



## Recensión

### ***Rawls y la sociedad liberal***

**Mariano C. Melero**

**(2010) Plaza y Valdés, Madrid, 470 pp.**

**Paloma de la Nuez**

Universidad Rey Juan Carlos

[paloma.delanuez@urjc.es](mailto:paloma.delanuez@urjc.es)

Mariano Melero ofrece en este libro una interpretación crítica y personal de la trayectoria y evolución del pensamiento de John Rawls, lo que conociendo la profundidad y la complejidad de las ideas del filósofo de Harvard y la existencia de una ingente cantidad de literatura secundaria sobre el tema, no deja de ser un gran reto del cual nuestro autor sale, sin embargo, airoso. Y, aunque Melero no oculta su decepción por la deriva que fue tomando la doctrina del filósofo de Harvard y, sobre todo, por lo que considera una muy floja teoría del Derecho Internacional en *The Law of the Peoples* (1999), trata de recuperar aquellas ideas del autor que cree sirven aún para el proyecto de dotar de una fundamentación moral al liberalismo político, ofreciendo al lector sus propias alternativas para la convivencia nacional e incluso internacional.

A estas alturas no hace falta insistir en la importancia de la figura y obra del profesor norteamericano. Para muchos, es ya un clásico del siglo XX. Su obra, *Una teoría de la justicia* (1971), contribuyó decisivamente a la recuperación de la filosofía política sustantiva y a la renovación de las ideas liberales<sup>1</sup>. *Una teoría de la Justicia* se enfrentó con éxito al utilitarismo que dominaba el panorama moral y filosófico anglosajón de entonces y ofreció una teoría general alternativa, una teoría moral, que pretendía explicar qué principios rigen nuestro concepto de justicia

A partir de entonces, la teoría de Rawls fue ampliándose y evolucionando; precisamente, Mariano Melero sostiene de modo convincente que hay una clara separación entre el Rawls de su primera gran obra, ocupado fundamentalmente en un liberalismo ético o comprensivo, y un segundo Rawls que, deseando hacer frente a sus críticos y preocupado ahora por la estabilidad en las sociedades democráticas pluralistas, renuncia en gran medida a algunas de sus tesis filosóficas fundamentales con la intención de conseguir un consenso de tipo político que - según el autor del libro que comentamos- acaba pareciéndose demasiado a un pobre y pragmático *modus vivendi*. Además, a todo esto hay que sumarle su

<sup>1</sup> Como escribe A. Gutman, (1985: 309): "la obra de Rawls ha alterado las premisas y los principios de la teoría liberal contemporánea".

aproximación a las tesis de la democracia deliberativa de J. Habermas, un paso más que afecta profundamente a la teoría rawlsiana.

Como es sabido, en su primera época, Rawls parte de unas convicciones fundamentales, de una filosofía moral previa de fuertes connotaciones kantianas que, sin embargo, como señala Melero, no desarrolla completamente en ninguna de sus obras. Aunque parezca sorprendente, su teoría moral no está nunca suficientemente desarrollada en su *Teoría de la Justicia*, aunque sí sabemos que parte de una concepción de la vida buena en la que el valor principal es la autonomía personal. La vida valiosa consiste en ser un individuo autónomo; un individuo libre, racional, y razonable que evalúa y revisa sus concepciones del bien, que ejerce su responsabilidad para hacerse cargo de su vida. Por eso la educación moral es una educación para la autonomía.

Aparte de la presunción sumamente optimista, a nuestro juicio, de que todos los individuos (incluso en nuestras sociedades de masas “hiper-consumistas”, en palabras del sociólogo G. Lipovetsky), ejercen su libertad y moralidad con plena autonomía y responsabilidad, preocupados fundamentalmente por vivir de acuerdo con un compromiso moral, la filosofía que defiende Rawls va asociada a un tipo ideal de persona que no es compatible con todas las teorías. De ahí las críticas de los comunitaristas que no comparten ni ese ideal de persona (ideal liberal) ni su concepción individualista del bien<sup>2</sup>.

Asimismo, Melero lleva a cabo una descripción crítica del diseño institucional que propone Rawls en *Una teoría de la justicia*. Fundamentalmente, la crítica más relevante se dirige al hecho de que los principios que son elegidos en la posición original porque supuestamente responden a nuestras intuiciones, sentido y deber natural de justicia expresan, en realidad, verdades o compromisos morales previos, más o menos compartidos en las culturas democráticas. El que aceptemos o no los principios que surgen de la “posición original” depende de nuestro compromiso con ideas morales subyacentes, con una teoría previa de la justicia. Es decir, se da por supuesto lo que está todavía por demostrar. Se trata, en última instancia, de una justificación circular.

