

El tratamiento del pluralismo doctrinal desde el liberalismo político de John Rawls

The Treatment of Doctrinal Pluralism in John Rawls's Political Liberalism

Juan Antonio Fernández Manzano¹

Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 03-02-13

Aprobado: 16-06-13

Resumen

Partiendo de la pluralidad axiológica de las sociedades contemporáneas y empleando como instrumental el tratamiento del pluralismo que hace John Rawls, reflexionamos en torno a la viabilidad del establecimiento de un horizonte político cuya meta fuera compatibilizar la legítima diversidad con el establecimiento de patrones comunes a todos. Para ello se revisa la distinción entre lo político y lo doctrinal y las exigencias del punto de vista excluyente en la medida en que sirven como base para la tolerancia entre diferentes. A continuación se rebaten los planteamientos de los enfoques perfeccionistas y comunitaristas y se defiende la posibilidad de un acuerdo general reductivamente político compatible con la apertura de espacios no dirigidos dentro de la sociedad civil en los que los individuos pueden unirse para defender colectivamente sus intereses legítimos a salvo de la interferencia estatal.

Palabras-clave: John Rawls; liberalismo; pluralismo; universalismo.

¹ (jafmanzano@filos.ucm.es). Juan Antonio Fernández Manzano es Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II de la Facultad de Filosofía de la UCM. Es autor de *Política para la globalización: la recuperación de lo político en la era global*, Ediciones Antígona S. L., Madrid, 2014; *Un Estado global para un mundo plural*, Editorial Biblioteca Nueva S.L. (en prensa) Madrid, 2013 y “Tres objeciones a la forma democrática del Estado”, *Estudios filosóficos*, Vol.: 62, Número: 181, 2013, págs. 413-432.

Abstract

Starting from the global axiological plurality of contemporary societies and using Rawls's treatment of pluralism, we reflect on the feasibility of establishing a political horizon whose goal were to reconcile the legitimate diversity with the establishment of common patterns. To do this, we review the distinction between the political and the metaphysical insofar as it serves as a basis for tolerance. Then, we discuss perfectionist and communitarian approaches to defend the possibility of a political consensus based on purely political terms compatible with the opening of free spaces within civil society in which individuals can come together to collectively defend their legitimate interests free from state interference.

Key-words: John Rawls; Liberalism; pluralism; universalism.

A pesar de que sea ya un lugar común la denuncia de la creciente homogeneidad cultural mundial o el empobrecimiento de las variadas identidades locales impregnadas por el influjo de lo global, estamos lejos de haber llegado, al menos en lo referido a doctrinas morales, religiosas o filosóficas, a habitar bajo la égida de la homogeneidad.

Por el contrario, en las complejas sociedades contemporáneas, los individuos se agrupan en torno a un significativo número valores dispares y en ocasiones, opuestos entre sí. Diferentes culturas, idiomas, tradiciones, costumbres, concepciones filosóficas y religiones coexisten y contrastan dentro de los compartimentos estatales. Evidentemente, no todas las fuerzas en juego tienen la misma intensidad; el influjo cultural de los valores de Occidente es preponderante pues está asociado a unos mayores índices de desarrollo humano y apoyado por una poderosa red de medios de comunicación de alcance global.

La pujante industria del *infotainment*, la hegemónica economía de mercado y el poder de las grandes multinacionales influyen y marcan tendencias a lo largo del mundo por medio de la difusión de sus noticias, valores, productos y mercancías; pero tal supremacía mediática o mercantil, con ser alta, no ha provocado una colonización de las conciencias que resulte, por decirlo sumariamente, en un único modo de entender la vida.

El magnetismo de los países más industrializados unido a toda una serie de factores como la globalización de los mercados de capitales, mercancías y servicios, la pobreza, la inestabilidad política, las catástrofes medioambientales y los desequilibrios entre países producen como resultado la emigración de amplias bolsas de población a los países más prósperos (Gutiérrez Gutiérrez, 2009). Una de las consecuencias de estos flujos poblacionales es la mayor heterogeneidad de los países de acogida, que reciben a personas con culturas, lenguas y cosmovisiones en muchos casos desconocidas para los autóctonos.

Lo que encontramos en los países receptores son sociedades polifónicas con muy heterogéneas nociones de lo que cada individuo entiende por una vida buena. Los densos movimientos migratorios y las influencias mutuas entre pueblos no han dado como resultado la homogeneización cultural, sino que han cambiado la faz de las comunidades de llegada, especialmente si son sociedades abiertas, haciendo que la diversidad cultural, reflejada en las disímiles creencias, valores y estilos de vida, sea hoy un factor manifiesto e imposible de soslayar. Tenía razón Rawls cuando afirmaba que la coexistencia de ideas y doctrinas comprensivas encontradas e incluso irreconciliables entre sí era el resultado inevitable a largo plazo del despliegue de las facultades humanas (Rawls, 1996: 12, 33). El pluralismo sería pues el “destino irreversible de nuestra época” (Cerezo Galán, 2005: 224), un rasgo que superará lo coyuntural para adquirir el rango de estructural, siempre y cuando las instituciones permitan suficiente libertad para que este aflore: “*a diversity of reasonable comprehensive doctrines is a permanent feature of a democratic society*” (Rawls, 2001b, 40). Debemos pues partir del horizonte de sociedades abiertas axiológicamente cruzadas, donde no todos sus miembros comparten la misma cosmovisión y donde la hibridación y la heterogeneidad son las señas de identidad dominantes.

