls (1985: 388-390, 394 y 395); Rawls (1993: I § 1.3; 155 [187]).

filosofía busca que no se produzca inestabilidad de carácter normativo: una democracia liberal no puede asentar su legitimidad en el desprecio de valores liberales básicos, como el de que las personas son libres e iguales, independientemente de sus convicciones.

II. ¿TOLERANCIA EN UNA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL?

1. *Virtud y principio de tolerancia en la democracia constitucional, según se desprende del liberalismo político*

Han quedado identificadas como centrales para el liberalismo político de Rawls dos nociones de tolerancia, que coinciden con dos maneras en las que habitualmente se entiende esta: una es la de tolerancia como virtud, la cual se ha definido como una disposición a no intervenir contra ideas o prácticas que lesionan razonablemente nuestras convicciones. Esta virtud, piensa Rawls, se halla entre las prácticas que conforman la personalidad moral de los miembros de las sociedades democráticas. Por eso, determina la elección de los principios de la justicia que realizan las partes en la posición original, y es requisito de la ciudadanía democrática.

La otra noción de tolerancia presente en la obra de Rawls, eje del giro teórico que supone el liberalismo político respecto a su obra anterior y por ello más fundamental, es la de tolerancia como “principio de legitimidad” del orden político. Este principio prescribe que en ningún caso se impongan convicciones morales o religiosas mediante el empleo del poder público. Por ello, se considerará impuesta toda aquella obligación que no venga sustentada por lo que cualquier persona racional y razonable admitiría como buenas razones.

La relación entre principio y virtud de tolerancia es, por lo demás, estrecha:

En primer lugar, un poder político cuyo fundamento y acción vengan dados por creencias sectarias (esto es, que no se rija por el principio de tolerancia en estos aspectos) no puede ser aceptado como legítimo por aquellos cuya personalidad moral incorpora la virtud de la tolerancia, un tipo de personalidad moral que, según Rawls, es tan característico de los miembros de las sociedades democráticas, como la persistencia en ellas de diferencias en materia moral y religiosa.

En segundo lugar, el carácter razonable del pluralismo filosófico, moral y religioso propio de las sociedades democráticas, además de una variedad de doctrinas comprensivas razonables (esto es, tolerantes), supone que las razones por las que discrepan tales doctrinas no son debidas ni a la ignoran-

cia ni a la maldad, sino a limitaciones de la razón humana. Esto convierte en inaceptables, normativamente hablando, tanto un comportamiento personal intolerante como un régimen político sectario.

En tercer lugar, la estabilidad de un régimen liberal depende de ciertas disposiciones de los ciudadanos, entre las cuales se encuentran tanto la participación del valor de la tolerancia como su puesta en práctica. Debido a la importancia de estas actitudes y conductas, el reconocimiento pleno de la condición de ciudadano se encuentra supeditado a que se manifieste la virtud de la tolerancia. Además, se entiende legítimo que se estimule la adquisición de esta virtud y se desaliente el seguimiento de concepciones del bien incompatibles con ella.⁷⁵⁶

2. *Los deberes de tolerancia en una democracia constitucional*

Habida cuenta del carácter constitucional democrático del régimen político que Rawls propugna, por una parte, y la vigencia institucional en este régimen del principio de tolerancia, por otro, cabe cuestionar la pertinencia de otorgar un lugar destacado a la virtud de la tolerancia en el liberalismo político.⁷⁵⁷

Dentro de una democracia liberal, la esfera pública y el poder político pertenecen idealmente a todos los ciudadanos por igual, con independencia de cuáles sean sus creencias o preferencias en el modo de vivir. Esto supone que nadie puede ejercer una autoridad pública guiándose por su personal criterio moral acerca de lo correcto y lo censurable. Más bien, la legitimidad de una actuación política está condicionada a que se ajuste a ciertos principios compartidos por el común de la ciudadanía, con prioridad de los mandatos colectivos expresados en el ordenamiento jurídico y, de modo singular, en la Constitución. Un elemento básico de tal orden jurídico es un sistema de iguales derechos para todos los ciudadanos, que garantice a estos una amplia libertad de creencias y acción. Por este motivo, la imposición de trabas a una práctica social o su prohibición solo pueden ser legítimas si aquellos derechos son respetados. El juicio de conformidad jurídica de una conducta restrictiva de libertades depende, por su lado, de una operación cognoscitiva que, en principio, es ajena a las inclinaciones éticas de quien lo realiza. Además, tal juicio de corrección jurídica de una acción limitativa de las libertades no puede emitirlo cualquiera: la eficaz protección de los derechos, y su ajustada definición a la voluntad de todos los ciudadanos por igual, demandan que

⁷⁵⁶ Rawls (1993: XVIII, 36 y 37 [14, 66 y 67]; V § 6 y 7).

⁷⁵⁷ Sobre los siguientes párrafos véase *supra* cap. III.

solo los poderes públicos sean competentes para hacerlo, y ello, únicamente, en supuestos y mediante procedimientos establecidos de manera democrática.⁷⁵⁸

En este contexto, no parece que dejar de intervenir contra aquello que razonablemente lesiona las propias convicciones pueda constituir la pieza clave de la articulación de la unidad política con el pluralismo moral. Además, en un régimen democrático liberal ya constituido, el espacio de lo que públicamente cabe considerar que lesiona con razón nuestras convicciones, no menos que la competencia para actuar legítimamente contra una conducta, están limitados por el valor de la libertad personal el principio de tolerancia y la protección jurídica de la que estos gozan. Desde el punto de vista institucional y de los principios públicos, la democracia constitucional confía no a la virtud de ciudadanos y gobernantes, sino al sistema de los derechos garantizados por la fuerza del Estado, la protección y la resolución de conflictos morales, religiosos y de estilos de vida.⁷⁵⁹

Rawls no se plantea la objeción anterior, pero cabe extraer una respuesta a ella de su teoría de la tolerancia, que nos da pie a exponer un aspecto importante de esta última. Rawls tiene gran confianza en el derecho en cuanto mecanismo de resolución de conflictos, hasta el punto de adoptar el razonamiento judicial como modelo de razonamiento público. Pero esto no le impide ser consciente de la dependencia que el derecho mantiene respecto a la virtud cívica al efecto de lograr que el ordenamiento jurídico exprese efectivamente la autonomía colectiva. El liberalismo político no da por sentado que el derecho de una democracia liberal plasme, efectivamente en todo caso, el ejercicio del poder político por parte ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias. Como quiera que se considere fundamental, para la estabilidad de una democracia liberal en un contexto de pluralismo cosmopolita, que el derecho se identifique con la citada voluntad colectiva, condiciona la legitimidad de las normas jurídicas que desarrollan “esencias constitucionales” o cuestiones de justicia básica a que se cumpla el deber moral de civildad de actuar según la razón pública.

Tal deber de civildad conlleva a que, en las deliberaciones dirigidas a fijar los términos de las referidas normas, los legisladores, gobernantes, funcionarios, candidatos a cargos públicos y ciudadanía en general se apoyen únicamente en la interpretación de la concepción política de la justicia que consideren más razonable, la cual deberá estar compuesta mediante méto-

⁷⁵⁸ Rawls (1993: VI y VIII); Rawls (1997: 577 [160]). Con él coincide Habermas (1998a: especialmente caps. III y IV). Véase igualmente, Honneth (1997: 135-143).

⁷⁵⁹ De Lucas (1992), (1996); Martínez de Pisón (2000).

dos de indagación no controvertidos. Aquí, el criterio determinante de la razonabilidad es la reciprocidad, lo cual supone que “cuando unos ciudadanos proponen unos términos como los más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulte, al menos, razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior”.⁷⁶⁰ Por eso, en los debates y en las actuaciones en el foro público acerca de las “esencias constitucionales” y cuestiones de justicia básica —y seguramente en la mayoría de los asuntos, piensa Rawls, aunque no se atreve a afirmarlo— debe manejarse la razón pública para justificar las propias pretensiones.

Cuando Rawls habla de foro público, este se refiere a actuaciones como las de los partidos políticos o grupos que les apoyan en las campañas electorales, los legisladores en el parlamento y en las motivaciones de las leyes, o el ejecutivo en sus manifestaciones oficiales y disposiciones jurídicas. También los ciudadanos deben hacer lo posible, con su voto y con otras medidas de presión legítimas, para que los cargos y funcionarios públicos actúen conforme a la razón en los supuestos citados.⁷⁶¹ De no ser así, sin un dedicado cultivo por parte de los ciudadanos de la razón pública y la vitalidad de la cultura política que de ello se desprende, la fractura social y la hostilidad entre doctrinas estaría, según Rawls, abonada. Los ciudadanos “podrían caer fácilmente en la amargura y el resentimiento”, si percibieran que el puente de la razón pública ha dejado de estar tendido.⁷⁶²

Además del deber de apelar a la razón pública, el ideal de ciudadanía, como personas libres e iguales que ejercen el poder político supremo como cuerpo colectivo, está integrado por la disposición a escuchar a los demás, así como a ser ecuanímenes al evaluar cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista. El poder en una democracia constitucional no puede ejercerse como poder colectivo, si los ciudadanos no se prestan al diálogo y al acuerdo. Por eso, es de esperar que tales ciudadanos —como plantean Gutman y Thopsom, a quienes Rawls remite sobre este asunto— mantengan abierta la posibilidad de adoptar la postura del oponente, y también que procuren la economía del desacuerdo moral; esto es, que busquen puntos de convergencia entre la propia visión de las cosas y la de otros ciudadanos cuyas ópticas rechazamos.

Junto a todas estas prácticas, en las condiciones de conflicto moral persistente características de las democracias contemporáneas, el entendimiento

⁷⁶⁰ Rawls (1997: 578 [161]).

⁷⁶¹ Rawls (1993: VI § 1 y 2); (1997: cap. 1).

⁷⁶² Rawls (1997: 610 [199]).

necesario para que la democracia prospere pasa, según Rawls, por que no se escatime el reconocimiento de rango moral a aquellas posiciones de las que se discrepa.⁷⁶³ El liberalismo de Rawls otorga a este último un aspecto especial importancia. Además, constituye una novedad, respecto a la obra *Una teoría de la justicia*, que la “disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social”, en los que consiste básicamente el sentido de la justicia, implique no ya admitir la categoría moral de las concepciones del mundo que son distintas a las propias, sino incluso su posible verdad o corrección. Sin esto último, sin lo que denomina la admisión de las cargas del juicio, Rawls entiende que no puede una persona renunciar en conciencia a proyectar políticamente las convicciones particulares que profesa.⁷⁶⁴

3. La crítica al exceso de definición de los deberes de tolerancia

La correspondencia del deber de apelar a la razón pública con la virtud de la tolerancia no parece difícil de apreciar. Tal deber comporta una auto-limitación en el manejo del poder político del que los ciudadanos disponen en una democracia, de manera que se renuncia a radicar la justificación de tal poder en los propios valores filosóficos y religiosos. La misma correspondencia con la tolerancia puede predicarse de los deberes de escuchar a los demás, mostrarse equitativo en decidir cuándo acomodarse a sus posiciones, y buscar puntos de convergencia. Además, por lo expuesto acerca de cómo la estabilidad de la democracia depende de que se cumplan las obligaciones derivadas del deber de civilidad, está claro que nos hallamos ante virtudes públicas.

Se ha objetado que Rawls plantee como un deber cívico el apelar a la razón pública en el foro público, siempre que se traten en él “esencias constitucionales” o asuntos de justicia básica. Los críticos no dudan que la concepción política postulada por Rawls es normalmente la que mejor puede permitir que se logre un amplio acuerdo sobre las citadas cuestiones políticas. La razón de ello es la adecuada definición de las identidades e intereses de quienes componen una sociedad democrática y pluralista que tal concepción ofrece; sin embargo, piensan varios autores, como Thomas McCarthy o Jürgen Habermas, que la extensión de los intereses generalizables y el nivel de abstracción con que se presenten las identidades e intereses son cuestiones que, como regla general, debieran dejarse abiertas, al menos en lo que toca

⁷⁶³ Rawls (1993: VI § 2, nota 721); Gutman y Thompson (1990: 134-142).

⁷⁶⁴ Sobre cómo se presenta el sentido de la justicia en *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político*, véase *infra* § III, 9.

a la generación de la legitimidad.⁷⁶⁵ La preservación del capital de legitimidad generado, de la que se ocupa el discurso jurídico, sí que necesita de un alto grado de certeza para persistir como medio básico de integración de una sociedad moderna.

El propio Rawls admite la utilidad de que en el foro público se expresen las razones en virtud de las cuales se apoyan los valores políticos fundamentales, pues ello sirve para disipar las dudas acerca de la aceptación de tales valores por parte de una doctrina comprensiva dada.⁷⁶⁶ Del mismo modo, este autor reconoce las bondades de manifestar las propias convicciones globales en sus propios términos, o de argumentar a partir de lo que alguien piensa que son las creencias globales ajenas, junto a la apelación a la razón pública: con todas estas prácticas se promueve el conocimiento público de las diferentes doctrinas comprensivas razonables; se hace ver la compatibilidad y proximidad de tales doctrinas respecto a la concepción política de la justicia, y se genera, en suma, confianza mutua.⁷⁶⁷ Con respecto a estos argumentos, cabe añadir que el posicionamiento sobre un asunto político controvertido en términos comprensivos puede abrir los ojos de algunos ciudadanos acerca de aspectos hasta un cierto momento descuidados, y que con eso se favorece la inclusividad de la formación de la voluntad popular, aun cuando la cuestión no deba ser decidida por consideraciones emanadas de ninguna cosmovisión particular.⁷⁶⁸

A Rawls no se le escapa que determinados argumentos comprensivos pueden ser, incluso, decisivos para que se llegue a un acuerdo sobre materias constitucionales y de justicia básica. De hecho, reconoce el valor que los alegatos comprensivos de los abolicionistas o de Martin Luther King tuvieron en la superación de injusticias incompatibles con una democracia liberal.⁷⁶⁹ Pudiera ocurrir, piensa Rawls, “que para llegar a una sociedad bien ordenada, en la que la discusión pública consiste principalmente en una apelación a los valores políticos, las condiciones históricas previas requieran la invocación de razones comprensivas que robustecieran aquellos valores”. Algo que “parece más probable cuando no hay sino unas pocas doctrinas comprensivas fuertemente respaldadas y en varios puntos similares entre sí”.⁷⁷⁰

En vista de los supuestos en los que el liberalismo político reconoce legítima la alegación de argumentos comprensivos y, particularmente, lo

⁷⁶⁵ McCarthy (1997: 51-53); Habermas (2000c: 208).

⁷⁶⁶ Rawls (1993: 249 [284]).

⁷⁶⁷ Rawls (1997: cap. 4).

⁷⁶⁸ Habermas (2003: 9).

⁷⁶⁹ Rawls (1993: 8.3).

⁷⁷⁰ *Ibidem*: 251 [287], nota 758.

dudoso que resulta que alguna de las sociedades existentes pueda declararse como una “sociedad bien ordenada”, es el ámbito en el que Rawls concibe que se cumpla escrupulosamente con la obligación de apelar a la razón pública,⁷⁷¹ y tomando en cuenta, también, la dificultad de concebir formas simbólicas más aptas, para ser compartidas por el conjunto de la ciudadanía democrática, que una interpretación razonable de una concepción política de la justicia, del estilo de la propuesta por Rawls. Lo que debemos concluir es que apenas y si hallamos discrepancias prácticas entre Rawls y los críticos del deber de apelar a la razón pública: uno y otros estarían de acuerdo en la necesidad práctica de justificar las posiciones relativas a cuestiones constitucionales y de justicia básica con arreglo a la razón pública, además de hacer valer cualesquiera otras consideraciones comprensivas que pudieran apoyar la gestación de un amplio acuerdo acerca de estas cuestiones.

