

El último Rawls: ¿republicano o liberal?*

Andrés de Francisco

¿Qué clase de liberal es Rawls, que hace del ciudadano —y no del individuo— el sujeto de su liberalismo político; que arranca de una definición político-normativa de ciudadano como persona moral con facultades morales; que hace del consenso entrecruzado —y no del equilibrio de intereses— el ideal regulativo central de su teoría; que hace de la razonabilidad, más que de la racionalidad estratégica, el principio que ha de guiar la discusión entre ciudadanos libres e iguales; que tiene una concepción tan claramente cívico-constitutiva de los bienes primarios?

¿Qué clase de liberal es Rawls, que declara que su doctrina política y su noción de buena sociedad, de sociedad justa, es compatible con la tradición del republicanismo clásico? ¿Qué clase de liberal es aquél que, como Rawls, defiende el valor equitativo de la libertad política, por temor a la concentración de recursos económicos en pocas manos y a la oligarquización política?

¿Qué clase de liberal es el que, como Rawls, declara injusto al capitalismo desde sus principios de justicia y prefiere un socialismo de mercado o, mejor aún, una democracia de propietarios, como quería Jefferson? ¿Qué

* Tanto Toni Domènech como Fernando Aguiar me hicieron diversas (y muy profundas) críticas por escrito a una primera versión de este artículo, críticas que suscitaron un debate interno entre nosotros. De este intercambio intelectual no sólo aprendí mucho; también me vi forzado a replantear a fondo la segunda mitad del artículo. Conste aquí mi sincero agradecimiento a ambos. La misma primera versión que motivó los comentarios de Toni y Fernando, fue presentada en el 1.er Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, celebrado en Salamanca del 9 al 11 de julio de 2002. Allí pude discutir mi ponencia, entre otros, con Ramón Máiz, Jordi Mundo, Ángel Rivero y Javier Gallardo. A todos les agradezco sus comentarios, pero no quisiera dejar de destacar la coincidencia en el hecho de que tanto Fernando Aguiar —por escrito— como Javier Gallardo —de viva voz— destacaran, por separado, la cuestión de la *continuidad* entre ética privada y ética pública en mi interpretación de la filosofía política de Rawls. Finalmente, esta última versión incorpora también algunas de las acertadas sugerencias de Daniel Raventós. Descargándoles a todos ellos de cualquier responsabilidad sobre posibles deficiencias del texto final, con todos me siento en deuda. Decir finalmente que este texto ha sido en gran parte posible gracias a la ayuda otorgada por el proyecto de investigación BFF2002-04394-C02-01 financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología y el FEDER.

clase de liberal es alguien que se preocupa tanto como Rawls por el hecho de la dominación y la desigualdad en la distribución del poder social?

¿Es liberal aquel que, como Rawls, prescribe que el poder político de un régimen democrático debe ser el poder de ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, y no entenderse como una restricción a la libertad «negativa» de los individuos? ¿Qué suerte de liberal es aquel que, como Rawls, no cuenta el derecho a la propiedad privada de los medios de producción entre las libertades básicas?

¿Qué liberal sostendría que los principios de justicia deben hacer de la libre razón pública su base pública de justificación; qué liberal postularía, como lo hace Rawls, un «deber de civilidad pública» a la hora de deliberar sobre «esencias constitucionales», sobre cuestiones legislativas y sobre políticas públicas?

¿Qué liberal daría tanta importancia como Rawls al papel pedagógico de las instituciones básicas en la formación de una cultura cívica de la ciudadanía; quién fiaría como Rawls, siendo liberal, la estabilidad de un régimen constitucional en su capacidad para estimular las «virtudes cooperativas de la vida política», de las que depende la «concordia social» y la «amistad cívica»?

¿Cómo es posible, desde el liberalismo, defender que la distribución de las dotaciones innatas es un «activo común» de la sociedad, como así lo hace Rawls? ¿Qué liberal diría que la sociedad política —la sociedad bien ordenada por los principios de justicia— es un bien en sí misma, un bien *independiente* (*freestanding*), querido como tal por los ciudadanos libres e iguales, y no un mero instrumento para garantizar la libertad privada de los individuos?

