

EL “PLURALISMO RAZONABLE” DE J. RAWLS

José Manuel BERMUDO
Universitat de Barcelona

RESUMEN

El pluralismo es la ideología de nuestro tiempo. Elevado a criterio de valor, la ética, la ciencia, la religión o la democracia, para ser dignas y legítimas necesitan presentarse como pluralistas. El liberalismo, que ayer se definía como esencialmente individualista, hoy se proclama pluralista y hace del culto a la diversidad su propia excelencia. No es una exageración decir que el pluralismo político define al estado liberal democrático de nuestras sociedades. Con este presupuesto hemos llevado a cabo la reflexión de dos tesis. Una, la relación entre el liberalismo clásico, individualista, con el liberalismo contemporáneo, pluralista, confrontando sus respectivas ideas de individuo y estado, y argumentando la identidad de fondo entre ambos discursos. Otra, la idea rawlsiana de “pluralismo razonable”, revelando sus presupuestos ontológicos, explicitando su función política y criticando sus carencias teóricas y prácticas, defendiendo la tesis de la impotencia teórica del discurso del pluralismo liberal para pensar las diferencias ontológicas prepolticas, especialmente la diversidad étnica.

ABSTRACT

Pluralism is the ideology of our time. Risen to value criterion, ethics, science, religion or democracy, to be worthy and legitimate, need to appear as pluralists. Liberalism, which was yesterday defined as essentially individualistic, claims nowadays to be pluralist, making of the cult to diversity its own excellence. It is not an exaggeration to say that political pluralism defines the democratic liberal state of our societies. Parting from this idea we have reflected on two theses. The first one, the relationship between the classical liberalism, essentially individualistic, and the contemporary liberalism, intrinsically pluralist, confronting their respective ideas of individual and state, and discussing the real identity between both arguments. The second one, Rawls's idea of “reasonable pluralism”, revealing its ontological basic arguments, specifying its political function and criticising its theoretical and practical deficiencies, defending the thesis of the impotence of the theory of the discourse of liberal pluralism to think prepoltitical ontological differences, specially ethnical diversity

“En resumen, la noción rawlsiana de lo que es razonable limita la pertenencia a la sociedad de los pueblos a aquellas sociedades cuyas instituciones engloban la mayoría de los logros de occidente que han sido duramente conseguidos en los últimos siglos desde la Ilustración” (R. Rorty, “La justicia como lealtad ampliada”).

La literatura contemporánea sobre el liberalismo político pone de relieve, junto a su baja densidad filosófica, una cierta inquietud. Parece como si los diversos autores se vieran empujados a la apología del pluralismo sin estar convencidos de ello, dudando a la hora de interpretarlo como la guinda que acaba y perfecciona el liberalismo. De ahí que sus discursos reflejen un forcejeo espiritual curioso y una falta de firmeza y consistencia sospechosa. Sin duda esas tensiones responden a múltiples factores estructurales, junto a circunstancias particulares que aquí no vienen al caso; aquí nos limitaremos solamente a comentar dos rasgos teóricos muy comunes a estos discursos, que definen en gran medida el escenario de su reflexión y que estimamos de fuerte impacto teórico. Uno de esos rasgos viene dado porque piensan el pluralismo como fase final o culminación del liberalismo; lejos de apreciar su conflicto e interpretar su relación en claves de ruptura y superación del modelo político, lo hacen bajo una mirada evolucionista y de conciliación. El otro rasgo deriva de que piensan el pluralismo en los mismos límites que el liberalismo, los del estado nacional, no sólo como espacio finito y cerrado sino también esencialmente simétrico y homogéneo. Estas dos determinaciones, que configuran el escenario de representación del actual debate sobre el pluralismo político, sin duda merecen una explicación, que habría de partir de los profundos cambios estructurales y subjetivos en nuestras sociedades democrático liberales; tal esfuerzo desbordaría nuestras pretensiones actuales, que aspiran sólo a reflexionar sobre los efectos de una de esas dos determinaciones, la relación entre liberalismo y pluralismo. Plantearemos esa relación en dos reflexiones, una más teórica, confrontando las ideas de liberalismo individualista y liberalismo pluralista, y otra más analítica, centrada en la idea rawlsiana de “pluralismo razonable”

1. Liberalismo y pluralismo

Sin entrar en detalles históricos, podemos asumir que la idea liberal del estado se construye sobre el imaginario de un contrato social entre individuos libres e iguales que aporta una inédita identidad común, político jurídica, que se superpone a las identidades naturales, étnicas o culturales, que explícitamente dejan de tener relevancia jurídica. Hay que recordar que el estado moderno se instaura en la medida en que es capaz de privar de sentido y ope-

ratividad a las múltiples formas de identificación, adscripción y pertenencia premodernas, de vaciarlas de sentido, de eliminarlas o fragilizarlas de tal manera que permitieran y posibilitaran la nueva ontología de la filosofía liberal: el surgimiento de la idea de individuo radicalmente independiente, único amo de sí mismo, es decir, *sujeto* (aparición de la identidad individual); y, al mismo tiempo, la idea de un universal unificador, el estado, persona jurídica en la que los individuos quedan integrados, tal que despojados de sus casacas y libreas pasaban a vestirse con una sola y única identidad colectiva universal. Esta identidad político jurídica, racional y voluntaria en tanto que libremente elegida, de esencia formal igualitaria, se sobrepone con éxito a las identidades prepolíticas, cuya persistencia queda relegada a la privacidad, sin reconocimiento legal.

Si fijamos la mirada en la historia, en las concreciones empíricas, las cosas no fueron tan radicales y puras; pero en la idea no cabía ambigüedad alguna. En el escenario que exige la representación liberal del contrato social solo caben dos identidades fuertes, el individuo (sujeto de derechos) y el estado (referente de lo universal), ambas sacralizadas, reconociéndose mutuamente y sin poder compartir ambas el reconocimiento de ninguna otra identificación sustantiva, reducidas las demás identificaciones a meramente instrumentales. La figura del contrato social, pues, en el discurso liberal clausura el estado nacional y ejerce la exclusión de toda otra identidad sustantiva que no sea la del individuo, único reconocido como sujeto de derechos ante el estado, y la del estado, único universal reconocido como común por los individuos.

Podemos encontrar en la filosofía ilustrada una representación más ambiciosa, algo así como una federación de estados nacionales, un orden político mundial sobrepuesto a la humanidad como universo de individuos libres e iguales en su seno, que permitiera el sueño cosmopolita de sentirse "ciudadano del mundo". Pero ese sueño cosmopolita, cuando no era confuso, consistía en una mera generalización del estado nacional, único orden político que ponía en escena una identidad político jurídica que unía a los hombres clausurados en sus límites, convertidos en individuos libres e iguales, ciega a sus particularidades a las que, curiosamente decía proteger. El sueño cosmopolita, por qué no decirlo, en sus formas más coherentes era el sueño de una ciudadanía mundial, de un estado mundial; sueño manifiestamente etnocéntrico, que extendía las fronteras del estado liberal democrático de las sociedades capitalistas hasta hacerlas coincidir con las del mundo civilizado. En todo caso, el universo de representación no cambiaba: un referente universal, expresado en la ley, factor de identidad negativa, donde cada individuo podía –y debía– desarrollar sus cualidades antropológicas o culturales diferencia-

das. Cuando esa vocación cosmopolita se manifestaba en el ideal de federación de estados, aparte de la confusión intrínseca a esa universalización se ponía de relieve que permanecía la matriz del estado como universal concreto.

Para compensar la debilidad del vínculo social estatal, un mero *pacto racional* ajeno a los lazos tejidos en una existencia en común, *negativo* en cuanto que el pacto siempre pone la mirada en la defensa del individuo, en su protección, y *abstracto* en cuanto que está vacío de historia, no servía el añadido universalista del cosmopolitismo ilustrado, aunque poniendo como sujeto a la humanidad en su conjunto parecía superar la siempre sospechosa apariencia mercantil del contrato social. Tal vez por eso, en sus mismos orígenes y en su seno, protagonizado por liberales radicales, surgiría la tentación romántica, que aspiraba a dar profundidad y textura a los individuos desencarnados de la posición original en la ficción liberal. Su alternativa fue la de hacer coincidir los límites del estado con los de la nación, para que el pacto entre individuos no fuera entre meros mercaderes de productos jurídicos (fundamentalmente reglas y derechos), sino entre seres humanos ya unidos por mil vínculos etnoculturales, lingüísticos e históricos.