No obstante, cabe conceder a los críticos del deber de apelar a la razón pública la ventaja de que no plantean tal deber como un correlato inexorable de la adhesión a una tradición (la liberal), sino como un medio generalmente eficaz para lograr un acuerdo de todos los ciudadanos sobre asuntos políticos fundamentales. Con ello, además de abrirse a la contingencia de que aparezcan mejores opciones —virtud que no es menor en una sociedad que sometida al cambio constante—, se conjura el riesgo de interpretaciones integristas del léxico liberal-democrático; es decir, el riesgo de que pueda postularse que los límites al entendimiento público entre ciudadanos se encuentran establecidos por una interpretación tradicional de la tradición liberal.

4. Nueva aproximación a la crítica de la pertinencia de la tolerancia en una democracia constitucional

Ha sido expuesta la posición de Rawls acerca de la necesidad que tiene una democracia constitucional de que sus ciudadanos se conduzcan con arreglo a la virtud de la tolerancia. Según lo visto, tal conducta virtuosa sería imprescindible para que el ordenamiento jurídico refleje efectivamente el ejercicio del poder político por parte ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias. Gracias a la virtud de la tolerancia, personas comprometidas con doctrinas comprensivas distintas, y hasta contrapuestas, renunciarían a que sus convicciones particulares surtan los principios fundamentales regulativos de la estructura básica de la sociedad y sus reglas de interpretación. Ello a pesar

⁷⁷¹ Decir que una sociedad está bien ordenada comporta, entre otras cosas, que se trate de “una sociedad en la que cada uno acepta, y sabe que todo el mundo acepta, exactamente, los mismos principios de la justicia” y que “su estructura básica... satisface esos principios de un modo público y notorio” (Rawls, 1993: 35 [65-66]).

de tratarse de doctrinas que racionalmente no son refutables, por lo cual su falta de realización conlleva una lesión razonable de convicciones, aunque su verdad o corrección tampoco quepa establecerlas de modo universal. Expresada en la razonabilidad y en las diversas manifestaciones del deber de civilidad —cuya formulación más adecuada se ha discutido brevemente—, la tolerancia sería, para Rawls, una pieza importante de la articulación de la unidad política con el pluralismo moral.

Pero cabe seguir preguntándose lo siguiente: en una democracia constitucional, que se conduce conforme a una concepción política de la justicia como la que defiende Rawls, ¿cabría más un uso legítimo del poder que aquel que se ajusta al principio de tolerancia en la manera en que este se encuentra reconocido por el ordenamiento jurídico?, ¿realmente se tolera que el orden social no se ajuste a convicciones morales o religiosas particulares, cuando, conforme a los valores políticos fundamentales, no existe competencia adecuada para hacer nada distinto?⁷⁷²

Para valorar este planteamiento, de cuño kantiano, de que no hay lugar público para la tolerancia allí donde el poder político se halla constitutivamente vinculado con la protección del pluralismo,⁷⁷³ hay que practicar una distinción.

A. *Tolerancia cero: aspectos de la diversidad social que gozan de protección jurídica taxativa*

Por un lado, tenemos aquel conjunto de tareas del poder político orientado a proteger la diversidad de concepciones del bien, en aspectos que se consideran esenciales. Rawls identifica este espacio de autoridad con los derechos y libertades básicos, como la libertad de culto, asociación, expresión o participación política, tomados aisladamente de la igualdad de oportunidades. Estas instituciones, piensa Rawls, “solo pueden definirse de una manera aun si con pequeñas variaciones”. Esta es una afirmación, desde luego, correcta en lo referente al núcleo duro de los referidos derechos; es decir, en

⁷⁷² Exigen que concurra la circunstancia de competencia adecuada para reconocer que se está ante un supuesto de tolerancia, entre otros, Mendus (1989: 9) y Garzón Valdés (1992: 18). Horton (1996: 29) sostiene, a mi juicio correctamente, que para la identificación de la tolerancia como virtud interesa considerar la competencia no únicamente como competencia efectiva, sino también como hipótesis contrafáctica. Véase *supra* cap. II § II, 3.

⁷⁷³ Para Kant, no hay lugar para el permiso ni la benevolencia cuando se afecta el derecho del hombre a la autonomía, por lo que rechaza como “pretencioso” el “sustantivo de tolerancia”. Una opinión similar la expresaron Thomas Paine, James Madison, el conde de Mirabeau o Goethe (véase *supra* cap. I § III, 2, B). La crítica a la vigencia de la tolerancia en el Estado democrático de derecho se hace eco también de la idea referida (véase *supra* cap. III).

cuanto a aquel ámbito de libertad que de no ser respetado, supondría una inequívoca violación de derechos, de conformidad con los ideales regulativos de la correspondiente comunidad de juristas o ciudadanos bien informados, una comunidad que, para estos efectos, sería abarcada por “los regímenes libres”.⁷⁷⁴

Además, por encima del mínimo común aceptado por todos los sistemas político-jurídicos liberales, en cada uno de esos sistemas pueden haberse asentado interpretaciones más amplias de algunas libertades, concernientes tanto a aspectos negativos como positivos de estas (por ejemplo, el derecho a recibir educación básica o atención sanitaria de urgencias en España), que tampoco serían discutidas por ningún operador jurídico competente o ciudadano bien informado. En el esquema del liberalismo político de Rawls, este significado más amplio de algunas libertades —que conlleva restricciones a la soberanía popular expresada en la legislación— puede ser establecido en la etapa de la convención constitucional, no necesariamente de una vez por todas: Rawls participa en la idea de que una Constitución justa es algo que hay que elaborar progresivamente, e interpreta el procedimiento de enmiendas a la Constitución típico de los Estados Unidos como una vía, entre otras, para ello.⁷⁷⁵

En lo que toca a cualesquiera de estos aspectos de la diversidad social protegidos por el derecho taxativamente, su acatamiento no hace a ninguna persona —por supuesto, a ningún cargo público— digna de ser considerada “tolerante”, y no solo porque este acatamiento emane de una obligación legal, además de moral: las libertades de conciencia y pensamiento, en lo esencial —que incluirían derechos negados por una concepción no liberal de la libertad de conciencia, como el derecho al proselitismo—, son valores básicos de una democracia constitucional y de ninguna manera pueden ser objetados razonablemente en su contexto normativo. Además, tales valores proscriben sin excepción cierto tipo de jerarquías entre los ciudadanos, estableciendo los límites de lo tolerable. Del mismo modo, por cierto, que operaban los kantianos deberes estrictos de no hacer lo que rebaja a otros, derivados del respeto al hombre en general. Precisamente, aquellos deberes kantianos dictan las normas de las democracias constitucionales relativas a derechos y libertades fundamentales, normas cuya contravención constituye un vicio “que no solo no es un añadido moral, sino que incluso anula el valor de aquello que [como la tolerancia] en caso contrario beneficiaría al sujeto”.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Rawls (1993: 228 [263]).

⁷⁷⁵ *Ibidem*: VIII § 9; Rawls (1998: 106-112).

⁷⁷⁶ Kant (1975 [1797]: 338).

Todo esto no empece que el respeto por la diferencia obligatorio de acuerdo con los valores esenciales de la democracia constitucional y su cultura política formen parte de lo que significa llegar a ser tolerante; es decir, no quita para que manifestar este respeto sea un requisito previo para ser considerado tolerante, lo cual supone que la tolerancia conlleva a ciertas restricciones del juicio, además de que el control de las consecuencias para la conducta tendría que dejarse llevar por ciertas inclinaciones.⁷⁷⁷

B. *El espacio de la tolerancia dado por los desacuerdos razonables*

Junto al ámbito de protección taxativa e indiscutible de la diversidad social, hallamos otro espacio en el que el pluralismo emanado de los desacuerdos razonables sirve de base para distintas opciones de acción política o regulación jurídica, todas ellas razonables. En este sentido, Rawls admite que es posible definir los principios constitucionales tocantes a la estructura general del Estado y al proceso político de varias maneras.⁷⁷⁸ La pauta de organización funcional —cabría añadir, territorial— del poder o el alcance de la regla de la mayoría pueden ser, por tanto, razonablemente discutidos. Aunque “una vez definidos, es vital que la estructura del Estado cambie solo cuando la experiencia muestre que lo exigen la justicia política o el bien general”.

También reconoce Rawls que el empleo de la razón pública para dirimir reflexivamente una cuestión permite más de una respuesta razonable sobre ella.⁷⁷⁹ Tal indeterminación de la razón pública no debe despreciarse como un defecto, sino que está en consonancia con la adecuación al pluralismo razonable que corresponde a los ideales políticos de una democracia moderna, un pluralismo que emana, primordialmente, de discrepancias radicadas en distintas concepciones del mundo, la historia o la sociedad con contenido normativo, y consecuencias prácticas acerca de cómo debe vivirse. Igualmente, existen distintas doctrinas comprensivas razonables, las cuales determinan puntos de vista, también distintos y razonables, concernientes a asuntos de justicia básica, como la legitimidad de la eutanasia; la interrupción del embarazo; el derecho a portar símbolos religiosos en la escuela; el valor académico de la enseñanza religiosa; el reconocimiento del matrimonio entre homosexuales, o el significado del principio de diferencia. En cuanto a este último, una organización estrictamente meritocrática de la provisión de los cargos públicos ¿beneficia a los menos aventajados, por su eficacia, más que el establecimiento de cuotas étnicas o sexuales?

⁷⁷⁷ Horton (1996: 31-40).

⁷⁷⁸ Rawls (1993: 228 [263]).

⁷⁷⁹ *Ibidem*: VI § 7.1.

Este espacio en el que el pluralismo sirve de base para distintas opciones de acción política o regulación jurídica, todas ellas razonables, es el propio para el despliegue de la virtud de la tolerancia. Allí donde el pluralismo es tomado como objeto de protecciones taxativas de la diversidad de convicciones y prácticas, el respeto por la libertad e igualdad de los ciudadanos se sustancia en la obligación de respetar (o hacer respetar) la integridad de ciertos ámbitos de discrecionalidad: carece de significación pública el esfuerzo moral que pueda conllevar a cumplir con el deber de evitar lo inequívocamente intolerable. Sin embargo, donde el pluralismo es adoptado como fuente de opciones políticas legítimas, el respeto por la libertad e igualdad pasa por los deberes cívicos de justificar las posiciones de un modo aceptable por el conjunto de los ciudadanos, escuchar a los demás, reconocer el valor moral de sus posiciones y mostrar equidad en decidir cuándo acomodarse a sus posiciones. En estas ocasiones, el ejercicio de la tolerancia, además de dar cumplimiento a una obligación ciudadana, cuenta como un mérito civil.

Además, ciertamente, la cohesión de una sociedad pluralista demanda que los ciudadanos y sus representantes reconozcan que no todo aquel que mantiene convicciones distintas a las suyas es un discapacitado moral, un mal ciudadano. En este sentido, “tachar de irrazonables desacuerdos que no lo son resulta intolerable”, y es obligatorio contar con la discrepancia en las deliberaciones y en las decisiones relativas a lo que no es objeto de un pleno consenso jurídico o político-cultural. Pero, además, mostrarse tolerante respecto a otras posiciones razonables conlleva al valor añadido (supererogatorio) de estar renunciando al establecimiento de disposiciones jurídicas razonables basadas en las propias convicciones, en aras de la cooperación social.

Una posición como esta acerca de la tolerancia, que la ubica sobre todo en el campo de las relaciones políticas informales, por oposición a las relaciones institucionales básicas establecidas constitucionalmente, y que la hace radicar en la consideración libre e igual de los ciudadanos democráticos, la sostiene Scanlon,⁷⁸⁰ un autor con quien se reconoce una deuda intelectual en cuanto a cómo entender el fundamento de la tolerancia, y a quien tácitamente sigue.⁷⁸¹

C. La justificación de la democracia constitucional como espacio de la tolerancia I

Con todo, el mayor espacio para la virtud de la tolerancia dentro de un régimen constitucional democrático tiene que ver con la justificación de este,

⁷⁸⁰ Scanlon (1996: 230-231).

⁷⁸¹ Rawls (1997: 588 [172]).

la cual se realiza por referencia a una situación real o hipotética, en la que el soporte que procuran al régimen político los procesos de socialización se torna problemático. El fundamento y la organización del poder político dejan de tomarse como dados, y se convierten en una posibilidad entre otras. No contarían, por tanto, los límites de la tolerancia impuestos por las normas jurídicas que establecen protecciones taxativas de la diversidad, en sus diversas formas. En el contexto de la justificación no se entiende que los individuos hayan delegado en la autoridad de la Constitución y las leyes su competencia normativa para decidir sobre una norma que favorezca su propia cosmovisión, en perjuicio de otras, al menos, en principio.

Como bien ilustra la hipótesis de estado prepolítico de la que parte el contractualismo, cuando se trata de justificar un régimen político, el poder está en manos de cada uno de los individuos, pues el pronunciamiento de estos es determinante para la constitución del poder. El correlato deliberativo de la referida hipótesis constituyente sería una demanda radical de argumentos susceptibles de legitimar la sociedad política, su organización y sus fines. En este contexto, según el liberalismo político, la razón de la que disponen las personas para apoyar una concepción de la justicia, que no se asienta sobre su propia doctrina comprensiva, es su compromiso con la tolerancia, un compromiso debido, a su vez, a la conciencia de que es posible discrepar razonablemente sobre qué concepción del mundo es la verdadera o correcta.

El reconocimiento de la existencia de desacuerdos razonables conlleva a la virtud de la tolerancia, pero no solo eso, sino también implica la aceptación de alguna forma de libertad de conciencia y de pensamiento, y la falta de respeto de estas libertades como límite de lo tolerable, es decir, la asunción del principio de tolerancia,⁷⁸² con lo cual el ámbito de la tolerancia debe entenderse recortado, por lo que resulta intolerable conforme a tales ideas de la libertad. Además de esto, según se dijo, en la cultura política de cada sociedad concreta, debido a la interacción entre cultura e instituciones establecidas, han podido decantarse convicciones particulares acerca de lo intolerable, que amplían el espectro de esta categoría. Esto restringe, a su vez, los términos de cooperación social que pueden acordar personas divididas por desacuerdos razonables gracias a su disposición a la tolerancia.

D. *La justificación de la democracia constitucional como espacio de la tolerancia II*

De modo que la justificación liberal-política del Estado justo no lleva la abstracción tan lejos como para apoyarse en la tolerancia más allá de los lí-

⁷⁸² Rawls (1993: II § 2.1 y 2.2; III § 3.3 y 3.4).

mites liberales de lo tolerable. Pero, en cierto sentido, tal justificación extiende la abstracción hasta un punto en que deja a las partes del contrato social sin convicciones que puedan ser lesionadas y, por consiguiente, sin nada que tolerar. Esto es así en lo que toca a las partes en la posición original; es decir, en cuanto a las personas artificiales que pueblan la hipótesis de congreso constitucional, de la que se sirve Rawls para determinar la concepción de la justicia más adecuada para una sociedad moderna de ciudadanos libres e iguales.

