



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

López C., Adrián

Reconciliación de la diferencia política en el horizonte teórico Rawlsiano: aspectos de su teoría de la tolerancia

Signos Filosóficos, vol. I, núm. 2, julio-diciembre, 1999, pp. 139-159

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300207>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RECONCILIACIÓN DE LA *DIFERENCIA* POLÍTICA EN EL HORIZONTE TEÓRICO RAWLSIANO: ASPECTOS DE SU TEORÍA DE LA TOLERANCIA

Adrián López C.

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Uno de los problemas centrales al que actualmente se enfrenta la filosofía política es el referente a la posibilidad de crear un marco teórico de justicia, que despliegue criterios normativos racionales de obligatoriedad moral, para una correcta distribución de la justicia en contextos sociales fragmentados. El pluralismo valorativo y la marcada tendencia al “multiculturalismo” son dos hechos básicos de las sociedades altamente desarrolladas, y aun de las no tan desarrolladas, que dominan la panorámica política contemporánea y exigen una respuesta satisfactoria a las demandas de reconocimiento de las *diferencias* culturales y valorativas entre los individuos. Múltiples credos religiosos, corrientes ideológicas opuestas, prefe-

¹ Ciertamente el tema de la tolerancia comienza por ser una exigencia religiosa de reconocimiento a la práctica de credos diferentes. Podemos recordar a la Roma precristiana que permitía a los pueblos conquistados profesar libremente sus cultos; también en fragmentos bíblicos que hablan del principio de reciprocidad, en el Sermón de la Montaña y en la expresión de la Regla de Oro (*Cfr.* Mateo 7, 12 y 13 24-30; así como 1 Corintios 4, 12 y 2 Corintios 11, 1); el Edicto de Milán del 313, que dejaba librados a cada cual a sus creencias ante los conflictos cismáticos; la época de la Reforma; el Edicto de Nantes de 1598; el Segundo Concilio Vaticano de 1962-1965, entre otros. Asimismo, podemos encontrar autores modernos que, con fundamentos teóricos distintos, ponen especial énfasis en el tema de la tolerancia—casi siempre religiosa— como Locke, Spinoza, Voltaire, entre otros. Para esto, *cfr.* Otfried Höffe, *Estudio sobre teoría del derecho*, Alfaguara, pp. 135-152, así como los textos a que esta obra remite sobre teoría de la tolerancia.

rencias sexuales, estilos de vida diferentes, cosmovisiones diversas, etc., forman una compleja red de horizontes discursivos y de demandas que fácilmente entran en conflicto y dificultan la unidad social de los Estados modernos. Por ello, de aquí parte la necesidad de volver a discutir un *viejo*¹ problema, el de la tolerancia, en un contexto *nuevo*, un contexto que exige criterios racionales y razonablemente aceptados para la orientación y valoración de la acción social en los Estados democrático-constitucionales modernos.

La posibilidad de coexistencia entre una pluralidad de proyectos de vida irreconciliables entre sí, en términos de un justo equilibrio de intereses, reconduce la discusión filosófica al tema de la tolerancia, una tolerancia que se afirma ahora no desde la necesidad de un reconocimiento pasivo y ríspido de lo otro, como un mero tolerar lo diferente, sino como un reconocimiento creativo y activo de apertura discursiva a lo diferente desde el mutuo respeto y el reconocimiento recíproco de los derechos y libertades fundamentales, en condiciones de justa cooperación.

A la solución de estos problemas se aplican hoy reconocidos teóricos de la política, pero en este trabajo nos centraremos en la obra de John Rawls, *Liberalismo Político*, desde la cual realizaremos un análisis crítico reconstructivo de la propuesta normativa que este autor ofrece a la discusión política de la tolerancia con su idea de un *consenso traslapado* (*overlapping consensus*).

En efecto, la pregunta rectora del *Liberalismo Político* a la que Rawls tratará de responder a lo largo del texto es: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”² El carácter relevante de la respuesta que ofrece Rawls a este cuestionamiento ha sido expresado por múltiples críticos (algunos de los cuales abordaremos aquí) que reconocen —asumiendo o criticando— la fuerza argumentativa de su propuesta.

Por ello, tomando en cuenta algunas de las numerosas críticas que han realizado los llamados *comunitaristas* (y también los no comunitaristas) al *Liberalismo Político*, se propone aquí una suerte de contrapeso interpretativo argumentando, hasta

² Rawls, John. *Liberalismo Político*. México, FCE, 1996, p. 29 (en adelante se cita LP).

donde es posible, a favor de algunos elementos relevantes de la idea de la concepción rawlsiana de la justicia. Trataré de centrarme en la idea del consenso traslapado, pues creo que a partir de ahí se hace más explícita la posibilidad de comprender la fuerza normativa de los principios públicos de la justicia y la tarea primordial que ha de cumplir: la de estabilizar y generar la unidad social entre una pluralidad de proyectos de vida, que se hallan siempre abiertos a la posibilidad del conflicto, asegurando la justa armonía de las partes.

La manera en que procedo es la siguiente: separo analíticamente lo que considero la parte normativa de los principios de la justicia política, como condiciones formales del consenso traslapado, de la parte de contenido, representada por el fondo material que hace posible el consenso, esto es, la cultura política pública que expresa en sus prácticas cotidianas el reconocimiento no tematizado de los principios políticos de la justicia. Al término de esto me extiendo en un comentario crítico a la idea rawlsiana de la estabilización social y a la dificultad que presenta el reconocimiento de los principios de la justicia política por parte de los ciudadanos de los Estados democráticos modernos.