Como afirmaba el antropólogo Clyde Kluckhohn (1949), el dilema del complejo mundo actual es cómo responder a estos datos, en concreto a la cuestión de cómo hacer posible que gentes variopintas de apariencias diferentes, con lenguas mutuamente ininteligibles y formas de vida distintas puedan convivir pacíficamente en una misma entidad política. Tanto si se interpreta de forma descriptiva: ¿cómo es posible que *de hecho* vivan pacíficamente a pesar de sus diferencias? o de forma normativo-desiderativa: ¿cómo conseguir que lo hagan? creemos que es un asunto capital al que intentaremos responder. Estos son los datos de arranque necesarios para reflexionar en torno a la viabilidad del establecimiento de un horizonte político estatal cuyo fin fuera, de modo genérico, conciliar la diversidad razonable con el establecimiento de leyes comunes a todos.

Rawls trataba de resolver esta cuestión señalando tres cuestiones adyacentes: la primera sería hallar una concepción de la justicia que fuera capaz de establecer cómo se llevará a cabo la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales en derechos aunque diferentes en lo doctrinal; la segunda cuestión respecta a los fundamentos de la tolerancia en sociedades plurales y de la combinación de ambas surge el problema de la estabilidad de una sociedad que albergue a ciudadanos tan libres como dispares entre sí (Rawls, 1996: 78).

Por nuestra parte, nos ocuparemos de la segunda de estas cuestiones, dejando de lado los presupuestos de la justicia y los requisitos de estabilidad de una sociedad bien ordenada. En concreto, nuestro objetivo es el de reflexionar acerca de si una estructura política estatal es capaz de establecer términos de tolerancia que permitan la convivencia de ciudadanos heterogéneos y la posibilidad de albergar modos de vida distintos a los de la mayoría. ¿Es el “politeísmo axiológico” un impedimento, o al menos un factor que obstaculiza la posibilidad de las propuestas políticas generalizables?

Resolver el acomodo dentro de una misma estructura política doméstica de las diferentes sensibilidades que hoy conviven nos lleva en primer lugar a buscar antecedentes en la historia relativos a la resolución de los problemas derivados de profundas heterogeneidades dogmáticas. A tal efecto es útil detenernos en lo aprendido de las estériles controversias doctrinales y las mortíferas guerras que desangraron Europa en los siglos XVI y XVII. Como resultado de estos enfrentamientos, y desde luego a un muy alto precio, se llegó a alumbrar uno de los más altos logros del pensamiento occidental: tomar a los individuos como iguales con independencia de sus doctrinas religiosas, morales o filosóficas. Esta es una de las valiosas premisas que el liberalismo apuntaló desde sus orígenes cuyo valor es difícil exagerar. Mucho de lo logrado en materia de tolerancia doctrinal y de libertad de culto y de pensamiento se debe a esta premisa que entronca con la Reforma (Rawls, 1996: 20). Es un hito histórico entender que es posible organizar la cooperación social considerando al diferente como merecedor de respeto, por encima de discrepancias irresolubles en materias como la fe o las creencias más profundas de cualquier índole.

Tratar a los individuos como iguales al margen de sus doctrinas exige hacer una distinción entre el ámbito político y el doctrinal cuyo origen es anterior a la Reforma. En 1250, rechazando las aspiraciones de la Iglesia a obtener prerrogativas de poder dentro del ámbito civil, Giovanni da Viterbo, defendía en *De regimine civitatum* la separación radical entre las autoridades temporales y las eclesiásticas basándose en que ambas perseguían fines totalmente diferentes. Seguidamente, Maquiavelo, adoctrinado en el Renacimiento pagano italiano, defendió la primacía del plano político secular sobre el poder religioso y desplazó la religión del escenario político, por tratarse de un hecho social sobre cuyas verdades no era ni necesario ni conveniente que el poder político se pronunciase. La secularización de lo político que inicia Maquiavelo al afirmar que los principados eclesiásticos y las instituciones políticas pertenecían a dos legalidades distintas es la causa una revolución teórica que liquida la anterior línea discursiva dominante, más propensa a la intolerancia y la exclusión por motivos doctrinales.

Por tanto, entender que lo político y lo doctrinal son reinos distintos no solo es pertinente, sino que es una necesidad derivada de las exigencias de la convivencia en sociedades plurales. Delimitar ambos campos supone además reconocer la dignidad y la responsabilidad de la acción humana tanto en lo político como en lo doctrinal. Sin embargo, la cuestión no queda zanjada en este punto. El problema siguiente, y no es cuestión baladí, es el de a) precisar los territorios en los que cada ámbito tiene competencias y b) establecer criterios para dirimir posibles interferencias. Los primeros pasos para resolver esta cuestión se ven desde los comienzos de la tradición liberal: Locke, decía, poniendo la exigencia muy alta, que había que deslindar “*exactly the business of civil government from that of religion*” (Locke, 1963: 15) para a continuación permitir la libertad doctrinal de los individuos siempre que no hubiera perjuicios a terceros:

Every man in that has the supreme and absolute authority of judging for himself. And the reason is because nobody else is concerned in it, nor can receive any prejudice from his conduct therein (Locke, 1963: 81).

El Estado debe en principio inhibirse de intervenir en lo doctrinal porque “...*the business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man's goods and person.*” (Ibid.: 79).

La fe no puede imponerse a la fuerza, sino con amor (Ibid.: 9). Y Mill zanjaba diciendo:

(...) the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant.” (Mill, 1869: 22).

En consonancia con ello, “*all attempts by the State to bias the conclusions of its citizens on disputed subjects, are evil*” (Ibid.: 193). Esta idea, que Mill desarrollaría *in extenso*, concluye en la defensa de que todo individuo debería ser dejado a su plena libertad y espontaneidad en lo que toca a asuntos que solo a él le atañen (Ibid.: 187):

In the conduct of human beings towards one another, it is necessary that general rules should for the most part be observed, in order that people may know what they have to expect but in each person's own concerns, his individual spontaneity is entitled to free exercise. Considerations to aid his judgment, exhortations to strengthen his will, may be offered to him, even obtruded on him, by others; but he himself is the final judge” (Ibid.: 137).