Al efecto de representar tal libertad e igualdad de ciudadanía (que son las dimensiones políticas de la racionalidad y razonabilidad que caracterizan a los ciudadanos en cuanto personas morales), Rawls opera del siguiente modo: por un lado, emplaza a las partes de un supuesto congreso constituyente en una posición equitativa o simétrica, sin que ninguna posea mayores ventajas en la negociación que el resto, y por otro, las sitúa bajo restricciones de información que conducen a que la elección de la concepción de la justicia atienda a las mejores razones (lo que Rawls denomina situarlas tras el “velo de ignorancia”). Entre estas restricciones de información se encuentran el desconocimiento de las dotaciones innatas, la raza, el sexo, la situación social y la particular doctrina comprensiva de las personas a quienes cada una de las partes representan. Además, plasmada la razonabilidad que se espera de los ciudadanos en el emplazamiento simétrico de las partes y en las restricciones informativas a las que se ven sometidas, la racionalidad de estos se expresa en cómo las partes actúan: en la posición original, las partes se conducen conforme a la racionalidad estratégica y deliberativa para elegir aquellos principios de la justicia que más puedan favorecer a sus intereses materiales y a sus planes de vida (aunque no sepan exactamente cuáles puedan ser), en consonancia con sus facultades morales. Tal racionalidad desligada de todo compromiso moral concreto nada tiene que ver con la tolerancia.

Sin embargo, no hay que olvidar que, como se ha indicado, la identidad de las partes en la posición original es solo una ficción mediante la cual se representa una dimensión de la personalidad moral de los ciudadanos de una sociedad democrático-constitucional (la racionalidad), al efecto de determinar la concepción de la justicia más adecuada para una sociedad democrática. La otra dimensión de esta personalidad moral (la razonabilidad de los ciudadanos) es la que determina el emplazamiento simétrico de las partes y las restricciones informativas a las que estas se ven sometidas. En particular, el que, en una primera etapa, las partes tengan vedado el conocimiento de las doctrinas religiosas, filosóficas o morales que representan obedece a la convicción de que compartir una de estas doctrinas no es razón suficiente para proponer, o para esperar que otros acepten, una concepción de la justi-

cia que favorezca precisamente a los partidarios de ella.⁷⁸³ La única forma en que esta convicción puede operar en condiciones históricas, y no en las hipotéticas de la posición original, es que sea experimentada por los ciudadanos como propia. Pero si esto ocurre, nos hallaremos ante unos seres que cuentan con la virtud de la tolerancia como atributo moral, y que deben mantener algún compromiso con una cosmovisión determinada, pues en caso contrario la disposición a la tolerancia resultaría innecesaria. Esto nos sitúa ante la referida expectativa de tolerancia como un rasgo moral de las personas para quienes se elige la concepción política de la justicia. Cabe decir que es una expectativa que se asienta en otra: la tolerancia que deben manifestar las doctrinas comprensivas que persisten y que consiguen florecer en una sociedad constitucional democrática.

III. COMPARACIONES ILUSTRATIVAS: *CARTA SOBRE LA TOLERANCIA, UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA*, EL LIBERALISMO POLÍTICO

1. *La huella de Locke y dónde no pisó*

Como ya se ha dicho, en el liberalismo político de Rawls la idea de tolerancia aparece en el contexto de una reflexión acerca de los principios que debieran orientar la organización y los fines de la estructura básica de una sociedad democrática. Al igual que Locke —más bien siguiendo la estela de este—, Rawls se sirve de la idea de contrato social para el establecimiento de las bases civiles y políticas de la cooperación. Del mismo modo que Locke restringiera el objeto de la sociedad civil a la preservación de aquellos fines tan extensamente deseados y tan presumiblemente razonables que pudieran suscitar una amplia base de acuerdo para la cooperación —la vida, la libertad y la propiedad—, los fines a cuyo disfrute debe orientarse la cooperación social son, según el liberalismo político, aquellos que requiere cualquier plan racional de vida de ciudadanos libres e iguales (los bienes primarios). Además, la consecuencia en ambos casos es que el poder político no puede dirigirse a implantar una doctrina religiosa —o filosófica, añadiera Rawls—. ⁷⁸⁴ También este autor asume la noción lockeana de la tolerancia en aspectos esenciales: la tolerancia como una práctica determinante de la restricción de razones legítimas del ejercicio del poder político, y una justificación moral de la tolerancia a partir de la incertidumbre existente so-

⁷⁸³ Rawls (1993: I § 4.3; II § 5.5).

⁷⁸⁴ Locke (1985 [1689]: 8, 40 y 41); Locke (1990 [1690]: sección 131 y 135); Solar (1996: 184, 185 y 198-203); Rawls (1993: V § 3.3).

bre ciertas cuestiones doctrinales, y el presupuesto de que la validación del conocimiento por la experiencia personal es decisiva.⁷⁸⁵

Sin embargo, a diferencia de lo que será defendido por el liberalismo político rawlsiano, la *Carta sobre la tolerancia* de Locke no situaba la tolerancia en el centro de la empresa de alcanzar el acuerdo que se plasma en el contrato social. Conforme a lo expuesto anteriormente, en el liberalismo político el acuerdo sobre las normas básicas de la organización social se basa en una previa disposición a no emplear el poder del Estado para favorecer las propias convicciones por parte de quienes están llamados a pactar. Las obligaciones de tolerancia que Locke atribuía a las iglesias (bajo la pena de no ser toleradas) y, por encima de todo, al magistrado civil (garante de la igualdad de derechos debida a las iglesias y del orden público en general) se derivaban: por un lado, de la distinta naturaleza entre los medios de conversión y los políticos, y por otro, de los términos del contrato ya establecido. Para Locke, el empleo de los medios propios de la magistratura — esto es, del monopolio de la fuerza que garantiza el cumplimiento de las leyes — no era adecuado al fin de la salvación de las almas. Ello puesto que “la verdadera religión” consistía “en la persuasión interior y completa de la mente”, y tal era “la naturaleza del entendimiento” que no podía “ser obligado a creer en algo por una fuerza exterior”. Pero, más que nada, eran los fines por los que se acordaba constituir la sociedad civil los que dictaban la incompetencia del magistrado para forzar la perfección moral del pueblo. El limitado objeto del contrato social, derivado de los poderes también limitados con los que contaban los individuos en el estado de naturaleza, no permitía promover la virtud moral, salvo en la medida necesaria para evitar que los vicios malograran los objetivos del pacto.⁷⁸⁶

Entre las razones que explican la distinta ubicación de la tolerancia con relación al pacto social en el liberalismo político de Rawls y en la *Carta* de Locke, hay una que nos interesa por lo reveladora que resulta de la noción de tolerancia del primero: aunque la noción lockeana de estado de naturaleza no fuera tan cruenta como las de Grocio o Hobbes, y aunque Locke contemplara la existencia de una unidad social previa a la constitución del poder político, al igual que sus citados antecesores, Locke busca fundamentar los principios políticos evitando cualquier dependencia del principio aristotélico de sociabilidad natural. Como alternativa, Locke se apoya en una psicología moral relativamente simple, en la que si hay una ley natural universal, esta es la de la preservación de lo que a uno le es propio. Tal desconfianza en la

⁷⁸⁵ Sobre este asunto de la justificación moral, véase *infra* epígrafe 4o.

⁷⁸⁶ Locke (1985 [1689]: 10, 12, 43, 44 y 49); (1990 [1690]: sección 135); (1963b: 112 y 113).

moralidad innata de las personas y en la capacidad de estas para disciplinar su conducta con arreglo a virtudes cívicas es, para un empirista como Locke, el correlato lógico de una juvenil experiencia de guerra civil, convulsión e inestabilidad política.⁷⁸⁷

Por contraposición, del modo expuesto, las expectativas del liberalismo político de Rawls, respecto a los ciudadanos de una sociedad democrática, son bien distintas. Como una cuestión de hecho, este autor da por sentado que las convicciones fundamentales de la mayoría de los ciudadanos en una sociedad democrática moderna, si bien plurales, tienen en común que no postulan ser impuestas mediante el uso opresivo del poder estatal. El origen de estas convicciones no es, para Rawls, ningún rasgo universal de la naturaleza humana. Antes bien, aquellas provienen de la participación de las personas en la cultura política liberal, uno de cuyos valores básicos es la renuncia a servirse del poder estatal para imponer las propias convicciones.⁷⁸⁸

Así, en el liberalismo político se contempla la existencia de una entidad prepolítica integrada por normas basadas en el sentido común, de las cuales emana una autoridad no coercitiva, como la del Estado, sino voluntaria y razonable, que sería base de la organización del gobierno y condicionante de esta. De alguna manera, el liberalismo de Rawls incorpora la doctrina lockeana de la opinión pública, según la cual los mismos principios y valores racionales pertenecientes al sentido común que habían posibilitado una vida ordenada en el estado natural debían seguir guiando el orden institucional (lo que justificaba, para Locke, la forma representativa de gobierno).⁷⁸⁹ Solo que en el liberalismo de Rawls no es un incidente la invención del dinero lo que da al traste con el orden “natural” de la sociedad civil y motiva la constitución del Estado, sino que es buscando la publicidad de los principios compartidos y su estable reproducción en la vida civil lo que establece una concepción política de la justicia.

2. *Continuidad y discontinuidad entre la Carta sobre la tolerancia y Una teoría de la justicia*

En una primera lectura podría concluirse que, “en cuanto a las relaciones que mantienen la tolerancia y el contrato social”, la posición de Rawls en su obra *Una teoría de la justicia* y en el artículo seminal de esta, “La libertad constitucional y el concepto de la justicia”, estaría más cerca del pensamien-

⁷⁸⁷ Padgen (2002: 38-58); Solar (1996: 70 y ss.).

⁷⁸⁸ Rawls (1987: 422 y 425); (1993: xv, XXI, XXIV, 13-15, 36 y ss. [12, 17, 20, 43-45, 66 y ss.]); (1997: 573 y 574 [155 y 156]).

⁷⁸⁹ Bayona Aznar (1999: 90-93).

to de Locke en la *Carta* que de lo mantenido posteriormente en el liberalismo político. Aunque no debida a las mismas motivaciones históricas de la *Carta*, lo que sí pareciera sostenerse en los primeros trabajos de Rawls es que la respuesta política a que algunos ciudadanos pudieran ver lesionadas sus convicciones por las creencias o conductas de otros “no dependía primordialmente” de una actitud tolerante de los primeros. El problema de las discrepancias ideológicas y prácticas vendría a ser, más bien, solucionado por una organización social conforme a los principios de la justicia convenidos en la posición original. En estos principios debían fundarse los juicios de las personas acerca de las pretensiones de otras sobre cómo organizar la estructura básica de la sociedad a partir de sus diferentes, y hasta antitéticas, convicciones. En otras palabras, tales principios proporcionaban la base de un posible acuerdo político entre ciudadanos divididos por distintas creencias religiosas o filosóficas. También los principios de la justicia, en concreto el primero, estipulaban el “derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema semejante de libertades para los demás”, un derecho del que emanaba la libertad de conciencia. Así, mediante los referidos principios se lograba tanto especificar los términos de cooperación entre las personas como definir una suerte de “pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenec[ía]n”.⁷⁹⁰

Lo esencial del pacto de reconciliación intercultural que, según el paradigma de *Una teoría de la justicia* (en adelante *TJ*), constituían los principios de la justicia era: “un acuerdo de no tener en cuenta ciertos sentimientos” derivados de contingencias referentes a la posición social de las personas o de sus convicciones morales particulares cuando “se trata[ba] de valorar la conducta de los demás”. Por intensa que fuera una convicción, si no se basaba en los principios de la justicia previamente establecidos, carecía de valor condicionante del orden social; no se consideraba distinta a cualquier otra preferencia en cuanto a su neutralidad moral. Ello teniendo en cuenta que, a diferencia del utilitarismo, en el contractualismo de *TJ* las preferencias como tales no constituían el fundamento de la libertad.⁷⁹¹ Como consecuencia de todo esto, los límites a las libertades solo podían justificarse con arreglo a “formas de argumentación generalmente aceptadas”, y en razón de preservar el orden público del cual la defensa de la libertad depende. En ningún caso se estimaban pertinentes las reflexiones sobre este punto basadas en doctrinas religiosas o filosóficas particulares.⁷⁹²

⁷⁹⁰ Rawls (1971: 221 [255], 572 [518]); Rawls (1963: 88 y 90-92).

⁷⁹¹ Rawls (1971: 451 [497] § 64).

⁷⁹² *Ibidem*: 213-216 [247-250].

De lo anterior se desprende que, como en la *Carta* de Locke, en *TJ* la independencia de la actividad política, respecto de convicciones morales particulares, se fundamenta en los términos del pacto social alcanzado; sin embargo, las dos teorías se diferencian sustancialmente. Según Locke, el contrato social conlleva a dos obligaciones para el magistrado: la primera, que se abstenga de intervenir en el culto religioso por motivaciones religiosas, y la segunda, que no permita que la vida, libertad o propiedad de las personas se vea perjudicada por la actuación de las iglesias. No se recoge en la *Carta sobre la tolerancia* un derecho a la libertad de conciencia y de culto, más que como un correlato de estas restricciones al ejercicio del poder político o a las conductas permisibles por tal poder.⁷⁹³ Además, el presupuesto del orden político es, junto a su fundamento contractual para la defensa de los derechos naturales, el del monopolio de la fuerza, del que disfrutaban los magistrados para hacer efectivo tal contrato constitutivo. Este monopolio, característico de toda forma estatal según definición de Max Weber, aparece en la *Carta* con la relevancia propia de un momento en que asegurar el poder sigue siendo un problema político de primer orden; así, puede que Locke postulara la división de poderes y reconociera el derecho de resistencia del pueblo en caso de quiebra gubernamental del pacto. Pero la idea que tiene del poder civil en la *Carta* es la de un magistrado o un príncipe “armado con la fuerza y el apoyo de todos sus *súbditos* (*subjects*) a fin de castigar a aquellos que violan los derechos de los demás”.⁷⁹⁴

El margen de actuación que reconoce Locke a los gobernantes para traducir los derechos en términos jurídicos positivos es también muy amplio: es preciso que “una larga cadena de acciones” muestre la arbitrariedad absoluta de la acción gubernamental para que pueda darse por incumplido el contrato que dio lugar a la creación de la sociedad política y la revolución sea legítima, mientras tanto el consentimiento de los ciudadanos se presume y, por consiguiente, la obligación de atenerse a las disposiciones gubernativas persiste.⁷⁹⁵ Al igual que la concentración de poder es norma en lo político, es norma sociológica que el gobernante se muestre inclinado a emplear los medios civiles de los que dispone para imponer su religión, que bien puede ser la verdadera, siempre que incluya la creencia en la divinidad de Cristo y prescriba una vida basada en el espíritu cristiano de la caridad. Aunque

⁷⁹³ Locke (1985 [1689]: 41, 62 y 63); Waldron (1991: 112). La atribución a Locke de la reivindicación de la libertad de conciencia como un derecho natural, o de la defensa de la libertad frente a la tolerancia, se basa principalmente en pasajes de la *Carta* no escritos originalmente por Locke, sino introducidos por el traductor al inglés de esta, William Popple. Véase Solar (1996: 203-211).

⁷⁹⁴ Locke (1985 [1689]: 9, 18, 19 y 21).

⁷⁹⁵ *Ibidem*: 52; Locke (1990 [1690]: sección 210); Solar (1996: 183-188).

la verdad última de la religión depende de lo mismo que la corrección de la conducta del magistrado: que se postule y practique la tolerancia, entendida como ausencia de persecución violenta, lo cual no quita que el poder civil pueda servirse de otro tipo de recursos para promover su credo.⁷⁹⁶

Frente a la amplia discrecionalidad reconocida por Locke al gobernante a la hora de dotar de efectividad práctica los derechos naturales, y la que no deja de ser una limitada tolerancia de este respecto a las sectas minoritarias, los principios de la justicia en *TJ* configuran las relaciones públicas entre las personas, antes que nada, como relaciones entre titulares de “un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales”. La protección brindada por los derechos modernos depende de una operación cognoscitiva por completo ajena a simpatías o antipatías.⁷⁹⁷ Por ello, mientras los ciudadanos actúen sin violar los derechos de los demás, nadie podría razonablemente alegar que sus convicciones están siendo lesionadas; no se daría esta circunstancia de la tolerancia en el ámbito público. De esta forma, aunque el principio de tolerancia sea básico del orden social, ya que el sistema de los derechos constituye una organización conforme a él, la tolerancia —en el sentido estricto y original de sobreponerse a una práctica que lesiona las propias convicciones— no constituiría el modelo central de las relaciones en la esfera pública.