La base de la estabilización del conflicto: el consenso traslapado

La idea de un consenso traslapado (*overlapping consensus*) caracteriza la pretensión de establecer un punto de vista autosostenido (*a freestanding point of view*) que determine las condiciones y principios que harán posible la *estabilidad* y la *integración* de un orden social pluralmente constituido, bajo condiciones básicas de justicia. Ciertamente, Rawls afirma que el problema de la estabilidad en un orden social plural no significa, desde el punto de vista del liberalismo político que él sostiene, hacer que una doctrina se tenga que adherir o aceptar los valores de otra doctrina que rechaza para estabilizar el conflicto y lograr la unidad social, ni tampoco quiere decir que se la tenga que obligar a actuar en concordancia con ella bajo la amenaza de sanción en caso necesario.

Más bien —dice Rawls— hay que decir que la justicia como imparcialidad no es razonable, en primer lugar, a menos que pueda ganarse el apoyo apelando a la razón de cada ciudadano. Sólo así constituiría una explicación de la legitimidad de la autoridad política, en oposición a una explicación de cómo quienes tienen el poder político pueden justifi-

carse a sí mismos, y no ante los ciudadanos en general, en el sentido de que están actuando apropiadamente.³

Es decir, la idea del consenso traslapado pretende ofrecer un marco de referencia que asegure la rectitud de los procedimientos, sobre la base de principios, para la construcción de un consenso públicamente legitimado que armonice los diversos puntos de vista en conflicto, garantizando a cada uno de ellos los derechos fundamentales prescritos en los términos de la concepción política de la justicia, a saber, todos aquellos elementos que determinan la calidad del ciudadano: las libertades básicas, la igualdad de oportunidades y el reconocimiento de la posesión de un sentido de la justicia, de una concepción del bien, de capacidad de juicio y deliberación en la dimensión pública, etcétera.

La posibilidad de lograr un consenso como éste, en términos de reconocimiento público-moral de las diferencias, expresaría el alcance y grado de aceptabilidad que pueden lograr los principios políticos de la justicia entre ciudadanos con doctrinas comprensivas razonables diferentes; expresaría también que las distintas doctrinas comprensivas han suscrito y afirmado los requisitos de la justicia que equilibrarían los intereses de los ciudadanos afectados, dispuestos en un conflicto de valores.

El reconocimiento político de las diferencias en términos de argumentos razonables, expresa la teoría de la tolerancia que Rawls guarda bajo la idea del consenso traslapado. En este sentido, Samuel Scheffer afirma que Rawls retoma de la tradición liberal este compromiso constante con la idea de la tolerancia, que representa la posibilidad de que cada individuo asuma el libre ejercicio de sus propios proyectos de vida en el marco del desarrollo de la concepción política de la justicia.⁴ Pero, aún

³ Rawls. *LP*, p. 145.

⁴ Asimismo, Samuel Sheffer distingue de manera pertinente las tesis básicas que permiten a Rawls ofrecer un modelo de pluralismo y tolerancia liberal y que están dispuestas en tres elementos contenidos en la definición de la concepción política de la justicia, clasificados así: 1) es una concepción moral para una materia especial: la estructura básica de la sociedad (instituciones políticas, económicas y sociales); 2) esta concepción se presenta como un punto de vista autosostenido, e.i., como una *estructura modular* que puede ser soportada por varias doctrinas comprensivas razonables; y 3) esta concepción se expresa en las ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática. *Cfr.* Samuel Scheffer, "The Appel of Political Liberalism", en *Ethics*, University of Chicago, October 1994, p. 6 (en adelante se cita *APL*).

más allá del liberalismo clásico, Rawls nos ofrece una nueva base para pensar la tolerancia, teniendo al consenso traslapado como el núcleo al que apuntan los principios de la concepción política de la justicia para su materialización. De hecho, Rawls afirma su distanciamiento del liberalismo en sus versiones utilitaristas y perfeccionista⁵ para establecer límites que permitan distinguir entre su noción secular de la tolerancia, como punto de vista autosostenido (*freestanding point of view*), de aquellas posturas que aparecen como doctrinas comprensivas razonables, comprometidas relativa o absolutamente con valores sustantivos que expresan modos de vida particulares.⁶

Ese punto de vista independiente o autosostenido es el expresado por la concepción política de la justicia, el cual, según Rawls, podría ser apoyado como el único posible para realizar un consenso estable y permanente, profundo y amplio, entre doctrinas comprensivas razonables opuestas, dentro de una sociedad democrática bien ordenada, sin tener que renunciar a las propias convicciones y prácticas razonables a las que nos hallamos sujetos cotidianamente.

Ahora bien, para definir con mayor precisión el sentido de lo que expresa la idea del consenso traslapado, Rawls hace una serie de especificaciones que intentan mostrar la fuerza normativa y la alta exigencia moral que esta noción postula.

En primer lugar, Rawls quiere dejar claro que lo que ofrece el consenso traslapado es la posibilidad abierta de sostener un pluralismo razonable susceptible de ser suscrita por una diversidad de doctrinas razonables, y no una comunidad política que sólo supondría establecer una doctrina comprensiva, tal vez razonable, que intentaría o correría el riesgo de homogeneizar algunos proyectos de vida en uno solo y anulando, por ello, la posibilidad de sostener una base plural de justa cooperación social.⁷

⁵ Mismo que era ya patente en el contexto de *Teoría de la Justicia*, especialmente respecto al utilitarismo y al perfeccionismo moral. Cfr. los párrafos 5-7 cap. I parte I de esta obra.

⁶ En este sentido, Rawls presenta lo que llama el *caso modelo*, expresado por tres puntos de vista que, de alguna manera, afirman la posibilidad de generar un consenso traslapado, pero que Rawls ubica dentro de la categoría de doctrinas comprensivas razonables, por sostener aún ciertas de vida buena en niveles distintos; estas son: la idea de tolerancia expresada por Locke, la doctrina comprensiva de Kant y Mill (que a su vez pueden desdoblarse para verse por separado) y un punto de vista parcialmente comprensivo donde los valores políticos prevalezcan sobre los no políticos.

