

Depuración doctrinal e idea del bien en el liberalismo político de John Rawls

Juan Antonio Fernández Manzano¹

Resumen: Nos ocupamos de analizar si el empleo de una idea del bien en Rawls es compatible con la pretensión de elaborar una concepción reductivamente política, alejada de compromisos doctrinales. Para ello analizamos cuál es la idea del bien que Rawls emplea, en qué contextos la utiliza y qué justificaciones aporta con el fin de averiguar si la pretensión de una reducción política es posible. El trabajo aporta argumentos para considerar que la noción de lo reductivamente político y la presunta depuración doctrinal de su concepción política es una empresa teóricamente inalcanzable y prácticamente indeseable.

Palabras clave: concepción política, doctrina comprehensiva, idea del bien, John Rawls.

Abstract: We aim to analyse whether the use of an idea of the good in Rawls is compatible with his claim to produce a purely political conception, free from doctrinal commitments. We analyse the idea of the good that Rawls uses, in what contexts and what justifications he offers in order to find out if the claim of a strictly political conception is justified and if it is possible at all. The paper provides grounds to consider that the notion of the purely political and the alleged doctrinal debugging of his political conception is theoretically unattainable and undesirable in practice.

Keywords: Political conception, comprehensive doctrine, idea of the good, John Rawls.

Nos ocuparemos en estas líneas de abordar una de las cuestiones de la obra de John Rawls que parece no ensamblar convenientemente con el núcleo de su teoría: el tratamiento que su liberalismo político da a la idea del bien. Sintéticamente, la perplejidad proviene de la afirmación de que a pesar de que la teoría de Rawls, expuesta en *Political Liberalism* se presenta como reductivamente política, esto es, basada en valores no doctrinales, al mismo tiempo emplea abiertamente una particular idea del bien.

La cuestión será la de hallar si el uso de dicha idea supone una incursión de lo político en el territorio, más o menos comprehensivo, de lo doctrinal. Una cuestión que es relevante porque, de ser cierta esta posibilidad, podría considerarse inconsistente con su propia teoría, que a) quedaría convertida en una doctrina comprehensiva más, (un liberalismo comprehensivo no tan diferente del de Kant o Mill) y b) desarticularía conceptos como el velo de ignorancia, que fuerza a soslayar las doctrinas del bien de las partes. Sería entonces posible objetar que bajo la aparente neutralidad de la teoría rawlsiana, con la que se distingue de las diversas con-

¹ Universidad Complutense de Madrid.

cepciones del bien que puedan existir en una sociedad plural, se esconde la pretensión de elevarla jerárquicamente sobre el resto de doctrinas generales. De eso nos ocuparemos a lo largo del artículo.

Una de las aportaciones de *Political Liberalism* es la distinción que hace, ausente en *A Theory of Justice*, entre una doctrina comprensiva y una concepción política. Rawls entiende que en su primera obra se confundían los límites entre la filosofía moral y la filosofía política y en su reelaboración de la justicia como imparcialidad como forma del liberalismo político lo que se nos presenta es una concepción política pública, que se anuncia como desprovista de metafísica y adherencias doctrinales, lo que la hace potencialmente compatible con las diversas doctrinas comprensivas propias de una sociedad plural.² Rawls no dejará de ser fiel a esta distinción conceptual, que explicita de modo similar en *Reply to Habermas*: «*I think of political liberalism as a doctrine that falls under the category of the political. It works entirely within that domain and does not rely on anything outside it*».³

Para empezar a analizar esta separación, conviene primero detallar qué entiende Rawls por político para a continuación ver si su idea del bien puede encontrar acomodo dentro de este concepto. Rawls entiende que una concepción política es aquella que no es deudora ni mantiene compromisos con ninguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral.

En el extremo opuesto, lo doctrinal, en su sentido más plenamente comprensivo, es aquel ámbito que trata de ofrecer respuestas a todos los posibles aspectos de la vida de un individuo, conformando una suerte de cosmovisión total, más o menos coherente, que puede contener filosofía, religión, moralidad, costumbres, ideales de perfeccionamiento, juicios acerca de lo que es bueno y estimable para la vida humana, patrones de carácter o ideas sobre la amistad y las relaciones interpersonales.⁴

Tenemos entonces que para Rawls, mientras que lo doctrinal hace compatibles todos estos valores y los ensambla dentro de una teoría general inteligible del mundo, por su parte, lo político, dentro de su más limitado territorio, se ocuparía de la estructura institucional básica de una sociedad. Al tratarse este de un ámbito que los individuos no pueden eludir, ya que pertenecen necesaria e involuntariamente a una comunidad política desde su nacimiento, lo político exige el cumplimiento universal de una serie de normas, cuyo alcance es restringido. Por el contrario, lo doctrinal, por ser de seguimiento discrecional, se orienta al terreno de la vida buena y puede llegar a regular hasta las conciencias y las conductas más íntimas de los individuos.

Esta es sumariamente la distinción que Rawls incorpora a partir de 1993 y que no se encuentra en *A Theory of Justice*.

¿Por qué hace esta distinción? La respuesta es clara. Como apunta Vergés⁵,

² J. Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York, 2005) 109.

³ J. Rawls, «Reply to Habermas» En J. RAWLS, *Political liberalism. Expanded edition*, 373-434, (Columbia University Press, New York, 2005).

⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, cit. 13, 175.

⁵ Vergés-Gifra, Joan, "Methodological Eclecticism in Practical Philosophy: Why It Would Be Better to Avoid It", *International Philosophical Quarterly* Vol. 53, No. 2, Issue 210 (June 2013) pp. 131-146.