Este sentido estricto de tolerancia es el que está presente en la noción de tolerancia como virtud, según la definición de ella que se reiteró al principio del capítulo.⁷⁹⁸ Si hubiéramos de medir la importancia que la virtud de la tolerancia ostentaba en el orden prescrito por *TJ*, teniendo en cuenta el número de menciones recibidas, la presunción de que a tal virtud debiera corresponder un modesto lugar público se vería refrendada: ciertamente, solo pueden encontrarse allí contadas demandas de tolerancia a los ciudadanos. Una de ellas es la exigencia de tolerar los defectos de las instituciones —también las leyes que consideren injustas—, siempre que se hallen ante un sistema social con una Constitución justa y en su mayor parte bien ordenado. La tolerancia supone obedecer tales leyes e instituciones, o al menos oponerse a ellas de forma pública no violenta, y aceptando las consecuencias legales de la propia conducta, esto es, mediante actos de desobediencia civil. Con este tipo de desobediencia se manifiesta fidelidad a la ley, aunque se trate de una fidelidad en el límite externo de la misma. Igualmente, tanto en la etapa de la adopción del consenso constitucional como para poder legislar con arreglo

⁷⁹⁶ Locke (1985 [1689]: 10 y 50), (1968 [1689]: 59), (1990 [1690]: sección 132); Solar (1996: 194-196, 240 y 241).

⁷⁹⁷ Véase *supra* cap II § I, 2.

⁷⁹⁸ Véase *supra* § I, 1.

a la regla de mayorías, los ciudadanos deben mostrarse dispuestos a tolerar los defectos del sentido de la justicia de los demás, siempre que de ello no resulte una injusticia demasiado gravosa.⁷⁹⁹ En cualquiera de los supuestos, la base de la tolerancia entre las disparidades existentes viene dada por la aceptación de los principios del derecho y de la justicia.⁸⁰⁰

El sentido estricto de tolerancia también lo hallamos entendida en la tolerancia como virtud institucional: la virtud de una organización política de asumir incumplimientos de un principio normativo con el que se encuentra comprometida, en aras de la realización de otro de mayor rango, o del mismo principio incumplido en un aspecto más fundamental. En esta virtud institucional consistía la tolerancia originariamente en el contexto de los Estados confesionales, según se tuvo ocasión de apreciar en el capítulo primero.⁸⁰¹ A diferencia de tales supuestos, el universo normativo de *TJ* es por completo independiente de cualquier componente tradicional o religioso. El orden social en *TJ* no se entiende condicionado por ninguna creencia que no se base en los principios de la justicia y los derechos derivados de aquellos. Por eso, desde el punto de vista institucional, la presencia de un mal supone que existe una amenaza al orden establecido por los principios de la justicia, igual que el motivo para tolerarlo solo puede consistir en la realización de los mismos principios. Habida cuenta de que el contexto considerado por *TJ* es una sociedad bien ordenada, donde el seguimiento general por personas e instituciones de los principios de la justicia no presenta problemas especiales, los supuestos de tolerancia debida por los poderes públicos contemplados en *TJ* resultan bastantemente excepcionales.⁸⁰²

El primero de supuestos es el de las sectas contrarias a la libertad de conciencia. Corresponde a las autoridades tolerarlas, a pesar de la razonable reprobación que pudiera suscitarles, siempre que se den dos condiciones: primera, que no se produzcan violaciones de los derechos establecidos por los principios de la justicia, y segunda, que dadas las circunstancias, la libertad de los intolerantes no ponga en riesgo el sistema de libertades para la generalidad de los ciudadanos.⁸⁰³ Las otras dos previsiones de una legítima tolerancia institucional por los poderes públicos —expresada en atenuantes o, incluso, exenciones de las sanciones legalmente previstas— van referidas a quienes incumplieran decisiones políticas por motivos de conciencia, y a los practicantes de la desobediencia civil.

⁷⁹⁹ Rawls (1971: 53 y 55).

⁸⁰⁰ *Ibidem*: 518 [572].

⁸⁰¹ Véase *supra* cap. I § I, 2.

⁸⁰² Rawls (1971: 1 y 69).

⁸⁰³ *Ibidem*: 35.

En los tres supuestos citados, congruentemente con el fundamento exclusivo del orden social en los principios de la justicia, la tolerancia se entiende derivada del sistema de libertades que corresponde por igual a todos los ciudadanos, según el primer principio de la justicia. Esta derivación es directa en cuanto a los intolerantes que no violen derechos, pues se trataba solo de reconocerles la libertad de conciencia en los mismos términos jurídicos de los que disfrutaban el resto de los ciudadanos, cuando las circunstancias así lo permitan; en cambio, es indirecta, utilitarista, en lo referente a quienes incumplan normas por motivos de conciencia y los desobedientes civiles. Además, estos transgresores de la ley son tolerados en virtud de una liberal desconfianza de que las autoridades se muestren siempre dispuestas a actuar de acuerdo con el derecho en que se plasman los principios de la justicia; la misma desconfianza que, por cierto, incidiera en la defensa por Locke tanto del gobierno representativo como del derecho de resistencia. En cualquiera de los casos, el fundamento de la tolerancia institucional en la concepción de la justicia acordada conlleva a que tal tolerancia solo sea admisible si ni el sistema de libertades ni el orden público, que hacen efectiva aquella concepción, se ven amenazados.⁸⁰⁴

3. *El germen de la idea liberal-política de tolerancia en Una teoría de la justicia*

De la lectura de *Una Teoría de la Justicia* recién expuesta, se concluye que la tolerancia no se trataría de una virtud básica para el establecimiento de los principios de la justicia, ni tampoco de una práctica muy frecuente por parte de los poderes públicos. Ahora bien, para evaluar la interpretación recién expuesta debe considerarse:

A. En primer lugar, que todo lo dicho acerca de la vigencia de la tolerancia en el Estado democrático de derecho es tan aplicable al liberalismo político de Rawls como a *TJ*.

B. En segundo lugar, que el espacio de la tolerancia en sentido estricto coincide prácticamente en el liberalismo político y en *TJ*. Los supuestos reconocidos en este sentido por *TJ* también lo son por el liberalismo político. El deber de civilidad de apelar a la razón pública, que es la más notoria expresión de la virtud de la tolerancia en el contexto de una organización política ya establecida, no aparece por primera vez en el liberalismo político, sino que tal deber ya está apuntado en *TJ*, en lo que se refiere a qué razonamientos resultan aceptables para justificar límites a las libertades, según se ha expuesto.

⁸⁰⁴ *Ibidem*: 56-59.

En cuanto a la tolerancia de las sectas contrarias a la libertad de conciencia, también lo estipulado por *TJ* tiene continuidad en la posición del liberalismo político, existiendo una coincidencia sustancial entre ambas obras. En el liberalismo político, la concepción política de la justicia delimita el espectro de doctrinas particulares del bien admisibles.⁸⁰⁵ Igualmente, el Rawls del liberalismo político, no menos que el de *TJ*, considera como límites de la tolerancia la violación de derechos reconocidos por los principios de la justicia y el riesgo del sistema de libertades. La interpretación de tales riesgos ha de ser, no obstante, muy restrictiva, como queda bien claro en la discusión acerca de los límites admisibles a la libertad de expresión política en la obra *El liberalismo político*.⁸⁰⁶ Además, tanto en esta obra como en *TJ* se confía en que, dada la existencia de instituciones justas, la tolerancia con respecto a posiciones subversivas e intolerantes terminará por sofocar unas y otras. En el caso de las subversivas, porque su tolerancia permitirá que se tome en cuenta la advertencia que conlleva y se adopten los cambios consiguientes. En el supuesto de las sectas intolerantes, por “el principio psicológico de que aquellos cuyas libertades son protegidas y que se benefician, por tanto, de una Constitución justa, la obedecerán poco después.”⁸⁰⁷

Un ejemplo de la continuidad existente entre *TJ* y el liberalismo político, en cuanto al modo en que se conciben los límites de la tolerancia, lo tenemos en la postura del *segundo Rawls* respecto a las pretensiones en materia educativa de las sectas religiosas que se oponen a la cultura del mundo moderno: la libertad de la que puedan gozar tales sectas no ampara que la educación de los menores excluya el conocimiento de sus derechos constitucionales y civiles, de modo que conozcan que en su sociedad rige la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen legalmente perseguible. Con esto:

[se] trataría de garantizar que la continuación de su pertenencia al llegar a adultos no estuviera basada en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por delitos que no existen. Además, su educación debería prepararles también para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes; también debería estimular en ellos las virtudes políticas generándoles el deseo de respetar los términos equitativos de la cooperación social a la hora de relacionarse con el resto de la sociedad.⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Rawls (1993: 198 [232], nota 750).

⁸⁰⁶ *Ibidem*: VIII § 10 y 11.

⁸⁰⁷ Rawls (1971: 219 [253]).

⁸⁰⁸ Rawls (1993: 199 y 200 [233 y 234]).

Es decir, que se procura una educación que, por un lado, prevenga la violación de los derechos por esa forma de poder que es la desinformación, y por otro, preservar el sistema de libertades para la generalidad de los ciudadanos, al procurar un compromiso de los ciudadanos con las virtudes requeridas para la continuidad de tal sistema.

C. En tercer lugar, también en lo relativo a la justificación de la concepción de la justicia se da una notable continuidad entre *TJ* y el liberalismo político. Es cierto que, a diferencia de en el liberalismo político, en *TJ* la concepción de la justicia no se declara apoyada sobre una idea democrática de la tolerancia; sin embargo, la tolerancia como principio y como virtud también desempeña una función importante en la fundamentación del primer principio de la justicia dentro de *TJ*.

En *TJ*, los términos del primer principio de la justicia provienen de lo que las partes representativas de los ciudadanos elegirían de forma libre, racional, autointeresada y con conciencia del significado que para las personas tienen las obligaciones morales y religiosas, dentro del marco de opciones permitidas por el “velo de ignorancia”.⁸⁰⁹ Entre la información vedada por el velo de ignorancia se incluían las convicciones morales o religiosas representadas por las partes; la suerte que tales convicciones correrían en su sociedad, o el contenido específico de las obligaciones derivadas de ellas. Con esto se buscaba lograr que la elección de los principios resultante se ajustara al criterio de reciprocidad: no sabiendo las partes qué doctrina filosófica o religiosa representaban, pero teniendo en cuenta que las condiciones que permitían cumplir las obligaciones emanadas de este tipo de doctrinas no eran intercambiables por otros beneficios económicos y sociales, no podía esperarse que nadie aceptara menos que un derecho equitativo a un sistema adecuado de libertades. De ello se derivaba, según *TJ*, el rechazo de aquellas doctrinas que hicieran depender el reconocimiento igual de libertades, particularmente el reconocimiento de la libertad de conciencia, de consideraciones sectarias. También que la restricción de las libertades solo podía justificarse por argumentos que no requirieran participar de creencias religiosas y filosóficas particulares para ser comprendidos y ponderados. De esta manera, Rawls buscaba plasmar en el primer principio de la justicia la idea intuitiva de “generalizar el *principio de tolerancia* religiosa a [toda] una forma social”.⁸¹⁰

La idea de generalizar el principio de tolerancia no la traía de la nada el autor de *TJ* para justificar el primer principio de la justicia. Al igual que

⁸⁰⁹ Sobre el programa contractualista de Rawls y el significado de la posición original, como se desarrollaron hasta 1982, véase el ya clásico estudio de Vallespín (1986).

⁸¹⁰ Rawls (1971: 205 [238], nota 723), énfasis mío. Sobre lo anterior, véase Rawls (1963: 86 y ss); (1971: 33 y 34); (1993: 311 [348]).

las restricciones a las razones por las cuales puede aceptarse el principio de la justicia establecidas por el velo de ignorancia, la generalización del principio de tolerancia pretendía captar una dimensión básica de la personalidad de las personas: el sentido de la justicia. Tal sentido permitía a las personas llegar a acuerdos públicos sobre cómo ordenar jerárquicamente las demandas conflictivas, acerca de la distribución de los recursos naturales y sociales disponibles, derivadas de los distintos planes de vida o concepciones del bien.

El modo en que el sentido de la justicia impulsaba la consecución de los acuerdos y su cumplimiento se hallaba vinculado al desarrollo moral de la persona en el contexto de una sociedad “bien” ordenada.⁸¹¹ Allí donde las personas y las instituciones se atuvieran como norma a los principios de la justicia, una persona llegaría a adquirir con la madurez “un deseo de vivir con otros en unos términos que todos reconocerían como justos, desde una perspectiva que todos aceptarían como razonable”.⁸¹² Este deseo, según era representado mediante el velo de ignorancia, conllevaría una disposición a aceptar los principios de la justicia, aunque estos no coincidieran con las propias creencias particulares ni conllevaran el reconocimiento de todos los derechos que tales creencias estipulaban para sus partícipes; es decir, aunque las propias convicciones particulares se vieran lesionadas de algún modo. Por consiguiente, el sentido de la justicia que, representado por el velo de ignorancia, daba lugar en *TJ* a la aceptación del primer principio de la justicia elegido en la posición original, también comportaba la virtud de la tolerancia. Como en *El liberalismo político*, tal virtud intervenía en la justificación de los principios básicos regulativos de las principales instituciones sociales.

4. ¿Qué hay de nuevo en el liberalismo político?

Las anteriores consideraciones acerca de cómo se justificaba en *TJ* el primer principio de la justicia, y sobre cómo tal justificación se proyectaba en una expectativa de tolerancia en cuanto a la definición y desarrollo constitucional de las libertades, nos hablan de la proximidad existente entre *TJ* y el liberalismo político. De hecho, la justificación del primer principio de tolerancia desarrollada en *TJ* se reproduce en “Las libertades básicas y su primacía”, y en *El liberalismo político*. Solo que en estas últimas obras la justificación también integra argumentos desarrollados en secciones diversas de *TJ*, y se estructura mejor el discurso en torno a los conceptos de sociedad como sistema de cooperación social y de las personas como dotadas de dos facultades morales básicas.

⁸¹¹ Rawls (1971: 126, 127 y 135 [152, 153 y 162]), cap. VIII.

⁸¹² Rawls (1971: 524 [578]).

Entonces, ¿qué hay de las diferencias? La más significativa es la importancia que el *segundo Rawls* concede al hecho de que, entre los rasgos generales de una sociedad democrática, se halla la existencia de un pluralismo de doctrinas filosóficas y religiosas que ofrecen visiones globales de la vida y del mundo distintas, incluso contrapuestas, y sin embargo, razonables. Este pluralismo es relevante para, primero, explicar de modo plausible por qué la vocación por la equidad y la tolerancia llega a condicionar el despliegue de intereses morales básicos de las personas a las necesidades de la cooperación social. En segundo lugar, el pluralismo también da lugar a que solo pueda admitirse como correcta la concepción de la justicia, si esta es validada por la diversidad de doctrinas existentes. Todo esto conlleva a lo siguiente:

- a. Que el principio de tolerancia constituya el criterio de legitimidad de la teoría en su conjunto, y no solo de parte de ella, como en la obra *TJ*.
- b. Que, además, tal principio deba entenderse como un valor histórico y contextualmente establecido, y no como un valor universal.