¿Qué clase de liberal es John Rawls, que se deja influir en sus últimos años por uno de los grandes fustigadores modernos del liberalismo, esto es, por Hegel? ¿Qué clase, en fin, de liberalismo creería, como el de Rawls, estar en condiciones de satisfacer las cuatro grandes críticas de Marx al liberalismo?¹

Rawls es un pensador profundo, honrado, serio, y enormemente creativo, de cuya influencia difícil resulta escapar, cuyos principios de justicia no son

1 Estas críticas son: a) la conexión entre derechos (burgueses) del hombre y protección del mutuo egoísmo de los ciudadanos en la sociedad civil; b) la naturaleza meramente formal de los derechos y libertades básicos de un régimen constitucional; c) la conexión necesaria entre propiedad privada y libertad negativa, y d) la naturaleza esclavizadora de la división del trabajo bajo el capitalismo. Cf. J. RAWLS, *La Justicia como equidad. Una reformulación*, trad. de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2002, §52.1: 233-234 [*Justice as Fairness. A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, (Mass.), 2001]. Todas las citas de esta obra que aparecerán en este ensayo corresponden a la versión castellana [*JF* a partir de ahora].

fáciles de combatir, si uno lo pretende. El último Rawls propone además toda una batería de nuevos conceptos a cuyo través piensa este gran filósofo americano que puede salvar su teoría de la justicia de la sucesión de críticas recibidas —sobre todo desde el campo comunitarista— en los últimos años: su carácter político, y no metafísico; su relativización a sociedades con cultura democrática; su conversión en objeto de un posible consenso entrecruzado razonable dado el hecho del pluralismo (también) razonable. Con todo, en mi opinión, no parece un pensador fácil de ubicar como pensador de la libertad. Dicho de otra forma, siendo un pensador de la libertad, no resulta fácil decidir si su teoría se interpreta mejor desde la tradición republicana o desde la tradición liberal, pues es mucho lo que de republicano hay en su doctrina y también de liberal. El objeto de este pequeño trabajo es justamente ése: contribuir a decidir qué tradición interpreta mejor a Rawls, sobre todo, al último Rawls, al de *El liberalismo político* y al de *La justicia como equidad: una reformulación*. En todo momento presupongo en el lector una cierta familiaridad con su pensamiento.

LA CENTRALIDAD DEL IDEAL DE CIUDADANÍA

En el pensamiento de Rawls hay una idea central, la de *ciudadano libre e igual*. Desde ella Rawls intenta construir los principios de justicia que han de regular las instituciones básicas de una sociedad entendida como un sistema de cooperación, es decir, los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos libres e iguales. Como si del axioma central de su teoría se tratara, de este ideal de ciudadanía libre e igual se derivan todos los demás conceptos de su liberalismo político: las propias libertades básicas, los bienes primarios, la posición original, el mecanismo de representación que opera en ella, el bien de la sociedad política y los propios principios de justicia. Mas si el concepto de ciudadanía es el centro de gravedad de la filosofía política de Rawls, también es uno de los polos de su tensión fundamental, la tensión entre *ciudadano* (un constructo normativamente bien definido) e *individuo* (un hecho de la realidad social éticamente indeterminado). En última instancia, son los representantes de los ciudadanos los que, simétricamente situados en la posición original bajo un velo de ignorancia, han de acordar un conjunto de principios de justicia llamados a regular la estructura básica de una sociedad que habitarán individuos, individuos con lealtades privadas, guiados por sus respectivas «doctrinas comprensivas» en una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo, esto es, con múltiples (e inconmensurables) concepciones del bien privado. La esperanza última de la teoría de Rawls es que esos principios de justicia serán capaces de atraerse el consenso entrecruzado razonable de individuos con identidades morales divergentes. A mi entender,

si el concepto de ciudadanía absorbe las razones republicanas, no precisamente escasas, del pensamiento rawlsiano, la tensión ciudadano-individuo hace aflorar sus no menos numerosos sesgos liberales. Desgraciadamente para estos sesgos, en mi opinión, todo el peso de la teoría rawlsiana, tanto epistémico como político, recaerá no tanto en el individuo como en el mismo ciudadano. La propia estabilidad de una sociedad bien ordenada dependerá finalmente de la vigencia y expresión de virtudes públicas sólo posibles si los individuos comparten una identidad cívica.