⁷ En este sentido, Rawls afirma que su posición sostiene y permite la coexistencia de una pluralidad de ideas de bien bajo condiciones de justa cooperación, frente a la tradición dominante que va desde

“El liberalismo político —dice Rawls—, rechaza que la sociedad política sea una comunidad porque, entre otras cosas, una comunidad nos conduce a la negación sistemática de las libertades básicas, y puede permitir la utilización opresiva (legal) del monopolio del gobierno en cuanto a la fuerza”.⁸

Asimismo, sostiene que su idea de consenso no es la de un *modus vivendi* (sobre esta afirmación se desarrollará una crítica detallada, pues al parecer la exigencia moral para el consenso traslapado es demasiado alta, lo cual hace perder el auténtico significado que adquieren *fácticamente* los consensos entre doctrinas en conflicto: son generalmente consensos estratégicos y no morales), porque esta expresión caracteriza un tratado entre Estados que se hallan en pugna y que firman armisticios bajo condiciones favorables a los intereses respectivos, pero cuya base puede cambiar en tanto los intereses cambian. De tal manera que la vinculación y la estabilidad social son contingentes, dependientes de un equilibrio estratégico de fuerzas. Por el contrario, la estabilidad que genera el consenso traslapado se sostiene a partir del supuesto de los propios puntos de vista moralmente razonables, que sostienen a la concepción política de la justicia.

La posibilidad de realizar un consenso traslapado no significa que las distintas doctrinas comprensivas razonables tengan que renunciar a los estatutos axiológicos que operan y dan coherencia a sus prácticas y que dan sentido e identidad a los individuos que las realizan. Y tampoco significa poner en duda la verdad que cada doctrina pretende sostener:⁹ las propias cosmovisiones y estructuras epistemológicas u ontológicas que expresan. Rawls intenta, de hecho, poder “crear la posibilidad de

Platón y Aristóteles a Bentham y Sidwick, que habían pensado en la idea del bien como un fin más o menos válido para cualquier sujeto, objetivado preferentemente en la más alta calificación que otorgaba la reflexión filosófica a las prácticas humanas.

⁸ Rawls. *LP*, p. 148.

⁹ En un pertinente comentario a este respecto, Stephen Macedo afirma que “lo que el liberalismo político pretende de nosotros no es la renuncia a lo que nosotros creemos verdadero, sino reconocer la dificultad de establecer públicamente una sola concepción de la verdad [...] la intención es sugerir que la mayoría de los derechos políticos básicos e instituciones, podrían justificarse en términos de razones y argumentos, que pueden ser mostrados por personas de religiones razonables y por otras prácticas diferentes”. Cfr. Macedo, Stephen. “Liberal civic education and religious”, en *Ethics*, University of Chicago, April 1955, p. 475.

que todos acepten la concepción política como verdadera y razonable desde el punto de vista de su propia convicción comprensiva”,¹⁰ sin tener que negar la propia verdad de sus doctrinas, ni tampoco imponer como “verdadera” a la concepción política de la justicia.¹¹ Supone, además, que a partir de la concepción política puedan distinguirse los contenidos *políticamente* relevantes, inherentes a cada doctrina comprensiva razonable, de aquellos que pueden borrarse de la *agenda política* por ser inaceptables para el proceso de formación del consenso traslapado. De entrada, Rawls soslaya todas aquellas doctrinas incapaces de justificar política y moralmente las exigencias de reconocimiento de sus demandas: “La razón de esta restricción es que respetemos, hasta donde nos sea posible, los límites de la razón pública”.¹² En este sentido, las manifestaciones de grupos o asociaciones que, en la búsqueda de hacer factibles sus demandas, ponen en peligro la estabilidad social de los Estados democrático-constitucionales, y que no cumplen con las exigencias determinantes de la ciudadanía, son expresiones de intereses que no pueden entrar a formar parte de la deliberación político-pública en la toma de acuerdos, bajo pena de poner en peligro los principios de la justicia y la posibilidad misma de la tolerancia a través del consenso, en el intento de tratar de dominar el acuerdo entre las facciones, imponiendo sus valores doctrinarios.

Otra característica del consenso traslapado es que se halla *relativamente escindido* respecto de cualesquiera doctrinas comprensivas razonables, lo cual le da un carácter especial de *neutralidad*, en el sentido de corresponder con los principios políticos de la justicia, lo que le permite apelar a ellos para la estabilización de los conflictos y no al parcial marco valorativo de las posturas en situación tensa de antagonismo. Para Rawls “la concepción política puede ser considerada como *parte*

¹⁰ Rawls. *LP*, p. 151.

¹¹ Sobre este punto, en una de las críticas más fuertes a Rawls, Joseph Raz argumenta que la suerte de “abstinencia epistémica” que Rawls exige como condición de acceso al consenso traslapado, tanto como por parte del consenso, es prácticamente imposible e innecesaria. Y lo considera imposible porque Rawls debe asumir de todas formas algunas *verdades* tales como las nociones básicas de paz y bien; e innecesaria porque en todo consenso político *input* la gente participa anticipadamente con la carga de verdades morales, religiones y preocupaciones que se percolan como por las espaldas de toda deliberación política, por más neutral que se la pretenda. *Cfr.* Raz, Joseph, “Facing diversity: the case of epistemic abstinence”, en *Ethics*, University of Chicago, vol. 19, núm. 1, 1990.