A lo largo del XIX el estado pasa a ser estado-nación (aunque en rigor fuera multinacional), que se constituirá en el principio identificador, organizador y movilizador durante los dos últimos siglos. El estado nación es la síntesis –no siempre armónica– entre la idea contractualista y jurídicista del estado puesta en escena por la ilustración y la idea romántica de la nación, histórica, antropológica y culturalmente densa. El estado-nación mantuvo su fundamento contractualista, pero le añadió otros prepolíticos, como el denominador de la lengua (pre-nacional), y superpuso el “espíritu del pueblo” (*Volkgeist*), es decir, con narrativas épicas construyó una historia de orígenes míticos y forjó la conciencia de pertenencia a una patria. De este modo, y sin renunciar al marco ilustrado del contractualismo individualista y cosmopolita, se aportaba una identidad histórico cultural que compensara el debilitamiento de las determinaciones de identidad prepolíticas. Así, como sucedáneo de la fría identidad del estado, aparecía la más cálida de la patria, en la que a la unidad político jurídica se le añadían algunos contenidos románticos de viejas y anacrónicas identidades diluidas, junto a relatos épicos identificadores. Con el tiempo, esas añoranzas de identidades cálidas se enfriarían, el patriotismo nacionalista devendría coyuntural o folklórico y el escenario racionalista liberal recobraría sus señas de identidad.

Dejando de lado los contagios ocasionales, en el escenario de representación liberal el referente sagrado es el individuo. Todo el pensamiento liberal está construido para reconocer la realidad ontológica y la bondad ética del

individuo; hasta la libertad está en rigor pensada finalistamente, como condición de posibilidad de la individualidad, como pone de manifiesto uno de los textos canónicos del liberalismo, el ensayo *Sobre la libertad*, de John St. Mill. Y esa individualidad se expresa necesariamente en la diversidad, en la pluralidad de gustos, valores, capacidades, objetivos, etc. No en vano se ha dicho que el liberalismo es el triunfo sobre la época del *cuius regio, eius religio*. Poder tener, como individuo, una religión propia, una estética propia, una moralidad propia, un plan de vida propio, siempre que tales diferencias se den dentro de los límites e identidad del estado-nación, ha sido el ideario liberal. Y la política liberal quedaba así fijada: crear esas condiciones de posibilidad de cooperar (límite de la comunidad) en libertad (límite individualidad)

Por tanto, podemos afirmar que en el discurso liberal se reconoce y se persigue la pluralidad; en rigor, la perfección de la ciudad liberal se mide por su pluralidad, por su diversidad, por el cultivo de las diferencias, del mismo modo que el mercado. Pero esa apuesta por el pluralismo (empresarial, cultural, ecológico...) intrínseca al liberalismo se ha basado siempre en su profesión de fe individualista y tiene en ella su límite. Y esto quiere decir, en definitiva, que el liberalismo es incompatible con cualquier pluralismo que cuestione o amenace el individualismo ontológico, ético, político, metodológico o estético. O, dicho de otra manera, que el pluralismo liberal es esencialmente un pluralismo a la medida de la individualidad, pensado para hacerla posible y culminarla; el pluralismo político liberal es una apuesta por una sociedad como pluralidad de opciones para los individuos, en la que estos hagan posible la auto-determinación, pensada como auto-elección de sus adscripciones.

¿Quiere esto decir que el liberalismo es incompatible con las asociaciones o identidades colectivas? De momento sólo queremos decir que el liberalismo siempre sospechará de las mismas, y que las acepta en la medida en que cumplan dos condiciones. Una, que sean inevitables, por necesarias, en una sociedad compleja, no sólo para la vida de la comunidad sino especialmente para que los propios individuos puedan, mediante las elecciones de sus prácticas, creencias o valores, conservar su individualidad y llevar adelante sus proyectos y planes de vida; otra, en la medida en que no generan una identificación que ponga en riesgo la indiscutible hegemonía de la identidad político-jurídica o la sagrada independencia y autonomía de la individualidad. Es decir, que el liberalismo piensa siempre las asociaciones (políticas, culturales, económicas...) como instrumentales para, y subordinadas a, la individualidad, y en modo alguno como sustantivas, como determinaciones ontológicas comunes a los individuos; además, las piensa siempre con sospecha, con cierto recelo, como precio que hay que pagar, pues siempre incluyen cierta ame-

naza tanto a la identidad personal del individuo como a la identidad común del estado.

La pluralidad liberal, por tanto, queda muy delimitada: *negada* en el ámbito de las identidades políticas esenciales (los estados son soberanos, o sea, uno) y *reducida* a repetición en el de las identidades individuales (todos iguales en libertad y derechos). El discurso político liberal es ciego a la pluralidad antropológica, cultural, étnica o social. Y no debiera sorprendernos, pues su atractivo de ayer, originario, era precisamente ese: la indiferencia del estado ante las diferencias no jurídicas, como bien representa la postulada ceguera en la figura de la justicia. Puede reconocer otro tipo de identificaciones (religiosas, culturales, económicas), pero siempre como asociaciones libres de individuos y al servicio del mejor ejercicio de la autonomía de estos. Tales identidades, aparte de no tener relevancia político-jurídica, han de estar siempre subordinadas al reforzamiento de la individualidad. Por eso han de ser abiertas, a tiempo parcial, no exclusivas, permitiendo vinculaciones reversibles y transversales.

Las únicas identidades que el discurso liberal reconoce, y siempre bajo el presupuesto de que no resten predominio al estado y al individuo, siempre como soportes de éstos, son las asociaciones político ideológicas, cuya figura más emblemática son los partidos. Pero debe notarse, bajo esta oficial aceptación, la constante sospecha vertida sobre los mismos por el discurso liberal, su constante crítica a su burocratismo, a su escasa permeabilidad democrática, a sus limitaciones para recoger y representar la voluntad de los individuos, etc.. En cualquier caso, a los partidos, como entidades colectivas, no se les permite ejercer una determinación sustantiva, autónoma; siempre han de justificarse por su servicio al estado y/o a los individuos.

No son necesarias más apelaciones para relacionar estos límites del pluralismo liberal con la ontología de fondo de la filosofía que lo sostiene, caracterizada por la más radical subjetivización de la realidad. Sólo existen los individuos como subjetividades (de derechos o de deseos); hasta el estado es efecto de la subjetividad y subordinado a ella ("figura del espíritu objetivo", decía Hegel); la ley misma es vista como el acto más sublime de la subjetividad libre y autónoma autodeterminándose. Por eso las únicas identidades colectivas que se aceptan son ideológicas, de esencia subjetiva, pues responden a distintos puntos de vista, a distintos discursos, a distintos proyectos, a distintos deseos, etc. Lo que el discurso liberal no puede reconocer y rechaza de plano es cualquier identidad que responda a una determinación exterior, no subjetiva; por eso no reconoce los géneros, las clases, las naciones, las etnias y, en general, cualquier limitación de las figuras jurídicas por algo que exceda y se imponga a la voluntad del individuo, que sea una creación de la subjetividad.

El pluralismo liberal, por tanto, no puede confundirse con el pluralismo multicultural. Aquí no se trata de reconocer la pluralidad de individuos y la bondad de la misma, sino la pluralidad de pueblos o culturas como realidades sustantivas que determinan la subjetividad e identidad individual. Este pluralismo pone en escena nuevos protagonistas. El protagonismo del individuo es desplazado por el de la etnia, como totalidad sustantiva, que impone su límite (su identidad) al individuo y que exige un nuevo orden político, no estatal, no racional, no estructurado en el esquema individuos/universal, sino como unidad de identidades colectivas fuertes, objetivamente determinadas. La identidad étnica o cultural no tiene nada que ver con la propia de una asociación ideológica; en el espacio étnico la adscripción, la pertenencia, no se elige, no es voluntaria, no es abierta ni reversible; en rigor, no sólo se impone al individuo como determinación exterior de su yo, relación propia del liberalismo entre la patria y el individuo, sino como constitutiva del mismo.

Se comprende la reticencia que el multiculturalismo plantea a los pensadores liberales. Y se comprende también que se sientan descolocados, porque, por un lado, no quieren posicionarse frente al pluralismo en ninguna de sus formas, obstinándose en pensarlo como culminación del liberalismo democrático; pero, por otro, no pueden aceptar una pluralidad jurídicamente relevante si ésta responde a determinaciones de una exterioridad. De ahí que, en lugar de establecer la línea de demarcación entre ambos tipos de pluralismo, se muevan en el discurso confuso de la tolerancia, la integración, el reconocimiento de la diferencia en la unidad, participación de la pluralidad en la construcción de la unidad, etc. Ambigüedad en el ámbito de la representación potenciada porque, en el plano de la realidad, también se reproduce la confusión, pues el capitalismo de occidente necesita la mano de obra multiétnica pero no quiere una sociedad multiétnica.

La claridad, que siempre es un valor añadido del pensamiento, exige reconocer la diferencia radical entre los conceptos de pluralismo liberal y pluralismo multiculturalista. Si no se da es porque hay un factor oculto que impide esa clarificación de posiciones, en concreto, porque está en juego la crisis del estado nacional. Una crisis cuyas raíces hay que buscar en las profundas transformaciones del capitalismo que suelen evocarse con la metáfora de la globalización, en cuyo contexto habría que situar la aparición del multiculturalismo como opción política (pues la pluralidad cultural ha existido, subsistido y resistido largamente sin presencia política). Una crisis que la filosofía recoge en esa lucha tenaz por no abandonar el escenario liberal y, para ello, hacer concesiones al multiculturalismo. Lucha confusa, en la que el reconocimiento de la diversidad ontológica e incluso de su bondad no se traduce en reconocimiento jurídico de la misma; en la que tratan de reducir u ocultar la

diferencia entre, por un lado, las asociaciones políticas o culturales liberales, y, por otro, las naciones o minorías étnicas; en la que se repite incansablemente el reconocimiento del “otro” en la medida en que sea individuo, sin querer aceptar que su otredad es, precisamente, su no individualidad.