Y no sólo eso, sino que la relación entre los principios fundamentales de justicia, sobre todo los que se refieren a la libertad y a la igualdad, no deja de ser conflictiva. Como ocurre y ha ocurrido siempre dentro de la teoría liberal, justificar los principios distributivos para evitar la concentración de riqueza o mitigar los efectos de la lotería natural tiene muchas dificultades, a pesar de que en Rawls la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar económico está muy clara.

Pero debido, en gran medida, a las críticas y comentarios suscitados por su primera obra, el filósofo de Harvard lleva a cabo una reformulación de su teoría (no exenta de contradicciones y ambigüedades, según Melero) en su libro *Liberalismo Político* (1993). Porque ahora parece que el problema fundamental es el de cómo convencer a los que no forman parte de la cultura liberal-democrática de que los valores que ésta defiende son los valores más razonables. Se trata de convencerlos

<sup>2</sup> Aunque como recuerda Melero, Rawls no niega la naturaleza social de nuestros proyectos de vida y acepta que el sistema social los moldea y que es importante la herencia cultural (una concepción del bien puede ser culturalmente heredada). Lo que ocurre es que los individuos pueden y deben criticarlos, revisarlos o distanciarse de ellos si así lo deciden.

de la validez y rectitud de esa cultura política liberal desde un punto de vista estrictamente neutral.

Esta es la parte más política de toda su teoría. Su finalidad es lograr el consenso entre diferentes doctrinas comprensivas (y sus variadas concepciones de la vida buena) manteniendo los principios de justicia al margen de ellas. Los principios de justicia serían neutrales y tratarían a todos con el mismo respeto y consideración (puesto que todos los seres humanos tienen la misma dignidad); definirían las expectativas legítimas sin fomentar ideal alguno de la vida buena. Se busca, así, una justificación éticamente neutral que no presuponga ninguna filosofía del hombre y que no invoque ninguna concepción del bien.

Desde estas premisas, es la estructura institucional la que produce la constitución de la justicia; se trata de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, ya que el modo de conseguir el consenso en torno a una concepción política de la justicia es a través de lo que -en la traducción de Melero- se denomina "consenso entretejido" (es decir, que cada ciudadano pueda justificar su aprobación a esos principios desde sus propias tradiciones y puntos de vista). Es al consenso normativo al que se da preeminencia casi absoluta. El objetivo es práctico, no metafísico; priman los valores políticos, no la justicia. Ahora sólo se pide que la gente acepte los principios de justicia y que sea razonable; ya no hay acuerdo sobre la estructura básica, pero tampoco importa, porque de lo que se trata es de llegar a un acuerdo sin suprimir convicciones conflictivas.

Por eso cobra gran importancia el concepto de razón pública. Porque, aunque los ciudadanos defiendan doctrinas comprensivas de carácter religioso, filosófico, ético etc., pueden hacerlo sin dejar de ser razonables; es decir, estando dispuestos a aceptar los términos de la cooperación que otros, recíprocamente, también aceptarán. Se trata de que los principios de la justicia política puedan ser asumidos por personas razonables aunque sus doctrinas sean diferentes. Y, aunque es cierto que la razón pública impone unas restricciones a las que hay que atenerse, no hay que olvidar la creencia de Rawls en la común racionalidad de todos los seres humanos y en la posibilidad de dar respuestas racionales a las grandes preguntas morales.

Lo que ocurre es que no es posible y no es realista trazar una separación tan tajante entre la identidad pública y la identidad privada de los individuos. No se puede afrontar la diversidad cultural a través de la privatización, dejando fuera de la política y de la razón pública los discursos éticos. Para evitar el enfrentamiento entre los valores políticos y los comprensivos hay que dejar atrás las convicciones personales, algo que es muy dudoso que pueda ocurrir, dada la continuidad existente entre las razones políticas y las personales. Supondría un deber de civilidad muy restrictivo el poner entre paréntesis nuestras razones. No se puede separar de esta manera los valores públicos de los compromisos privados.