¹² Rawls. *LP*, p. 154.

de una doctrina, pero no constituye una *consecuencia de* los valores políticos de esa doctrina”,¹³ pues su idea es que los valores auténticamente políticos prevalezcan por sobre los no políticos. Esta es la posibilidad de existencia de una democracia constitucional. Así, dice Rawls, que la concepción política no necesita ser comprensiva —aunque se halle al interior de algunas doctrinas como *módulo intercambiable*—, pues ella es, cuando mucho:

Un marco de referencia, una guía para la deliberación y para la reflexión que nos ayuda a lograr el acuerdo político por lo menos en lo que concierne a las cuestiones básicas de justicia. Si parece haber aclarado nuestro punto de vista y haber dado más coherencia a nuestras convicciones; si ha contribuido a cerrar la brecha entre las convicciones de quienes aceptan las ideas básicas de un régimen constitucional, entonces, habrá servido a los propósitos prácticos.¹⁴

En tal sentido, Rawls afirma que los ciudadanos con proyectos de vida y marcos valorativos distintos no necesitarán otra comprensión política más que la referida al consenso traslapado, pues aparece como un horizonte capaz de resolver los conflictos de acuerdo con criterios de justa imparcialidad y de posibilitar la coexistencia de valores divergentes. La razón de ello radica en que, en tanto teoría liberal de la justicia, el consenso ha de proteger los derechos que todo ciudadano suscribiría con independencia de su dimensión valorativa particular.¹⁵ Y así, en definitiva, lo que permitiría pasar por alto a las doctrinas comprensivas a favor del consenso traslapado, será la idea de alcanzar un pluralismo razonable, que identifique los principios políticos fundamentales y explicita el acuerdo entre valores políticos y no políticos en un consenso traslapado.

¹³ *Idem*, p. 155.

¹⁴ *Idem*, p. 156.

¹⁵ En este sentido, S. Sheffer afirma, a favor del liberalismo político rawlsiano, que éste podría ser construido sobre la base de dos tesis: “primero, dado el carácter pluralista de las sociedades modernas, un orden justo y estable sólo es posible si la estructura básica de la sociedad es regulada por una concepción política de la justicia cuyo núcleo es el de un consenso traslapado y, segundo, que la posibilidad de lograr un consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia es designada por la viabilidad de los argumentos políticos persuasivos para tal concepción”, *op cit.*, p. 13.

Una última característica del consenso traslapado es la posibilidad *real* de su concretización a través de la vía constitucional; “una constitución que satisface ciertos principios básicos establece procedimientos electorales democráticos para modelar la rivalidad política dentro de la sociedad”.¹⁶ Rawls asume el problema de la indeterminación interpretativa que pueden suscitar los principios liberales de la justicia en la manera en que cada doctrina comprensiva los asimila. Sin embargo, este problema, como lo veremos,¹⁷ exige el gran supuesto material de la cultura política que Rawls presenta, a saber: que los ciudadanos “aprecien el bien que logra la aplicación de los principios, tanto por ellos como para quienes dependen de ellos... para toda la sociedad”.¹⁸ Una serie de principios, por los que Rawls supone que los ciudadanos asentarían a los principios constitucionales democráticos, se pueden enlistar así: *a)* el hecho de que los principios liberales constitucionales cumplen con derechos políticos y derechos subjetivos básicos, dispuestos fuera del cálculo individual de intereses y no susceptibles de regateo; *b)* que los principios de justicia aseguran que el razonamiento público sea como debe ser: público, correcto y razonable, e.i. que satisfaga la concepción política de la justicia; y *c)* que sintetiza a los dos anteriores: el consenso constitucional garantiza la exigencia de las “virtudes de cooperación”: el juego limpio, la razonabilidad, el compromiso, la disposición al diálogo y, en general, aquellas prácticas ético-morales de una cultura política.

Así tenemos que entre el diseño de un régimen constitucional que logra superar los conflictos y el consenso traslapado sólo hay un paso: el tránsito de uno al otro es gradual, se afianza pausadamente en tanto los ciudadanos van acrecentando su confianza mutua. Respecto a lo que Rawls llama la *profundidad* que puede alcanzar el consenso traslapado es, precisamente, que sus principios se fundamenten en una concepción política de la justicia capaz de asegurar los derechos fundamentales de los ciudadanos y que utilice las ideas de justicia básicas de la sociedad y la persona según han sido moldeados por la justicia como imparcialidad. Además, respecto a la *amplitud* del consenso, éste ha de incluir los principios de tal manera que abarque la estructura básica de los derechos subjetivos.

¹⁶ *Idem*, p. 158.

¹⁷ *Cfr.* Más adelante se desarrollará el punto de la cultura política, esto es, la exigencia desarrollada desde la regularidad que impone la costumbre del acatamiento habitual a la norma.

¹⁸ Rawls. *LP*, p. 168.

Lo que se ha mostrado, entonces, es el sentido normativo que ha de adquirir el consenso traslapado en una sociedad democráticamente organizada: hemos visto que se apoya en una posición moral de la justicia política, que supondría el asentimiento de todas aquellas doctrinas comprensivas y la afirmación de ella por todos aquellos ciudadanos capaces de argumentar políticamente con la intención de acceder a un pluralismo razonable, que cierre las puertas a la intolerancia coactiva frente a la *diferencia*. A su vez, Rawls nos ha mostrado ciertas condiciones políticas fundamentales que harían de las democracias constitucionales regímenes legítimamente conformados y que operarían como directrices normativas para la orientación de la auténtica práctica política en las sociedades modernas.

Sin embargo, pareciera con lo expuesto que Rawls construye sólo un modelo normativo en el aire, pero no es así. Para mostrar esto, veamos ahora el elemento de contenido que soporta y da fuerza argumentativa a la estructura formal de la concepción política, y dejemos para el comentario final la crítica a las posturas contra esta tesis rawlsiana y los límites de la noción del consenso traslapado, hasta ahora sólo reconstruida en sus argumentos centrales.