2. Los límites del pluralismo liberal

2.1. *Del pacto entre individuos al consenso entre colectivos*

La obra de J. Rawls, de indudable factura liberal y de reconocida centralidad en el debate filosófico contemporáneo, permite ilustrar los esfuerzos y estrategias del pensamiento liberal para apropiarse del pluralismo al tiempo que sus dudas y restricciones. Para hacerlo nos serviremos de la idea rawlsiana de “pluralismo razonable”, sobre la cual argumentaremos una doble tesis. Por un lado sostendremos que la idea de pluralismo razonables acota un tipo de pluralismo y excluye otros; en concreto, que acota el que llamamos pluralismo liberal, que reconoce algunos tipos de diferencias ideológicas, pero no otros como el multiculturalista; por otro lado sostendremos que dicha idea de pluralismo limitado o razonable responde a una reformulación del contrato social que respeta el horizonte del estado nacional, es decir, que se trata de un pluralismo consistente con la clásica idea liberal del estado.

En *Una teoría de la justicia* (1971) Rawls se proponía elaborar una concepción de la misma aceptable por la pluralidad de individuos de nuestras sociedades democráticas. Allá el escenario era genuinamente liberal: individuos libres e iguales, con diferentes intereses, sentimientos y puntos de vista, interesados en llegar a un acuerdo en un orden social básico justo. No se ponía en duda que las diferencias, al ser meramente ideológicas, eran conmensurables o, al menos, susceptibles de compartir un marco ético-político común; y tampoco se tenían dudas de que si los individuos pensaran con la razón en lugar de hablar con el corazón llegarían a coincidencias, a verdades morales compartidas; en consecuencia, la pluralidad de individualidades, ideológicamente determinada, no ponía en cuestión la identidad de la nación sino que, por el contrario, constituía su riqueza; y la pluralidad de asociaciones que pudiera surgir tenía el mismo límite y el mismo aprecio. Como ya había advertido Spinoza, la razón une a los hombres y los sentimientos los separa; por tanto, había que respetar los sentimientos individualizadores, que diferenciaba al individuo y enriquecían la comunidad, pero dando el puesto de mando a la razón unificadora, pues no se dudaba de la identidad objetiva de fondo de los individuos, que quedaba expresada en la norma jurídica y en la razón pública. Las diferencias eran aceptadas e incluso veneradas en la vida

privada, pero en el espacio público brillaba la unidad y la identidad. Por eso la construcción rawlsiana de la idea de la justicia simulaba la búsqueda de lo que todos los individuos, razonables y egoístas, elegirían en una situación que les forzara a la neutralidad o imparcialidad. Y, por si esa construcción racional de lo común contenía desviaciones, se sometía el resultado (los principios de justicia) a una prueba de contraste con la razón pública, con los principios éticos compartidos, mediante la estrategia del *equilibrio reflexivo*. En el fondo se trataba de hacer confluír dos procesos de construcción de lo común, tal que las carencias de cada uno compensaran la del otro: por un lado, el proceso histórico objetivo de construcción de la cultura ligada a la dialéctica de las necesidades, es decir, el proceso que Hume encomendaba a la naturaleza, que por caminos tuerfos acababa generando lo realmente conveniente; por otro lado, la discusión racional, que puesta en un escenario desapasionado y neutral garantizaba una identidad autolegitimada en la elección de los fines y la estrategia. La confluencia entre el proceso natural de génesis de la cultura y el racional de libre discusión y elección, mediante la intercorrección mutua y constante ("*equilibrio reflexivo*"), configuraba el orden justo.

La pluralidad, por tanto, quedaba bien integrada, bien limitada, y bien valorada; se trataba, obviamente, de una pluralidad de individuos o de identidades colectivas (asociaciones) limitadas por la individualidad, en tanto que eran libremente elegidas y en tanto que la legitimidad de su instauración dependía de que su función estuviese subordinada al respeto y potenciación de la autonomía individual. Podemos decir que, en esos textos tempranos, Rawls no se había problematizado la verdadera cuestión del pluralismo, viéndolo, dentro de los límites (pluralidad de individuos o pluralidad de asociaciones de individuos) que acabamos de describir, no sólo como compatible con el liberalismo sino como intrínseco al liberalismo, como culminación de un liberalismo maduro.

El problema del pluralismo político toma presencia en Rawls en su ensayo *Justicia como equidad: Política no Metafísica* (1985), donde rectifica el excesivo universalismo racionalista de trabajos anteriores. El desplazamiento se concreta en un mayor reconocimiento de la sustantividad de la pluralidad y de sus diversas formas, y en su progresiva renuncia a las excesivas pretensiones unificadoras de la razón. Este desplazamiento o deriva contextualista no es irrelevante, sino signo de la consciencia filosófica de nuestra época, acosada por los profundos cambios socioeconómicos y demográficos. Se trata de un desplazamiento casi inevitable para quien, como Rawls, entre en diálogo con la filosofía contemporánea; y, sobre todo, se trata de un desplazamiento conveniente para quien, como Rawls, trata de definir un modelo de justicia o de ciudad inscrito en los valores eurooccidentales.

Este desplazamiento contextualista y pluralista se hará visible en su obra con la creciente importancia teórica que toma en ella el tema del *overlapping consensus*. La escenificación de *Una teoría de la justicia*, con la posición original y el velo de la ignorancia como garantías de una elección racional, base de la justicia deseable por los individuos, aunque no sea oficialmente abandonada, irá dejando paso a otra vía de justificación de los principios de justicia, la del consenso sobrepuesto, o entrecruzado, o entreverado, o por suposición, que de todas estas maneras y aún otras se ha traducido al castellano¹. Se trata de entender por justicia una concepción aceptable por las diferentes concepciones razonables del bien de las diversas doctrinas comprensivas (éticas, filosóficas, religiosas) cuya presencia en las democracias occidentales dan vida al *factum* del pluralismo. Este reconocimiento del consenso sobrepuesto en la determinación de la justicia es la forma rawlsiana de reconocer, asumir y legitimar el pluralismo. Sus trabajos de la década de los 80 prosiguen esa línea; y su posición se define de forma contundente en *El liberalismo político* (1993)², texto en el que nos centraremos.

2.2. *El factum del pluralismo*

Rawls afirma con reiteración que pensar el pluralismo es el objetivo de liberalismo político, lo que nos permite afirmar que interpreta el pluralismo como el liberalismo maduro de las sociedades democráticas estabilizadas, como su última fase. Una y otra vez nos dice que el problema del liberalismo político es el de proporcionar respuesta a preguntas del tipo: “¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles”³; o “¿cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional”⁴. En otro momento insiste: “¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dado el hecho del pluralismo razonable como resultado inevitable de las instituciones libres?”⁵. Y también: ¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no

1. Usaré “consenso sobrepuesto”, pues creo que recoge mejor la idea rawlsiana de que en ningún modo se trata de un consenso negociado, ni de intersección, coincidencia o mínimos compartidos.

2. J. Rawls, *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1966.

3. *O. c.* 13.

4. *Ibíd.*

5. *O. c.*, 33.

dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables"⁶. Preguntas que repite casi literalmente de forma incansable y que ponen de relieve un escenario de reflexión protagonizado por el *factum* del pluralismo. Un *factum* que ahora no es un universo de individuos cargados con sus diferencias ideológicas o afectivas personales, sino una diversidad de concepciones del mundo, de la sociedad y de la vida, una pluralidad de doctrinas o representaciones con consistencia interna y que se ofrecen a los individuos como propuestas diferenciadas de modos de vida. En esta visión del pluralismo las opciones ideológicas han ganado —o al menos lo simulan— sustantividad, pueblan el nuevo escenario de representación.

El *factum* del pluralismo, así entendido, domina toda la reflexión rawlsiana sobre la justicia de sus últimos textos. No hay dudas de que mantiene activos los dos grandes principios liberales que dominaban en sus primeros escritos, es decir, el modelo de legitimación contractualista y el individualismo moral y político, que le exigen construir la legitimación de la sociedad justa en el marco de un acuerdo o negociación entre individuos libres, como muestra al decir que busca "una concepción política de la justicia para una sociedad democrática entendida como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, quienes, siendo políticamente autónomos (II, §6), aceptan de buen grado los principios de justicia públicamente reconocidos que definen los términos equitativos de la cooperación"⁷; pero, como muestra la continuación del párrafo citado, ahora introduce la peculiaridad de dar relevancia a la pluralidad de "doctrinas comprensivas" o concepciones del mundo: "Sin embargo, la sociedad en cuestión alberga una diversidad de doctrinas comprensivas, todas perfectamente razonables. Eso sugiere dejar de lado el modo en que las doctrinas comprensivas de la gente conectan con el contenido de la concepción política de la justicia, y concebir el contenido como si surgiera de varias ideas fundamentales derivadas de la cultura política pública de una sociedad democrática. Modelaremos eso situando las doctrinas comprensivas de la gente detrás del velo de la ignorancia. Lo que nos permite encontrar una concepción política de la justicia que puede ser el foco de un consenso sobrepuesto y servir así de base pública de justificación de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable"⁸. Texto elocuente que resume la estrategia de reflexión rawlsiana orientada a, y condicionada por, la obvia realidad del pluralismo ideológico en las sociedades

6. *Ibíd.*

7. 54-55, n.27 /O. c., 54-55, n. 27

8. *Ibíd.*

democráticas, a las que explícita y conscientemente limita las pretensiones de validez de su propuesta.