Rawls es perfectamente consciente de que la única vía para mostrar que su teoría responde coherentemente al hecho del pluralismo de las sociedades democráticas es afirmar que se trata de una concepción política, sin profundas implicaciones metafísicas y que no requiere amplios compromisos morales. Es decir, que su concepción es simplemente razonable y se sustenta sobre sus propias bases, sin apoyarse en ninguna doctrina.

A diferencia de estas, una concepción reductivamente política e independiente (*a freestanding political conception*)⁶ obtiene su fuerza, arguye Rawls, de su carácter público y razonable y se asienta sobre valores sobre los que existe un amplio consenso social, de modo que se abstendrá de tratar de dar respuestas a los complejos dilemas morales que separan al resto de doctrinas.

Hasta aquí la distinción conceptual; pasemos ahora a explicitar en qué contextos la teoría rawlsiana hace uso de la idea del bien y cómo se distingue de otras nociones, toda vez que el concepto del bien está plenamente ligado a lo doctrinal y en principio puede entenderse de muy distintas formas: la contemplación de las verdades últimas, la realización de la excelencia humana, la consecución del placer, la persecución de la felicidad o la satisfacción de los deseos racionales, por citar algunas posibilidades.⁷

Uno de los modos en los que Rawls entiende que su teoría puede emplear la idea del bien, sin dejar de ser una concepción política, sería en lo referido al modo en que una sociedad brinda acogida a diferentes variedades doctrinales, modos de vida e ideas del bien. Esta apertura a los otros, entiende Rawls, es necesaria y debe reconocerse como valiosa y buena si se acepta que cada uno de los miembros de una sociedad democrática tiene, de forma más o menos articulada, sus propios planes racionales de vida.

Estos planes de vida son relevantes porque suponen la elección del tipo de personas que los individuos desean ser, lo cual afecta a la identidad personal en muchos niveles (gustos, lealtades, preferencias, deseos...).

La sociedad no sería buena bajo un concepto de bien monista, como el que Platón identificaba con el sol en República, sino por su capacidad de permitir la emergencia de plurales constelaciones del bien que reflejan el carácter racional de las personas.⁸

Por consiguiente, una concepción política que pretenda ser racionalmente deseable para todos debe considerar que los planes de vida de los ciudadanos son una parte relevante del bien común. El bien que defiende Rawls en estos contextos se identifica con lo que puede ser considerado como racional. Algo es bueno si tienen las propiedades por las que ciudadanos libres e iguales con planes de vida racionales podrían desearlo.

Esta idea del bien, admite Rawls, se enfrenta con el problema de que no todos los planes de vida son posibles en sociedad. Esto obedece a dos causas; la primera es que algunos de estos planes podrían incluir la violación de derechos y

⁶ *Ibidem*.

⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice Rev. Ed.* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999) 22.

⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, cit. 196.

libertades básicos comúnmente aceptados. Ante este primer caso, es necesario hallar criterios que sirvan de guía para marcar los límites de la pluralidad doctrinal aceptable. La respuesta la halla Rawls al afirmar la primacía de lo justo sobre las ideas del bien, lo cual es tanto como sostener la prohibición de que las doctrinas sobrepasen los límites marcados por una concepción política de la justicia. Los principios de la justicia política son siempre preponderantes y tienen capacidad de imponer límites a las ideas del bien individuales. Esto no supone soslayarlas, sino que prescribe a) qué es legítimamente esperable en una sociedad y qué expectativas no pueden ser valoradas⁹ y b) cómo se han de fundamentar las cuestiones políticas fundamentales, esto es, mediante ideas políticas que deben satisfacer las restricciones que impone la concepción de la justicia.

La segunda razón que permite afirmar que no todos los planes de vida son viables es afirmar que simplemente no todos caben en una sociedad. Como afirma Nozick, «*not all goods can be realized simultaneously, then trade-offs will have to be made*».¹⁰ La limitación de posibilidades es el precio a pagar por vivir en sociedad. No cabe pensar, por imposibilidad lógica, en un mundo en el que todos los valores y fines últimos de los individuos pudieran acomodarse. Los planes vitales son múltiples y contradictorios entre sí porque son un producto humano y no una constelación de elementos armónicos preexistentes, de entre los cuales se seleccionan unos u otros. La idea de un marco común capaz de englobar todo bien particular posible, nos recuerda Berlin, se basa en un error cardinal.¹¹ Por consiguiente, por complejo que sea elegir y priorizar bienes, se convierte en un imperativo ineludible. Cada elección entre valores fuerza a la merma de uno de ellos: libertad individual frente a eficacia, justicia frente a misericordia, conocimiento frente a inocencia, democracia frente a jerarquización, igualdad o libertad, seguridad frente a libertad, etc.¹² Lo mismo sucede con las doctrinas: unas pueden ser desplazadas por otras. En estos casos, tanto Berlin como Rawls estiman que, supuestas unas condiciones libres de diálogo y publicidad, si su desaparición se debe a la falta de apoyo que han recibido por parte de ciudadanos idealmente racionales y bien informados no habría que lamentar su desaparición. Algunas de las grandes convicciones fundamentales e incuestionables del pasado han pervivido simplemente por la inercia de la costumbre. Creencias y prácticas mantenidas durante siglos como la esclavitud, la discriminación o la tortura han perdido vigencia gracias a la posibilidad de debate, crítica, diálogo y lucha. El carácter perecedero de algunas ideas o hábitos no es de por sí una desventaja, al menos si consideramos que las ideas son instrumentos diseñados para un fin práctico; en el momento en que dejan de servir o se revelan inadecuadas no hay motivos para añorar su presencia o mantenerlas artificialmente. La garantía para evitar la esclerosis de las ideas y propiciar su adaptación a los nuevos tiempos es el mantenimiento de un espacio público libre donde las distintas creencias puedan dialo-

⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., 31.