El contenido intersubjetivo para la formación del consenso traslapado

El segundo gran componente que posibilita la materialización del consenso traslapado está dado por la estructura intersubjetiva que opera, ya siempre, como supuesto no tematizado de las sociedades democráticas, a saber: la serie de principios a los cuales se apela en caso de conflicto, en protestas y resoluciones legislativas constitucionales o de la Suprema Corte, principios que se expresan en los derechos políticos de los ciudadanos y en los derechos subjetivos de los individuos. Estamos hablando de ese componente ético-pragmático de la cultura política, que subyace a los Estados modernos con una sólida tradición democrática,¹⁹ y de los cuales Rawls echa mano

¹⁹ No sería extraño que Rawls argumente pensando sólo en el modelo de democracia norteamericano, pues ya Tocqueville había hecho notar cómo Norteamérica expresaba en sus instituciones esos ideales democráticos como instintos vivos encarnados en sus costumbres y leyes. "El estado social de los norteamericanos es eminentemente democrático. Tuvo ese carácter desde el nacimiento de las colonias y lo tiene todavía más en nuestros días." Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*, México, Gernica, 1997, p. 34.

—si no es que sólo de la cultura política norteamericana— para lograr apoyar la idea de la concepción política de la justicia, como ese gran supuesto que le dé consistencia real y fuerza argumentativa al marco normativo de principios que modelan al consenso traslapado.

Sin duda el tema de la noción de cultura política es uno de los más originales en el argumento rawlsiano del consenso traslapado, pues es un componente vivo, enraizado en las propias prácticas sociales de integración y vinculación ciudadana²⁰ y es, asimismo, uno de los elementos del liberalismo político que más se han discutido tanto para reconocer su originalidad como para mostrar sus marcados límites. Pero, antes de ir a esto último, veamos en qué consiste esta cultura política y cómo apoya al consenso traslapado.

Rawls intenta mostrar que la concepción política de la justicia es un componente estructural afirmado en una sociedad democráticamente bien ordenada. “Para formular lo que he llamado liberalismo político —nos dice—, he empezado por exponer varias ideas básicas y bien conocidas, implícitas en la cultura política y pública de una sociedad democrática.”²¹ De tal manera que, para Rawls, los ciudadanos que se han criado en un medio de ideas y derechos liberales, donde prevalecen los principios de justicia política, la cooperación y la deliberación, pueden más fácilmente conservarse y afianzarse a la concepción política de la justicia. Esto se explica a través de lo que Rawls llama “psicología moral” de la sociedad, que representa una base muy sólida de integración social, y que se muestra en “virtudes valiosas” ciudadanas como la tolerancia, la disposición al diálogo, la razonabilidad, la imparcialidad, la disposición a cumplir sus compromisos, confianza mutua y, en general, la intención de sinceridad para realizar un “juego limpio”.

²⁰ En este sentido los valores de posesión compartida y de común acceso serían, para Jesús Rodríguez, “la bisagra entre la justicia como imparcialidad y el consenso traslapado”; asimismo afirma que “Este es el argumento que le ha permitido [a Rawls] hacer caso omiso de la crítica comunitarista de que sus principios de justicia tienen el defecto de ser enunciados desde ‘ninguna parte’ es, lo que tanto vale, desde la perspectiva de un sujeto despojado de toda densidad social, histórica y comunitaria”. Véase Rodríguez, Jesús, “El concepto de cultura política en el *Liberalismo Político* de John Rawls”, en *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Antropos, 1998, p. 207.

²¹ Rawls. *LP*, p. 63.

Todas estas “virtudes” intersubjetivamente activas en el ámbito social y cultural, sostienen a la concepción política y constituyen, para Rawls, un valioso capital político-público, cuya presencia contribuye a reducir las tensiones del conflicto entre doctrinas comprensivas, en tanto que son una base suficiente para la disposición al acuerdo y al consenso. Aquí vale la pena citar un fragmento donde Habermas ratifica este fundamento moral de la cultura política del que Rawls echa mano: “En mi opinión, el punto de vista moral ya está implícito en la constitución socio-ontológica de la práctica de la argumentación, comprendiendo las complejas relaciones de mutuo reconocimiento que los participantes en un discurso racional deben aceptar (en el sentido de necesidad trascendental débil)”.²²

La mediación cultural de los principios políticos de justicia, percolados en la propia práctica habitual y asimilados por la costumbre del acatamiento a la normalidad que impone la norma, son los elementos públicos que facilitan e impulsan desde el interior del, digámoslo así, “imaginario colectivo” de una sociedad democráticamente configurada, la posibilidad de *estabilización* del conflicto y la integración de las doctrinas comprensivas razonables, relativamente divergentes, en términos de tolerancia y justo reconocimiento de las diferencias.²³ Esta apropiación del sentido de la justicia es un hecho que modela a la cultura política de una sociedad democrática bien ordenada,²⁴ misma que podemos desarrollar más específicamente en tres rasgos esenciales:

1. En esta sociedad la pluralidad de proyectos de vida y las diversas constelaciones de intereses y valores, ya sean religiosos, morales o filosóficos, deportivos o sexuales, son hechos asentados y fuertemente enraizados en las costumbres institu-

²² Habermas, Jürgen, “Reconciliation through the public use of reason”, en *The Journal of Philosophy*, Columbia University, vol. 92, núm. 3, marzo 1995, p. 127.

²³ El mismo Habermas le reconoce a Rawls este recurso al consenso traslapado a través de la mediación de la cultura política de ciudadanos autónomos, como directriz de neutralización del conflicto, pues observa que “la capacidad de la completa autonomía está reservada para ciudadanos que ya viven bajo las instituciones de una sociedad bien ordenada [...] con un substrato de ideas intuitivas latentes en la cultura política de su sociedad y tradiciones democráticas”. *Idem*, op.cit, p. 111, 120.

²⁴ La expresión “sociedad bien ordenada” quiere decir que es una sociedad que acepta y reconoce públicamente los principios de justicia, que las instituciones de la estructura básica de la sociedad tienen buenas razones para cumplir estos principios y que los ciudadanos tienen un “sentido efectivo de la justicia”. *Cfr.* Rawls. *LP*, I, 6, p. 56.

cionales; y muy difícilmente, según se ve en un mediano plazo, los ciudadanos renunciarían a sus prácticas particulares para insertar su modelo de vida en un proyecto que no sea el suyo o en uno más general. Por el contrario, esta afirmación de la particularidad de los particulares es una situación permanente de la cultura política democrática y desde/sobre la cual se trabaja continuamente para asegurar las condiciones políticas y sociales que les permitan efectuar los derechos y libertades básicas, en tanto que sean doctrinas comprensivas razonables, aun cuando éstas sean opuestas e irreconciliables.