Y, además -como afirma también Melero- la adquisición de virtudes públicas tiene repercusiones comprensivas, y la justicia no depende solamente de que haya un marco de instituciones y reglas justas sino también de un *ethos* o cultura determinada. Pero como no se privilegia ninguna concepción del bien, una regla puede dejar intacta una tradición que, por ejemplo, viole en la práctica algunos derechos, pues es evidente que existe también una estructura coactiva informal en la sociedad. Pero es que Rawls parece presuponer que en caso de conflicto los valores políticos pesan más que los no políticos; presupone una mínima congruencia entre la idea de justicia política y la concepción del bien de cada uno.



En el fondo, confía vagamente en que los principios que conforman la cultura política actual conforman el sentido de la justicia de sus miembros; que se da una suerte de socialización inconsciente y que las instituciones educan a los ciudadanos; eso espera y en eso confía<sup>3</sup>.

Sin embargo, Rawls ya no ofrece esos principios de justicia desde una concepción ética global en la que la justicia forma parte de la vida buena, sino que son el producto de una estrategia -el contrato- que separa lo justo y lo bueno. Pero todo esto -como queda bien claro en este libro- contraviene algunos de sus supuestos básicos.

En resumen: en el segundo Rawls, ya no es tanto la autonomía la que sirve de justificación moral de su liberalismo sino una idea bastante pobre, por cierto, de la tolerancia. Parece como si en su empeño por conseguir un consenso entre las diferentes concepciones del bien, hubiese llegado a la conclusión de que lo único que es posible conseguir es una justificación neutral de los derechos y de la justicia liberal; un pragmático desilusionante (sobre todo para los filósofos morales) *modus vivendi*. Y, además, nos encontramos con una fundamentación de la tolerancia que tiene también sus límites, porque no todo vale; las diferentes concepciones en disputa deben compartir los rasgos básicos del liberalismo igualitario. Fuera de los límites de la justicia no hay concepción valiosa del bien, de modo que este proyecto político no sirve para los que no tienen concepciones o doctrinas comprensivas de algún modo liberales. La concepción política de la justicia sólo es aceptable para los que ya defienden concepciones razonables del mundo, cuando precisamente el problema central estriba en convivir con aquellos que no aceptan las formas de vida que presuponen la tolerancia y la autonomía. El liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, supuesto, obvio es decirlo, que esas concepciones respeten los límites definidos por los principios de justicia adecuados, porque “ni es posible ni es justo permitir que todas las concepciones del bien se desarrollen”, escribe Rawls (1996: 221).

Al final, como la opresión no es razonable, de lo que se trata es de aplicar el principio de tolerancia a los que no son ni quieren ser liberales. Un mero expediente para evitar el conflicto, pura solución pragmática (“vive y deja vivir”). La tolerancia se justifica solo políticamente, no se apela ni a la filosofía ni a la metafísica. Desde luego, quien haya seguido (y admirado) a Rawls desde sus inicios, no puede dejar de sentirse desilusionado. Porque, como apunta Melero, un filósofo moral no debería conformarse únicamente con atraer al consenso a los que no comparten nuestra visión liberal del mundo para lograr la estabilidad, sino que debería desear que fueran miembros sinceros de nuestra comunidad, y para eso la tolerancia liberal también necesita una justificación comprensiva; no basta con tolerar a los que son diferentes como un mal menor.

Curiosamente, Rawls, al que más de un teórico liberal-conservador o libertario, considera más socialdemócrata que liberal, se muestra en esta defensa de la tolerancia política muy cercano a los representantes del liberalismo clásico y, sobre todo, partidario de una tipo de tolerancia “negativa” basada en la restricción de

<sup>3</sup> Aún es más. Rawls admite que en un régimen constitucional en el que las instituciones no favorecen ninguna doctrina comprensiva particular, está justificado que se puedan tomar medidas para robustecer determinadas virtudes políticas, como la tolerancia, mediante campañas contra la discriminación religiosa y racial, por ejemplo. Vid. Rawls (1996: 229).

las pretensiones de verdad en el ámbito público<sup>4</sup>. En este sentido, su liberalismo se vuelve más convencional; se recupera la separación sociedad/Estado y la concepción de los derechos como barrera o protección. Por eso, como han señalado críticamente M. Walzer y J. Raz, su tolerancia no sirve; no se centra en grupos, sino en individuos. Para ellos, está claro que la solución que propugna Rawls, y con él todo el liberalismo clásico y su concepción negativa de la libertad, no sirve para dar respuesta a las sociedades multiculturales de nuestros días, aunque sus alternativas tampoco están exentas de serios problemas (Walzer, 1997: 245-257).