¹⁰ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*. (Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1999) 312.

¹¹ I. Berlin. *El fuste torcido de la humanidad* (Ediciones Península, Barcelona, 1998) 59.

¹² Berlin pone como ejemplo la disyuntiva que presenta Maquiavelo entre las virtudes paganas y varoniles y las melifluas virtudes cristianas, de donde concluye que los posibles valores supremos de la humanidad no tienen por qué ser compatibles. I. Berlin. *El fuste torcido de la humanidad* cit., 27.

gar entre sí, enriquecerse en algunos puntos, pulir otros aspectos y en último caso expurgarse si son desacertadas. Las críticas a las ideas y valores sirven para mantener actualizadas las creencias y cribar aquellas doctrinas que están basadas en falsos fundamentos o cuyos resultados son notoriamente perniciosos.

Sin embargo, dicho lo cual, discrepamos con Berlin cuando afirma que los valores perdidos desaparecen de una vez por todas. A su juicio, con el paso de una civilización a otra hay pérdidas y «lo que se pierde se pierde para siempre».¹³ Consideramos más bien que las ideas pueden sepultarse pero también pueden resucitar al cabo de un tiempo cobrando nueva vida. Se trata de un proceso reversible porque es el hombre quien las forma, las elimina y las hace revivir cuando lo estima conveniente, lo cual es un argumento más a favor de no tomar las ideas como entes sagrados que deben ser conservados indefinidamente.

Recapitulando las anteriores consideraciones, para Rawls, una sociedad buena será aquella cuyas instituciones conceden un espacio para que las personas puedan definir libremente sus variados proyectos de vida bajo determinadas limitaciones de carácter político y que, habida cuenta del reducido espacio social, permite su confrontación y purga en un marco de intercambio libre.

Como cuestión derivada de la apertura del mayor conjunto de derechos y libertades para la diversidad doctrinal, la estructura básica de una sociedad buena debe tener en cuenta que la satisfacción de los planes de vida racionales de los ciudadanos requiere de instituciones sociales que regulen el acceso de estos a los bienes primarios, puesto que sin ellos, ningún plan vital podría prosperar. Esto es un bien porque supone reconocer la valía de los proyectos vitales de los individuos y pone a su alcance los medios con los que razonablemente pueden aspirar para ejecutarlos.

La cuestión es la de considerar qué bienes primarios deben facilitarse a los ciudadanos y bajo qué criterios. La propuesta de Rawls es la siguiente: «[...] *primary social goods, to give them in broad categories, are rights and liberties, opportunities and power, income and wealth*».¹⁴ En todo caso, Rawls señala que llegar a un entendimiento en torno a qué son bienes primarios es una cuestión de política pública. Dicho debate ha de ser político y no doctrinal, es decir, en ningún caso pueden aducirse propósitos como la excelencia humana, la perfección de los ciudadanos, o su mayor religiosidad. No sería aceptable, piensa Rawls, que las leyes estuvieran redactadas para adoctrinar a los ciudadanos, sino más bien para permitirles que puedan vivir conforme a su propio concepto de vida noble. Esto es así porque la única manera de encontrar una justificación pública y aceptable para todos los ciudadanos es renunciar a extraer los argumentos del interior de una doctrina comprensiva que ni es ni puede ser asumida por todos.

Rawls hace uso de esta idea del bien porque piensa que puede ser compartida por los ciudadanos ya que permite la igual satisfacción de las preferencias racionales y razonables de los individuos de una forma imparcial. En contra de

¹³ I. Berlin. *El fuste torcido de la humanidad* cit., 81.

¹⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., 79.

Arrow y Sen,¹⁵ Rawls afirma que a pesar de que los contenidos doctrinales sean diferentes, en todo caso, su promoción requiere más o menos los mismos bienes primarios. Es decir, los mismos derechos y libertades, las mismas oportunidades institucionales y prerrogativas, similares ingresos, poder, riqueza e idénticas necesidades de reconocimiento público y autorrespeto.

Asumiendo las debidas excepciones,¹⁶ el hecho de que algunos ciudadanos tengan distintos planes de vida, gustos más exclusivos o preferencias más refinadas no les concede el derecho a requerir públicamente para su realización un conjunto mayor de bienes primarios.¹⁷ En la medida en que a) los individuos son libres b) su identidad está jerárquicamente por encima de sus ideas, no están encadenados a su idea del bien, que es siempre contingente, y por tanto c) disponen de la facultad moral de formarlas, revisarlas y perseguirlas a la luz de sus expectativas presentes y previsiones futuras,¹⁸ no es en absoluto injusto afirmar que cada individuo es responsable de sus fines, preferencias y elecciones y debe asumir sus consecuencias en pie de igualdad con el resto.

No se trata de que la sociedad asegure la felicidad de los individuos, pues eso es algo que incumbe a cada uno de ellos solamente, sino de la necesidad de que todos cuenten con similares bienes y oportunidades para perseguir sus proyectos de vida de manera armónica. Esto recuerda el ideal expresado en la declaración de independencia de los Estados Unidos que cifra como derecho inalienable, al mismo nivel que la vida y la libertad, no ya el logro efectivo, sino la *persecución* de la felicidad.