Un paso más en esta dirección lo da Rawls. A pesar de muchas de las afinidades que le unen a los pensadores que le precedieron, Rawls rompe con los autores del liberalismo anterior porque son liberalismos comprensivos que mantienen una notable carga metafísica. La mayor parte de estos pensadores creen a) que el orden moral surge de la naturaleza humana y de las condiciones de la vida en sociedad, b) que el conocimiento sobre cómo debemos actuar es directamente accesible para cualquier persona normalmente razonable y consciente y c) que nuestra naturaleza nos proporciona motivos para actuar como debemos sin necesidad de sanciones externas.

Para Rawls, el liberalismo político se distingue del liberalismo doctrinal en que no adopta una postura determinada en cuestiones básicas de epistemología y psicología moral como las anteriores y deja libertad para que cada individuo o doctrina comprensiva las responda a su modo (Rawls, 1996: 22-23).

Un ordenamiento reductivamente político ha de asumir con coherencia lo que Rawls denomina “*the fact of pluralism*”. El pluralismo del que el liberalismo político se tiene que hacer cargo es más radical que la diversidad de proyectos

individuales de vida que ocupaba a los pensadores anteriores. La diversidad de la que se ocupa Rawls es la de la multiculturalidad, la de las diferentes religiones y la de las heterogéneas comunidades que comparten tiempo y espacio.

Por tanto, es necesario una mayor separación entre la filosofía política y la metafísica, con el fin de dejar a la filosofía libre de cargas doctrinales y poder hacerse cargo de una sociedad genuinamente plural. La justicia como equidad sería una concepción autónoma e independiente (*freestanding*) que enmarca la filosofía dentro del terreno puramente político. Esta es la tarea que Locke, Mill, Kant, Hume e incluso el primer Rawls de *A Theory of Justice* dejaron inacabada.

Para demarcar espacios es necesario definir que el ámbito político exige la observancia general de una serie de normas cuyo alcance debe ser limitado. Por el contrario, lo doctrinal, al ser de acatamiento voluntario, puede tener más amplio alcance. Las doctrinas son concepciones generales del mundo que incluyen, o pueden incluir, todo tipo de aspectos, desde los religiosos a los filosóficos y morales. Con sus valores y jerarquías, organizan la vida de una manera más o menos consistente y coherente. Las normas doctrinales pueden regular hasta las conciencias y las conductas privadas de los individuos; por el contrario, el campo de lo político afecta únicamente a las acciones, y dentro de estas, solo a aquellas que son públicas y tienen efectos sociales, sin valorar las intenciones o la conciencia de los individuos.

En consecuencia, lo político puede exigir ser lo consensuado y aceptado por todos porque se trata del marco regulador de las instituciones encargadas de mantener la justicia y la estabilidad pacífica del colectivo. Las cuestiones políticas esenciales son un marco participado por todos, mientras que las doctrinas comprensivas solo resultan aceptables para sus seguidores. Hechas estas consideraciones, y en aras del entendimiento entre agentes plurales, puede defenderse la conveniencia de depurar del debate político las cuestiones doctrinales más controvertidas para centrarse en lo reductivamente político. En asuntos políticos fundamentales es necesario aplicar un punto de vista excluyente, de modo que las razones aportadas que estén explícitamente fundamentadas en doctrinas comprensivas de los ciudadanos queden excluidas de la razón pública (Rawls, 1996: 283).

No obstante, en este punto puede haber salvedades. El propio Rawls se ve forzado a reconocer que en ocasiones se han invocado valores no políticos para defender valores políticos. Tal sería el caso de los movimientos antiesclavistas en los Estados Unidos o la lucha por los derechos civiles que liderara Martin Luther King. En ambos ejemplos, dichos movimientos anclaron su defensa de valores políticos, como la igualdad y la libertad, en los fundamentos de sus doctrinas comprensivas e hicieron uso de argumentos metafísicos para defender asuntos políticos. Dicho uso podría estar justificado en la medida en que entonces se careciera de valores políticos a los que apelar, con lo que el punto de vista excluyente, aun siendo el preferible, podría admitir casos particulares en los que pudieran hacerse excepciones:

Bajo condiciones diferentes, con diferentes doctrinas y diferentes prácticas a nuestra disposición, el ideal puede conseguirse óptimamente de modos diferentes, en los buenos tiempos siguiendo lo que a primera vista parece ser el punto de vista excluyente, y en tiempos menos buenos siguiendo lo que puede parecer el punto de vista incluyente (Rawls, 1996: 287).

Ahora bien, la línea que marca el final de la flexibilidad argumentativa aparece cuando se trata de discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica. No resulta aceptable la intrusión de lo doctrinal en las instituciones del Estado ni en los foros oficiales (Ibíd.: 271 y 288). Por lo demás, en el seno de la sociedad civil, los ciudadanos tienen perfecto derecho para justificar su voto o sus posiciones políticas respecto a cuestiones no fundamentales basándose en sus respectivas doctrinas comprensivas.

Podemos justificar esta idea arguyendo que lo político tiene una función arbitral, reforzada, y este dato es fundamental, por el monopolio de la violencia legítima. No es cometido de quien tiene el poder coactivo intentar promover la excelencia humana, si es que tal concepto pudiera llegar a definirse unívocamente. Un Estado no puede, y mucho menos uno con vocación integradora, sostener con su sistema legal la defensa de determinados ideales de excelencia humana o modelos de virtud particulares puesto que esos ámbitos no deben traspasar de los umbrales de lo privado. El Estado no se puede comprometer con ninguna de las doctrinas de máximos de la sociedad, por muy mayoritaria que sea ni apoyar con su fuerza a unas en detrimento de otras porque a diferencia de los individuos, asociaciones o comunidades, no tiene objetivos ni jerarquías de objetivos (Rawls, 1996: 71-72; 206, 312).