El hecho de este razonable pluralismo —dice Rawls— debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse no sólo como una variedad y puntos de vista... sino como una diversidad de doctrinas comprensivas coexistentes entre esos puntos de vista. Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son simplemente consecuencia de los intereses personales o de clase... Son, en cambio, parte de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres.²⁵

Lo que se pone de relieve es la necesaria disposición de que los miembros de una sociedad democráticamente constituida contengan en su sentido de la justicia política la motivación suficiente como para permanecer abiertos a la posibilidad de asentir y apoyar al consenso traslapado, de manera razonable, en caso de conflicto.

2. Si no ocurre lo anterior, si no es posible considerar a las doctrinas comprensivas razonables coexistiendo sobre un horizonte de mutuo reconocimiento de los derechos fundamentales —o si no es posible cambiar libremente de doctrina sin temor a ser coaccionado o sancionado jurídica o violentamente—, entonces, para Rawls, esto sólo es signo de que esa sociedad carece de una cultura política que aliente la formación de ciudadanos con capacidad de aceptar un pluralismo razonable, y que el uso opresivo del poder del Estado es expresión de visiones parciales del mundo, cerradas a la posibilidad del consenso traslapado y de espaldas a la concepción política de la justicia.

²⁵ Rawls. *LP*, p. 57.

Ciertamente la coexistencia pacífica de doctrinas puede lograrse por medios de coacción y sanciones sin tener que recurrir a las virtudes ciudadanas de la cultura política, ni a los principios políticos de la justicia. Pero Rawls deja claro que este tipo de legalidad en la estabilización del conflicto difícilmente puede ser considerada, por personas razonables y miembros permanentemente cooperadores de una cultura política democrática, como un modo legítimo de asegurar la integración social en términos de justicia.

3. Un régimen que no se halla dividido por pugnas de valores o intereses entre doctrinas comprensivas, satisface el realismo y la estabilidad orientadas por una concepción política de la justicia subyacente a las prácticas vinculantes de la sociedad, es decir, que los ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas razonables ya han suscrito los principios de la concepción política de la justicia como base pública de justificación y legitimación de un régimen constitucional dirigido por la razón pública, entendida ésta como la autonomía de aquellos ciudadanos que comparten su ciudadanía en pie de igualdad y buscan orientarse públicamente en la difusión de sus prácticas. La razón pública es la idea de sujetos autogobernados, en una democracia constitucional, capaces de armonizar sus diferencias en el ámbito del consenso traslapado, de tal manera que estos ciudadanos “suscriban el ideal de la razón pública, no como resultado de un compromiso político, como sería el caso de un *modus vivendi*, sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables”.²⁶

El debate político en la toma de acuerdos, bajo condiciones de justicia política —que ha de concretarse a través de instancias como el poder legislativo y el judicial—, supone ciudadanos formados autónomamente en la práctica de instituciones democráticas; esto significa que, por lo menos, un régimen bien integrado y estable “debe tener el soporte libre y voluntario de una mayoría de ciudadanos políticamente activos”.²⁷ De esta manera la concepción política de la justicia se presenta, abstraída del orden de la cultura política, como la estructura normativa a la cual ha de apelarse como único criterio, suscrito tácitamente por cualquier doctrina comprensi-

²⁶ *Idem*, p. 209.

²⁷ *Idem*, p. 58.

va razonable, capaz de distender el conflicto emergente de valores e intereses que se enfrentan.

Lo que tenemos con esta exposición del sentido político de la justicia es lo que también se conoce desde *Teoría de la Justicia* como el “equilibrio reflexivo”, objetivado en las ideas de justicia básica de los ciudadanos, en la estructura básica de la sociedad y en el trasfondo cultural representado por las diversas doctrinas comprensivas razonables, orientadas ya siempre por los valores del liberalismo político, intuitivamente asimilados. Estos elementos básicos: el *módulo* del consenso traslapado y la configuración ciudadana de la cultura política en términos de justa cooperación, representan las dos grandes tesis en las que Rawls apoya la argumentación a favor de una teoría de la tolerancia con pretensiones verdaderamente pertinentes y objetivamente viables para las sociedades modernas. Ambos criterios parecen conformar dos posturas *razonablemente* aceptables por cualquier individuo con un mínimo de cultura política democrática.

Sin embargo, las dificultades surgen cuando el proyecto rawlsiano se descontextualiza y se traslada a espacios donde el sentido de la justicia y la concepción política de la justicia son un proyecto no diseminado en la práctica habitual de las instituciones, sino un horizonte por constituirse, que representa aún un problema de lucha por el reconocimiento a niveles de conflicto bélico.²⁸ Pero, para no adelantarnos, vayamos mejor directamente a la parte de la discusión del modelo rawlsiano de justicia.

Algunas dificultades del consenso traslapado

Expondremos por separado dos problemas básicos que aparecen como críticas fuertes a la propuesta que Rawls presenta a las dificultades de estabilización en los órdenes políticos modernos. El primero tiene que ver con el dilema de la motivación de

²⁸ Así por ejemplo, Ferran Requejo observa que “La concepción rawlsiana parece formulada para sociedades con grado muy bajo de conflicto político y social, también en relación con el pluralismo cultural. Pero, se pregunta entonces, ¿qué ocurre cuando surgen conflictos más o menos importantes entre la identidad de ciudadanía, en los limitados términos en que Rawls la concibe, y las identidades ‘privadas’?” Requejo, Ferran, “Pluralismo, democracia y federalismo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, núm. 7, mayo 1996, p. 104.

las doctrinas comprensivas para aceptar la concepción política: la exigencia de “abstención epistémica” como una especie de *epogé* o puesta en duda de la jerarquía valorativa de las propias *certezas*. Y el otro es el referente a un tema no previsto en el *Liberalismo Político*: la formación de *diferencias* no es estrictamente religiosa, moral o filosófica, sino de intereses fuertemente económicos y de luchas partidistas, que exigen acuerdos y consensos más del tipo *modus vivendi* que del traslapado.