Por tanto, Rawls hace a los individuos enteramente responsables de su éxito a la hora de promover un estilo de vida en torno al cual el Estado no se pronuncia, ya que solo ellos tienen competencia sobre él. Las instituciones sociales son ciegas a estas diferencias y no pueden dar trato preferente o asignar más recursos o derechos a ninguno de sus ciudadanos por muy firmes que sean sus convicciones e ideas del bien. El Estado debe ser neutral, y esta es otra de las nociones del bien que Rawls emplea, y no puede actuar para favorecer o promover ninguna doctrina particular ni dar mayor apoyo a quienes la profesan por muy mayoritaria o arraigada que sea tal doctrina.

Una sociedad buena y justa, según este concepto político que venimos analizando, sería aquella que garantizara a) espacio a la pluralidad doctrinal bajo limitaciones políticas, b) posibilidad de diálogo y criba doctrinal en un entorno libre y neutral y c) un marco de instituciones sociales que hagan posible un esquema de libertades básicas equitativas, de oportunidades justas y de igual participación en los bienes primarios.

Satisfechas estas premisas, todos los ciudadanos están en condiciones de

¹⁵ K. J. Arrow, "Some Ordinalist Notes on Rawls' Theory of Justice", en *Journal of Philosophy* (1973); y Amartya Sen, "Equality of What?", en *Choice, Welfare and Measurement* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1982); "Well-Being, Agency, and Freedom", en *Journal of Philosophy* 82 (abril de 1985) y "Justice: Means versus Freedoms", en *Philosophy and Public Affairs* 19 (primavera de 1990).

¹⁶ Aquellos ciudadanos que carecieran de las mínimas capacidades morales, intelectuales y físicas.

¹⁷ Al respecto de las comunes necesidades humanas, cf. *A Theory of Justice*, cit. cap. 7.

¹⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., 398 y J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., 72.

proceder a la libre y responsable promoción de sus concepciones del bien, siempre que estas respeten los principios de la justicia: «*Everyone is assured an equal liberty to pursue whatever plan of life he pleases as long as it does not violate what justice demands*».¹⁹

Por último, otro de los sentidos en los que Rawls emplea la idea del bien, que entiende que no supone abandonar su concepción política, es el referido a la conservación de una sociedad política justa. Rawls concibe que es un bien intrínseco políticamente perseguible considerar a la sociedad como algo más que una multitud de individuos o asociaciones auto-interesadas sin fines comunes, que solo cooperarían de manera puramente estratégica.

La idea de la "sociedad privada" compuesta por individuos atomizados sin proyectos comunes es tan indeseable para Rawls como el extremo opuesto: el ideal de una comunidad política unida en torno a una doctrina religiosa, filosófica o moral. En el primer caso, porque una sociedad privada no reconoce que los ciudadanos de hecho tienen finalidades últimas comunes y en el segundo, porque la unidad social comunitarista soslaya el hecho del pluralismo.

En lo referido a las metas colectivas, una sociedad bien ordenada acepta que los bienes logrados colectivamente, como el mantenimiento en el tiempo de una sociedad justa, son logros de índole social que merecen ser incentivados y defendidos. Esta es una idea que pervive a lo largo de su trayectoria intelectual. En *On My Religion* (1997) pueden encontrarse similares preocupaciones cuando critica el *ethos* solitario del Cristianismo, una religión para la que la salvación o la condena es un asunto puramente individual y deja al margen el aspecto colectivo de las relaciones humanas.²⁰ Del mismo modo, para el joven Rawls (1942), el pecado debería ser considerado precisamente el rechazo a los otros, el olvido de las relaciones en comunidad: «*Sin [...] must be the abuse, the aberration, and the destruction of community, and that which sunders all responsible relations with one's fellow men*».²¹

La sociedad bien ordenada por una concepción de la justicia, concebida como la unión social de uniones sociales, es un bien superior que merece ser conservado porque permite la diversidad doctrinal y al mismo tiempo apunta a finalidades políticas compartidas. En esas condiciones es posible el libre desarrollo y el ejercicio de las facultades morales de los individuos, lo cual es un bien. Un entorno en el que las condiciones de justicia incluyen los medios adecuados para perseguir los planes colectivos de vida noble permite además el mantenimiento de las bases sociales del autorrespeto.

Las ideas del bien que Rawls maneja tienen como corolario la idea de que mantener un trasfondo de justicia es un bien para todos.

Como hemos visto hasta aquí, Rawls defiende la neutralidad de sus ideas del bien. Por neutralidad, Rawls entiende algo diferente de la neutralidad procedimental.²² La neutralidad de sus ideas del bien no se deriva de haber seguido proce-

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., 81.

²⁰ J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, with "On My Religion", ed. Thomas Nagel, intro. Joshua Cohen and Thomas Nagel, commentary Robert Merrihew Adams (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009 [1942] [1997]) 265.

²¹ *Ibid.* 193.

²² J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., 192.

dimientos cuyo diseño no emplee valores morales algunos o que se puedan justificar por medio de valores neutrales como la imparcialidad o la consistencia en la aplicación de sus principios a otros casos similares relacionados.

Rawls no puede defender que su concepción política sea estrictamente neutral desde el punto de vista procedimental puesto que se apoya en una compleja idea del bien que incluye unos principios de la justicia sustantivos, no meramente procedimentales.