En el texto citado podemos notar, de entrada, el reconocimiento de que en las sociedades liberal democráticas, donde los individuos son libres e iguales, la pluralidad es un *factum* a asumir y respetar. Pero también se nos revela que ese *factum* condiciona toda la estrategia de justificación de la concepción de la justicia ofrecida, pues si bien la metáfora de la posición original y el consenso sobrepuesto responden al discurso liberal individualista, Rawls introducirá matices para responder a las exigencias derivadas del reconocimiento de la pluralidad. Por eso insistirá, por ejemplo, en que el hecho del pluralismo afecta a la “densidad” del velo de la ignorancia; y una y otra vez repetirá que el contenido del consenso sobrepuesto viene determinado precisamente por la pluralidad de doctrinas⁹.

No se debe menospreciar el desplazamiento teórico que lleva a cabo Rawls. Del esfuerzo por pensar aquello que individuos egoístas y racionales elegirían en situación de imparcialidad, su proyecto deriva hacia la búsqueda de una concepción de la justicia compatible con una diversidad de doctrinas comprensivas dadas. Y tampoco debe infravalorarse que el desplazamiento rawlsiano ha sido impuesto por la necesidad de afrontar el pluralismo, exigido por la filosofía contemporánea (su diálogo con comunitaristas, deconstruccionistas, pragmatistas y comunicacionistas) e impuesto por la realidad socioeconómica (crisis del estado nacional, mundialización económica y cultural e irrupción de la multiculturalidad). Porque Rawls no se cansa de repetir: “el liberalismo político da como un hecho el pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, tanto religiosas como no religiosas”¹⁰. Pero, al mismo tiempo que resaltamos la existencia de ese desplazamiento teórico y su importancia en tanto que expresión del momento filosófico y socio político actual, debemos subrayar que Rawls siempre se refiere al pluralismo, como explícitamente afirma en la última cita, como “pluralismo de doctrinas comprensivas”. Aunque en otros textos no se explicita con claridad, cuando se refiere genéricamente a pluralismo habla de pluralismo ideológico, es decir, de la pluralidad propia de la idea abstracta de democracia occidental: pluralidad de asociaciones ideológicas, sean de fondo político, cultural o religioso.

9. O. c. Conferencia IV, 165-205.

10. O. c. *Ibíd.*, 20.

2.3. El pluralismo razonable.

La filosofía contemporánea, de Nietzsche a Lakatos, ha divulgado incansablemente que no hay mundos, sino interpretaciones; que no hay hechos, sino teorías. El tratamiento que hace Rawls del pluralismo no escapa a esta tesis: pone como *factum* lo que es una interpretación de la realidad social contemporánea, una construcción que selecciona, oculta, excluye y valora desde un punto de vista. Tal vez consciente de que está acotando una tipología de pluralismo frente a otras, denominará a su objeto “pluralismo razonable”, dejando entender que, si hay otros, no son los buenos.

El pluralismo razonable rawlsiano es construido en un proceso de clausura, acotando el espacio de representación del pluralismo, limitándolo a las sociedades democráticas con instituciones libres y duraderas; clausura que, inevitablemente, había de incluir la exclusión, el no reconocimiento de la pluralidad de otros espacios sociales, y de forma particular la ignorancia de las diferencias ontológicas (recordemos: “justicia política, no metafísica”). En ese proceso de clausura-exclusión, propio del constructivismo teórico contemporáneo, dominan las dos ideas que ya hemos apuntado como rasgos comunes de los discursos liberales contemporáneos, una definición no ontológica de la pluralidad, cuya reflexión centra aquí nuestra atención, y un marco o universo rigurosamente estatal, aspecto que dejamos para otra ocasión.

En cuanto a la tesis del carácter no ontológico de las diferencias que puede reconocer el liberalismo, parece redundante en los textos rawlsianos. Rawls se refiere mil veces a la pluralidad política, pero de manera cansina reduce la misma a “doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales razonables”¹¹; es decir, se limita a reivindicar la diversidad de opciones ideológicas. Incluso parece reconocer su monótona repetición al decir que se da por sentado ese sentido ideológico cultural de la pluralidad: “Como de costumbre, damos por sentado que la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables que ese hallan en las sociedades democráticas es un rasgo permanente de la cultura pública, y no una mera condición histórica pasajera”¹². No hay, pues duda alguna de que la afirmación por Rawls de la pluralidad en las sociedades liberal democráticas va siempre acompañada de una caracterización o tipificación de la misma como pluralidad ideológica. Aunque en algunas ocasiones ha de reconocer otros tipos de pluralidad, ética o cultural, siempre procura marginarlas, adjudicarlas a los espacios sociales

11. O. c. 67, 168, 176, etc.

12. O. c. 251.

preliberales. Se esfuerza, en cambio, en resaltar que la pluralidad genuinamente liberal democrática es exclusivamente una pluralidad ideológica; y, por si hubiere ideologías religiosas, filosóficas o morales antiliberales, no duda en una nueva clausura, con el manto protector e identificador de lo razonable. Porque lo razonable, por un lado, acota las opciones ideológicas subjetivas y excluye cualquier diversidad de base ontológica; por otro, y dentro de la subjetividad, excluye las opciones no liberales y, en particular, cuantas opciones ideológicas incluyan un proyecto político no sometido al procedimiento democrático.

Queremos resaltar que un rasgo esencial de esta pluralidad ideológica reconocida por el liberalismo político rawlsiano es que no responde a determinaciones exteriores (clases, etnias, etc.). El espacio liberal no permite esa representación, con pretensiones ontológicas, y ha de postular la inmanencia de la pluralidad, representársela como opciones construidas por el pensamiento libre y que se ofrecen a la libre elección de los individuos; no pueden responder a determinaciones que trasciendan la subjetividad, tal que la pluralidad liberal se da en el marco de la filosofía de la subjetividad. Es decir, la pluralidad que reconoce el liberalismo se limita a un mercado de opciones ideológicas, necesariamente *abiertas* a la voluntaria adscripción de los individuos, que posibilitan agrupaciones contingentes, reversibles, no exclusivas, y transversales.

Esta idea del pluralismo liberal se ve reforzada por la tesis rawlsiana sobre la peculiaridad de la pluralidad democrática, genuinamente e intrínsecamente producida en la vida democrática. Efectivamente, como justificación de la exclusión de otras formas de pluralidad, Rawls establece que la pluralidad democrática no es un hecho ciego, efecto de una determinación exterior, sino intrínseco al marco democrático, condición de posibilidad y producto genuino de la vida democrática. Rawls tiene mucho empeño en subrayar que el pluralismo es un *hecho democrático*, una condición y un producto de la vida democrática, que excluye cualquier trascendencia. Con insistencia dirá que un rasgo de la cultura política de una sociedad democrática es “que la diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales presente en las sociedades democráticas modernas no es un mero episodio histórico pasajero; es un rasgo permanente de la cultura pública democrática. Bajo las condiciones políticas y sociales amparadas por los derechos y libertades básicas de las instituciones libres, tiene que aparecer –si es que no ha aparecido ya– y perdurar una diversidad de doctrinas comprensivas encontradas, irreconciliables y, lo que es más, razonables”¹³. Si analizamos de cerca los

13. O. c. 66-67.

textos rawlsianos podemos apreciar que ese pluralismo razonable, constatado como intrínseco de la sociedad democrática, está perfectamente delimitado para ajustarse al marco liberal: la diversidad contenida en este pluralismo no responde a determinaciones prepolíticas, sino a opciones libres entre una variedad de creencias sobre el mundo que surgen en la construcción democrática de lo social.

El carácter ideológico, subjetivo, de la pluralidad liberal, y la procedencia de la misma del debate democrático, acotan, ponen los límites, definen un tipo de pluralismo; y lo definen frente a otros, o sea, excluyen otras formas de pluralidad, que no son políticamente reconocidas. Los límites se orientan a proteger la identidad del espacio liberal-democrático, que se autodefine como espacio de libertad; pero al ejercer la clausura ejercen inevitablemente la exclusión, negando esa libertad a los otros. Y aunque se recurra a los fuegos de artificio en la definición de lo "razonable", que permite excluir las opciones antidemocráticas, lo que realmente es excluido en la acotación del pluralismo razonable no es la diversidad no razonable sino la *otra* diversidad, como la diversidad etno-cultural, que determina unas identidades fuertes incompatibles con las dos sagradas del imaginario liberal: el individuo y el estado.