En *TJ* el establecimiento de unos principios de la justicia se entendía viable gracias al sentido de la justicia que caracterizaba a los seres humanos, no menos que una concepción de lo que era bueno para ellas. Esto no cambia en la reformulación liberal-política del pensamiento de John Rawls: la disposición a “proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social” constituye el primer aspecto básico de la facultad moral de ser razonable, facultad en la que se manifiesta el sentido de la justicia de las personas.⁸¹³

Según Rawls, en las condiciones de pluralismo cosmopolítico características de las sociedades democráticas contemporáneas, el sentido de la justicia conlleva la disposición a la tolerancia. Esto se concreta en que la “disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional” conforma el “segundo aspecto básico

⁸¹³ Aunque la disposición a proponer términos de cooperación social no se vincula tan claramente al sentido de la justicia en *TJ* como en *El liberalismo político*, hay que entender que una cosa está presupuesta por la otra. Así, es porque las partes mismas hacen propuestas en la posición original (representando, de esta manera, las capacidades de los ciudadanos), que cabe esperar que los principios finalmente elegidos serán racionales (Rawls, 1971: 148 y 149 [176 y 177]). Por otra parte, *TJ* no podía representar el punto de vista de personas libres e iguales —libres y racionales según una interpretación kantiana de la justicia—, si la libertad y la racionalidad de las personas se limitaran a dar por buenos, en la posición original, principios propuestos por un tercero (véase Rawls, 1971: 3, 25 y 40).

de lo razonable”.⁸¹⁴ No obstante, por contraposición a lo planteado en *TJ*, no se entiende que la inclinación por la equidad provenga de algo así como un sentido común universal de la justicia. No se considera que una descripción de este sentido común depurada por la argumentación filosófica sea asimilable al punto de vista moral “verdadero”. Además, en el liberalismo político Rawls estima irrealista que todos los ciudadanos de una sociedad democrática acepten una misma visión *sub specie aeternitatis* de la realidad social, pues nos vamos a encontrar siempre la existencia de una diversidad de visiones generales acerca del valor de la vida humana y del mundo.⁸¹⁵

En el liberalismo político se espera de los ciudadanos una inclinación a la equidad, porque de ello depende que tal facultad sea básica de la vida en común, entendida al modo liberal como un sistema equitativo de cooperación social. También se presupone a las personas una inclinación a la tolerancia, por ser esta, igualmente, imprescindible para la vida en común bajo condiciones de pluralismo. En una sociedad liberal no se admitiría como miembro pleno a quien no fuera capaz de colmar estas expectativas de virtud. Mas la experiencia que se tiene de tal inclinación virtuosa como “verdad” práctica proviene no de un punto de vista objetivo universal, sino de las visiones filosóficas y religiosas compatibles con las instituciones democráticas (doctrinas comprensivas razonables), visiones de las que es característico que participen los ciudadanos de una sociedad democrática moderna. Aquí también se deja notar el eco de la doctrina lockeana de la tolerancia, en el sentido de que la tolerancia como obligación política a hacer cumplir por el magistrado es correlativa de la tolerancia como obligación moral derivada de las prescripciones de cualquier religión verdadera. La diferencia es que Locke concebía el contractualismo, del que emanaba la obligación política de la tolerancia, como derivado de la verdad de los derechos naturales, a diferencia de la más modesta justificación rawlsiana de la tolerancia a partir de los valores básicos de la cultura política.⁸¹⁶

Ubicar la raíz de la disposición a la equidad —y, como manifestación especial de esta, de la disposición a la tolerancia— en las distintas doctrinas comprensivas razonables repercute en el diseño de la teoría liberal política. Según Rawls, no basta para la validez de la concepción política de la justicia que esta resulte aceptable desde el punto de vista de los valores básicos de la cultura política liberal, representados en la posición original mediante

⁸¹⁴ Rawls (1993: 51 [85]).

⁸¹⁵ Sobre el universalismo de *TJ*, véase Rawls (1971: 18, 19, 46, 49, 516 y 517 [38, 39, 66, 69, 570 y 571]).

⁸¹⁶ Rawls (1987: 411); Rawls (1993: XIV-XVII y 54 [10-13 y 85]; I § 4.3; II § 5.5); Rosenkratz (1995: 9 y 10).

la ficción de unos agentes racionales que eligen los principios de justicia y las orientaciones sobre cómo interpretarlos bajo las restricciones de información del velo de ignorancia; también es precisa su convalidación, en una segunda fase, por los representantes de las distintas doctrinas comprensivas razonables. Dado el carácter de la doctrina política liberal como doctrina que se pretende legítima en cuanto puede “resultar aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de razonables y racionales, de libres e iguales, apelando... a su razón pública”, la justicia como equidad tiene “como designio expreso” atraerse el apoyo razonado de ciudadanos que afirman una pluralidad de doctrinas comprensivas encontradas, siendo “la existencia de doctrinas encontradas... un rasgo del tipo de cultura pública a que anima la concepción liberal misma”.⁸¹⁷

Sin embargo, lo que se busca es un “consenso entre doctrinas comprensivas *razonables* (no irracionables o irracionales). El hecho crucial no es el hecho del pluralismo como tal, sino del pluralismo razonable”.⁸¹⁸ Ello supone que las doctrinas conforme a las que ha de revalidarse la concepción de la justicia incorporan una noción de equidad, que incluye aceptar las cargas del juicio, y no solo eso, sino también tales doctrinas deben asumir el resto de valores representados por las partes y sus restricciones de información en la posición original; esto es, la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación, y la de ciudadano como libre e igual, racional y razonable. Pero, entonces, como plantean Mulhall y Swift, Rawls no necesita buscar un consenso por superposición entre las referidas doctrinas para ratificar que los principios de la justicia acordados en la primera fase satisfacen el principio de legitimidad liberal, o para asegurarse la estabilidad del acuerdo sobre los principios de la justicia a lo largo del tiempo.⁸¹⁹ El carácter razonable de estas garantiza sin más el consenso por superposición. La segunda etapa de la justificación se presenta, de este modo, como un componente redundante de su teoría.

IV. INCERTIDUMBRE Y TOLERANCIA

1. *La duda sobre el valor de las propias convicciones: ¿epistemológica o moral?*

En el epígrafe anterior se constataron algunos paralelismos existentes entre la teoría de la tolerancia que está en la base del liberalismo político y la doctrina clásica que más ha influido sobre ella, la *Carta sobre la tolerancia* de

⁸¹⁷ Rawls (1993: 143 [175]).

⁸¹⁸ *Ibidem*: 144 [176]; I § 6.2.

⁸¹⁹ Mulhall y Swift (1996: 320).

John Locke. A continuación, vamos a examinar otro paralelismo entre las dos teorías citadas, que no puede obviarse si se pretende dar buena cuenta de la idea rawlsiana de tolerancia. Por lo expuesto, la tolerancia —virtud o principio— se justifica en el liberalismo político de Rawls por dos razones: la primera, como condición de posibilidad de alcanzar un acuerdo político en condiciones de pluralismo social, y la segunda, como manifestación de una inclinación a la equidad, que es normal que desarrollen los ciudadanos en el curso de su vida, dados los valores vigentes en una sociedad democrática moderna. La primera de estas razones motiva a los ciudadanos para cultivar una disposición que, según la segunda, les viene dada por los procesos de socialización. Junto con estas, Rawls ofrece otra justificación de la tolerancia, que está emparentada con la justificación epistemológico-moral de esta ofrecida por Locke.

Locke planteaba que, puesto que no era posible determinar con certeza que las revelaciones en las que se basaban las doctrinas de las diferentes confesiones fueran originarias de Dios, tampoco podía ser establecida cuál fuera la auténtica Iglesia. Por ello, resultaba una empresa vana emplear la fuerza para imponer la doctrina verdadera. Igual que ocurría con el conocimiento de cualquier otro tipo, “el verdadero conocimiento religioso solo podía provenir del juicio personal”. Los hombres debían “pensar y conocer por sí mismos”: por buena que pudiera resultar una opinión, si no era aceptada en virtud de un examen personal, sino por consideración a la autoridad, no podía dar lugar a un verdadero conocimiento. Solo que en materia religiosa el juicio personal únicamente podía referirse al origen de la revelación (se limitaba a una forma de *asentimiento* racional), y no al contenido de la revelación misma, la cual escapaba por definición al alcance del juicio humano.

El valor de la creencia religiosa depurada por la razón estribaba, así, en su sinceridad antes que en la ortodoxia. Por eso, Locke prescribía que podía tolerarse cualquier confesión, siempre que no constituyera un peligro para el orden público, que podía provenir de no predicar la tolerancia, de condicionar la obligación política a pertenecer a la secta, o de ordenar obediencia a un príncipe extranjero, como les ocurría a los católicos con el Papa.⁸²⁰

La justificación pública de la tolerancia en el liberalismo político también tiene que ver con la constatación de que existen ciertos límites a lo susceptible de ser racionalmente acordado, según se expuso anteriormente.⁸²¹ Debido a una serie de circunstancias se originan desacuerdos entre perso-

⁸²⁰ Locke (1963a [1692]: 144); Locke (1985 [1689]: 3, 20, 29, 55 y 57); Solar (1996: 229-248).

⁸²¹ Véase *supra* § I, 2.

nas plenamente facultadas tanto para el razonamiento teórico como para el práctico. Estos “desacuerdos razonables” separan a ciudadanos que, en aras de la cooperación social y en los ámbitos apropiados para ello, han de tolerar que la estructura básica de la sociedad no se organice sobre la base de sus convicciones comprensivas, aunque tales convicciones no sean racionalmente despreciables, por no poderse refutar de manera concluyente. Del mismo modo, la existencia de estos desacuerdos razonables mueve a fundamentar el orden social y a organizar a las instituciones políticas conforme con el principio de tolerancia: puesto que todas las concepciones del mundo razonables son plausibles, cada ciudadano debe poder aceptar los principios de la justicia y las orientaciones para su interpretación con arreglo a su propia concepción. Ninguna doctrina comprensiva razonable debe ser objeto de discriminación y, por eso, la concepción de la justicia solo será válida, si es capaz de suscitar un consenso por superposición de todas las doctrinas.⁸²²

El modo en que Rawls hace derivar la exigencia de tolerancia de la existencia de desacuerdos razonables ha sido objeto de numerosas críticas de diversos tipos.⁸²³ Por una parte, se ha planteado la imposibilidad práctica de atender a los requerimientos de Rawls: una persona debe admitir que otros, que quizás piensen lo contrario, también están en lo cierto, a pesar de estar absolutamente convencida de la verdad de unas creencias. ¿Acaso reconocer la verdad de convicciones opuestas no debilita las propias? Este efecto debilitante es, según Brian Barry, inevitable. De hecho, en las condiciones “desencantadas” del mundo moderno no sería posible mantener las convicciones más que desde la incertidumbre, piensa este autor. Por ello, el liberalismo político defendido por Rawls no podría radicar más que en el escepticismo; sin embargo, esto no supondría ningún desastre, piensa Barry, pues no comprometería el fundamento del orden social con ninguna visión del florecimiento humano. El escepticismo sería más bien una doctrina epistemológica sobre la certeza con que pueden sostenerse las concepciones de lo que constituye el florecer humano.⁸²⁴

Joseph Raz, por su lado, ha reprochado a Rawls que no postule la verdad de la concepción de la justicia como el fundamento público del orden político. Sin una pretensión de verdad, una teoría de la justicia degeneraría en una débil teoría de la estabilidad, ya que la estabilidad no puede provenir de otra cosa que del convencimiento, y la fuerza de convicción de la teoría solo puede asegurar que la teoría satisfaga unos estándares de corrección “asequi-

⁸²² Véase *supra* § I, 5 y 7.

⁸²³ Además de las que se comentan en el cuerpo del artículo, véase Estlund (1998).

⁸²⁴ Barry (1995a: 174-179).

bles pública, objetiva e imparcialmente” y cuya validez no pueda rechazar nadie bien informado.⁸²⁵

Como bien ha puntualizado Susan Mendus, el error de una y otra crítica es principalmente el mismo: no tener en cuenta que, en el contexto de la cultura moderna, la legitimidad política no puede depender de creencias globales acerca del valor de la existencia.⁸²⁶ Un hecho característico de la modernidad es la existencia de profundos desacuerdos que afectan a diversas cuestiones, tales como la salvación del alma. En estas circunstancias, apelar, al modo de Raz, a la verdad pública y objetiva como pilar del orden político no promete ser muy provechoso, pues el convencimiento en la verdad de las propias convicciones, más que una solución política, constituye el núcleo del problema. Ya Locke había llamado la atención acerca de la necesidad de evitar relacionar el ejercicio del poder público con las creencias religiosas, entre otras cosas por la imposibilidad de llegar a un acuerdo racional sobre la verdadera fe.⁸²⁷ El reconocimiento de estos límites de la razón, en aras de la legitimidad, es lo que viene precisamente a expresar la admisión de las cargas del juicio. Solo que el liberalismo político concibe el ámbito de los desacuerdos razonables de manera más extensa que Locke, al incluir en aquel las respuestas filosóficas a cuestiones existenciales. Además, al integrar los desacuerdos razonables en la fundamentación del orden político por la vía del consenso por superposición, consigue para este orden un aporte directo de legitimidad democrática, que suma el liberalismo político al que obtiene mediante el método lockeano de hacer concordar la configuración del poder con los postulados racionales —en sentido instrumental y práctico— de este.

En lo que respecta al escepticismo, es discutible que no conlleve una concepción acerca de la vida, del mundo y de las conductas no políticas. Quizá el escepticismo no sea una “visión del florecer humano”, pero sí que se trata de una doctrina epistemológica que incide sobre la comprensión global de la vida. Charles Taylor ha descrito el correlato existencial del escepticismo moderno como una pérdida de valor de las cosas, un sentimiento de que nada merece bastante la pena, la fractura de la imagen del mundo y del cuerpo.⁸²⁸ Esta descripción podría prolongarse con la idea de Barry sobre el significado de las cargas del juicio, de que no se puede confiar en las propias convicciones, tanto como para que estas constituyan el fundamento del orden sociopolítico. El fundamentar el orden sociopolítico sobre la base del escepticismo

⁸²⁵ Raz (1990: 15 y 43).

⁸²⁶ Mendus (1998: 25 y 26).

⁸²⁷ Locke (1985 [1689]: 20 y 21).

⁸²⁸ Taylor (1990: 18).

no parece así lo más adecuado. En este sentido, sería un problema que Barry llevara razón en que la pretensión de Rawls de radicar la tolerancia en las cargas del juicio no puede conducir a otra cosa que a una actitud escéptica.

Contra la conclusión de Barry, Susan Mendus ha argumentado que el valor principal de las cargas de la razón no es epistemológico, sino moral. Como dice Rawls, las cargas formarían parte “de un ideal político de ciudadanía que incluye la idea de razón pública”: no se refieren tanto a la incapacidad de conocer racionalmente como a la necesidad de que el individuo conozca por sí mismo.⁸²⁹ Según Mendus, Rawls no termina de acertar en la introducción de su libro *El liberalismo político*, cuando identifica la razón por la cual las creencias cuentan en la modernidad. No se trataría solo de que la condición salvífica de los credos modernos resulte en extremo conflictiva, de manera que resulta inconcebible en el contexto religioso de la Antigüedad clásica.⁸³⁰ Lo más distintivo de la modernidad, destaca Mendus, es que las creencias cuentan en cuanto productos del razonamiento individual. Esta idea ya constituía el propósito moral del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.⁸³¹ Además, en esta idea se resume también el propósito moral del reconocimiento de las cargas del juicio, que por verdaderas que se consideren las propias convicciones, no se debe interferir en el derecho de los demás a formarse una concepción del mundo, mientras aquella concepción se muestre recíproca en el mismo sentido.⁸³²

El argumento de Mendus postula, pues, dejar de apreciar las cargas del juicio como razones para descreer de la propia doctrina comprensiva, y reconocerlas más bien como motivaciones para reformular el valor que otorgamos a nuestras particulares concepciones de la vida, en un sentido adecuado a nuestro contexto cultural moderno. En este contexto, de marcado carácter individualista, un componente esencial del valor de las visiones del mundo es que no vengan impuestas desde fuera. La ausencia de un aval metafísico de la corrección de la propia forma de vida viene a reforzar el vínculo existente entre validez y autoría.