Para Rawls esto no sería un problema. Este es el punto de partida. Su idea del bien surge de determinadas ideas fundamentales latentes en la cultura política. Rawls piensa en el consenso general acerca de que hay prácticas injustas como la discriminación o la intolerancia, asume también como punto fijo una mínima concepción de la persona como ser moral, libre e igual al resto con capacidad para formar, reformar y perseguir una idea del bien que no tiene que coincidir con la de los demás y finalmente, el acuerdo acerca de que las personas poseen un sentido de la justicia que se traduce en la capacidad de acordar términos equitativos de cooperación con los demás con el fin de llegar a una sociedad justa. Estos serían los acuerdos latentes que Rawls asume como punto desde el que comenzar a teorizar.

Nada hay que objetar a que se elabore una concepción de la justicia que sea, en la medida de lo posible, justificable en términos y valores que pertenezcan a la cultura política compartida y que sea independiente de concepciones muy densas y sectarias del bien. Sin embargo, su idea del bien está lejos de ser un punto fijo sobre el que exista un consenso general. Baste citar el caso más controvertido: el concepto de justicia distributiva que Rawls defiende es perfectamente defendible, pero en absoluto ajeno a una idea del bien de cierta densidad. Los liberales libertarios como Nozick, defensores del libre mercado consideran que esta idea del bien está sesgada a favor de la igualdad y supone una limitación injustificada de la libertad individual. Como es sabido, Nozick aboga por una mínima intervención estatal que a su juicio supondría menos restricciones a los deseos y acciones de los individuos. No es nuestro interés entrar en el fondo del asunto, tan solo queremos resaltar que el desacuerdo en estas cuestiones de justicia básica es radical y se traduce en la práctica en modelos abiertamente diferentes en cuanto a los criterios para la justa distribución de recursos.

En el otro extremo ideológico, su teoría del bien también puede recibir las críticas igualitaristas²³ a la prioridad léxica que concede a las libertades por delante de los recursos socioeconómicos.²⁴ Tampoco es aséptica su definición de la sociedad como empresa cooperativa que busca el interés mutuo. Igualmente, dista de ser una obviedad que la concepción de la persona haya de reunir ideas de libertad e igualdad, así como las dos facultades morales que Rawls le atribuye o que el ideal del buen ciudadano sea el sujeto propio de un Estado democrático maduro, conector de sus derechos y deberes, y practicante de las virtudes morales que Rawls defiende (cooperación social justa, civilidad, tolerancia, razonabilidad y sentido de equidad). Conocidas son las críticas también a la exclusión de asuntos como la

²³ G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2008).

²⁴ Cf. M. C. Melero de la Torre, *Rawls y la sociedad liberal* (Plaza y Valdés, Madrid, 2010) 128.

discapacidad, el trato a los animales no humanos o la ampliación a un marco político supranacional.²⁵ En estos casos, lo que se puede deducir es que la eliminación de lo doctrinal no zanja las disputas teóricas, las diferencias en lo reductivamente político son también profundas.

Rawls no puede decir, como de hecho hace, que su teoría es neutral de propósitos. Las nociones que emplea son a nuestro juicio mínimos irrenunciables pero en todo caso presuponen un modelo de sociedad buena basado en una concepción del bien, que por el hecho de apelar a valores implícitos en nuestra cultura política pública, puede llegar a pasar inadvertidos.

Por esta razón, Rawls se ve obligado a afirmar que la estructura básica de un régimen como el que defiende tendría necesariamente efectos sobre el resto de doctrinas. La neutralidad de efectos es impracticable; no podría ser de otro modo, puesto que parte de objetivos sustantivos y no meramente procedimentales. Ciertamente, el diseño institucional de Rawls no está pensado para favorecer a ninguna doctrina comprensiva en particular, pero tiene un núcleo doctrinal que puede ser, y de hecho ha sido, discutido desde otras posiciones político-doctrinales.

Rawls respondería a estas críticas afirmando que la sociedad justa y buena que defiende emplea el concepto de bien en sentido débil, algo que a su juicio no podrían afirmar otras teorías del bien. Un ejemplo de ello lo encontramos en el humanismo cívico de Hannah Arendt. Las críticas de Rawls al humanismo de Arendt vienen del hecho de que es una variante del aristotelismo cuyo modelo de la vida buena, a saber, que la naturaleza del hombre se realiza más plena y dignamente en una sociedad democrática en la que exista una vigorosa participación en la vida política, no es, estima Rawls, tan plenamente compatible como el suyo. Rawls sostiene, y en esto no se distingue del republicanismo clásico, que el ejercicio ciudadano de las virtudes cívicas es necesario en democracia para preservar los derechos y libertades básicos, aunque a diferencia de Arendt, dicho ejercicio posee tan solo un valor instrumental, desde el presupuesto de que la reclusión generalizada en la vida privada tiende a generar el surgimiento de elites y la consiguiente degeneración de las instituciones políticas. Las virtudes políticas de los ciudadanos serían para Rawls herramientas necesarias para el sostenimiento de una estructura básica cuya rectitud estaría en permanente peligro de degeneración.