Uno de los cuestionamientos de los que ha sido objeto la propuesta de Rawls por parte de algunos críticos se puede formular así: ¿contiene la concepción política de la justicia suficiente fuerza semántico-pragmática como para ser capaz de convocar al orden y la estabilidad a una sociedad fragmentada por una pluralidad de intereses divergentes entre los miembros que la componen? Veamos qué respuestas obtenemos.

Generalmente las objeciones contra la idea del consenso traslapado y de la concepción política parten de la *duda* frente a estas tesis rawlsianas. Esta duda se refiere a la actitud de *sospecha* ante su propuesta. Leif Wenar dice que la teoría política representada por el *Liberalismo Político* viola las propias restricciones sobre la concepción política de la justicia, pues encuentra que el consenso traslapado podría no aceptar la diversidad comprensiva de perspectivas tal como las conocemos y podemos esperar realizar. La tesis de Wenar es que “la teoría completa que Rawls adelanta no es, de hecho, una concepción política, sino una doctrina particularmente comprensiva —una doctrina que podría soportar una concepción política con un consenso traslapado, pero que es en sí misma insuficiente para realizar el núcleo del consenso”.²⁹

Y esto podría ser cierto si pensamos a Rawls como ubicado en un contexto histórico determinado y perteneciente a una cultura liberal y moderna como la norteamericana. Sin embargo, podríamos argüir que los principios de justicia representan, por ellos mismos, toda la fuerza capaz de vincular a los miembros dispersos de una sociedad en un consenso traslapado, pero entonces no se explica el porqué de las *sospechas*, expresadas en la falta de *motivación* y la escasa fuerza convocante que la

²⁹ Wernard, Leif, “Political liberalism: an internal critique”, en *Ethics*, University of Chicago, octubre de 1995, p. 33.

concepción política pretende presentar a las doctrinas comprensivas, que creen ver en ella una idea relativamente parcial de la justicia.

Así también Paul Kelly argumenta que las críticas de los *comunitaristas* a la idea rawlsiana de la concepción política se orientan por el problema de la *motivación*, es decir, el de cómo conectar lo expresamente para cada doctrina o individuo particular con lo auténticamente político-público. El problema que marca el comunitarismo, nos dice este autor, es que

Necesitamos presentar cómo los principios políticos del liberalismo conectan con nuestro punto de vista moral, de manera que ellos tengan prioridad sobre otros compromisos morales... La discontinuidad estratégica desarrollada por las teorías contractuales no puede proveer la fuerza categórica necesaria para la justificación de la prioridad de los principios liberales, cuando ellos entran en desacuerdo con otros aspectos de la perspectiva moral.³⁰

Ciertamente, aceptar como componente privilegiado al interior de cada doctrina una especie de *módulo escéptico* que exige indirectamente poner en crisis las propias certezas, es una muy alta exigencia que muy pocos estarían dispuestos a asumir sin sentirse afectados en su propia persona o en el valor particular en el que cada sujeto se reconoce y encuentra su identidad, sirviéndose de esos valores como coraza contra las “heridas mortales”.³¹

Los argumentos de esta duda tienen que ver con el desamparo en el que quedan expuestos los puntos de vista propios frente a los ajenos; tiene que ver con el temor

³⁰ Kelly, Paul, *The social contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994, p. 240. Esta misma crítica es observada también por Brian Barry en “John Rawls and the search for stability”, *Ethics*, University of Chicago, julio 1995, especialmente caps. IX y X donde señala la imposibilidad de adoptar un núcleo escéptico por parte de doctrinas que tienen como certeza que “outside the church there is no salvation”.

³¹ Axel Honneth realiza un interesante análisis de lo que llama “heridas mortales”, esto es, la clase de injusticia que los hombres experimentan *más directamente* que el hecho de perder principios básicos de justicia política: *a)* aquellas injusticias que ponen en peligro mínimo el bienestar físico o un simple engaño, una mentira; *b)* el no respetar la autoconciencia moral de los individuos y *c)* la humillación frente a una o más personas, la simple negación del saludo o el rechazo amoroso. *Cfr.* Honneth, Axel “Reconocimiento y obligaciones morales”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, núm. 8, diciembre 1996.

de perder lo propio, lo íntimo, o renunciar parcialmente a él; esta exposición de lo propio frente a lo ajeno —lo no próximo—, desestabiliza el núcleo hospitalario de la vida en que cada uno se halla arraigado, lo cual puede ser experimentado como una “herida mortal” que violenta la propia intimidad y genera lo que se refleja en expresiones como “falta de identidad” (individual y colectiva), la experiencia de sentirse “de ninguna parte” (donde se puede contar a todos, pero no contar con ninguno), o la “incertidumbre” de lo que antes era convicción. Es cierto que Rawls afirma que en un consenso traslapado en la resolución del conflicto no se tendría que renunciar a los propios valores; sin embargo, la experiencia interna a cada grupo o individuo de insertar un *módulo escéptico* a su forma estable de vida es una muy alta exigencia —quién sabe si impracticable para sociedades de alto conflicto en su interior—, que requeriría de que cada individuo asimilara una actitud permanente de filósofo: una especie de “síndrome de Platón”.