Una comunidad política que acepte el pluralismo ha de definirse como neutral y no puede hacer comparaciones o valoraciones sobre las doctrinas generales. Una entidad política de este tipo no posee legitimidad para evaluar la medida en que los individuos conducen su estilo de vida ni para juzgar el valor de sus objetivos. La neutralidad ideológica del Estado supone no incurrir en ninguna forma de proselitismo o de beneficio a algunos de los ciudadanos a costa de otros. El Estado ha de ser neutral de propósitos. No obstante, a pesar de ser imparcial, no es, ni ha de pretenderse que sea, neutral en sus efectos. Por poner un ejemplo, una vez eliminados los espacios que posibilitan la existencia de discriminaciones, aumenta la probabilidad de que los individuos rechacen doctrinas cuyos planteamientos las toleren o justifiquen. En este sentido, puede decirse que lo político no es, porque no podría serlo, neutral en lo relativo a sus influjos (Rawls, 1996: 226 ss.). Parece tan inevitable (como deseable) que con el curso del tiempo, los principios rectores de un marco institucional que favorezca la igualdad entre hombres y mujeres, acaben permeando en las doctrinas generales de la sociedad, mermando en consecuencia la influencia de las doctrinas opuestas.

En conclusión, para garantizar una pacífica coexistencia de las diversas doctrinas y filosofías, el Estado ha de limitarse a proteger los derechos

y las libertades individuales, sin pronunciarse sobre las formas de vida de los ciudadanos, permaneciendo neutral en cuestiones de naturaleza doctrinal.

¿Supone esto una merma de la libertad de los ciudadanos para defender, individual y colectivamente, su propia idea de la vida buena? En absoluto. Partimos de la importancia de que cada individuo tenga, forme, revise y persiga su propia concepción del bien puesto que estas cuestiones son simbólicamente significativas y permiten que la vida cobre sentido. Ha de ser el individuo particular quien construya u opte por su particular idea de la vida buena, y que además lo haga en pie de igualdad con el resto de ciudadanos. Cada ciudadano debe ser libre para perseguir sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente pueda esperar (Rawls, 1996: 64). En consecuencia, el ámbito de lo doctrinal debe tener suficiente amplitud para que cada ser humano despliegue sus potenciales a su manera, permitiendo en principio tantas posibilidades como caminos viables deciden emprender los sujetos.

No obstante, esta idea puede ser objetada. Desde una posición perfeccionista, y por tal entendemos toda filosofía política que pretende erigir como criterio de corrección que los individuos alcancen la excelencia en algún tipo de capacidades humanas ideales,² podría argumentarse que puesto que existen, y ciertamente existen, decisiones y fines que son irracionales o mal valorados por los individuos, el Estado podría influir en la toma de decisiones, con el fin de evitar elecciones irracionales.

Pensamos que este argumento es erróneo por diferentes razones. En primer lugar, cabría hacer una objeción epistemológica para preguntar desde qué premisas habría de considerarse que el Estado tiene una posición mejor para conocer el bien o detectar los errores. ¿En base a qué argumentos habría una instancia de probar su mayor infalibilidad para definir cuál es la mejor vida posible? Si se respondiera y argumentara, lo cual no es fácil, que un imaginario comité de expertos podría ser capaz de conocer los verdaderos intereses de las personas, mejor incluso que ellas mismas, aún habría que superar otra objeción no menor: ¿qué valor es el que las personas darían a sus vidas si estas estuvieran planificadas desde una instancia externa? Probablemente mucho menor al de otra vida en la que los errores y tropiezos fueran una posibilidad y se aceptaran como resultado de una elección personal y libre. Una vida conducida con valores ajenos no parece muy deseable. El control exterior de nuestras acciones y elecciones supone una devaluación de las mismas, a pesar de que los resultados fueran mejores desde otra perspectiva. Para que alguien encuentre sentido a lo que hace y cree, los valores últimos en los que basa sus acciones y creencias han de ser el producto de una elección libre y personal y no el resultado de una imposición externa. Los individuos por lo general prefieren ser dueños de sus vidas, lo cual implica que puedan optar entre opciones posibles, aun a riesgo de equivocarse

² Y en consecuencia podría identificar determinadas formas de vida como superiores y llegar a convertirlas en meta política con carácter universalizable.

o de ser inconsistentes con sus propias preferencias. Tocqueville afirmaba al respecto que “el hombre está hecho así” y prefiere permanecer inmóvil antes que caminar sin independencia (Tocqueville, 2002: 101).

De modo que la perfectibilidad del hombre, con ser un dato incuestionable, no avala la idea de imponer una idea concreta de la perfección, puesto que existen muy variadas maneras por las que el hombre es capaz de desarrollar sus capacidades. Ni existe una naturaleza humana inamovible y eterna, ni es posible encontrar verdades incontrovertibles al margen de vaivenes, no digamos ya hablar de leyes universales para el hombre. De ser así, desaparecería buena parte de lo genuinamente humano, como la disidencia, el libre pensamiento, la espontaneidad y la posibilidad de ensayar distintos modos de vida. La constatación de la variedad de modos de vida es un poderoso argumento empírico contra los intentos uniformizadores. Acaso una de las aportaciones más valiosas de algunos autores posmodernos como Lyotard y Vattimo sea su sospecha de los grandes metadiscursos legitimadores, especialmente cuando estos respaldan la uniformidad y lo atemporal y olvidan que la diferencia y la pluralidad son características tan humanas como la aspiración al orden. Un olvido que puede derivar en un pensamiento omniabarcante y totalitario.