Pues bien, si a todo esto le añadimos el “giro deliberativo” del último Rawls con su acercamiento a los planteamientos de la democracia deliberativa de J. Habermas, su teoría se hace casi irreconocible. De acuerdo con Melero, el acercamiento a las tesis de la democracia deliberativa produce un conflicto con algunas de las tesis sustanciales del pensador americano, aunque éste no desarrolle todas sus implicaciones. Así, por ejemplo, en su primer libro no se consideraba que la deliberación pública fuera un método adecuado para especificar institucionalmente los principios de justicia; allí se trataba de un proceso solitario de reflexión, una suerte de experimento mental. Ahora, sin embargo, se permite la discusión de cuestiones políticas fundamentales porque cabe esperar un conflicto moral sobre la estructura básica y es razonable, por lo tanto, esperar un desacuerdo permanente sobre los principios de justicia, lo cual supone abandonar pretensiones universales. Es decir, prima la política sobre la filosofía, la abstinencia epistemológica y el abandono de supuestos comprensivos en aras de la consecución de un consenso entretejido; de un objetivo, en definitiva, político.

Es cierto que Rawls parece haber optado por una reformulación política de su teoría abandonando una justificación comprensiva de la misma, lo que ocurre es que esa decisión está plagada de dificultades porque sin la ética liberal no se sostiene la teoría de la justicia<sup>5</sup>. Por ello, la réplica de Melero consiste en insistir en la dependencia de la ética respecto de la justicia, y no al revés. La ética depende de la justicia en el sentido de que la conciencia moral individual exige también interesarse por la vida moral de la comunidad de la que se forma parte, así como un compromiso con la vida comunitaria; el éxito de la vida de una persona depende en gran medida de la justicia de las decisiones políticas de la comunidad en la que vive. Sin embargo, en la teoría rawlsiana queda pendiente la articulación entre el sentido de la justicia y el bien porque el autor americano infravalora el papel que la justicia juega dentro de la ética personal.

Por eso, conviene aproximar la sociedad civil y la política, “socializar” el Estado fomentando un estilo de vida en el que las actitudes individuales hagan más justa la vida colectiva (civismo). Es decir, hay que integrar la ética pública y la privada, algo que dejó sin desarrollar Rawls, que ni insiste demasiado en los deberes cívicos ni en la relevancia de la ética personal de los individuos para la democracia<sup>6</sup>.

Pero menos convincente aún resulta para el autor del libro que comentamos la teoría de las relaciones internacionales que Rawls desarrolla en *The Law of Peoples* y cuyo objetivo es la creación de una sociedad de pueblos razonablemente

<sup>4</sup> Tolerancia “à la Lessing”, escribe Habermas, cuyo modelo es la época moderna con sus guerras de religión. Vid. Habermas y Rawls (1998: 63).

<sup>5</sup> La supuesta independencia del liberalismo respecto a ideales morales y su insistencia en la estabilidad y el orden, dan a sus tesis un tono hobbesiano que ha sido, también, señalado por Melero.

<sup>6</sup> Según Melero, no sólo hay en Rawls una cierta desconfianza hacia la conciencia individual, sino que también la descubre en Habermas. Véase el libro que comentamos, pág. 368.



justa y pacífica. En el fondo, el filósofo americano lo que quiere es establecer los principios de un Derecho de gentes liberal; una doctrina liberal con carácter universal. Pero, de nuevo, esta teoría política normativa es para M. Melero insuficiente y está llena de problemas.

Para empezar, Rawls asume las tesis del nacionalismo democrático sin dar mayores explicaciones. Los Estados son los únicos sujetos de la moral internacional y también ellos deben partir de una “posición original” para decidir qué principios de moralidad política deben regir las relaciones internacionales. Sin embargo, eso no significa que defienda el expansionismo liberal, puesto que quiere ser respetuoso con la diversidad cultural. Lo que pretende es respetar a los pueblos no liberales siempre y cuando éstos cumplan ciertas condiciones que les hagan estar “bien ordenados”. Es decir, se admite que no sean liberales pero sí deben ser razonables y “decentes” (aunque sólo acepten un sistema restringido de derechos humanos)<sup>7</sup>.