La idea de ciudadano —libre e igual— se coimplica en la filosofía de Rawls con la idea de persona moral². Si no tuviéramos las dos facultades morales —un sentido de la justicia y un sentido del bien— no podríamos tener el estatus de ciudadanos libres e iguales. A la inversa, nuestro estatus de ciudadanos nos habilita para ejercer nuestras facultades morales básicas: decidir mediante la argumentación razonable y racional qué concepción política de la justicia es la que más razonablemente especifica los términos equitativos de la cooperación social; y formarnos críticamente, con posibilidad de revisarla, una concepción del bien privado. Esas dos facultades morales definen nuestra libertad en cuanto ciudadanos y se predicen parigualmente de todos los integrantes del cuerpo político, de toda la ciudadanía. Ahora bien, ambas ideas —ciudadano y persona moral— son ideas normativas, establecen lo que Rawls denomina una *identidad pública o legal*, una identidad político-normativa que subyace y permanece por debajo de cualesquiera cambios de nuestra identidad no-legal o moral derivada de nuestras adhesiones y lealtades «comprehensivas» con contenido filosófico, moral o religioso. Podremos cambiar (y tenemos libertad de hacerlo) de doctrina moral comprehensiva, de religión, de fe, de ideas; podremos pertenecer a unas u otras asociaciones civiles; incluso nuestra identidad personal, en sentido metafísico, podrá cambiar; pero por debajo de esos cambios seguiremos siendo ciudadanos. En la sociedad política —y en esto sigue Rawls explícitamente a Rousseau, como en otras muchas cosas— «el estatus fundamental [...] tiene que ser el de la ciudadanía parigual, un estatus que todos poseen, en su calidad de personas libres e iguales» (*JF*, §39.2: 179). Por debajo de cualesquiera otros cambios identitarios, siempre se mantiene, en el plano político-normativo, nuestra identidad pública «a los ojos del derecho básico» (*JF*, §7.4: 47). El ideal de ciudadanía implica así una concepción *política* de la persona como persona libre con una identidad jurídico-política inamovible e incondicionada, como sujeto de derechos inalienables. Del concepto de identidad pública (o legal) normativa pueden desprenderse (o comprenderse) muchas de las nociones

2 Cf. en lo que sigue *JF*, 7.3, pp. 20-23.

ético-sociales centrales de la filosofía política de Rawls. Veamos las más relevantes para nuestra discusión.

Ciudadanía y posición original. La idea de ciudadano como identidad normativamente construida está en la base del *mecanismo de representación* que es la posición original. En efecto, los participantes en la posición original lo son en calidad de representantes de los ciudadanos, esto es, tienen como cometido defender los *intereses fundamentales de los individuos en tanto que personas morales*, no en tanto que personas particulares con intereses particulares. Una de las grandes ideas de Rawls es precisamente la de las restricciones informacionales sobre las identidades no legales de los representados. El velo de ignorancia garantiza, en efecto, que el representado sea el ciudadano mismo y sus intereses cívico-constitutivos como persona libre e igual.

En verdad, dicho sea al paso, la noción de representación que maneja Rawls rompe con la tradición moderna de la representación política como representación de intereses plurales y particulares. La simetría situacional que garantiza el velo de ignorancia permite que sea la *volonté general*, y no la *volonté de tous*, la que se represente a sí misma. El sesgo roussoniano de la posición original es evidente. No hay escisión posible entre representantes y representados; más aún: no hay pluralidad posible en el seno de cada uno de esos grupos. La posición original es, más bien, un *mecanismo de autorrepresentación de una única voluntad* con una serie de intereses fundamentales universales: la voluntad del ciudadano sin más. En este sentido, y vista desde la plataforma normativa del concepto de ciudadano, sería justa la crítica de Habermas: la posición original es *monológica* y no dialógica³.