Estas cosmovisiones globales que pretendían ordenar el mundo totalmente y que aparecían como alternativas excluyentes, produjeron monstruos: las políticas fascistas de exterminio, el *goulag* comunista, el imperialismo liberal. La posmodernidad denunció a los metarrelatos como formas de exclusión de lo heterogéneo, como mecanismos de aplastamiento de lo distinto, de lo local, de lo peculiar, de lo diferente...” (del Águila y Vallespin, 2006: 527)

Del mismo modo que la adhesión íntima a las concepciones comprensivas y las éticas de máximos requiere un acto de voluntariedad exenta de coacción o imposición, el cambio de creencias ha de ser enteramente posible, pero debe ser igualmente el resultado de una modificación en el modo de evaluar, comprender o sentir algún fenómeno, es decir, fruto de procesos cognitivos y sentimentales autónomos. Creer en la libertad de elegir y cambiar de creencias requiere partir de la premisa de que el individuo está por encima de sus propias ideas, y que el valor de su juicio individual es más alto que el de la fe que profesa, las concepciones que mantiene, el rol social que juega o incluso las creencias y valores imperantes en sociedad. Si consideramos a los individuos como libres es necesario afirmar que son capaces de revisar y alterar sus valores. Como personas autónomas que son, deben estar por encima de ataduras doctrinales.

En todos estos casos, la autonomía individual debe prevalecer sobre la del Estado, el grupo doctrinal o la doctrina misma. Esta autonomía, que depende de las facultades morales e intelectuales, se materializa en la capacidad individual de formar, revisar y perseguir una concepción del bien, de deliberar y de llegar a acuerdos con otros (Rawls, 1996: 103).

En consecuencia, una entidad política inclusiva, además de mantener distancia en lo tocante a la elección por parte de los ciudadanos de sus éticas de máximos, de sus concepciones comprensivas o de sus proyectos de vida valiosa, tampoco puede intervenir ni para corregir supuestos errores privados de los individuos, ni para dirigirles hacia otros fines que no son suyos, ni siquiera apelando al bien de los afectados.

El Estado debe abstenerse de tomar medidas coercitivas destinadas a perfeccionar las vidas de sus ciudadanos (Appiah, 2005: xii). Es responsabilidad de cada individuo su propio perfeccionamiento, porque ello depende de la elección de su concepto de vida excelente y de toda una serie de elecciones que le competen en exclusividad.

Son los individuos, aislada o conjuntamente, en el marco de la sociedad civil y no las instituciones políticas, quienes deciden acerca del modo en que persiguen sus ideales o alcanzan su mayor desarrollo, florecimiento o plenitud personal, pues este plano está directamente relacionado con sus aspiraciones más íntimas y con los aspectos ideológicos más profundos. La sociedad opera en un plano anterior y más complejo que el del Estado. En sociedad, los individuos se definen a sí mismos y conforman sus creencias e identidades a través de relaciones con otros con quienes tienden lazos afectivos en torno a grupos de identificación mutua. Los sujetos participan en diversos tipos de asociaciones de adscripción libre y voluntaria cuyas actividades deberían tener *ceteris paribus* el mismo valor y en consecuencia contar con el mayor margen posible de actuación compatible para todos. Nadie puede ser compelido a entrar o salir de ellas ni por la ley ni por la fuerza. Estas corporaciones y grupos, además de ser un subproducto necesario de la libertad de asociación (Gutman, 2008: 15), son un rasgo valioso en democracia en la medida en que pueden usarse para defender intereses legítimos colectiva y organizadamente, dar mayor poder para hacer oír su voz a las minorías, defender elementos culturales, luchar en contra de discriminaciones, prestar redes de asistencia mutua, reforzar las convicciones de los individuos, etc.

Una vez señalada la conveniencia de demarcar espacios, conviene destacar que no se trata de compartimentos estanco perfectamente delimitados e impermeables. La mencionada pretensión lockeana de hallar exactamente el límite preciso de ambos se revela imposible. Como observara Jellinek, no existe una brecha insondable entre los aspectos sociológicos y jurídicos del Estado. Ambos planos están cercanos y, aunque la esencia del Estado es lo político, reflejado en lo jurídico, los últimos elementos objetivos del Estado son las relaciones que se producen en la actividad social de los hombres (Jellinek, 2000: 174).

La discusión práctica en torno a las zonas intermedias entre ambas áreas no está definitivamente zanjada. Las nuevas realidades sociales han convertido estos espacios en uno de los temas candentes y abiertos en la vida pública con discusiones como el derecho a la presencia o uso de símbolos religiosos en espacios

públicos, la cuestión acerca de la prohibición del uso de velos, la integración de lo doctrinal en el sistema educativo, la amenaza del fundamentalismo terrorista, el respeto hacia las diferentes confesiones, etc.

Por su parte, la política no puede desligarse de una concepción moral, siquiera sea esta un mínimo armazón (González Rodríguez-Arnaiz, 2012). Las sociedades democráticas y plurales no pueden construirse en torno a un concepto ampliamente comprensivo y cerrado de moral, porque eso iría en contra de la libertad de las doctrinas plurales que hay en la sociedad, pero tampoco puede renunciar a la transmisión, promoción y defensa de valores y actitudes que son necesarios para la convivencia pacífica. Las zonas intermedias surgen porque lo justo guarda cierta relación con alguna elemental idea del bien político que no es tan sencillo deslindar. Quienes niegan esta premisa lo que consiguen es absolutizar las normas jurídicas. Lo político y lo doctrinal son espacios mutua y necesariamente contaminados, toda vez que los sujetos han de moverse en ambos. Al ser terrenos fronterizos, no es difícil que se produzcan interacciones, fricciones y eventualmente confusiones que demandan un criterio de demarcación.

Con todo, a pesar de las dificultades señaladas, y asumiendo que lo político implica una neutralidad axiológica no absoluta, reiteramos que es necesario establecer criterios de demarcación entre ambos ámbitos con el fin de evitar intromisiones de lo particular en lo colectivo y viceversa. El problema de fondo es justificar públicamente la conexión que hay entre la justicia y bien político y el modo de articular dicha relación³.