Como ha planteado Habermas, la noción de lo que supone una vida lograda y “auténtica”, frente a los autoengaños y los síntomas de un modo de vida forzado o alienado, está vinculada a la idea de autodeterminación *ético-existencial*: libre es quien asume la autoría de la propia vida. Tal autodeter-

⁸²⁹ Rawls (1993: 62 [93]).

⁸³⁰ *Ibidem*: XXI [21].

⁸³¹ Locke (1986 [1690]: libro I, cap. IV). Para una exposición detallada del sentido moral que otorga Locke a que el conocimiento solo puede venir dado por la propia experiencia sensitiva o reflexiva, véase Solar (1996: 242-248).

⁸³² Rawls (1993: 61 [92]). Sobre todo lo anterior, véase Mendus (1998: 12 y ss.).

minación demanda un discurso en el que se aclare quiénes somos y quienes desearíamos ser a largo plazo y visto en conjunto. Esta es una perspectiva extendida, la cual nos remite a una “historia vital que se encuentra incrustada en tradiciones y formas de vida intersubjetivamente compartidas”. En otras palabras, a cómo nos entendemos en cuanto miembros de una comunidad moral determinada.⁸³³ Ahora bien, en las sociedades modernas lo normal es pertenecer a más de una comunidad de valores —familia, estilo de vida, comunidad política—, de las cuales emanan exigencias diversas y hasta contradictorias. Por eso, los discursos *éticos* conllevan a menudo una reelaboración de los valores comunitarios para conciliar estas distintas exigencias y visiones del mundo; es decir, que las fronteras entre comunidades *éticas* de valor no son fijas, y existe una tendencia a que las comunidades de valor se conciban a sí mismas como compatibles con otras lealtades particulares, incluso en una misma persona; esto a pesar de que los discursos integristas no hayan desaparecido con la modernidad, e incluso puedan ser estimulados reactivamente por los procesos de modernización.

2. *¿Podemos confiar en nuestros juicios políticos?*

Si la condición cultural moderna exige reajustar la certidumbre sobre las concepciones existenciales, de modo que el horizonte de tal certidumbre se circunscriba a comunidades de valor determinadas, ¿no ha de afectar este reajuste a la certeza que podemos atribuir a nuestros juicios políticos?

El carácter eminentemente moral de la admisión de las cargas del juicio explica también que Rawls entienda que las cargas del juicio no afectan a los juicios sobre las teorías de la justicia exclusivamente políticas. Este autor admite que algunas personas podrían, razonablemente, disentir de la teoría de la justicia como equidad que defiende, y que, por consiguiente, el fundamento del orden político podría radicar en cualquier otra teoría de la justicia congruente con el liberalismo político. También Rawls acepta que puedan darse desacuerdos razonables acerca de la interpretación de los valores políticos, incluso de valores importantes, como los que informan la estructura general del Estado, el proceso político o definen el sentido de los derechos y libertades fundamentales, solo en los que no se afecte a su significado esencial;⁸³⁴ sin embargo, tacha de irrazonable no reconocer tal significado esencial de las libertades fundamentales, y el rechazo de que la concepción de la justicia deba ceñirse a los valores puramente políticos. El motivo

⁸³³ Habermas (1998c: 177-179); (1999: 56); (2000b).

⁸³⁴ Véase *supra* § II, 4, B.

por el que Rawls califica de irrazonables estas actitudes no tiene que ver con que concurra ningún error de apreciación: la necesidad de aceptar la restricción a lo político del contenido de la concepción de la justicia proviene de que “al limitarse así a apelar solo a una parte de la verdad —la parte plasmada en la concepción política—, los ciudadanos... están reconociendo que los puntos de vista comprensivos con que se contemplan unos a otros son razonables, aun si ellos los tienen por errados”.⁸³⁵

El necesario acuerdo con lo esencial de las libertades básicas, por su parte, se deriva de asumir una concepción política de la persona como ser dotado de la facultad moral de tener un sentido de la justicia, junto con la de disponer de una concepción del bien.⁸³⁶ Esta concepción de la persona no es que deba aceptarse por tratarse de una verdad antropológica, sino que es el respeto por los otros, en cuanto merecedores de recibir razones adecuadas, lo que conduce a proponer y aceptar una concepción de la persona y de la sociedad, que puede ser compartida por ciudadanos que participan en diferentes concepciones del mundo. Por eso, las ideas básicas de la concepción de la justicia han de provenir de “creencias generales compartidas por el común de los ciudadanos, como parte de su conocimiento público”; una generalidad y común accesibilidad de las creencias que vienen aseguradas, porque estas forman parte de la cultura pública, de las instituciones jurídicas y políticas básicas, así como de las principales tradiciones históricas de su interpretación.⁸³⁷

También la naturaleza moral de las cargas del juicio conlleva a que el pluralismo razonable sea considerado “el resultado *inevitable* del libre desarrollo de la razón humana”.⁸³⁸ Como una cuestión de hecho, es poco plausible a que el conjunto de una sociedad moderna adoptara la misma concepción del mundo; sin embargo, cabe imaginar un acuerdo en torno a elementos de una o varias doctrinas comprensivas, piénsese, por ejemplo, en un acuerdo acerca de la inmoralidad intrínseca de la pornografía basado en la superposición de las cosmovisiones religiosas y filosóficas mayoritarias en un país determinado. En estas circunstancias lo que las cargas del juicio demuestran es que una persona razonable podría disentir de tal acuerdo, y que, por consiguiente, no pueden derivarse obligaciones políticas de aquel. Ello porque lo razonable no es una categoría epistemológica referida a si se han empleado los medios adecuados para conocer hechos y valores. Antes bien, se trata de una categoría moral estipulativa de “lo que representa vivir de acuerdo con

⁸³⁵ Rawls (1993: 127 [159]).

⁸³⁶ *Ibidem*: VIII § 5-9.

⁸³⁷ Rawls (1993: II § 4); Forst (2001); Rawls (2000: 10).

⁸³⁸ Rawls (1993: 37 [67]), énfasis de Mulhall (1998: 167).

los deberes impuestos por la participación en un sistema de cooperación social basado en el respeto mutuo”.⁸³⁹ El problema es que Rawls no ofrece ninguna razón para comprometerse con una concepción liberal de la sociedad y de la persona que sea independiente del propio objeto del compromiso, por lo que se le podría achacar que está incurriendo en la falacia de petición de principio, en un círculo vicioso.⁸⁴⁰

V. EL FUNDAMENTO DEL LIBERALISMO POLÍTICO COMO FUNDAMENTO DE LA TOLERANCIA

1. *El lugar del discurso argumentativo*

El argumento acabado de exponer, sobre la circularidad de la que pecaría la defensa de Rawls de las cargas del juicio como exigencias primordialmente morales, coincide con lo que se planteaba al final del tercer epígrafe. Para que un punto de vista contara en la revalidación de una concepción de la justicia mediante el consenso superpuesto, se decía allí, era preciso que tal punto de vista incorporara de antemano la disposición a admitir que los valores políticos habían de predominar sobre los no políticos en materia constitucional y de justicia básica. Esta misma disposición a sujetar los valores no políticos a los políticos ha de concurrir para que las cargas del juicio sean asumidas, de manera que ello haga a las personas razonables. Lo que convierte a los ciudadanos o a las doctrinas en razonables se origina, por tanto, en un compromiso previo y prioritario con una concepción política de la justicia y con concepciones políticas de la persona y de la sociedad.

¿De dónde emana la exigencia del referido compromiso, que determina que los ciudadanos cuenten con la virtud de la tolerancia, y con unas creencias razonables que aseguren la aplicación del principio de tolerancia cuando toque cerciorarse de la validez de la concepción de la justicia, en la fase del consenso por superposición? ¿Acaso, a pesar de sus pretensiones manifiestas, el liberalismo político se asienta sobre un punto de vista moral objetivo tanto como *Una teoría de la justicia*? Podríamos responder negativamente a esa pregunta, tomando en cuenta otro argumento del repertorio de Rawls, relativo a cómo es posible una concepción de la justicia para una sociedad democrática pluralista: hay una serie de valores que son compartidos por todos los ciudadanos, porque no emanan de ninguna doctrina comprensiva en particular. Se trata de valores que provienen de la cultura política pública, la cual, en cuanto pública —según la concepción de la publicidad liberal—,

⁸³⁹ Mulhall y Swift (1996: 315); Mulhall (1996: 168-170).

⁸⁴⁰ Mulhall y Swift (1996: 316); Mulhall (1998: 170).

pertenece a todos por igual.⁸⁴¹ Entre estos valores se encuentra el de “la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente”. Rawls adopta este valor como fundamento de una concepción de la justicia capaz de atraerse el apoyo de la diversidad de concepciones del mundo existentes en una sociedad democrática pluralista. Para desarrollarlo, este autor reivindica otros dos valores básicos de la tradición política liberal: el de “los ciudadanos (los miembros comprometidos con la cooperación) concebidos como personas libres e iguales”, y el de “una sociedad bien ordenada como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia”.⁸⁴²

Sin embargo, la fuerza prescriptiva de los citados valores no puede confiarse al hecho de que pertenezcan a la cultura existente en las sociedades liberales.⁸⁴³ Para empezar, porque no toda cultura que se denomina liberal lo es. En segundo lugar, porque la inferencia de pautas normativas a partir de hechos es algo que no se puede practicar sin el apoyo de razones, también de carácter normativo, que lo justifiquen, bajo la pena de incurrir en la falacia naturalista. Estas consideraciones parecen recogerse en la idea rawlsiana de equilibrio reflexivo: como es sabido, este consiste en la comprobación de que una concepción de la justicia es aceptable al apreciar que coincide “con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida”.⁸⁴⁴ Pero tal comprobación no es algo que consista en el cotejo de la concepción construida con unos patrones objetivos claros, ni que se produzca de una sola vez, sino que es producto de “la reflexión, usando las facultades de la razón”. “Puesto que estamos usando la razón para que se describa a sí misma, no siendo la razón autotransparente, tampoco hay que descartar que podamos hacer una mala descripción de la razón, como podemos hacer una mala descripción de cualquier otra cosa”. Es por eso que “la lucha por alcanzar el equilibrio reflexivo continúa indefinidamente”.⁸⁴⁵

De manera que Rawls remite a la crítica continua como garante de que la concepción política de la justicia acordada por los ciudadanos es conforme

⁸⁴¹ Sobre la concepción burguesa de la publicidad, véase Habermas (1981). Sobre el papel de la cultura política en la configuración de las convicciones ciudadanas de una sociedad democrática moderna, véase *supra* § III, 3 *in fine*. Sobre cómo la radicación de la concepción de la justicia en la cultura política sirve para satisfacer el respeto debido a las personas, véase *supra* § IV, 5.

⁸⁴² Rawls (1993: 14 [44]); véase también Rawls (1985: 393); (1993: 8, 25 y 100 [38, 55, 131]).

⁸⁴³ Sobre lo que sigue, véase Habermas (1998c: 174-181).

⁸⁴⁴ Rawls (1993: 8 [38]).

⁸⁴⁵ *Ibidem*: 96 [127].

con las convicciones de estos “en todos los niveles de generalidad”. La referencia a la cultura política como fundamento de la concepción de la justicia hay que entenderla, por consiguiente, referida a una apropiación crítica de las tradiciones. En el esquema del liberalismo político, el valor político de la crítica proviene de la liberal legitimidad por consentimiento, en términos generales; sin embargo, el valor de una proposición crítica en concreto dependerá de que se incluyan descripciones de hechos y argumentos que puedan convencer a todas las personas razonables y racionales que “conozcan los hechos relevantes y hayan examinado suficientemente las razones pertinentes en condiciones favorables a la debida reflexión”.⁸⁴⁶

Lo que se intenta esclarecer con la presente reflexión es de dónde emana la fuerza prescriptiva de los valores a los que responde la obligación de ser razonable, además de que no es de recibo incluir en ella una remisión al concepto de lo razonable, salvo que concluyamos que se trata de un axioma. Rawls parece, en ocasiones, decir justamente eso, identificar lo razonable con un presupuesto de partida de la teoría.⁸⁴⁷ La cuestión es si las exigencias que conllevan a ser razonable constituyen la base más adecuada de un orden sociopolítico estable para una sociedad moderna, plural y democrática. Ello supone dirimir si la definición de las obligaciones cívicas que implica la noción de lo razonable es la más económica y equitativamente gravosa (y, por tanto, más aceptable y menos discriminatoria) de las posibles. Pero antes de ocuparnos de este examen de lo razonable, evaluemos —con arreglo a los mismos parámetros— la otra noción de la que Rawls hace emanar el deber de asumir las concepciones políticas de la justicia, persona y sociedad, en el que se sustancia ser razonable: la facultad moral de ser racional.

2. *La racionalidad como valor fundamental*

Como se ha tenido ocasión de tratar, lo racional representa los intereses particulares de las personas para alcanzar un acuerdo acerca de una concepción de la justicia.⁸⁴⁸ En este sentido, se refiere a las siguientes cuestiones: primero, a la capacidad de tener una concepción del bien y revisarla; segundo, al reconocimiento que tal concepción del bien merece en cuanto emanada de las preferencias individuales, y tercero, a la capacidad de cada cual para responsabilizarse de sus objetivos en el contexto de la cooperación social necesaria para realizarlos. Algunos filósofos comunitaristas objetaron que la constitución de la sociedad política se concibiera como la obra de un con-

⁸⁴⁶ *Ibidem*: 119 y 120 [150 y 151].

⁸⁴⁷ *Ibidem*: III § 1.3; III § 3.2; III § 8.

⁸⁴⁸ Véase *supra* § II, 8.

junto de individuos autointeresados. Estos críticos planteaban que tal idea no se compadecía con la realidad antropológica de unos seres que debían los recursos mediante los cuales se concebían a sí mismos a la pertenencia a una cierta comunidad. Contra la crítica comunitarista podría argüirse que Rawls contempla que se realicen valores comunitarios de carácter no político; en particular, que el objetivo de la justicia política se convierta en un componente importante de la identidad moral o no institucional de las personas, gracias a la publicidad que debiera asegurarse a la concepción de la justicia.⁸⁴⁹ En todo caso, está claro que el punto de partida del liberalismo político es la protección de las formas de vida individuales. La preocupación principal es que, “en igual libertad, cada cual lleve una vida autodeterminada y auténtica”. De ahí que la legitimidad del orden político pase por la conformidad con la forma de vida de “cada cual”, según puede comprobarse mediante la prueba de la conformidad con el consenso por superposición. De ahí también que la distinción entre esfera privada y esfera pública tenga “una significación de principio”, y que los derechos se planteen, antes que nada, como “*liberties*, revestimientos protectores de la autonomía privada”. El ejercicio público de la autonomía, por parte de los ciudadanos que participan en la praxis autolegisladora de la colectividad, tiene como objetivo prioritario “posibilitar la autodeterminación personal de las personas privadas”. En este sentido, la autonomía pública se presenta, en primer lugar, “como un *medio* para posibilitar la autonomía privada”.⁸⁵⁰

De esta manera, según el liberalismo político, la aceptación de los valores políticos fundamentales —como la restricción a lo político de la concepción de la justicia, las ideas políticas de persona y sociedad, o las libertades básicas en su sentido esencial— viene decisivamente motivada por el interés de las personas en realizar su particular proyecto *ético* de vida. Esto incide en el modo en que Rawls entiende que el principio de tolerancia constituye un aspecto básico de la legitimidad política de las sociedades democráticas modernas: el orden político ha de evitar interferir en la libertad de cada cual para vivir conforme a su concepción de la existencia. También esto incide en la relevancia adquirida por la virtud de la tolerancia, como condición de posibilidad de un orden político legítimo: el compromiso con la propia y particular doctrina comprensiva es una realidad primordial, y solo la tolerancia permite articular —que no trascender— ese compromiso primordial con los compromisos necesarios para la cooperación social.