Sin embargo, la idea de una unión social de uniones sociales, que apunta a la bondad de perseguir fines compartidos y cuestiona la atomización social parece en ocasiones que se acerca al proyecto arendtiano. No parece que se trate de una idea con mero valor instrumental sino que refleja algo más cercano a una postura en la que los logros comunitarios son vistos como un bien de especial valor. Especialmente ilustrativo es el pasaje en el que afirma que el mantenimiento colectivo de una sociedad bien ordenada es un bien y lo compara con el orgullo y satisfacción que sienten los miembros de una orquesta cuando su esfuerzo se ve recompensado con la impecable ejecución de una pieza musical. Rawls apela en este pasaje a los fines compartidos, a la cooperación para alcanzarlos y al significado que

²⁵ Cf. M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (The Tanner Lectures on Human Values)*, (Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007).

esto tiene para la historia y memoria colectiva.²⁶

En base a su diferente y más delgada concepción del bien, Rawls trata también de distinguir su teoría de los que denomina liberalismos *doctrinales* o *comprehen-sivos* de Kant y Mill. Estos liberalismos resaltarían los valores de autonomía y de individualidad como ideales rectores de las vidas de los individuos, mientras que un liberalismo político como el suyo no habría de ser tan exigente con el individuo porque su misión no es la de promover la excel-situd humana. Para Arendt, Kant o Mill una vida sumida en la apatía, la ignorancia y la heteronomía son intrínseca-mente negativas, mientras que Rawls considera que la ausencia de participación política es tan solo instrumentalmente negativa, pues impide, en el contexto especí-fico de nuestras sociedades democráticas, asegurar valores que sí son independien-tes, lo cual le permite argumentar que, a diferencia de dichas posiciones, su posi-ción no es comprehensiva.

No obstante, Rawls sí emplea determinados valores cercanos al perfeccio-nismo. A su juicio sí es exigible que los ciudadanos conozcan sus derechos consti-tucionales y cívicos. Rawls no puede evitar afirmar que es inaceptable, y esto tam-bién es parte de su idea de la vida buena, que algunos individuos no tengan la posibilidad de llevar unas vidas mejores, esto es, más libres, independientes, plenas y menos sectarias, por el hecho de ignorar sus derechos básicos o por temer ser castigados por delitos inexistentes. Rawls emplea en ocasiones consciente y abier-tamente, en otras, como esta, de forma implícita, una idea sustantiva del bien que no es nuestra atención cuestionar en su fondo, pero sí cuestionar que se trate de valores neutros perfectamente universalizables.

Es indudable que la noción del bien de Rawls es más magra que la estos au-tores, pero si lo reducido de su noción del bien es su mayor virtud, podría argu-mentarse que la baja densidad doctrinal de Rawls es susceptible de mayores adelga-zamientos. Baste como ejemplo sobresaliente la ya citada teoría de Nozick en *Anarchy, State and Utopia*, cuya idea de la sociedad y la justicia, que culmina en una concepción mínima del Estado limitado a las funciones de protección contra la fuerza, el robo, el fraude, el incumplimiento de los contratos, etc., tiene ciertamen-te muchos menos compromisos doctrinales que el liberalismo de Rawls.

La teoría de Rawls contiene una idea del bien no tan lejana a la de Kant, Mill, Arendt o Nozick, pero con la inconsistencia de que, a diferencia de estos, Rawls aboga por una depuración doctrinal de la que su teoría carece.

Ante esta objeción, Rawls podría emplear como apoyo el concepto de la razón pública, entendida como la razón del conjunto de ciudadanos que, por me-dio de sus leyes, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros en pos del bien público. Esta razón es lo característico de un pueblo demo-crático, pues es el lenguaje de quienes comparten una posición de igual ciudada-nía.²⁷ Según esta noción, las diferentes teorías en liza, si aspiran a tener valor nor-mativo, están llamadas a presentar su esquema general y sus jerarquías, pero sobre todo, a explicitar públicamente en *lingua franca* no sectaria, usando términos com-

²⁶ J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., 204.

²⁷ J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., 214, 217.

prensibles para los no adeptos, cuáles son las razones inobjetables por las que determinados valores son deseables y por qué serían indeseables los opuestos.²⁸

Pues bien, para Rawls, el imperativo de la razón pública requiere que cuando se abordan los asuntos políticos fundamentales se extraigan del debate político las cuestiones doctrinales más controvertidas, las que pertenecen al *corpus* dogmático de una religión, las que se basan en las tradiciones, en la ley natural o en otras oscuras razones que no pueden ser aprehendidas por los que no comparten una determinada doctrina.²⁹ Quienes se pronuncian en contra de determinadas acciones de determinados individuos arguyendo, por ejemplo, que como creyentes nunca permitirían ciertas conductas no están haciendo uso de la razón pública, sino que están trasladando al espacio público valores o ideas que provienen de una esfera privada, lo cual es una traslación incorrecta porque los conjuntos de razones de ambas instancias no son intercambiables.

En este contexto de razón pública, Rawls argumenta que la ventaja de su teoría es que, al ser menos densa y menos comprehensiva que los liberalismos doctrinales, y por supuesto mucho más ligera que las ideas contenidas en las religiones, sectas, sistemas morales, asociaciones, iglesias y clubes, puede ser mejor traducida y defendida, por medio de la razón pública, racional y razonablemente, ante cualquiera de estos foros doctrinales. Puede que así sea; no obstante, podría responderse que la traducibilidad de las ideas en términos de interés colectivo no es exclusiva de ninguna concepción política o doctrina general. La mayor parte de las teorías ético-políticas son capaces de presentar sus argumentos de modo comprensible para los demás y están en posición de competir con el resto de teorías empleando la razón pública, pero lo que resulta mucho más discutible es que las ideas y reflexiones sobre la justicia presentadas sean desgajables de lo que consideran que es la vida plena y los fines humanos más elevados³⁰ puesto que ambos ámbitos están estrechamente vinculados.