Un marco político respetuoso con el pluralismo ha de poder dar un tratamiento político a las diferencias, esto es, no puede intentar llegar a un acuerdo comprensivo que articule la vida política porque no es posible un consenso voluntario en torno a la escala de valores de ninguna doctrina general. En la densidad de lo ideológico no hay posibilidad de consenso:

(...) en asuntos filosóficos, las cuestiones más fundamentales casi nunca se resuelven de una vez por todas mediante un argumento concluyente. Lo que resulta obvio para algunas personas, y es aceptado como una idea básica por ellas, resulta incomprensible para otras.”
(Rawls, 1996: 84)

No cabe pensar en la posibilidad de llegar a acuerdos generales que afirmen la verdad de una doctrina comprensiva, mucho menos si se trata de alcanzar con ello un propósito político. A cambio, lo útil es aceptar la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político que pudiera servir para articular una sociedad caracterizada por las diferencias religiosas y filosóficas (Rawls, 1996: 94).

El tratamiento político de las diferencias supone más bien la aceptación de la variedad. Es decir, que de la constatación antropológica de la variedad se sigue la inutilidad de intentar unificar los modos de vida, doctrinas o filosofías, pero

³ Al respecto véase cap. V de Rawls, J., *Liberalismo político*.

no se colige necesariamente la renuncia a alcanzar algunos principios nucleares válidos. A su vez, afirmar la universalidad de determinados principios generales no supone renunciar a la multiplicidad de modos de entender y conducirse por el mundo. Es posible compatibilizar la indeterminación de ciertas áreas, y en consecuencia la legítima diversidad en dichos ámbitos, con el establecimiento de patrones comunes a todos que permitan salir de un relativismo absoluto de las diferencias. Es viable, y lo es porque no existe ningún impedimento lógico ni material, llegar a articular un marco compartido de referencia que exprese los límites posibilitantes por un lado, pero también limitantes de las diferencias existentes. Este marco de referencia sería una estructura compartida si y solo si es capaz de universalizar la posibilidad de que todos puedan vivir sus diferencias, es decir, que cada uno pueda tener su propio concepto del bien y su particular doctrina comprensiva y por lo tanto pueda conducirse siguiendo su particular ética de máximos sin interferencias injustificadas, dentro del respeto a un marco común establecido. Reducido a un lema, se trata de universalizar la posibilidad de la diferencia (Espinosa Antón, 2009: 222). No se exigen pues ni conversiones ni renunciaciones inaceptables, de lo que se trata es de compatibilizar las creencias más profundas de los miembros de una sociedad; en otros términos, de abrir el mayor margen posible a las idiosincrasias de cada sociedad, siempre y cuando no se viole un núcleo de valores políticos fundamentales.

Llegar a ese núcleo sería el resultado de un acuerdo político cuyos requerimientos no chocaran frontalmente con los intereses esenciales o valores básicos de ninguna doctrina (Rawls, 1996: 165-166). De no ser así, solo podríamos aspirar a alcanzar acuerdos fragmentarios, pasajeros y coyunturales, lo cual sería ciertamente muy insuficiente y pondría en riesgo la sociedad política (*Ibid.*: 66).

La rotundidad de lo expuesto acerca de la imposibilidad de llegar a un acuerdo político basado en una doctrina general merece un desarrollo mayor. Para empezar, conviene resaltar que hay una serie de circunstancias que hacen que en múltiples asuntos, entre ellos los doctrinales, no sea posible llegar a un acuerdo unánime y estable. De entrada, los hombres no tienen intereses convergentes, ni siquiera permanentes a lo largo del tiempo, lo cual hace pensar que es más que improbable llegar a hacer confluir las múltiples variables que componen lo humano en un modelo único e inamovible.

A esto hay que añadir las dificultades debidas a la ignorancia, el egoísmo, el prejuicio, el sesgo, la ceguera, los impulsos conativos, las rivalidades o simplemente las situaciones en las que las partes no desean llegar a un acuerdo. Como veremos, pretender consensuar todo tipo de cuestiones es un esfuerzo que, como decía Ortega, conduce a la melancolía.

Por otro lado, a pesar de que las personas estén deseosas de llegar a un acuerdo y tengan pleno uso de facultades, en muchos casos la propia naturaleza de los temas lo impide. En estos campos hablaríamos de desacuerdos razonables, es decir, que no se originan en la mala fe ni en los intereses egoístas de las partes. Tal es el caso de los valores morales, en torno a los cuales existen serias

dificultades para coincidir. Lo mismo puede decirse de otros términos axiológicos (normas de cortesía, virtudes, vicios etc.), pues están intrínsecamente rodeados de controversia (Appiah, 2007: 92). Son lo que se conoce, siguiendo a Hart (1997) como términos de “textura abierta”, lo que significa que, a pesar de que los interlocutores afirmen conocer su significado, es posible que no lleguen a ponerse de acuerdo a la hora de aplicarlos a casos concretos. En efecto, todo el lenguaje valorativo, a pesar de tener un componente social importante, responde también a un proceso de reelaboración individual, con lo que su textura está inevitablemente abierta a la discusión.⁴ Appiah sintetiza las dificultades para llegar a acuerdos en torno a valores en la presencia de diferentes vocabularios evaluadores, las diversas interpretaciones a las que se presta el lenguaje, cuya carencia de univocidad semántica ha sido reiteradamente puesta de manifiesto (Rawls, 1996: 88) y la diferencia en la ponderación de los valores, es decir, en el peso relativo que se otorga a cada uno de ellos (Appiah, 2007: 103 ss.).

Por su parte, cada doctrina posee sus valores fundamentales jerarquizados que no tienen por qué coincidir con los de las demás. Pero es que incluso si se compartiera una misma escala de valores, caben muy distintas interpretaciones. Pongamos un caso: existen multitud de teorías que defienden la igualdad como valor primario, pero que ni están, ni es de esperar que estén, de acuerdo a la hora de decidir hasta dónde debería llegarse para fomentar este valor o sobre qué asuntos concretos debe aplicarse (Pajón Leyra, 2004). En estas situaciones no puede apelarse a un valor superior que permita resolver la controversia ya que los mismos valores en litigio son fundacionales (Kymlicka, 2002).