Ciudadanía, libertades básicas y su primacía. La derivación rawlsiana de las libertades y derechos básicos no es histórica (aunque podría haberlo sido) sino *analítica*: son las libertades y derechos básicos analíticamente derivables del concepto de ciudadano como persona moral, es decir, son aquellas libertades que los ciudadanos necesitan para realizar sus dos facultades morales. En sus propias palabras, son las libertades que «proporcionan las condiciones políticas y sociales esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las dos facultades morales de las personas libres e iguales» (*JF*, §13.4: 76). Así, las libertades políticas iguales y la libertad de pensamiento capacitan a los ciudadanos para ejercer su primera facultad moral (juzgar la justicia de la estructura básica y sus políticas sociales); mientras que la libertad de conciencia y la libertad de asociación los capacitan para ejercer su segunda facultad moral (formarse y revisar y perseguir racionalmente sus concepcio-

3 Cf. J. RAWLS, «Réplica a Habermas», en J. HABERMAS/J. RAWLS (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar, Paidós, Barcelona 1998, p. 87, nota 15.

nes del bien)⁴; como bien dice Rawls: «Ejercer así nuestras facultades de esas maneras nos resulta esencial como ciudadanos libres e iguales» (*ibid.*). Ahora bien, del concepto de ciudadanía no sólo se puede derivar analíticamente un conjunto de derechos y libertades básicos; *también es derivable su primacía*: «las libertades básicas protegen intereses fundamentales que tienen una *relevancia especial*» (*JF*, §30.2: 147-8, cursiva mía). Rawls dedica mucho más espacio a explicar qué significa la primacía de las libertades que a explicar por qué los intereses fundamentales que protegen esas libertades básicas y primarias tienen una «relevancia especial». A mi entender ello se debe a que esa «relevancia especial» está en el núcleo axiomático de la teoría de Rawls: sencillamente, esas libertades son prioritarias porque en su ausencia no seríamos, no podríamos ser, personas morales (y tampoco tener un estatus pleno de ciudadanía). Las libertades básicas, su prioridad y el concepto de persona moral forman un todo inseparable en la filosofía política rawlsiana. Pues podría ocurrir que *se nos garantizara* la equitativa igualdad de oportunidades, que *se nos garantizara* asimismo la reciprocidad inscrita en el principio de diferencia; mas todo ello carecería de sentido (moral) si no pudiéramos elegirnos a nosotros mismos, decidir libremente nuestra particular concepción del bien; si no pudiéramos decidir sobre la misma concepción de la justicia. Podríamos ser súbditos de un orden equitativo (en cuanto a oportunidades) y aun solidario (respecto de la distribución de la riqueza y el ingreso) pero, siendo un orden sobreimpuesto a nuestra voluntad, jamás seríamos ciudadanos plenos, esto es, parigualmente *libres*. Nuevamente el concepto de ciudadanía está detrás no sólo de la derivación de las libertades básicas, sino también de su primacía⁵. Es natural pues el «conservadurismo» de las partes en la posición original a la hora de garantizar esas libertades.

Ciudadanía y bienes primarios. La derivación de los bienes primarios también es *analítica* y también arranca del concepto de ciudadanía: «Estos bienes —escribe Rawls— son cosas que los ciudadanos necesitan en tanto que personas libres e iguales que viven un ciclo vital completo; no son cosas que sencillamente es racional querer, desear, preferir o incluso ansiar: *Para determinar esas necesidades y requisitos usamos la concepción política, no una doctrina moral comprensiva*» (*JF*, §17.1: 90. Cursivas mías). Los bienes primarios no son recursos que necesitamos meramente como seres humanos, ni su descripción «se basa solamente en hechos psicológicos, sociales o históricos» (*JF*, §17.1: 91). Necesitamos, para derivar esa lista de bienes primarios, una concepción político-normativa de la persona como persona

4 Cf. *JF*, §13.4: 76.

5 Cf. *El liberalismo político*, trad. de Antoni Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, Conf. VIII, §5 y 6.

libre e igual, esto es, necesitamos de la noción normativa de ciudadano⁶. Dado el carácter cívico-constitutivo de los bienes primarios, los principios de justicia de la concepción política tomarán necesariamente como su objeto su distribución equitativa y su adecuada regulación. No puede ser de otra forma. Pero no olvidemos que entre los bienes primarios no sólo están las libertades básicas, sino también los ingresos y la riqueza, y las «bases sociales del auto-respeto». La idea es muy profunda, muy profundamente republicana también. El que carece de ingresos y riqueza, el que carece de libertad (porque es dependiente y está sometido a voluntades ajenas, seguramente por falta de ingresos y riqueza)...: ese individuo no sólo terminará por no respetarse a sí mismo; también será incapaz de participar en igualdad de condiciones del estatus de libre ciudadanía. Su falta de independencia material (su falta de bienes primarios) le impedirá ceñir su discurso político (como ciudadano) a los dictados de la libre razón pública.