Podemos concluir que las diferencias admitidas en la pluralidad liberal no amenazan la individualidad, sino que la expresan, pues dibujan distintas opciones que, por un lado, surgen en la discusión libre intrínseca al liberalismo democrático, sin que respondan a determinaciones trascendentes, sino a la simple libertad de pensamiento, creencia y opinión; y, por otro, potencian esa libertad al ofrecer un mosaico abierto de elección. Es decir, proporcionan una identidad débil, compatibles con la máxima independencia del individuo y con la más sólida unidad del estado. Por tanto, el pluralismo que Rawls reconoce se da en los límites del liberalismo y no puede reconocer otras diferencias.

Rawls no hace una apuesta pluralista sin límite, en tanto que su pluralismo no responde a una ontología. El "pluralismo razonable" refiere a la inevitable existencia en la sociedad liberal de una pluralidad de doctrinas razonables sobre los distintos aspectos de la vida; y esa pluralidad de opciones, que no obedecen a ninguna determinación exterior sino a la práctica de la libre discusión en los escenarios democráticos, coadyuvarán la asociación libre de los individuos en una pluralidad de colectivos, pero con identidad débil, abierta, reversible y transversal. O sea, no pondrá en riesgo ni la individualidad, base de la verdadera pluralidad, ni la unidad del estado, límite a cualquier pluralidad razonable.

El argumento más divulgado por la historiografía liberal atribuido a Rawls consiste en afirmar el pluralismo como *factum*. No dudo que Rawls lo hace así; pero creo que no lo hace como legitimación positivista, sino por una argumentación que me merece más respeto. El pluralismo cultural e ideológico es un *factum*, sin duda, pero también es un *factum* de la cultura occidental la representación de “la razón como guía de la verdad y pensar que la verdad es una”¹⁴. Tan fáctico es la constante constatación de una pluralidad de visiones del mundo como la no menos constante evidencia de una aspiración a la identidad y la verdad únicas. Lo atractivo del argumento de Rawls, a mi entender, es precisamente que articula ambos, que entiende que la diversidad de doctrinas morales, filosóficas, religiosas, presentes en una sociedad democrática es intrínseca a la cultura y la práctica públicas democráticas; y que, al mismo tiempo, la distribución concreta de la pluralidad en un momento dado es contingente, transitoria y abierta. Rawls cree que, bajo un régimen que protege los derechos y libertades básicas, aparecerán necesariamente una diversidad de doctrinas comprensivas, encontradas e irreconciliables, y todas razonables¹⁵. Sin opresión política, en un escenario de libertad de pensamiento, la práctica de la razón, en su irrenunciable búsqueda de la unidad y la universalidad, engendra la diversidad y la pluralidad. Y sin duda tiene razón. Lo terrible es que, bajo un discurso tan razonable, se ignora la presencia en el espacio liberal de otras diferencias que reivindican su legitimidad y que cuestionan que ésta deba ser determinada desde la máxima liberal “política, no metafísica”.

3. Pluralismo razonable y tolerancia

Ya hemos señalado que la clausura que ejerce el concepto de pluralismo razonable excluye tanto a la pluralidad no razonable como a la *otra* pluralidad, ajena a la razón. Aunque para nosotros la más relevante en nuestros días es la exclusión étnica, efecto de reducir la pluralidad a diferencia ideológica, al detener la mirada en las “doctrinas comprensivas”, conviene decir algo sobre la exclusión política que se ejerce al pensar el pluralismo como razonable, poniendo fuera de juego a cuantas opciones ideológicas amenazan el orden liberal. Rawls es consciente de esta exclusión, e intenta con mil matices justificar el límite. Dice incansablemente que habla de un “pluralismo razonable, no meramente simple”¹⁶. Y como si fuera consciente de la

14. *O. c.* 95.

15. *O. c.* 66.

16. *O. c.* 13.

arbitrariedad que implica toda clausura, mediante repeticiones y matices intenta ganar poder de persuasión: "Hay que distinguir este hecho del pluralismo razonable del pluralismo como tal. No se trata solamente de que las instituciones libres tiendan a generar la gran variedad de doctrinas y de puntos de vista previsibles dados los varios intereses de la gente y dada su tendencia a concentrarse en puntos de vista restringidos. Se trata más bien del hecho de que, entre los puntos de vista que se desarrollan, hay una variedad de doctrinas comprensivas razonables. Estas son las doctrinas que abrazan los ciudadanos razonables y a las que tiene que dirigirse el liberalismo político. No son simplemente el producto de intereses individuales o de clase, o de la muy comprensible tendencia de la gente a concebir el mundo político desde una perspectiva limitada, sino que son, en parte, el resultado del trabajo de la razón prácticas en el marco de las instituciones libres"¹⁷. Se aprecia el esfuerzo, pero no la consistencia del argumento. Si la pluralidad es razonable no por argumentos trascendentales sino en tanto que elegida por individuos razonables, se cae en argumentación circular, a no ser que la razonabilidad de éstos derivara de su autodeterminación individual de acuerdo con la razón práctica. Pero eso es "filosofía, no política", contrariamente a lo que nuestro autor se propone. La demarcación de lo razonable no puede ser racional; el debate racional no sirve para la decisión práctica. Lo razonable queda así, inevitablemente, impregnado de contexto, si bien se trata de una contaminación que Rawls acepta con gusto cuando el contexto es el de la cultura de nuestras democracias liberales.

Lo que sí es cierto es que de en esta acotación del "pluralismo razonable" se juega buena parte del éxito de su propuesta de justicia política. Porque, en el fondo, las posiciones "no razonables" o "irracionales" son aquellas que no aceptan la propuesta de justicia política, las que cuestionan la constitucionalidad, en definitiva, las que rechazan el liberalismo político en su raíz, al renunciar a la exigencia de separar la filosofía (doctrina comprensiva) de la política (orden liberal básico).

Destaquemos, de entrada, que en tanto acotación particular, el concepto de "pluralismo razonable" implica el rechazo del pluralismo en su formulación general radical, la cual reconoce una pluralidad efecto de múltiples determinaciones, unas con base étnica o cultural, otras de tipo económico, psicológico, etc., entre las que se incluyen, sin duda, la pluralidad ideológica y las propias de la libre individualidad. Tal pluralismo radical, que corresponde a una opción pluralista consecuente, no es reductible a ninguna identidad, ni por tanto está recortado por ésta. En el mismo habría que incluir

17. O. c., 67.

opciones tan inconmensurables con el marco liberal como el terrorismo, el comunismo, los diversos fundamentalismos, las diversas cosmovisiones de las minorías étnicas, las versiones más irreconciliables de la diferencia de géneros, etc., diversidad que en ningún caso cabe en el cuadro liberal. Con esa pluralidad, no sólo heterogénea sino antagónica, no es posible ni siquiera imaginariamente firmar un contrato social e instituir una concepción política de la justicia compartida. Ante esta impotencia, Rawls sólo tiene la salida de decretar su exclusión.

¿Con qué argumentos? Creemos que Rawls aporta pocos argumentos para justificar la legitimidad de excluir a las concepciones “no razonables”; la verdad es que ni se preocupa de ello, sea porque intuye la dificultad, sea porque cree, acertadamente, que no lo necesita, que apostar por un “nosotros” diverso pero manejable, que deje fuera lo extravagante, insólito, inquietante, etc., es suficiente y siempre será bien recibido por la conciencia liberal. Por eso dedica sus energías a organizar la pluralidad razonable, a aislar un escenario en el que haya suficiente diversidad para satisfacer ese genérico reconocimiento de la pluralidad como efecto de la libre individualidad, pero sin que la cualidad de la misma cuestione las fronteras de las dos identidades básicas, el individuo y la patria.

Rawls, para embellecerlo, se esforzará en poner el pluralismo razonable como fruto precisamente del ejercicio de la razón práctica y del pensamiento libre. Ahora bien, el efecto de la vida y el pensamiento libre es el pluralismo sin determinaciones, donde caben concepciones y proyectos no razonables e incluso irracionales. ¿Cómo logra Rawls establecer la demarcación? Pues con una exigencia que por tónica parece a su vez muy razonable, que no limita la libertad individual y encubre un inmenso poder de exclusión. Dirá que la pluralidad razonable es la que surge, sí, de la libertad, pero cuando la libertad se da en sociedades ya establecidas, democráticas y con instituciones libres duraderas: “El liberalismo político, como ya dije, entiende esa diversidad como el resultado del ejercicio de las facultades de la razón humana en el contexto de instituciones libres y duraderas”¹⁸. Nótese la “expresión “en el contexto”, que clausura el espacio en que la el librepensamiento produce lo razonable. Es este marco institucional, el contexto, el que permite que la libertad de pensamiento no sobrepase lo razonable, tal vez porque es ese marco institucional el que pone lo razonable: “La cultura política de una sociedad democrática lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e irreconciliables. Algunas de ellas son perfectamente razonables, y el liberalismo político concibe esa

18. *O. c.*, 176.

diversidad de doctrinas razonables como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres"¹⁹. En abstracto, claro está, el librepensamiento en ese marco no garantiza la ausencia de alternativas irracionales, pero sí garantiza un amplio consenso en torno a una razón pública que permite distinguir lo razonable (ajustado a ella) de lo no razonables (contrario a la misma).