Rawls también da importancia a este tema y afirma que existe un conjunto significativo de razones que impiden el acuerdo doctrinal, a las que denomina: “las cargas del juicio” (*burdens of judgement*). Entre ellas, cita los casos en los que se mezclan dispares tipos de consideraciones normativas de diferente fuerza, lo que dificulta una evaluación de conjunto. Es un hecho que cada uno valora, pondera y juzga en función de lo que ha vivido, y esa experiencia vital puede ser muy diferente a la de otros: Voltaire decía que quien ha sufrido una injusticia ve el mundo poblado de condenados, del mismo modo que un joven feliz “que cena con su dama al salir de la ópera” no puede imaginar que haya infortunados en el mundo (Voltaire, 2004: 280). No es fácil pues llegar a acuerdos acerca de la importancia y la ponderación que damos a un argumento.

Estas dificultades hacen inviables los diseños estatales de máximos porque nunca habría unanimidad acerca del tipo de sociedad ideal que debería construirse. Ni siquiera los grandes autores utopistas se ponen de acuerdo en el tipo de sociedad perfecta. Cada uno de ellos pone el acento en algunos factores que echa de menos en su sociedad, olvidando otros que da por supuestos. Así como existen múltiples diseños institucionales opresivos, también es factible

⁴ Recordemos cómo durante más de treinta años, Leibniz trató (infructuosamente) de llegar a un acuerdo ecuménico en torno a las esencias del cristianismo (Toulmin, 2001: 148).

aventurar que existen multitud de escenarios posibles en los que algunos seres humanos podrían desarrollarse felizmente. Elegir el mismo para todos y desterrar el resto ya es una forma de imponer una visión por encima de las demás. El problema de las utopías doctrinales es que clausuran mundos posibles y presentan una posibilidad como única y cerrada. Tal vez lo verdaderamente utópico, en el mejor sentido del término, sea hacer posibles variadas utopías. Es decir, permitir que las personas puedan llevar vidas diversas bajo instituciones variadas sin que nadie pueda imponer su propia visión sobre los demás. En este sentido seguimos a Nozick cuando afirma que “*utopia is meta-utopia*” (Nozick, 1999: 312).

Para llegar a acuerdos es necesario plantear la cuestión en otros términos. El mismo Rawls (1996: 93-94) se anticipa a las críticas en este sentido diciendo que las cargas del juicio no invitan a su consideración como un argumento escéptico, sino que se limitan a mostrar las dificultades existentes a la hora de llegar a acuerdos, máxime cuando involucran a las doctrinas comprensivas. Por lo tanto, una doctrina comprensiva no puede ser el foco de un consenso político porque siempre partirá de una imagen antropológica que nunca puede tomarse como absoluta. En primer lugar por razones epistemológicas: nuestro conocimiento tanto del hombre como de las sociedades en las que habita es imperfecto y en segundo lugar, por razones de tipo ontológico, en la medida en que debemos reconocer que esta carencia gnoseológica ocurre de modo necesario, puesto que tratamos con seres en permanente construcción, no acabados de una vez por todas. La carencia estructural del hombre como ser inacabado e incompleto impediría la consideración o la defensa de medidas políticas que defendieran un sentido de la vida único o universalizable. Por esta razón, las propuestas políticas no pueden caer en el monismo y aventurarse a imaginar una sociedad ideal. Las concepciones antropológicas adoptadas por la concepción política han de ser suficientemente amplias como para no imponer una concepción del bien particular al resto de sensibilidades existentes.

De la ortodoxia del pensamiento se pasa con suma facilidad a la ortopraxis, esto es, a acabar imponiendo una cosmovisión y anulando todas las demás (Cerezo Galán, 2005: 186):

It is hard to deny that terrible things have been done in the name of freedom, and that some bad arguments have led people from the ideal of emancipation down the path to Gulag (Appiah, 2005: 27).

Viene al caso recordar que algunos de los diseños monistas del pasado siglo están basados en nobles ideales ilustrados cuyo objetivo final era “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer y Adorno, 1994: 59). Pero lo que nació como un proyecto emancipador, destinado a liberar a los hombres de cualquier clase de subordinación o dependencia acabó en una sociedad totalmente administrada y manipulada: una “triumfal calamidad” (Ibíd.).

El problema de fondo es suponer que no solo no hay contradicción entre el Estado y la sociedad, sino que es posible aspirar a una comunión total, llegando

a fundirse en una única entidad. Los anhelos de la vida comunitaria parten de idealizar periclitadas formas de vida fraternales dominadas por un ideal único: una religión o una ideología secular, dentro de la cual se movieran todos los habitantes sin ningún disenso.

En el fondo de las utopías monistas late la necesidad de embridar las diferencias y someterlas a un patrón único, lo cual, como es evidente, posee una importante deriva totalitaria, sea del signo que sea. Por eso es necesario distinguir la sociedad del Estado. Si la primera puede ser rica, variada y hasta contradictoria, al Estado sí pueden exigírsele la coherencia que no tiene la sociedad porque se moverá en un espacio más reducido: aquel en el que exista un consenso general.

El problema de las utopías político-doctrinales no es que tengan una idea de la vida buena basada en una particular concepción antropológica, ni que crean conocer los genuinos intereses del hombre, sino que intentan generalizar estas ideas mediante la maquinaria estatal. Esta certeza en el diseño de la ingeniería social utópica, de claro sesgo cartesiano, ha sido la carta de legitimidad que ha hecho que en nombre de su propio bien los individuos quedaran sepultados en categorías superiores. Berlin advertía de que forzar a los individuos a actuar, incluso en su propio beneficio, era tanto como tratarles como subhumanos y actuar como si sus fines fuesen menos últimos y sagrados (Berlin, 1996: 207). Por su lado, Marcuse alertaba de la “fatal separación” que se abría cada vez que se distinguía entre los intereses inmediatos y los “intereses verdaderos” de los individuos, momento a partir del cual los sujetos se convierten en objetos a liberar y “la libertad pasa a ser un asunto de administración y de decretos” (Marcuse, 1994: 410).