La particular importancia que el liberalismo político otorga a la racionalidad de las personas, como valor cuya realización justifica la concepción

⁸⁴⁹ Mulhall y Swift (1996: 265-295); Rawls (1993: 40 y 114 [71 y 146]).

⁸⁵⁰ Habermas (1998c: 180; véase también 176 y ss.).

política de la justicia, se hace evidente cuando se compara la noción liberal política de justicia con otra noción que coincide en lo esencial con sus conclusiones y comparte las mismas “intuiciones normativas”, me refiero al republicanismo kantiano defendido por Jürgen Habermas. Para este republicanismo, la defensa de las diferentes formas de vida —expresadas por la noción rawlsiana de racionalidad— es, sin duda, un componente de un orden sociopolítico justo. No obstante, “la llave que garantiza las libertades iguales es el uso público de la razón institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático”, y no el consenso superpuesto de razones particulares, “porque las personas solo se individúan en el camino de la socialización”. Igualmente, argumenta Habermas, “la libertad de un individuo está vinculada a la libertad de los demás no solo negativamente, por limitaciones recíprocas”, sino en el sentido positivo de que todo el mundo pueda entenderse colectivamente como autores de las leyes de las que son destinatarios. En consonancia con lo anterior, Habermas plantea que la escisión entre autonomía pública del legislador y autonomía privada del destinatario del derecho —autonomías que se presuponen mutuamente— *no refleja ningún dato fijo*, sino más bien

es producida conceptualmente por la estructura del medio jurídico. Así las cosas, es asunto del proceso democrático definir siempre de nuevo las precarias fronteras entre lo privado y lo público a fin de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en las formas de la autonomía privada como de la autonomía pública.⁸⁵¹

Por contraste, Rawls hace derivar de una racionalidad conceptualmente distinta de lo razonable a las siguientes cuestiones: primero, el valor de principio de la autonomía privada; segundo, la suposición de que existe un repertorio “dado” de ideas y convicciones que no puede servir de base para ningún acuerdo, y tercero, el condicionamiento de la legitimidad a la superposición de visiones privadas de lo público. La dificultad de justificar tajantemente que las cargas del juicio no afectan a los aspectos fundamentales de la concepción de la justicia, o que los desacuerdos razonables han de prevalecer sobre posibles acuerdos razonables entre concepciones del bien, tiene que ver con una problemática pretensión de Rawls: que la teoría política elimine “de una vez por todas” ciertas cuestiones de la agenda política.⁸⁵²

Precisamente, con la definición de las fronteras entre lo público y lo privado tienen que ver muchos de los conflictos más agudos en las sociedades modernas. Es el caso de los relativos a la licitud de la pornografía; el matrimonio entre homosexuales; la exhibición pública de símbolos religiosos;

⁸⁵¹ Habermas (1998b: 42); (1998c: 180 y 181).

⁸⁵² Rawls (1993: 150 [183]).

el reconocimiento de las festividades religiosas en el calendario laboral; el derecho de las asociaciones religiosas a exigir a sus trabajadores conductas conformes con su credo; el alcance del derecho a la objeción de conciencia; la pretensión de celebrar ceremonias religiosas que contravienen las normas usuales sobre salud pública, o el valor de la religión en las currícula educativas. Sin duda, la filosofía política puede esclarecer qué recursos intelectuales son los más apropiados para que los ciudadanos puedan llegar a resolver estos conflictos. Dudo mucho que deba contar entre ellos la idea de que las concepciones existenciales que soportan las diferentes posiciones en estos asuntos son realidades acabadas, las cuales delimitan fijamente el ámbito de lo que se puede compartir de modo público. Por tanto, resulta incívico cuestionar la naturaleza estrictamente política de la concepción de la justicia y de las concepciones de la persona o la sociedad, o el “contenido esencial” de los derechos fundamentales.

El modelo de relaciones sociales del que parte Rawls, para afrontar el problema del pluralismo en las sociedades contemporáneas, es el propio de la Europa de los siglos XVI y XVII: dándose un profundo e irresoluble conflicto entre religiones salvíficas, fideístas y expansionistas, cada una de las cuales se atribuía la certeza de su fe por la concepción trascendente del bien, no queda más alternativa a la contienda infinita que la práctica de la tolerancia en instituciones libres.⁸⁵³ Pero si los ciudadanos plenamente autónomos de la sociedad bien ordenada por la justicia como equidad pueden, como dice Rawls, “hacer todo lo que nosotros podemos hacer”, entonces también podrán discutir sobre cualquier asunto en foros públicos, sin sumir a la sociedad en guerras doctrinales.⁸⁵⁴

Está claro que Rawls no considera a sus interlocutores como fundamentalistas. Tampoco merecen tal consideración los miembros de una sociedad bien ordenada, como bien expresa el reconocimiento de los desacuerdos razonables que se les atribuye. Así las cosas, no hay motivo para imponer restricciones de principio al desarrollo de las deliberaciones públicas, como pretende Rawls con su exigencia de apelar a la razón pública en los foros públicos, cuando se traten cuestiones constitucionales o de justicia básica;⁸⁵⁵ esto no obsta para que sea difícil imaginar un posible acuerdo sobre las cuestiones citadas, que prescinda de una interpretación razonable de los valores fundamentales de la cultura política, del tipo de la concepción política de la justicia de Rawls.⁸⁵⁶

⁸⁵³ Rawls (1993: XXV-XXVII [21 y 22]).

⁸⁵⁴ *Ibidem*: 71 [102].

⁸⁵⁵ McCarthy (1997: 61 y 62).

⁸⁵⁶ Véase *supra* § II, 4.

3. *La razonabilidad como valor fundamental*

Para examinar la adecuación de los rasgos y las funciones atribuidas por Rawls a lo razonable, se debe partir de por qué se concede a esta facultad carácter fundamental en el liberalismo político. La razón no es otra que la necesidad de establecer un canon de objetividad referido a las cuestiones políticas, que resulte compatible con un cierto grado de desacuerdo. Un conjunto de ciudadanos que compartan el canon de lo razonable podrán ser persuadidos por unos principios regulativos de la estructura básica de la sociedad que “no emanen de su propia cosmovisión particular, sino que sean estrictamente políticos”. Gracias a que el segundo aspecto básico de la razonabilidad, que es la asunción de las cargas del juicio, va incorporado a sus concepciones del mundo, los ciudadanos razonables son conscientes de que no pueden esperar que tales concepciones susciten un acuerdo racional acerca de los principios de la organización social. También gracias a que se integra en las cosmovisiones de los ciudadanos la “disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social” (primer aspecto de lo razonable), aquellos exigen que la justificación del orden social básico sea igualmente aceptable por todos. Por esta función de posibilitar el acuerdo, lo razonable tiene el carácter de obligación moral; esto es, de obligación no condicionada por causa diferente a la misma moral.⁸⁵⁷

A. *Las críticas al primer aspecto de lo razonable*

Pese a su atractivo, la caracterización de lo razonable, así como el papel que Rawls le atribuye en la validación de una concepción de la justicia para una sociedad democrática moderna, han sido objeto de críticas diversas.

Por un lado, la pretensión de hacer radicar la solución política al problema de la diversidad cosmovisiva en el primer aspecto básico de lo razonable —“la disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social”—, ha recibido críticas desde la filosofía política pluralista. Dadas las profundas diferencias existentes entre concepciones de la vida, nos dice John Gray, sería vano esperar un acuerdo sobre la base de razones, igualmente, aceptables por todos.⁸⁵⁸ Lo único que tendrían en común las diferentes formas de vida que “merecen ser vividas” es que comparten ciertos intereses comunes, entre ellos el interés por la coexistencia pacífica, y esto permitiría, como mucho, alcanzar un *modus vivendi*. Pero dentro de la citada comunidad de intereses, no tiene por qué encontrarse el afán por alcanzar acuerdos de

⁸⁵⁷ Rawls (1993: III § 7.2).

⁸⁵⁸ Gray (2001: 30 y 130).

cooperación social en los que la negociación quede subordinada a la equidad. El común de los ciudadanos no tiene por qué desear un reparto de las cargas y beneficios sociales, de manera que todos por igual dispongan de recursos con los cuales realizar sus planes de vida. Habría que abandonar, por tanto, la “vana ilusión” de que una teoría de la justicia podría librarnos de los conflictos de valor.⁸⁵⁹

Sin embargo, la radical e irreductible diversidad de concepciones de la vida buena, que adopta como presupuesto el pluralismo, pasa por alto la capacidad de integración social que ha demostrado el ideario democrático liberal en las sociedades modernas. Ciertamente, como bien expone Gray, la vigencia del liberalismo no supone el final de los conflictos políticos.⁸⁶⁰ Nociones básicas del liberalismo, como es la prioridad política de un esquema adecuado de libertades básicas, no tienen un significado concreto que no esté sujeto a discusión: conllevan disensiones endémicas, acerca de los límites de unas libertades respecto de otras, tanto jurídica como políticamente. Pero la aceptación del ideario liberal democrático constituye una especie de *lingua franca*, a través de la cual puede lograrse un acuerdo sobre las referidas cuestiones disputadas, que no solo se entienda como una componenda por los afectados, sino como parte de un orden social obligatorio por “legítimo”.

Si personas que mantienen distintas concepciones existenciales, de las que se derivan pretensiones conflictivas acerca del orden social, se entienden a sí mismas como ciudadanos con iguales derechos al disfrute de las libertades básicas, entre ellas las libertades políticas, y a participar de las cargas y beneficios sociales, entonces tienen a su disposición diversos medios institucionales para dirimir sus conflictos, y para hacerlo de una manera que todos puedan entender legítima, incluso cuando algunos de estos ciudadanos no hayan visto satisfechas sus pretensiones. En este sentido, el empleo de la razón pública que exige Rawls para tratar en el foro público asuntos constitucionales o de justicia básica puede ciertamente servir para reducir el espectro del desacuerdo.

No obstante, dado que la manera en la que se entienden las normas y los valores políticos fundamentales que integran la razón pública son más el producto de conclusiones acerca del orden político que fundamentos de este, la apelación a la razón pública no garantiza por sí sola que se alcance un acuerdo: hasta dónde se extiende la esfera de los intereses generalizables y cuál es el nivel de abstracción en que esta generalización se torna posible, constituyen, como se refirió antes, cuestiones abiertas que no pueden responderse sin tener en cuenta los esfuerzos reales para alcanzar acuerdos razonados en el

⁸⁵⁹ *Ibidem*: 156.

⁸⁶⁰ *Ibidem*: 85-101.

ámbito público de las sociedades actuales.⁸⁶¹ En el caso concreto, raramente estos esfuerzos por el entendimiento racional permiten una justificación compartida por todos los afectados tan solo por la fuerza de las razones, y debe acudirse a la negociación o a la regla de la mayoría. Pero lo importante es que exista un amplio reconocimiento público de que el sistema político en general puede garantizar que las reglas de la negociación o las posiciones ante la votación son lo suficientemente equitativas.

La vigencia de la idea de que los ciudadanos tienen la obligación cívica de “proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social”, y otras obligaciones asociadas a ella, genera un contexto propicio para el establecimiento de términos de cooperación social. La reproducción de tal idea por la vía de la socialización permite esperar que se acuerden los términos equitativos de cooperación social de modo estable, gracias a la disposición favorable de los ciudadanos al respecto. También que la obligación de equidad constituya un valor importante da pie a una crítica normativa, y no únicamente pendiente del óptimo estratégico, de las normas y propuestas acerca del orden sociopolítico. Que la noción de equidad no sea susceptible de definición incontrovertible en una sociedad pluralista, no es óbice para que en algún sentido crucial sí se halle determinada; por ejemplo, el del reconocimiento de iguales derechos políticos.

Por otra parte, para discriminar entre las formas de vida que “merecen la pena vivirse” y las que no, y evitar así que el *modus vivendi* dé lugar a un régimen cruel, se necesita entrar en un discurso que termine por implicar algo parecido a la evaluación de las relaciones sociales a la luz de lo aceptable por todos. Gray pretende que un concepto como el de “daño sistemático a los intereses humanos de los que depende cualquier tipo de vida que merezca la pena vivirse” es lo suficientemente unívoco como para no dar lugar a un debate filosófico. Esto parece, cuando menos, dudoso, por mucho que nos disuadan de todo cuestionamiento los horrores que pueblan los periódicos y los libros de historia.⁸⁶²

B. *Las críticas al segundo aspecto básico de lo razonable*

El grueso de las críticas a la concepción de lo razonable se han dirigido, según se ha visto, a su segundo aspecto básico: la admisión de las cargas de la razón o del juicio. Entre tales críticas se apuntó la de que asumir las cargas del juicio conduciría a que la concepción de la justicia se asentara sobre visiones de la existencia de corte escéptico. Si esto no pudiera refutarse, se

⁸⁶¹ *Ibidem*: 101.

⁸⁶² He tratado este asunto en Escámez (2003).

estrecharía drásticamente el espectro de cosmovisiones compatibles con la referida concepción de la justicia, pues frente a lo sostenido por Bryan Barry, parece fundado que el escepticismo configura una doctrina comprehensiva y no solo una teoría metaética sin implicaciones existenciales. Susan Mendus negaba la deriva escéptica a la que conduciría el reconocimiento de las cargas del juicio, planteando que el sentido de las cargas era antes moral que epistemológico: lo exigido por las cargas de la razón era que se respetaran las concepciones existenciales, a pesar de que no pudieran ser universalmente demostradas; como consecuencia, también era obligado no interferir en la libre adhesión a tales concepciones.⁸⁶³

El argumento de Mendus postulaba, pues, que para alcanzar un acuerdo equitativo acerca de los términos de la cooperación social en una sociedad pluralista era preciso que la generalidad de los ciudadanos “reconociera el igual valor ético que para las diferentes personas” tienen sus respectivas concepciones existenciales. Solo así podría acordarse una fórmula de cooperación social que resultara equitativa en un sentido fundamental: el del reconocimiento del valor que para las personas poseen aquellas prácticas sociales (lenguas, tradiciones, religiones, estilos de vida, etcétera) que les proveen de recursos para formar y mantener su identidad personal. La estabilidad de la cooperación social exige, por su parte, que los pactos alcanzados al respecto se encuentren cognitivamente conectados con las diversas doctrinas comprehensivas compartidas por los ciudadanos.⁸⁶⁴

Sin embargo, ni el referido reconocimiento del igual valor ético relativo ni la articulación entre concepciones existenciales y la concepción política de la justicia “tienen necesariamente que provenir de la admisión de las cargas del juicio”, como las entiende Rawls. En una conciencia secularizada, el catálogo de cargas del juicio ofrece buenas razones para asumir la igual prioridad que, para cada cual, tiene su propia visión del mundo. Pero para quienes mantienen una concepción existencial que depende de verdades de fe o de concepciones metafísicas que reclaman valor universal, la integridad de su *ethos* se sustenta en una consideración de otras formas de vida, no ya como distintas, sino como erradas. Las formas de vida vinculadas a minorías nacionales, étnicas o descendientes de culturas de esclavos pueden tener aún más difícil la relativización del valor de su propio *ethos*, en comparación con las cosmovisiones religiosas que cuentan con los recursos conceptuales de una religión universal.⁸⁶⁵

⁸⁶³ Véase *supra* § IV, 1.