Se excluye, por tanto, lo ajeno al trabajo de la razón práctica, que a lo largo del tiempo, en condiciones de libertad, ha ido tejiendo, construyendo, un marco común de valores políticos compartidos. El pluralismo razonable, de este modo, no aparece como decisión política de los fuertes, sino como producto decantado de la razón práctica que se abre paso en la existencia cultural de los pueblos: "Como se observó antes (I, § 6.2), esta pluralidad razonable de doctrinas encontradas e inconmensurables se concibe como la realización característica de la razón práctica a lo largo del tiempo y bajo instituciones libres duraderas"²⁰. No se puede decir con mayor claridad.

¿Cuál es el contenido de esa razón pública, ampliamente compartida, creada por la razón práctica en su ambiente liberal democrático? Si en *Una teoría de la justicia* se hablaba de unos principios ético políticos comunes, en *El liberalismo político* se piensa más en negativo. El secreto bien guardado del trabajo de la razón práctica consiste en haber impuesto en el espacio público el principio de tolerancia. De la insistencia en una cultura moral común se pasa a la insistencia en la tolerancia ante opciones ideológicas rivales. La mera tolerancia, y no la identidad cultural, pasa a ser el principal eje de reflexión. Rawls hace distintas referencias a la tolerancia, siempre como condición de posibilidad del pluralismo. Dirá que el triunfo de éste está ligado al "triunfo de la pacífica práctica de la tolerancia en sociedades articuladas por instituciones liberales"²¹. La tolerancia deviene condición de posibilidad y, en parte, causa del pluralismo.

Este desplazamiento es importante, porque implica que las distintas doctrinas razonables no son tales porque contengan en su cuerpo doctrinal unos determinados principios ético políticos que, cual esencia de la razonabilidad, las legitiman; también implica que lo razonable no es algo construido con lo común a diversas doctrinas positivas; al contrario, lo razonable es aceptar, cumpliendo el principio de tolerancia, un orden político ajeno al cuerpo doctrinal de cada ideología pero que no cuestiona éstas, que a su vez son razonables porque aceptan ese *algo* que no pertenece a su credo ni se

19. *O. c.*, 33.

20. *O. c.*, 167.

21. *O. c.*, 20. Ver también pág. 33.

deduce del mismo. Y ese “algo” es, para Rawls, la concepción política de la justicia. Un “algo” que no tiene pretensiones de verdad moral, ni de racionalidad, sino de razonabilidad. Dirá al respecto que “una vez aceptamos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de la cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de justificación pública que la idea de la verdad moral. Sostener que una concepción política es verdadera y, por esa sola razón, la única base adecuada de la razón pública, es excluyente, sectario incluso, y por eso mismo un vivero de división política”²². O sea, una doctrina comprensiva no es razonable si, enarbolando su verdad moral, quiere plasmarla en el orden político; en definitiva, si no acepta la concepción política de la justicia. En cambio, es razonable si renuncia a esa pretensión y acepta, en base a la tolerancia, un orden político ajeno a su doctrina, expresado en dicha idea de justicia política. Que es tanto como renunciar a salvar a los hombres; o, al menos, tanto como renunciar a la universalidad de su verdad.

Rawls no quiere aceptar que la opción por lo razonable implique renuncia a la verdad²³, pero sus argumentos en este empeño son francamente débiles. En todo caso, y tiene derecho a hacerlo, no valora como pérdida epistemológica o ética esa opción por el pluralismo razonable. Entiende que, en sus orígenes, esa renuncia, bajo la forma de desplazamiento de la religión a la privacidad, permitió la constitución del estado moderno, tesis que ilustra al decir que “como Hegel percibió, el pluralismo posibilitó la libertad religiosa, lo que no era ciertamente la intención de Lutero y Calvino”²⁴. Y entiende, como ya hemos visto, que el pluralismo razonable es resultado de la razón práctica: “(El liberalismo político) no considera ese pluralismo un desastre, sino el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres. Considerar un desastre al pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad”²⁵. No puede valorarse como pérdida la renuncia política a la verdad o a la sustancia ética. El pluralismo no es una opción que empobrezca la existencia humana: “Así, pues, aunque las doctrinas históricas no son, obvio es decirlo, mero resultado del trabajo de la razón libre, el hecho del pluralismo razonable no es una desafortunada condición de la vida humana”²⁶. Más que renuncia o pérdida ve en la opción pluralista un éxito, la apertura de una

22. *O. c.*, 161.

23. *O. c.*, 182.

24. *O. c.*, 20.

25. *O. c.*, 20.

26. *O. c.*, 67.

nueva esperanza: "En realidad, el éxito del constitucionalismo liberal tiene que ver con su descubrimiento de una nueva posibilidad social: la posibilidad de una sociedad pluralista razonablemente armoniosa y estable"²⁷. El mal filosófico y político es el pluralismo a secas, pero no el pluralismo razonable, refugio del bien político posible: "El hecho del pluralismo razonable no es una condición desgraciada de la vida humana, como podríamos decir del pluralismo como tal, el cual da margen para la existencia no sólo de doctrinas irracionales, sino enloquecidas y agresivas"²⁸.

4. Pluralismo y consenso

Hemos dicho que los argumentos que aporta Rawls para distinguir entre posiciones político ideológicas razonable y no razonables es débil, más basado en la complicidad de una ideología compartida que en la fuerza teórica del argumento. Tras reconocer que en la pluralidad social, más amplia que la que cabe en lo razonable, puede haber opciones no razonables, es decir, irreducibles al acuerdo²⁹, Rawls no duda en excluirlas, dejarlas fuera del pacto: "Que haya doctrinas que rechacen una o más libertades democráticas es un hecho permanente de la vida, o al menos eso parece. Eso nos carga con la tarea de contenerlas —como a la guerra o a la enfermedad— para que no subviertan la justicia social"³⁰. La legitimidad de la exclusión de las posiciones no razonable, por tanto, viene de la sacralización de la concepción política de la justicia, porque es su aceptación o rechazo lo que determina ser o no razonable, quedar dentro o fuera del pacto.

Pero, aunque Rawls no lo explicita, hay otro argumento a favor del sentido de la propuesta de pluralismo razonable, que refiere a la reformulación del contrato como consenso sobrepuesto y, por tanto, a la construcción de la idea de justicia política; y que apunta a la misma raíz del pluralismo político. Efectivamente, el pacto social liberal no puede imponer exclusión previa alguna: no puede poner límite a los contratantes, no puede decir aquí solo entran los buenos, puesto que el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo razonable y no razonable, como ya advirtiera Hobbes, se define en el pacto, desde

27. *O. c.*, 20.

28. *O. c.*, 176.

29. "Que una democracia esté marcada por el hecho del pluralismo no resulta sorprendente, pues siempre habrá muchas concepciones irrazonables. Pero que también haya muchas doctrinas comprensivas razonables sostenidas por personas razonables puede parecer sorprendente: porque nos gusta ver a la razón como guía de la verdad y pensar que la verdad es una" (*El liberalismo político*, 94-95).

30. *O. c.*, 95, n.19.

dentro y para quienes están dentro. Por tanto, quienes quedaron fuera –que a nivel histórico quiere decir quienes no aceptan el pacto, el orden constitucional– mantienen el derecho a la renegociación. En esta línea de reflexión, la escisión en la pluralidad que impone la exigencia de razonabilidad, que deja fuera del pacto a cuantos no aceptan la idea de justicia política, no cumple con las exigencias liberales.

Hemos de sospechar que si Rawls pone este límite, con las implicaciones antiliberales señaladas, es por evitar un mal peor, implícito en el pluralismo radical. Y la sospecha parece fundada si tenemos en cuenta el sentido del pacto como consenso sobrepuesto. Ya hemos insistido en que Rawls acepta que el pluralismo razonable no sea el construido por el acuerdo entre los fuertes: “Así, aunque una concepción política de la justicia encara el hecho del pluralismo razonable, no es política en el sentido equivocado: es decir, su forma y su contenido no se ven afectados por el balance de poder político existente entre las doctrinas comprensivas. Ni fragua sus principios un compromiso entre las más dominantes”³¹. La razonabilidad de una doctrina procede de asumir el principio de tolerancia y aceptar una constitución, un orden político, exterior a la misma.