Ciudadanía y valor equitativo de la libertad política. En el epígrafe §14 de *JF*, Rawls defiende su concepción de la *justicia procedimental pura de trasfondo* frente a la concepción de la *justicia asignativa (allocative justice)*. Rawls declara a esta última incompatible con su idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo. La justicia procedimental pura de trasfondo no sólo fija su objeto en la estructura básica de la sociedad (en su trasfondo institucional) sino que establece reglas públicamente reconocidas de cooperación que, de ser seguidas y honradas, hacen que las distribuciones de bienes resultantes sean aceptadas como justas. Ahora bien, la noción de justicia procedimental pura de trasfondo debe incluir «ciertas reglas» (*JF*, §14.3: 82) que *mantengan* la propia justicia de trasfondo. No es casual que en el epígrafe siguiente de *JF* (§15) Rawls entienda su concepción de la justicia como un caso de un *proceso social ideal* a diferencia de un *proceso histórico ideal* de corte lockeano. Este último establecería un estado inicial de igualdad y unas reglas iniciales justas de transacción y apropiación, pero no propondría reglas de ajuste permanentes de la estructura básica. El ámbito de un proceso histórico ideal es la justicia asignativa; el de un proceso social ideal es la justicia procedimental pura de trasfondo. Pues bien, ¿cuál es el problema de un proceso histórico, aun siendo ideal? En palabras del propio Rawls:

«Aun cuando el estado inicial puede haber sido justo, y las subsiguientes condiciones sociales también pueden haber sido justas durante un tiempo, es probable que los resultados acumulados de muchos acuerdos puntuales y aparentemente equitativos alcanza-

6 Cf. *JF*, §17.1: 91.

dos por los individuos y las asociaciones terminen *socavando*, al cabo de un largo período de tiempo, las condiciones requeridas para los acuerdos libres y equitativos. Puede acumularse en pocas manos una muy considerable riqueza y propiedad, y esas concentraciones acabarán probablemente por socavar la igualdad equitativa de oportunidades, el valor equitativo de las libertades políticas, y así sucesivamente» (JF, §15.1: 85. *Cursivas mías*).

Por eso tiene que haber reglas públicamente reconocidas y previsibles de intervención en la estructura básica, a saber, para preservar las condiciones sociales de la justicia de trasfondo: «Por ejemplo, las instituciones deben hacer que la propiedad y la riqueza se mantengan lo suficientemente igual repartidas a lo largo del tiempo como para preservar el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad de oportunidades a través de las generaciones. Esto lo hacen mediante leyes que regulan la transmisión patrimonial y la herencia, y mediante otros mecanismos tales como los impuestos, usados para prevenir las concentraciones excesivas de poder privado» (JF, §14.3: 83).

En definitiva, lo que está subrayando aquí Rawls —con sentido del realismo socio-político— es la seria amenaza que la desigual distribución del ingreso y la riqueza puede suponer para el estatus de libre ciudadanía parigual. Las excesivas disparidades en la distribución de la propiedad y la riqueza —lo sabe Rawls y lo sabemos todos— pueden hacer que la libertad política se quede en una libertad sólo formalmente igualitaria. Rawls recuerda en este punto a John Stuart Mill: «Como dijo Mill, las bases del poder político son la inteligencia (cultivada), la propiedad y el poder de combinación, por lo que entendía la capacidad de cooperar para conseguir los propios intereses políticos. Este poder, en virtud del control que ejercen sobre la maquinaria del Estado, permite que unos pocos promulguen un sistema de leyes y de propiedad que asegura su posición dominante en el conjunto de la economía» (JF, §39.1: 177-8). Si hay *dominación* (social y política) el estatus de ciudadanía parigual de las personas libres simplemente se va al traste. Por eso insiste Rawls en la necesidad de postular reglas permanentes de intervención para preservar el *valor equitativo* de esa libertad política, para garantizar *la igualdad de influencia política para todos los ciudadanos*. Pues, ¿qué clase de ciudadanos iguales y parigualmente libres seríamos si unos —los menos, debido a excesivas concentraciones de poder económico y social en sus manos— tuvieran mayor influencia política real y mayores oportunidades de condicionar el proceso legislativo de toma de decisiones en su favor? La preocupación por contener la desigualdad social dentro de unos límites que impidan la corrupción del proceso político y por dotar de independencia al

cuerpo todo de ciudadanos, es preocupación central del pensamiento republicano-democrático.