Más allá del pluralismo razonable de doctrinas religiosas, morales o filosóficas, se halla en las sociedades modernas un pluralismo más amenazante, que opera en los trasfondos culturales a través de fuertes y numerosos poderes económico y político en actitud competitiva, capaces de estabilizar o desestabilizar conflictos por medio de la poderosa red comunicativa que han extendido sobre la sociedad completa, y que amenaza constantemente a los Estados democráticos pluralistas con convertirlos en “botín” de sus intereses.

W. Becker observa que los grupos sociales o asociaciones doctrinarias que representan sus propios intereses, se relacionan fácticamente con otros grupos de valores e intereses diferentes en postura competitiva, antes que moral —como pretende Rawls—, y la tolerancia que expresan es más de compromiso, estratégica e instrumental, del tipo del *modus vivendi*, como un equilibrio de poderes, que de convencimiento por razones discursivas. Y en efecto:

La historia más temprana de la humanidad —nos dice Becker— no nos habla de ninguna autoridad [...] que se hubiera conformado con una “relación privada” hacia los individuos aislados a los que se dirigía su embajada. En especial las autoridades divinas de la historia de la religión europea han elevado siempre una pretensión totalizadora.³²

³² Becker, Werner, *La libertad que queremos*, México, FCE, 1990, p. 190.

Este es un punto que Rawls apenas contempla y en cuyo intersticio Habermas hunde su aguja crítica. Lo que le señala a Rawls es la peligrosa viabilidad de apelar a una cultura política para resolver la base asociativa de la sociedad, sin tocar una teoría del poder, ni analizar los intereses que se mueven en conjunto dentro de ella, pues esta base, dice Habermas, no constituye

el elemento más llamativo de la opinión pública que viene dominado por medios de comunicación de masas y por grandes agencias, que es sometido a observación por las instituciones especializadas en estudios de mercado y en estudios de opinión y que quedan invadidos por el trabajo publicitario y la labor de la captación de los partidos políticos y de asociaciones.³³

Frente a este aparato publicitario y sus mecanismos ocultos, un aparato que crea, controla, o hace dirigir la mirada de la opinión pública convencionalmente, y detrás de la cual se mueven intereses de poder, el potencial autónomo argumentativo del consenso traslapado y de la razón pública parecen minimizados. Los puntos importantes de la agenda política se ven ahora desde este ángulo como cuestiones moralmente razonables pero, posiblemente, estratégicamente manipuladas. Tal vez la *sospecha* comunitarista o de muchas de las posiciones críticas dirigidas a Rawls no señale tanto hacia la idea del consenso traslapado o a la concepción política, sino que estaría orientada por la pregunta foucaultiana: ¿quién mira detrás del panóptico de la concepción política de la justicia, quién determina cómo y con qué palabras ha de hablarse de política?

Nota final. Hemos mostrado argumentos a favor y en contra de la teoría de la tolerancia de John Rawls. Cada uno por su parte ofrece elementos de considerable importancia, para tomarse en serio al momento de abordar la resolución de conflictos en la esfera política. Los últimos acontecimientos bélicos en Yugoslavia —por no mencionar los que nos son más próximos— son uno de esos problemas que, al momento de escribir este trabajo, incitan a pensar las bases y principios, preguntas y respuestas, que nos hacen posible comprender la tarea filosófica sobre el discurso de

³³ Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Madrid, Trota, 1998, p. 497.

la tolerancia y la importancia de entrar a la resolución directa de los conflictos reales a través de propuestas teóricas fuertes como la rawlsiana. Así, también valdría la pena considerar si tal vez, en estos tiempos de pluralismo, los movimientos regionalistas, fundamentalistas o nacionalistas no sean una reacción, ciertamente inaceptable, frente al desmigajamiento colectivo e individual que se experimenta con la caída de las "imágenes del mundo", cuyo vacío la razón práctica no es capaz de llenar, ni los principios normativos de la justicia son capaces de sustituir, ante el poder unificado de los modelos tradicionales.

Hagamos todavía una última pregunta, misma que dejo sólo apuntada porque me declaro incapaz de resolver: ¿cómo quitar a la expresión "tolerancia" esa carga semántico-pragmática de valoración negativa asociada a la idea de que quien cede parte de su posición es alguien falto de carácter concreto, portador de vaguedades valorativas? Es decir, ¿cómo hacer que la tolerancia no se vea como debilidad e indulgencia, o como un sucio regateo de la propia convicción? Sin duda habría que transformar el sentido que el propio término adquiere culturalmente a través de una titánica labor educativa.

Bibliografía

- Barry, Brian. "John Rawls and the search for stability", en *Ethics*, University of Chicago, julio 1995.
- Becker, Werner, *La Libertad que queremos*, México, FCE, 1990.
- Habermas, Jürgen, "Reconciliation through the public use of reason", en *Journal of Philosophy*, Columbia University, vol. 92, núm. 3, marzo 1995.
- _____, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotá, 1998.
- Honneth, Axel, "Reconocimiento y obligaciones morales", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, núm. 8, diciembre 1996.
- Kelly, Paul, *The social contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994.
- Macedo, Stephen, "Liberal civic education and religious", en *Ethics*, University of Chicago, April 1995.
- Rawls, John. *Liberalismo político*, México, FCE, 1996.
- _____, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997.
- Raz, Joseph, "Facing diversity: the case of epistemic abstinence", en *Ethics*, University of Chicago, vol. 19, núm. 1, 1990.

-
- Requejo, Ferran, "Pluralismo, democracia y federalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, núm. 7, mayo 1996.
- Rodríguez, Jesús, "El concepto de cultura política en el Liberalismo Político de John Rawls". En *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Antropos, 1998.
- Sheffer, Samuel, "The appel of political liberalism", en *Ethics*, University of Chicago, October 1994.
- Tocqueville Alexis, *La democracia en América*, México, Gernica, 1997.
- Wernardm Leif, "Political liberalism: an internal critique", en *Ethics*, University of Chicago, October, 1995.