Esta exterioridad debe ser muy resaltada, porque el consenso sobrepuesto, que concreta su pertenencia a la pluralidad razonable, ha tenido en Rawls diversas formulaciones, que van de pensarlo como una yuxtaposición o intersección que condensa lo común y coherente con las diversas doctrinas presentes, como parece dibujarse en *Una teoría de la justicia*, a pensarlo como algo ajeno y exterior a ellas, neutral e indiferente a la idea del bien de cada una, como se delimita en *El liberalismo político*. En esta última obra Rawls insiste en la tesis de la exterioridad del contenido del pacto: “la justicia como equidad se abstrae del conocimiento de las determinadas concepciones del bien que puedan albergar los ciudadanos, y procede partiendo de las concepciones políticas compartidas acerca de la sociedad y de la persona que son necesarias a la hora de aplicar los ideales y los principios de la razón práctica”³². No se construye buscando lo común a las distintas concepciones del bien, sino a partir de posiciones políticas compartidas y de los ideales de la razón práctica. El consenso no es un acuerdo de mínimos doctrinales: “Buscamos un consenso entre doctrinas comprensivas razonables (no irrazonables o irracionales). El hecho crucial no es el hecho del pluralismo como tal, sino el del pluralismo razonable (I, § 6.2). Es un acuerdo sobre una concepción política de la justicia, sobre una manera de ordenar las instituciones básicas de la sociedad, haciendo abstrac-

31. O. c., 174.

32. O. c., 173.

ción de los principios doctrinales religiosos, filosóficos o morales"³³. Rawls insiste en que en una democracia constitucional la concepción pública de la justicia "deberías ser, en lo posible, presentada de un modo independiente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Con eso daba a entender que la justicia como equidad se hallaba en la primera etapa de su exposición como un punto de vista independiente que expresa una concepción política de la justicia"³⁴. Ese "punto de vista independiente" marca la exterioridad de la concepción política con el contenido doctrinal; y sólo en base a esa exterioridad a todas las posiciones puede ser asumido como marco político procedimental compartido por ellas.

¿Por qué la insistencia en esa exterioridad? ¿No es más razonable y concorde con la idea contractualista un acuerdo en base a mínimos doctrinales, conforme a criterios que rigen en la práctica política liberal democrática? ¿Por qué no recurrir a la legitimidad del principio de mayoría? Recordemos que Rawls está situando el problema en un punto cero, en el momento del contrato; ahí no rige el principio de mayoría, que en todo caso se instaura en el pacto. Por tanto, el problema es que, conforme al criterio liberal, nadie puede ser excluido del pacto; y, sobre todo, nadie puede quedar dentro *de iure* y *de facto* excluido, es decir, sometido. En el momento inaugural, un contrato pensado como intersección o solapamiento, podía ser de contenido vacío, por la ausencia de cualquier coincidencia impuesta por la presencia de concepciones doctrinales "no razonables". Desde la posición original, donde se construye la propuesta elegida por individuos egoístas y racionales en posición de imparcialidad, hay una base para distinguir los buenos de los malos; desde el escenario contractualista del consenso sobrepuesto entre doctrinas comprensivas diversas, pensar lo racional o razonable como lo común, como la intersección, exigía contemplar la posibilidad de una propuesta vacía.

En consecuencia, la alternativa será cambiar el contenido del pacto, ahora como consenso sobrepuesto. Por eso Rawls insistirá en repetir que el acuerdo se logra cuando se abandona como exigencia de aceptabilidad la adecuación de la idea de la justicia propuesta a los principios de la doctrina ética propia y se asume un criterio de aceptabilidad de la misma más generoso, como la coherencia de la propuesta con "varias ideas fundamentales derivadas de la cultura política pública de una sociedad democrática". Ese consenso sobrepuesto se parece mucho, formalmente y en contenido, al contrato de renuncia hobbesiano, pues éste venía a decir: renuncio a mis derechos naturales, si tú renuncias a los tuyos, y acepto, si tú lo haces, la autoridad de

33. O. c., 176.

34. O. c., 176. Ver también I, y 1.3-4.

un soberano (un soberano cuya figura no cabe en la representación de mi libertad natural), como voluntad política trascendente, exterior al cuerpo social. Ahora Rawls viene a decir: cada doctrina comprensiva renuncia a traducirse en orden político, si las demás renuncian, y acepta, si las demás lo hacen, el imperio de la justicia política (una figura exterior a la doctrina y no reconocible desde ella). Y como esta exterioridad no es negociada, no se excluye a nadie; se autoexcluyen quienes no la aceptan. Como esa exterioridad es un *factum* de las sociedades democráticas con instituciones libres, no hay arbitrariedad, pues simplemente se dice que el pacto sólo tiene sentido en sociedades democráticas que ya han generado suficiente identidad entre sus miembros para poder fijar la diferencia entre razonable y no razonable. O sea, es un pacto ajustado a los límites y sentido del estado nación.

5. Críticas filosóficas al pluralismo rawlsiano

Para acabar esta reflexión sobre la propuesta pluralista de Rawls nos fijaremos en algunos puntos débiles de la misma. En primer lugar, un supuesto o postulado clave del pluralismo liberal rawlsiano deriva de su idea de justicia política, que se concreta en renunciar a cualquier tentación de fundamento metafísico, trascendente o trascendental, para asumir como instancia de elección la política, o sea, considerar como única y suficiente fuente de legitimación de los principios de justicia su presumible elegibilidad. A ese supuesto responde su tesis de que el pluralismo liberal tiene origen democrático, es decir, refiere a una diversidad de propuestas doctrinales o concepciones del mundo surgidas en el proceso de debate democrático y en las relaciones existenciales de los seres humanos entre sí y con las cosas. Hasta aquí, nada tendríamos que cuestionar a su forma de argumentar; nuestras sospechas comienzan desde el mismo momento en que Rawls liga la pluralidad de doctrinas comprensivas a la renuncia a toda fundamentación que no sea la elección individual. Sin renunciar a la idea de que lo propio de la razón es la unidad, sin negar un referente trascendente a la subjetividad individual, podemos admitir que la razón, en su forma y su resultado, reproduce incansable la oposición, la disidencia, la construcción de opciones alternativas todas ellas razonables o, con más rigor, todas ellas con pretensiones de razonabilidad o aceptabilidad; podemos incluso asumir que la pluralidad política es el trascendental de la razón política, pensada desde su irrenunciable pretensión de unidad y armonía. Entendemos que el reconocimiento de esta pluralidad no exige la renuncia a la racionalidad en sentido fuerte, a una racionalidad con pretensiones de exclusividad; para ello basta reconocer que la pretensión de verdad absoluta es inalcanzable, que en su intrínseco movimiento de construcción de la unidad la razón ofrece inevitable-

mente propuestas alternativas, sujetas a la determinación histórica y social. En definitiva, basta aceptar el muy razonable postulado de que la razón, tanto en su uso teórico como práctico, es de este mundo, actúa desde puntos de vista determinados por instancias exteriores a la razón (determinaciones históricas, económicas, étnicas, de clase...). De este modo, la pluralidad de posiciones y doctrinas está más que asegurada. Lo está por encima de la intrínseca cualidad sintetizadora de la razón, que puede seguir con su fin unificador sin riesgos de totalitarismos. La pluralidad es para la razón como el aire para la paloma: su obstáculo y su condición de posibilidad. Pero se prostituye la razón cuando, desde un escenario perverso, se le asigna el papel de consolidar la pluralidad, cuando se olvida que lo suyo es luchar contra ella, reducirla, buscar la unidad; se cae en la confusión cuando no se tiene la conciencia de que esa fuerza unificadora no pone en cuestión la diversidad, cuando se ignora que lo uno se divide en dos tan inexorablemente como los opuestos acaban por reconciliarse en el juego de la dialéctica de la razón.

Dicho de otra manera, basta pensar la dialéctica de la razón para comprender que la pluralidad, lejos de estar amenazada por la pretensión de racionalidad, es generada por la razón, como momento de la misma; la produce sin que la asuma como su objetivo. Es realmente extravagante la imagen de un mundo en el que se llame a los científicos a producir teorías plurales y a congelar la existencia de éstas, en vez de llamarlos a contrastarlas y decidir la mejor (la más verdadera o la más eficaz, cuestión indiferente a nuestro problema); es ingenuo si no resultara cruel llamar a que cada cual cultive su doctrina ética, sea solidaria, consumista o chovinista, por ser todas iguales de buenas y bellas y porque el mosaico plural que diseñan es un fin en sí mismo, en lugar de, con fidelidad al principio de tolerancia, instar a una confrontación dialéctica en la que cada uno asuma el riesgo democrático de ser convencido por el otro (si no es así se está instalado en el fanatismo) y se entregue al convencimiento de los demás.