Ciudadanía, poder político y principio liberal de legitimidad. En el epígrafe 12.3 de *JF* escribe Rawls «que la justicia como equidad es una forma de liberalismo político: trata de articular una familia de valores (morales) de gran significación que se aplican de modo característico a las *instituciones políticas y sociales* de la estructura básica» (p. 70, cursivas mías). Y sigue diciendo: «Explica esos valores a la luz de ciertos rasgos de la *relación política, una relación distinta de otros tipos —asociativos, familiares, personales— de relación*» (*ibid.* Cursivas mías). El rasgo que ahora nos interesa de esa relación particular —la política— es que el poder (político) «siempre es poder coercitivo aplicado por el Estado y su aparato ejecutivo» (*ibid.*). Lo cual, obviamente, plantea un problema de legitimidad política (*ibid.*). Pues bien, en el régimen democrático-constitucional de la sociedad bien ordenada, esto es, regulada por los dos principios de justicia, ese poder coercitivo «es el poder de los ciudadanos, un poder que se imponen a sí mismos y mutuamente como ciudadanos libres e iguales [...] como cuerpo colectivo» (*JF*, §12.3: 70). De otro modo, ese poder no satisfaría el «principio liberal de legitimidad», que dice: «el poder político es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución (escrita o no escrita), cuyas esencias pueden aceptar todos los ciudadanos, como ciudadanos razonables y racionales que son, a la luz de su común razón humana» (p. 71). Ni en *El liberalismo político* ni en *La justicia como equidad*, relaciona explícitamente esta idea de la legitimidad cívico-constituyente del poder político con Rousseau y con la noción roussoniana (republicana) de la libertad política. Pero sí lo hace en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía moral* cuando discute el concepto kantiano de autonomía en la tercera formulación del imperativo categórico. Su interpretación es que esta tercera formulación une a las dos precedentes en la «idea de autonomía, en la idea de la ley moral como ley que nos damos a nosotros mismos en calidad de personas libres e iguales. Así —sigue diciendo Rawls— es como Kant interpreta la afirmación de Rousseau en *El contrato social*, Libro I, capítulo 8, párrafo 3: «*Car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*»⁷. Extrapolando esta noción roussoniana de autonomía al principio liberal de legitimidad podríamos decir que el poder político legitimado y justificado en la *libre razón pública* del cuerpo ciudadano no es ya una restricción a la libertad de los ciudadanos sino obediencia a la ley que ellos mismos se han prescrito, es decir, expresión de su libre voluntad, de su autonomía. Aunque creo que el

7 J. RAWLS, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. de A. De Francisco, Paidós, Barcelona, 2002, p. 223.

«principio liberal de legitimidad» encuentra en el concepto rousseauiano de libertad su mejor interpretación, el Rawls más liberal lo traiciona cuando en *JF*, §26 afirma que ese poder político legítimo es «el límite externo de nuestra libertad» (p. 135).

Ciudadanía, deber de civilidad pública y libre razón pública. Omnipresentes en la última filosofía de Rawls hay dos hechos: el *hecho del pluralismo razonable* y las *cargas del juicio*. Ambas cosas hacen imposible un acuerdo sobre la concepción de la justicia que arranque de las múltiples (e inconmensurables) doctrinas comprensivas que definen las identidades no legales de los individuos. El acuerdo ha de alcanzarse sobre una concepción *política*⁸. Dicho de otra forma, la concepción política de la justicia tiene que ser planteada de tal modo que pueda convertirse en el foco de un *consenso entrecruzado razonable*. Para serlo, su base de justificación tiene que ser *pública*. Ahora bien, para ello «debe haber un acuerdo colateral sobre las pautas de investigación pública y sobre los criterios para decidir qué tipo de información y conocimiento es relevante a la hora de discutir cuestiones públicas, al menos cuando afectan a las cuestiones constitucionales y a las cuestiones de justicia básica» (*JF*, §26.1: 129). Las razones aportadas, dicho de otra forma, tienen que ser razones públicas (de una razón que es *común*), públicamente reconocibles y aceptables por todos los ciudadanos. Huelga decir que esto «excluye la posibilidad de que las doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas...sean esgrimidas como razones» (*JF*, §26.1: 130). Y si dichas doctrinas son introducidas y discutidas en la razón pública, entonces un «deber de civilidad pública» «nos exige que, a su debido tiempo, defendamos la legislación y las políticas públicas que apoyamos apelando a razones públicas o a los valores políticos amparados en la concepción política de la justicia» (*loc. cit.*: 131). Detrás de esta necesidad está, nuevamente, el ideal de ciudadanía y el principio de legitimidad política inherente a él: «los ciudadanos tienen que ser capaces de presentarse mutuamente razones públicamente aceptables, que expliquen sus concepciones políticas en los casos que suscitan cuestiones políticas fundamentales» (*ibid.*). Obviamente, para que las razones aportadas en la discusión sobre esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica constituyan una base pública de justificación no sólo tienen que ser razones públicas (con pautas de investigación y métodos de razonamiento compartidos) sino también razones libres (aportadas desde