En consecuencia, un enfoque inclusivo ha de huir tanto de la construcción de comunitarismos que antepongan los intereses del colectivo a los de los individuos reales como de diseños de sociedades ideales, armónicas y fraternales, pues estos han sido los altares en los que se han producido el mayor número de sacrificios humanos. Los proyectos con un horizonte magnífico tienden a convertirse en cruzadas que toman a los individuos como meros medios para la consecución de un fin que, cual colosal Saturno, acababa devorando a sus hijos. Grandes causas como la liberación del hombre en todas sus facetas o la inversión de todos los valores existentes, son empresas tan inabarcables como peligrosas. Los intentos de llegar a una organización perfectamente racional de la sociedad, además de ser algo ininteligible, llevan siempre en su reverso el peligro de la imposición (Toulmin, 2001).

Una entidad integradora de las diferencias no puede basarse en verdades indubitables aprehensibles por medio de la luz de la razón so pena de degenerar en un escenario político de considerable gravedad. Una sociedad basada en verdades elimina de raíz toda disidencia política al estimar que todo discrepante está o bien equivocado, confundido, engañado, falto de entendimiento, atención o buena fe o lo que es peor, que alberga intenciones perversas. Consiguientemente, quien no acepte la verdad política se convierte en un desviado que puede ser sancionado,

expulsado o forzado a rectificar del mismo modo que quien no acepta las leyes de la lógica. Reducir el desacuerdo a ignorancia o maldad es una tentación que se deriva de aquella afirmación. Si se considera que la verdad es una y la misma para todos, la discrepancia se convierte en patología y los disidentes son enfermos, locos, pecadores o herejes. La aplicación de este criterio al campo político implica polarizar la sociedad entre quienes aceptan la verdad y quienes están instalados en el error.

En conclusión, afirmar que los hombres comparten capacidades racionales similares es un principio aceptable, pero ello no implica que siempre sea posible llegar a acuerdos racionales ante cualquier discrepancia. A pesar de que el ideal utópico ha gozado siempre de un gran atractivo, las aspiraciones a la perfección son una receta segura para derramar sangre (Berlin, 1998: 37).

Queda claro que no se puede llegar a un acuerdo en el seno de una sociedad en torno a una doctrina particular porque no existe una perspectiva ni religiosa ni metafísica del mundo capaz de englobar todas las sensibilidades. Puede que en tiempos de Aristóteles la polis tuviera un *ethos* vinculante conforme al cual orientarse, pero el actual pluralismo de formas de vida y de contextos de vida ética, todos con los mismos derechos, imposibilita el establecimiento de criterios fijos y ejemplares (Habermas, 1999: 53). Los conflictos del pasado en nombre de doctrinas generales o de versiones no muy distintas de los mismos dioses muestran la ineficacia y los peligros de tal empresa. La lección histórica más importante es que para ser estable y pacífica, una entidad política ha de trabajar en llegar a acuerdos que no estén anclados ni en doctrinas comprensivas religiosas o ideológicas ni en una concepción del bien o de la verdad monista, pues este intento lleva dentro de sí las semillas de su destrucción.

Referencias bibliográficas:

- Appiah, K. A. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Appiah, K. A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, I. (1996). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (1998). *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Cerezo Galán, P. (2005). Tolerancia. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas* (págs. 183-228). Madrid: Biblioteca Nueva.
- del Águila, R., & Vallespín, F. (2006). Ideologías políticas y futuro. En J. A. Mellón, *ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Madrid: Tecnos.
- Espinosa Antón, F. J. (2009). ¿Universalismo moral de la Ilustración versus multiculturalismo en las sociedades del siglo XXI? *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 219-241.
- González Rodríguez-Arnaiz, G. (2012). Derechos humanos e interculturalidad. A favor de una ética intercultural. En González Rodríguez-Arnaiz, G. (ed.), *Derechos humanos. Nuevos espacios de representación*. Madrid: Escolar y Mayo editores.
- Gutiérrez Gutiérrez, I. (2009). La educación de ciudadanos para la sociedad multicultural y la comunidad internacional. *Foro, Nueva Época* (10), 167-182.
- Gutman, A. (2008). *La identidad en democracia*. Madrid: Katz Editores.
- Habermas, J. (1999). *Más allá del estado nacional*. (M. J. Redondo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Hart, H. L. (1997). *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Jellinek, G. (2000). *Teoría general del estado*. México: , Fondo de Cultura Económica.
- Kluckhohn, C. (1949). The Limitations of Adaptation and Adjustment as Concepts for Understanding Cultural Behaviour. En J. Romano (ed.), *Adaptation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2ª ed.). New York: Oxford University Press.
- Locke, J. (1963). *A Letter Concerning Toleration. Latin and English Texts Revised and Edited with Variants and an Introduction by Mario Montuori*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Locke, J. (1967a). *Two Tracts on Government*. (P. Abrams, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.
- Mill, J. S. (1869). *On Liberty* (4 ed.). London: Longmans, Green, Reader and Dyer.

- Nozick, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Pajón Leyra, I. (2004). Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte. *Nexo. Revista de Filosofía*, 167-176.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica S.L.
- Rawls, J. (2001b). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tocqueville, A. (2002). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- UNFPA. (2010). *Estado de la población mundial 2010. Desde conflictos y crisis hacia la renovación: generaciones de cambio*. New York: UNFPA.
- Voltaire. (2004). *Sarcasmos y agudezas*. (F. Savater, Ed.) Barcelona: Círculo de lectores.