En definitiva, queremos decir que fundar el pluralismo en la renuncia a la razón y a su pretensión de verdad (epistémica, política y moral), no es una exigencia democrática. Un planteamiento como el de Rawls permite un escenario político de sectarismo fanático, es decir, de agrupación de los ciudadanos en sectas, entregadas a cultivar sus orquídeas territoriales, y que viven en la indiferencia recíproca. El fanatismo no tiene por qué ser universalista; y bajo el respeto a la constitución pueden coexistir, en la más absoluta indiferencia (que no equivale a tolerancia) la pluralidad de opciones doctrinales. Eso sí, ocultando que la indiferencia ideológica acaba a la entrada de la fábrica: las relaciones de explotación no permiten ni la tolerancia, ni la pluralidad, ni la indiferencia, no permiten que las clases o los pueblos vivan de espaldas. En conclusión, no encontramos en la reflexión de Rawls argumentos sólidos

a favor de que la razón deba travestirse, renunciar a su antigua forma logocéntrica, a su pretensión de unidad del conocimiento y de verdad única, para reconocer y asumir el *factum* del pluralismo; éste puede reconocerse, e incluso argumentar su necesidad, sin la renuncia ontológica.

En segundo lugar, consideramos que otro punto débil de la descripción rawlsiana del pluralismo liberal radica en la arbitrariedad de la restricción impuesta a la mera diversidad, restricción que permite dar entrada a particularidades interesadas y cambiantes. Aunque Rawls pretenda que la “razonabilidad” acota el repertorio empírico de doctrinas que “abrazan los ciudadanos razonables y a las que tiene que dirigirse el liberalismo político”; aunque insista en que son doctrinas que no responden a intereses particulares o de clase, sino que “son, en parte, el resultado del trabajo de la razón práctica en el marco de las instituciones libres”³⁵, no logramos encontrar ni un solo argumento para la exclusión si no es desde el principio comunitarista, que él no acepta. Queremos decir, en definitiva, que tampoco encontramos en Rawls argumentos suficientes para que el pluralismo aceptable por la razón se limite al “pluralismo razonable”, y en cambio encontramos muchos motivos de sospecha ante un concepto tan etnocéntricamente definido.

Esta idea merece ser bien pensada. El reconocimiento ontológico del pluralismo no conlleva su racionalidad, es decir, no implica que deba ser querido por la razón. El *factum* del pluralismo, cuando se interpreta positivista-mente, lleva a la razón a asumir la no existencia –ni real ni posible– de una doctrina comprensiva compartida por todos los ciudadanos; y se deriva de ello la necesidad de respetar la pluralidad de doctrinas existentes, razonables o no. El problema reside en la interpretación positivista, que es una toma de posición ontológica. Cuando la pluralidad no se ve como hecho en sí, sino como producto histórico, como praxis –que incluye en su esencia tanto la inevitabilidad de la diversidad como la inevitabilidad de la superación de cada una de sus formas concretas– las cosas cambian. Es la cosificación del *factum* la que introduce la ilusión y acaba llamando a su sacralización; en cambio, la perspectiva dialéctica, permite pensar la necesidad de la pluralidad (de la escisión, decían Hegel y Marx) como forma del movimiento y la historicidad o no necesidad de cada uno de sus momentos o figuras concretos.

Pensar lo plural como límite de la razón equivale a declararlo irracional. Lo plural es lo otro de la razón, su límite, su trascendental. La pluralidad fáctica como tal nunca puede ser racional; los hechos no son racionales. Tal pluralidad fáctica es lo otro de la razón, su límite, su trascendental; como tal no puede ser racionalizado sin ser negado, sin ser traducido a unidad, a orden, a jerarquía. Si la razón

35. *Ibíd.*, Las pretensiones del liberalismo político.

lo hiciera suyo lo aniquilaría y se aniquilaría ella misma. La única manera de pensar lo plural como racional es pensarlo no como *factum* sino como *praxis*.

Desde una mirada dialéctica, desde la perspectiva de la pluralidad como *praxis*, no hay razón para la exclusión de lo "no razonable", tanto porque es inevitable, pues todas las figuras nacen en el mismo proceso, cuanto porque todas son finitas e históricas; desde una mirada dialéctica, por tanto, no hay razón para la sacralización de algunas de ellas, pues todas son históricas. En cambio, desde una mirada liberal, desde la concepción de la pluralidad como *factum*, tiene sentido plantearse la exclusión, seleccionar las buenas y desechas las malas; pero cualquier criterio al que se recurra estará contaminado de arbitrariedad. El recurso a lo razonable por Rawls, a pesar de sus suaves perfiles y de su atractivo cultural, es una solución perversa. En rigor, llama razonables a las doctrinas que se dejan acercar y consensuar, que tienen cierto aire de familia, que pueden colaborar o, al menos, que se toleran. Más que un pluralismo de la diversidad es un pluralismo de la diferencia y, como sabemos desde Aristóteles, ésta se da siempre en la unidad.

El tercer punto débil de la propuesta rawlsiana que queremos destacar refiere, precisamente, a la arbitrariedad en la elección del criterio de lo razonable. En el escenario liberal la teoría del pluralismo o liberalismo político incluye un *factum*, una tesis y una opción de valor que debemos revelar. El pluralismo, por un lado, describe la experiencia empírica de que en las condiciones de libertad de conciencia y expresión garantizadas en una democracia liberal suelen darse siempre una pluralidad de doctrinas comprensivas diferenciadas y contrapuestas (*cuestión de hecho*). Por otro lado, dota a esta experiencia inmediata de necesidad, poniendo una tesis ontoepistemológica fuerte según la cual, en ausencia de opresión, la práctica pública de la razón genera una pluralidad de doctrinas comprensivas (*cuestión teórica*). En fin, en tercer lugar, de forma más o menos disimulada encubre una opción axiológica, a saber, el reconocimiento de esa pluralidad de doctrinas como un bien (*cuestión de valor*), o como distintos modos del bien que, en todo caso, comparten elementos comunes, recogidos bajo el concepto de "razonable".

Ahora nos interesa reflexionar sobre la opción de valor, es decir, sobre la reflexión moral que lleva a Rawls a adherirse al pluralismo. El respeto, la adhesión, el reconocimiento del hecho del pluralismo como valor se manifiesta en el desplazamiento teórico rawlsiano desde la búsqueda de un fundamento universalista, dominante en *Una teoría de la justicia*, a otro contextualista, hegemónico en *El liberalismo político*. En este desplazamiento, como hemos dicho, emerge como figura central de la teoría el *overlapping consensus*. La hipótesis del mismo es que "las concepciones razonables" del bien no pueden ser abiertamente hostiles a una concepción de la justicia

social que se base en los principios fundamentales de la cultura política de la justicia liberal. Por tanto, los individuos de unas doctrinas estarán más inclinados a los principios de la justicia política, otros serán neutrales e incluso reticentes, pero ninguno la rechazará. En cada caso el lazo entre la doctrina comprensiva y los principios de la justicia política será diferente. Tal vez en los comienzos se acepte como *modus vivendi*, o como mal menor, pero la vida en común bajo los principios de la justicia liberal, piensa Rawls, les permitirá ver a todos las ventajas de tal sociedad regida por la tolerancia y el respeto de los derechos. Y esas ventajas les harán cambiar tanto sus cálculos estratégicos como sus ideas morales, con un aprecio creciente de la tolerancia y los derechos. Por tanto, cada vez más se irán limando los conflictos y ampliando las coincidencias morales; cada vez será más aceptada la justicia liberal; cada vez será más estable la sociedad.

En el límite, la esperanza rawlsiana es que los principios de justicia así justificados lleguen a ser ampliamente compartidos, hasta constituir una *lingua franca* moral que permita las relaciones entre las distintas concepciones del bien y la resolución de los conflictos entre ellas. En esa situación, la teoría de la justicia habría devenido el fundamento de la "razón pública", neutra respecto a las diferentes concepciones razonables del bien, a la que recurrirían los individuos en sus conflictos con los otros, haciendo abstracción de la doctrina del bien a la que se adscriben. Los conflictos, pues, se resuelven en el dominio de la razón pública, que ha desplazado a la privacidad las cuestiones religiosas, metafísicas o éticas.

No es difícil reconocer que los principios de justicia propuestos por Rawls tienen un contenido familiar a la cultura liberal occidental; él mismo se encarga de explicitarlo, reconociendo que, en principio, su propuesta tiene pleno sentido sólo para las democracias occidentales. De todas formas, en sí mismo o en sus seguidores, deja viva la esperanza de que tal vez dichos principios pudieran gozar de una aceptación universal. Se aliente o no esta esperanza, el resultado es inquietante. Porque, si se niega validez de la teoría de la justicia para espacios no democráticos, resurge el acuciante problema de las minorías étnicas incluidas en estados liberales; si se aspira a una expansión universalista, aunque sea prudente, de la teoría, surge la terrible sospecha de que no sólo los principios, sino la teoría misma de la justicia, por ser genuinamente liberal, se impone al mundo. Por tanto, no parece haber escapatoria. Dado que el pluralismo liberal no puede reconocer la pluralidad étnica, ni ninguna pluralidad objetiva o exteriormente determinada, su propuesta no puede aportar solución a importantes conflictos actuales, sean éstos derivados de diferencias raciales, étnicas o nacionales. Y puesto que hoy este tipo de conflictos, y no los meramente ideológicos, son los que conmueven a la sociedad y retan al pensamiento, su propuesta de liberalismo político razonable pierde atractivo filosófico y eficacia política.