Es evidente que Rawls distingue entre lo político y lo doctrinal para separarse de un modo de entender el perfeccionismo; a saber, el intento de identificar modos de vida superiores con el fin de convertirlos en el objetivo de la vida política. Así entendida, una doctrina perfeccionista no admitiría una diversidad de modelos de vida buena y prescribiría un canon único, «*one dominant end*» que acabaría disolviendo la autonomía de los individuos.³¹ Rawls busca por el contrario acomodar dentro de una misma estructura política a las diferentes sensibilidades que coexisten en una sociedad plural y ello le lleva a renunciar a defender algo que puede ser cuestionado: que la vida humana tenga un *telos* o un modo de florecer que sea más deseable.³² Rawls declara que si se tienen en consideración las estériles controversias doctrinales y las guerras de religión, se puede ver la pertinencia de entender

²⁸ J. Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited" en *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*, (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999) pp. 129-180.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M. J. Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. Albino Santos Mosquera, 1 ed., (Marbot, Barcelona, 2008, 283).

³¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., 480-486.

³² *Ibidem*, 22-24.

que lo político y lo doctrinal son dos reinos con legalidades distintas.³³ La propuesta rawlsiana es en efecto, heredera de larga tradición: en 1250, Giovanni da Viterbo, en su obra *De regimine civitatum* ya defendía la separación radical entre las autoridades temporales y las eclesiásticas apelando a que ambas persiguen fines totalmente diferentes. Seguidamente, Maquiavelo entendía que los principados eclesiásticos y las instituciones políticas pertenecían a dos legalidades distintas, y también concedía primacía al plano político secular sobre el poder religioso. Jean Bodin en *Los seis libros de la República*, de 1576, desligaba el estudio político del Estado de consideraciones dogmáticas y Hugo Grocio construía su pensamiento político con una fundamentación exclusivamente humana e immanente. De esta tradición se nutriría la Europa ilustrada a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII. En su *Letter Concerning Toleration*, Locke afirmaba:

«[...] I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bound that lie between the one and the other.»³⁴

Para Rawls, uno de los logros del pensamiento liberal Occidental, asentado gracias a una rica tradición filosófica, es la defensa de la tolerancia doctrinal y la libertad de culto y de pensamiento.³⁵ Parece un hito indiscutible que el Estado no evalúe las concepciones del bien de máximos de sus ciudadanos y que trate de organizar la cooperación social sin dogmas y tomando a todos como igualmente respetables. Para ello, parece necesario que el Estado tome a los individuos como políticamente iguales, y deslinde ambas legalidades: la política y la doctrinal.

Sin embargo, del mismo modo que Rawls reconoce que la mayoría de las doctrinas son solo parcialmente comprensivas y que no existe ninguna plenamente abarcante que cuente con respuestas, prescripciones y prohibiciones para todos los posibles aspectos de la vida de un individuo, también puede afirmarse que ninguna concepción política puede llegar a alcanzar un grado de depuración doctrinal tal que pueda decirse que no es deudora, en alguna medida, de una fundamentación metafísica, filosófica o moral. Toda teoría de la justicia que quiera tener éxito debe estar basada en valores morales de comienzo a fin, y esa es la razón por la que la discusión práctica en torno a la justicia no se acaba de zanjar de una vez por todas.³⁶

Lo que nos parece indiscutible por tanto es que la supuesta distinción entre lo reductivamente político y lo doctrinal es, al fin y al cabo, una distinción de grado. La teoría de Rawls se tiene en pie no sola, sino apoyada en las bases en las que se asienta la sociedad y la cultura pública para la que se postula y en la que se inserta.

³³ Para ampliar este tema véase M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *El conflicto entre el poder político y el poder religioso* (PPC, Madrid, 2010).

³⁴ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration. Latin and English Texts Revised and Edited with Variants and an Introduction by Mario Montuori* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1963) 15.

³⁵ J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., xxvi.

³⁶ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, (Harvard University Press, Cambridge, MA, London, England 2011) pp. 11-12.

La teoría rawlsiana se mueve dentro de unos parámetros que entroncan con la tradición liberal, y esto hace que su lectura parezca, al menos desde dentro de este contexto interpretativo, más desprovista de compromisos doctrinales. Sin embargo, el bien identificado como aquello con las propiedades por las que ciudadanos libres e iguales con planes de vida racionales podrían desear es una proposición que carece de univocidad y cuyo sentido dependerá siempre del tipo de individuo, de sociedad y del concepto de racionalidad que se manejen.

La imposibilidad de depurar las ideas políticas de valores morales es reconocida por el propio Rawls cuando abordaba las cargas del juicio. Es indudable que lo político y lo doctrinal no son compartimentos estanco perfectamente delimitados e impermeables. No existe una brecha insondable entre ambos que permita su delimitación. Una teoría política no puede depurarse de toda consideración moral, siquiera sea esta un mínimo armazón. Las teorías políticas, por muy reductivamente políticas que sean, se apoyan inevitablemente en categorías normativas culturalmente mediadas y no son neutrales.

Es prácticamente imposible que un debate político se realice al margen de argumentos que apuntan a una idea del bien y de lo valioso.