Melero deja bien claro que estas tesis tienen consecuencias inaceptables desde un punto de vista liberal. Como recuerda el autor, los requisitos mínimos de decencia política que exige Rawls en este ámbito son menos aún que los derechos cuya defensa reclaman las Naciones Unidas. Parece como si en su teoría de las relaciones internacionales, el filósofo de Harvard, aparte de dejar fuera sus valores igualitarios, relajara los límites de la tolerancia y asumiera una concepción alternativa de los derechos humanos muy rebajada para evitar que sea tachada de “liberal” y “pro-occidental”.

Como puede apreciarse, el tema de fondo es, en última instancia, si es o no posible (y deseable) universalizar el liberalismo (obviamente, sin coacción), llevando a cabo una defensa neutral del mismo; si es posible separar las convicciones profundas de las reclamaciones políticas, el liberalismo político del liberalismo moral. Pues bien, el autor de este libro tiene bastante claro que ninguna de estas cosas es posible. Ni siquiera el liberalismo de tipo procesal es neutral; también los procedimientos tienen implicaciones normativas. No hay ningún método político que pueda demostrar la deseabilidad de una concepción liberal de la justicia si uno la rechaza por sus convicciones íntimas o la acepta como un *modus vivendi* útil. No existe tercera vía entre compromiso moral y pragmatismo, escribe Mariano Melero. Y no existe porque es muy dudoso que la teoría política pueda quedarse completamente al margen de controversias filosóficas, culturales, ideológicas..., así como que los individuos sean tan imparciales y capaces de distanciarse como presupone la teoría del pensador de Harvard. De hecho, a pesar de su distanciamiento respecto al ideal kantiano que domina la mayor parte de su obra, es muy probable que la propia posición de Rawls no sea más que una expresión concreta de una concepción metafísica que presupone que las personas son libres, iguales, razonables y racionales y que poseen facultades morales como el sentido de justicia y del bien (a pesar de que Rawls afirme que su liberalismo se desenvuelve enteramente dentro del dominio de la política y no cuenta con nada fuera de él).

Además, está claro -como tantas veces ha señalado algunos de los más conspicuos comentaristas de la obra de Rawls- que la petición de neutralidad política no es ella misma neutral. Su insistencia en la justificabilidad y la razón

<sup>7</sup> Esta tesis supone, incluso, aceptar como válido una especie de absolutismo benevolente, lo cual tratándose de un filósofo moral de la categoría de J. Rawls resulta, cuanto menos, bastante sorprendente.

públicas, es ya una expresión de premisas liberales. La idea de un Estado neutral revela ya una determinada concepción de lo que es una vida buena, y el propio autor americano asegura la superioridad de determinados valores morales, y escribe que “la justicia como equidad, incluye una noción de determinadas virtudes políticas -las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de civilidad, tolerancia, de razonabilidad y de sentido de la equidad” (Rawls, 1996: 228). En cuyo caso, la democracia dependería de un trasfondo típicamente liberal. Por otro lado, como sostiene R. Dworkin, las consecuencias de la actuación de un Estado neutral podrían no ser neutrales<sup>8</sup>.

En definitiva, no es posible una justificación neutral de la neutralidad política y, aunque lo fuera, no sería suficiente para justificar el liberalismo frente a aquellos que lo rechazan. Las implicaciones comprensivas del liberalismo son inevitables y si no se desvela la base moral en el que éste se apoya, no se conseguirá una concepción satisfactoria de la justicia. No deberíamos temer ser audaces en la defensa del liberalismo; no debemos temer ser “acusados” de parcialidad e “imperialismo cultural”. Quizás tenga razón R. Rorty (1999: 123) cuando escribe que “la retórica que usamos los occidentales para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas”. Es decir, si asumiéramos y defendiéramos como individuos autónomos y responsables nuestra propia concepción de la vida buena, si es cierto -como escribe C Taylor- que “el liberalismo es también un credo combatiente” (Taylor, 1993: 93).

### Bibliografía

- GUTMAN, A. (1985), “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, nº 14, p. 308-322.
- HABERMAS, J. y RAWLS, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- MULHALL, S. y SWIFT, A. (ed.) (1996), *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid.
- R. RORTY (1998), *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona.
- RAWLS, J. (1996), *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- TAYLOR, C. (1993), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México.
- WALZER, M. (1997), “The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World”, en MCKIM, R. (ed.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, pp. 245-257.

<sup>8</sup> Dworkin afirma que ciertas formas de vida serán más difíciles de llevar a cabo que otras en una sociedad basada en la igualdad liberal. Ver Mulhall y Swift (1996: 392).