⁸⁶⁴ Esto también lo sostiene Habermas (2003: 12).

⁸⁶⁵ Habermas (2003: 9).

Incluso, una doctrina comprensiva que da por cierto el error de otras concepciones del mundo puede contener recursos suficientes para admitir tres afirmaciones, las cuales sí cabe considerar presupuestos de la vida en común en una sociedad liberal: en primer lugar, que *se debe respetar el derecho de cada cual a abrazar y a revisar voluntariamente su propia concepción existencial*; en segundo término, que *se puede cooperar socialmente con quienes no comparten la propia cosmovisión, a pesar del error en que puedan hallarse*, y por último, que para lograr tal cooperación *se deben justificar las propias posiciones de manera que puedan ser compartidas por todos los miembros de una misma sociedad*.

La historia de las justificaciones teológicas de la tolerancia nos habla de diversas aproximaciones a cómo los dos primeros presupuestos pueden darse en ausencia del reconocimiento de las cargas de la razón. También en cuanto a estos dos presupuestos, otra posibilidad de más general aplicación nos la ofrece la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva defendida por Isaiah Berlin: quizá no consideremos al otro o a la otra razonable en sus planteamientos, pero podemos llegar a entender la prioridad que otorgan a su esquema particular de valores, y confiar en ellos como unos otros-como-nosotros, desde la experiencia de lo que entraña para nosotros nuestro propio esquema.⁸⁶⁶ La depuración del lenguaje de los fundamentos del orden social para hacerlo más inclusivo no depende tampoco del reconocimiento de las cargas del juicio, del modo planteado por Rawls: ejemplo de ello lo ofrecen las justificaciones de la tolerancia basadas en la caridad cristiana inspiradas por Erasmo de Rotterdam, o la separación entre lo civil y lo religioso postulada por la doctrina protestante, particularmente la de las sectas menores.

Con todo, lo más frecuente en las sociedades contemporáneas es que doctrinas en origen comprensivas sean adoptadas por los ciudadanos como parcialmente comprensivas, como material del que se sirven para construir o asumir concepciones del mundo híbridas o modulares. De esta manera, la compatibilidad de una doctrina comprensiva con un régimen político liberal no depende de las versiones originales u oficiales de tal doctrina. Es más, la naturaleza adaptativa que presenta este ensamblaje de concepciones existenciales sirve a menudo para depurar en la práctica los aspectos menos reconciliables con la tradición liberal, y así, alguien puede declararse católico, no albergar dudas acerca de la existencia de Dios y, simultáneamente, aprobar la eutanasia y estimar la homosexualidad como una opción personal tan respetable como la heterosexualidad. Los sondeos de opinión muestran lo generalizada que se encuentran estas contradicciones.⁸⁶⁷

⁸⁶⁶ Véase *supra* cap. V § III, 4.

⁸⁶⁷ Véase *supra* cap. IV § I, 2.

La conclusión que debe extraerse de las anteriores observaciones es que el concepto de desacuerdo razonable resulta más inclusivo, más abierto a ser compartido por distintas doctrinas comprensivas y, por ello, más adecuado al pluralismo característico de las sociedades democráticas modernas, cuando se desvincula del catálogo de las cargas del juicio que no capta adecuadamente el sentido político normativo de la idea de los desacuerdos razonables. Este sentido es, primordialmente, justificar el respeto debido a la facultad que cada cual tiene para abrazar voluntariamente y revisar su propia concepción existencial; sin embargo, como se expuso, el catálogo de las cargas de juicio no aporta por sí solo tal justificación, ya que hace falta tener en cuenta que las cargas del juicio forman parte de un ideal de ciudadanía para no concluir que también se ven afectadas por ellas el valor de nociones ético-políticas básicas, como el respeto a decidir sobre la propia visión del mundo. El otro servicio fundamental que presta la idea de que existen desacuerdos razonables al liberalismo político, es ofrecer una pauta normativa para discriminar entre el pluralismo cosmopolita que resulta compatible con una democracia liberal y el que no. Pues bien, esta doble tarea político-normativa desempeñada por los desacuerdos razonables en el liberalismo político puede cumplirse, de manera menos controvertida que con el requisito de admitir las cargas del juicio, exigiendo a los ciudadanos que asuman los tres presupuestos de la vida en común en una sociedad liberal antes señalados.

4. *Sobre el origen de la fuerza prescriptiva de los principios básicos del liberalismo político*

Otra objeción que puede achacarse a la noción de lo razonable, y en general a la construcción teórica del liberalismo político, tiene que ver con cómo se entiende el origen de la fuerza prescriptiva de los principios normativos que incorporan. La aceptabilidad de los postulados del liberalismo político —también del significado y el papel de lo *razonable*— proviene, según Rawls, de que este aporta una reconstrucción de los valores fundamentales de la cultura política. Parafraseando a Rawls: es de la “reorganización” de los referidos valores mediante un “procedimiento constructivo” de donde emana la validez de la concepción política de la justicia.⁸⁶⁸ Tal estrategia es incuestionablemente correcta, si de lo que se trata es de apreciar qué es lo que tenemos en común en cuanto sociedad, entendida como una comunidad particular estructurada en torno a ciertos valores políticos. El autoesclarecimiento colectivo de aquellos valores que compartimos, a pesar de nuestras

⁸⁶⁸ Rawls (1993: I § 1.3; III § 1.5).

diferencias de otro orden, sirve, sin duda, para establecer un régimen de convivencia sobre la base de tales valores comunes. Esto ya es mucho para una sociedad dividida por diferentes concepciones existenciales. Además, la empresa de acometer la interpretación de los valores comunes, expurgando en lo posible elementos no ligados con la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación social, dota de una gran inclusividad a los principios básicos del orden sociopolítico resultantes.

La cuestión es ¿hasta dónde llega el compromiso del liberalismo político con la tradición liberal? Esta pregunta no encerraría ningún problema, si las sociedades modernas pudieran concebirse clausuradas y homogéneamente constituidas en torno a esa tradición. Pero resulta que el pluralismo cosmovisivo existente, tanto dentro de las fronteras de las sociedades democráticas como en un ámbito transnacional que gana día a día en importancia como cuestión de política interna, proviene en parte de formas de vida que han mantenido, y aún mantienen, una pugna histórica con el liberalismo. A la vista de esto, reivindicar que la respuesta a los desafíos derivados del pluralismo cosmovisivo ha de provenir de los valores de la tradición hegemónica, por inclusivos que estos sean, entraña una solución no demasiado atractiva para las comunidades de valor con menos capacidad de imponerse. Dispuestas así las cosas, tales comunidades pueden percibir la relación con el liberalismo político como no más que un *modus vivendi*. Además, en un contexto cultural donde el valor inmanente de la tradición no se considera justificación normativa suficiente —como es el contexto moderno—, radicar en una tradición dada los cimientos del orden sociopolítico enfrenta a los propios liberales al problema de cómo cerciorarse de sus presupuestos de partida.

En su obra *El derecho de gentes*, Rawls introduce un concepto normativo cuyo valor desborda los límites de la tradición liberal: la noción de pueblo “decente”. La palabra “decencia” la define Rawls como “una idea normativa de la misma clase que la razonabilidad, si bien más débil o menos ambiciosa”;⁸⁶⁹ es el criterio que delimita el ámbito en el cual resulta correcto el despliegue de la racionalidad de los pueblos, las actuaciones dirigidas a la realización de sus respectivos intereses. Esta idea es el producto de una suerte de aplicación de la tolerancia a la filosofía liberal misma, en el sentido de asumir que no puede confundirse lo políticamente exigible en el orden internacional con los postulados propios de una sociedad liberal. Los pueblos decentes no manifiestan disposiciones guerreras, y se muestran inclinados a justificar sus acciones que afecten a terceros con razones apropiadas para la sociedad de los pueblos (algo análogo al deber cívico de apelar a la razón

⁸⁶⁹ Rawls (1999b: 8.3).

pública, pero no tan formalizado). Igualmente, en las sociedades decentes: primero, se respetan los derechos humanos; segundo, se imponen obligaciones a todas las personas sometidas a su jurisdicción, y tercero, se sigue, especialmente por los administradores del sistema jurídico, una idea de justicia como bien común que tiene en cuenta los intereses fundamentales de todos, incorporando un procedimiento que permita la participación de los ciudadanos en la adopción de decisiones políticas.⁸⁷⁰

Ciertamente, el punto de vista del partícipe en una forma de vida liberal sigue incidiendo en la elaboración de la noción de tolerancia que define las relaciones debidas con otros pueblos liberales y, más en general, con otros pueblos decentes, relaciones que en la política contemporánea no pueden escindir-se tajantemente de las cuestiones domésticas. La falta de justicia liberal aparece en la obra *El derecho de gentes* como un obstáculo para el respeto que merecen los pueblos decentes, y como alternativa, tales pueblos pueden granjearse también el respeto por sus “méritos en el fomento de reformas de corte liberal”; sin embargo, los méritos apreciables desde la perspectiva del liberalismo no son los únicos ni los principales que cualifican para la “decentia”. El mantenimiento del respeto entre los pueblos constituye, igualmente, un argumento para la tolerancia de los pueblos decentes, entendida como un abstenerse de intervenir contra las instituciones y cultura de aquellos por cualquier medio, incluido el condicionamiento de los subsidios. Este respeto viene motivado por consideraciones como el bien que para los individuos y los grupos supone estar unidos a su propia cultura y participar en su vida pública, las cuales apuntan al juicio de una comunidad más extensa que la liberal: la sociedad política de los pueblos “decentes”.⁸⁷¹ También al juicio de esta comunidad más amplia apelan los argumentos en defensa de los derechos humanos y de las jeraquías “consultivas decentes”.⁸⁷² En lo que toca a la doctrina de la guerra justa, el deber de asistencia a las sociedades menos favorecidas o la justicia distributiva entre los pueblos, el punto de vista es aún más abarcador, pues incluye también las sociedades afectadas por condiciones desfavorables y los absolutismos benévolos, esto es, todos los pueblos civilizados.⁸⁷³

Es muy interesante apreciar que, según Rawls, las normas relativas a la sociedad de los pueblos “limitan la admisibilidad de la ley doméstica de las sociedades”, en el sentido de constituir un “paradigma necesario pero no

⁸⁷⁰ *Ibidem*: 8.2.

⁸⁷¹ *Ibidem*: 7.3, 11.2, 11.3 y 12.2.

⁸⁷² *Ibidem*: caps. 9 y 10.

⁸⁷³ *Ibidem*: caps. 13 y ss.

suficiente... en las instituciones políticas y sociales del ámbito doméstico”.⁸⁷⁴ Esto se afirma literalmente con relación a los derechos humanos, pero pretende ser válido para el conjunto del derecho de gentes. Además, Rawls propone entender los principios relativos al ámbito internacional, en general, como el resultado de una posición original determinada por un velo de ignorancia más tupido que el pertinente para los asuntos domésticos.⁸⁷⁵

De esta manera, Rawls evidencia asumir la posibilidad de examinar una práctica social, de modo que esta se someta no a la pregunta de si tal práctica es la mejor para “nosotros”, sino a la pregunta abstracta de si es igualmente buena para “todos”. El contexto comunitario de referencia para juzgar la validez de las prácticas sociales se amplía, así, a quienes han formado su identidad en contextos vitales distintos y se entienden a sí mismos con arreglo a tradiciones que no son las propias. Es más, la prioridad reconocida a las normas relativas a la sociedad de los pueblos nos hablan de cómo la validez de lo prescrito por una comunidad particular de valores queda supeditada a su corrección desde un punto de vista más amplio. Todo ello invita a interpretar el liberalismo político de Rawls, de manera que la raigambre liberal de los valores sobre los cuales se cimentan sus propuestas no se considere un argumento suficiente.

El liberalismo político parte de una cierta tradición institucional y de pensamiento. Esto viene justificado por el carácter intrínsecamente histórico del mundo social, el cual demanda que toda fundamentación tenga que partir de un contexto de comprensión previamente dado o acuerdo de fondo.⁸⁷⁶ Pero lo característico del liberalismo político es el empeño en seleccionar elementos de la tradición liberal susceptibles de ofrecer una descripción de la realidad y una propuesta de organización política de esta que no coincida con ninguna cosmovisión en particular, y que, por ello, puedan ser compartidas por personas que mantienen diversas concepciones existenciales. Por eso, un valor liberal como el de la autonomía se considera comprehensivo y se deja fuera del fundamento del orden social. En la misma línea, Rawls localiza el germen del liberalismo en las prácticas de tolerancia que pusieron fin a las guerras civiles de la primera modernidad, y adopta como patrones básicos de civilidad las exigencias, más o menos acertadas, de admitir las cargas del juicio o apelar a la razón pública.

De esta manera, a diferencia de posiciones como las de Richard Rorty o Joseph Raz, el valor fundamental de la tradición liberal para el liberalismo político no proviene de constituir la trama de significados que proveen

⁸⁷⁴ *Ibidem*: 10.2.

⁸⁷⁵ *Ibidem*: 8.3.

⁸⁷⁶ Habermas (1999: 68 y 69).

de sentido a la vida de *nosotros los liberales*; este valor no se descarta, desde luego. Dada la dependencia que la concepción liberal política de la justicia mantiene respecto a prácticas sociales como la virtud de la tolerancia, resulta funcional para la realización de tal concepción que esta llegue a constituir un componente importante de la identidad moral o no institucional de las personas. Pero la huida de lo metafísico emprendida por el liberalismo político no tiene por fin recalcar en lo histórico sin más. El liberalismo del *segundo Rawls* procura incorporar el hecho histórico de la inmersión constitutiva de las personas en ciertas comunidades de valor —también en la comunidad liberal de valores— para hacer posible un orden político susceptible de aceptación efectiva por todos los ciudadanos.

Verdaderamente, el objetivo de la más plena aceptación del orden político responde a la idea liberal de la legitimidad por consentimiento, según puede apreciar un observador de la realidad social o un partícipe de la forma de vida liberal. Esta idea está ligada al valor primordial que para el liberalismo tienen los intereses individuales. Pero la manera en que el liberalismo político acoge la legitimidad por consentimiento, empleando nociones como las de consenso superpuesto y entendimiento sobre la base de la razón pública, nos hablan de una apropiación reflexiva de este componente esencial de la tradición liberal, que, más allá del valor semántico que la legitimidad por consentimiento pueda tener como parte del léxico de la tradición liberal, se interesa por el valor pragmático de la referida noción para lograr un acuerdo sobre los principios directivos de la cooperación social. Así las cosas, Rawls no debiera tener inconveniente en apartarse de la semántica liberal, si con ello se pudiera obtener un acuerdo más amplio sobre el orden sociopolítico. Por eso, de ser acertadas, serían conformes con el proyecto del liberalismo político las modestas enmiendas de este que he propuesto en este capítulo: interpretar el deber de apelar a la razón pública como un *medio generalmente eficaz* para lograr un acuerdo *de todos* los ciudadanos sobre asuntos políticos fundamentales; definir las concepciones particulares del bien como una realidad menos acabada y más abierta a la comunicación intercultural, o mostrar el reconocimiento del igual valor *ético* que nos merecen las concepciones existenciales ajenas, de un modo más laxo que el establecido por el catálogo de las cargas del juicio.