8 Y apelando, en principio, *sólo a valores políticos*. Este es el sentido en que la justificación de la concepción política es (ante todo) *pro tanto*, antes de ser plena y antes incluso de haber sido públicamente justificada por la sociedad política. Para la distinción entre los tres tipos de justificación (pro tanto, plena y pública por la sociedad política) véase J. RAWLS, «Réplica a Habermas», cit., pp. 90-91.

la libertad de expresión y pensamiento). La *libre razón pública* es la razón que permite a *ciudadanos* (libres e iguales) llegar a un acuerdo (un consenso entrecruzado) sobre una concepción política (pública) de la justicia. Porque el sujeto de la concepción pública de la justicia es el ciudadano, un deber de civilidad pública le exige que cña las razones esgrimidas en la arena pública a las del ciudadano. De lo contrario, obraría como individuo particular, sus razones serían privadas y no podrían constituir una base pública de justificación de acuerdo político alguno. No olvidemos que el deber de civilidad es una de las «virtudes cooperativas de la vida política» que un régimen constitucional debe saber estimular si quiere ser estable (*JF*, §33.3). Ahora bien, para cerrar todo este edificio conceptual que tiene en el ideal de ciudadanía su centro de gravedad, es preciso hacer de la sociedad política, de la justicia de sus instituciones básicas, y de la cooperación social equitativa un *bien* querido por él mismo. Nuevamente será la voluntad del ciudadano la única capaz de *querer ese bien*.

Ciudadanía y bien público. Cuando una sociedad —dice Rawls— realiza en su vida pública las virtudes políticas cooperativas de la razonabilidad y el sentido de equidad, del espíritu de compromiso y de la voluntad de observar el deber de civilidad pública, esa sociedad ha conseguido un «gran bien público» (*JF*, §33.4: 162): esas virtudes pertenecen al «capital político de la sociedad» (*ibid*). Rawls cree que la sociedad bien ordenada por sus dos principios de justicia estimulará esas virtudes y, a través de ellas, conseguirá estabilidad. El estrecho vínculo entre virtud y justicia no es desde luego algo nuevo. En Aristóteles, por no remontarnos más lejos, está claramente expuesto:

«[...] así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos; la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo» (*Política*, 1253a).

Sin justicia, el hombre se deshumaniza; sin virtud no hay justicia, y la justicia es justicia política, es el orden de la comunidad civil, dice Aristóteles. Sin virtudes políticas cooperativas, la sociedad política pierde su sostén en la razón pública y su estabilidad, dice Rawls. Pero, como apartado de la ley y de la justicia, el hombre es el peor de los animales, la justicia es necesariamente