Es cierto que una concepción política que pretenda ser racionalmente deseable para todos debe aceptar que los planes de vida de los ciudadanos son una parte relevante del bien común y que su trazado es responsabilidad de los individuos. Ahora bien, decir que la concepción política de la justicia fuerza al Estado a permanecer neutral ante las posibilidades de éxito de dichos planes es algo bien distinto. Puede que quienes tengan planes extravagantes o excesivamente ambiciosos hayan de ajustar sus ideales al principio de realidad, pero hay otros planes, como el poder acceder a una educación media y superior de calidad o permitir a los jóvenes tener acceso a su primera vivienda, que no pueden ser tachados de ambiciosos o extravagantes y que deberían tener un firme apoyo estatal. Rawls respondería apelando al igual reparto de bienes primarios (derechos, libertades, oportunidades, poder, renta y riqueza). Pero Rawls no permite profundizar en el debate acerca de la naturaleza o finalidad de dichos bienes primarios si excluye del diálogo la posibilidad de hacer distinciones basadas en el desarrollo integral de los ciudadanos. ¿Debe ser una teoría de la justicia indiferente al hecho de que hay quienes dedican casi la entera totalidad de sus jornadas a procurar su sustento material? ¿No es necesario hablar de desarrollo humano cuando un buen número de jóvenes ven negado el acceso a su primer trabajo?

Los planes vitales de los individuos no serían por lo tanto un asunto de índole estrictamente individual. La distinción entre lo extravagante y lo valioso es pertinente y ello supone abrir un debate en el que se entrecruzan los argumentos políticos y morales. Un debate, por otra parte, que es ineludible, toda vez que no es posible garantizar la satisfacción de todos los planes de vida. Por tanto, toda sociedad tiene ante sí el reto de decidir qué planes de vida son merecedores de mayor consideración o bajo qué condiciones los ciudadanos no pueden ni siquiera aspirar a tener un plan de vida.

Desde el punto de vista de los bienes comunes, prescindir de debatir acerca de modos de vida valiosos sería además empobrecer el debate. Pongamos como

ejemplo la controversia acerca de la gestión privada de la educación pública. Desde una óptica puramente liberal podría no haber objeciones políticas que plantear en la medida en que respondiera a una decisión mayoritaria tomada por adultos.

Sin embargo, el debate debería incluir cuestiones que ligan lo político y lo moral en la medida en que exigen responder a la pregunta de cuáles son los fines que debe perseguir la educación en una sociedad democrática. La cuestión supera las decisiones particulares de individuos autónomos libres y racionales. Para abordar el asunto con toda su complejidad es preciso abordar la pertinencia de delegar áreas de especial relevancia pública a la titularidad y gestión privada. O lo que es lo mismo, preguntarse si es moralmente aceptable hacer de la educación un bien en manos del mercado y crear una sociedad con un modelo educativo para ciudadanos pudientes y otro público con carácter residual. Estas ideas entroncan necesariamente con las ideas del bien de los individuos y con la idea del bien común. Para llegar a una posición fundamentada y no identificar sin más lo correcto con lo que decidirían los ciudadanos individuales en un momento determinado sería necesario debatir y dilucidar previamente qué tipo de sociedad buena se desea antes de decidir qué es lo correcto. En este sentido, puede decirse que lo bueno precede y fundamenta a lo correcto.

La eliminación de los asuntos de contenido moral de la agenda política lo que consigue es eliminar del debate la fundamentación de las causas por las que consideramos que algo es correcto.

Quienes niegan que lo político guarda cierta relación con alguna elemental idea del bien, lo que consiguen es absolutizar las normas políticas de un momento determinado. El problema de fondo es justificar la relación que hay entre la política y el bien común y el modo de articular su relación. Es decir, elucidar cuáles son las ideas del bien sobre las que se podría edificar una sociedad política justa desde la premisa de que siempre existirán áreas político-doctrinales imposibles de separar.

Aceptar, como nos propone Rawls, el hecho del pluralismo y buscar salidas que faciliten el consenso en un deseable propósito, pero como hemos intentado mostrar, a) las controversias no desaparecen con el intento de eliminar lo doctrinal de la agenda política y b) tal separación hace que el debate pierda profundidad.

Podíamos decir, alterando la cita de Rawls, que también en asuntos públicos, «*questions at the most fundamental level are not usually settled by conclusive argument*».³⁷ Tan imposibles de clausurar de una vez por todas son los debates doctrinales como los que tienen por objeto la justicia, incluso en su mayor nivel de abstracción, como evidencia la abrupta separación que puede llegar a existir entre los diferentes conceptos de justicia.

En ausencia de evidencias definitivas que cierren las disputas de una vez por todas, ningún proyecto doctrinal o político puede en última instancia deducirse causalmente de argumentos. Ahora bien, tampoco puede proponerse públicamente sin un intercambio razonado de argumentos éticos y políticos. Tal práctica es un requerimiento inevitable y a la vez el más valioso instrumento para abordar las discrepancias en sociedades plurales.

³⁷ La cita de Rawls se refiere exclusivamente a los asuntos filosóficos, J. Rawls, *Political Liberalism*, cit. 53.

En conclusión, los intentos de erradicar de una concepción política toda contaminación doctrinal son tanto irrealizables como indeseables. Una teoría política no puede construirse a espaldas de una noción de la vida buena. La justicia es un bien que debe ser defendido mostrando qué tipo de sociedad es más valiosa. El hecho de no explicitar en qué consiste ese ideal reduce el rigor de una teoría y la expone innecesariamente a las críticas.³⁸

Al fin y al cabo, el ideal de dirigir la teoría política hacia la buena vida, en cualquiera de sus sentidos, no ha dejado de ser, desde los tiempos de la polis, la brújula que guía la política.

³⁸ W. Galston, "Defending Liberalism", *The American Political Science Review*, Vol. 76, No. 3 (Sep., 1982), pp. 621-629.