un «gran bien público». No sólo estimula la virtud (y en ella se apoya) sino que «inhibe el derroche que supone la interminable negociación orientada a defender intereses personales o grupales, y ofrece cierta esperanza de que se realizará la concordia social y la amistad cívica» (JF, §37.3: 172-3). Concordia (*homonoia*) y amistad (*phylia*) son también términos centrales en la ética social aristotélica. La sociedad política bien ordenada es un bien en sí, un fin último, no un bien instrumental. Pero es un bien que sólo los ciudadanos pueden querer autotélicamente. Porque una sociedad bien ordenada —escribe un Rawls claramente «antiliberal»— no es una «sociedad privada, ya que los ciudadanos tienen de hecho fines últimos en común. Aunque es cierto que no profesan la misma doctrina comprensiva, sí albergan la misma concepción política; y esto significa que comparten un fin político básico y un fin altamente prioritario, a saber: el fin de apoyar las instituciones justas y de hacerse en consonancia justicia mutuamente, por no mencionar los otros fines que también deben compartir y realizar a través de la cooperación política. Más aún, en una sociedad bien ordenada el fin de la justicia política *está entre los objetivos más básicos de los ciudadanos, por referencia a los cuales expresan la clase de personas que quieren ser*» (JF, §60.2: 263, cursivas mías). Lógicamente, el bien de la sociedad política justa también lo es para los individuos, pero —se apresura a matizar Rawls— en tanto que personas morales dotadas de las dos facultades morales, las dos facultades que los habilitan como ciudadanos libres e iguales. Por eso dice Rawls, algo enigmáticamente, que es por referencia al fin de la justicia política como los ciudadanos *expresan el tipo de personas que quieren ser*, a saber: personas morales. Los individuos en los que piensa Rawls pueden tener lealtades particulares (personales o asociativas; religiosas, filosóficas o morales), pueden profesar distintas y aun inconmensurables doctrinas comprensivas; pueden tener cualesquiera identidades no legales; pero sin una identidad cívico-pública, sin las virtudes cooperativas que la nutren, simplemente, no hay sociedad bien ordenada ni justicia política posibles. Más aún, sin aquellas virtudes y sin la justicia de la comunidad cívica —y ésta es una idea más profunda, aristotélica, que Rawls apenas incoa— los individuos no podrán desarrollarse como personas morales. Y ella, la justicia, es inconcebible sin el apoyo, constante y fundador, de la propia virtud cívica. La interdependencia entre justicia política, virtud cívica y personalidad moral parece clara en Rawls. *Queda por saber si para Rawls la propia virtud cívica es independiente de la ética privada.*

JOHN RAWLS: ¿REPUBLICANO O LIBERAL?

Si mi interpretación de la filosofía política de Rawls es correcta, es decir, si la mejor forma de darle sentido unitario es situando en su núcleo el con-

cepto político-normativo de ciudadano libre e igual, entonces la factura republicana de su pensamiento se pone fácilmente al descubierto. La primacía de las libertades básicas, el valor equitativo de la libertad política, la concepción cívica de los bienes primarios, el principio «liberal» (por mejor decir, *republicano*) de legitimidad, la razón pública como base de justificación política, la necesidad funcional de las virtudes cooperativas y, en especial, el deber de civilidad pública, la interdependencia entre justicia, virtud y personalidad moral⁹... Todos estos conceptos, todas estas conexiones conceptuales, encajan en un molde republicano-democrático y rebasarían ampliamente un molde liberal, el cual —histórica, política y doctrinalmente— anduvo a la greña con la teoría y la praxis democrática. Sin embargo, este encaje topa, en el caso de Rawls, con serios obstáculos que provienen de los elementos liberales de su filosofía. Lo iremos viendo.

¿Derechos prepolíticos o soberanía popular?

Escribe Isaiah Berlin, campeón —junto con B. Constant y F. de Coulanges— de la «libertad negativa» *de los modernos* y de no pocos mitos contra la «libertad positiva» *de los antiguos* (a los que, dicho sea al paso, ni el mismo Rawls escapa: ya lo veremos); como escribe Berlin, digo, la libertad como no interferencia del liberalismo «no está, en ningún caso lógicamente, conectada con la democracia o el autogobierno [...], no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el autogobierno democrático. La respuesta a la pregunta «¿Quién me gobierna?» es lógicamente distinta a la de la pregunta «¿En qué medida interfiere el gobierno en mis asuntos?»¹⁰. Esto implica que: independientemente de la génesis del poder político, de la naturaleza del régimen, la pregunta liberal decisiva es cuánto interfiere ese poder, ese régimen, en mis asuntos. No se descarta la posibilidad de un déspota benevolente adscrito a la filosofía del *laissez faire, laissez passer*, ni se excluye un régimen tecnocrático que minimice la interferencia en el ámbito privado de los individuos; ni siquiera excluye una dictadura que respete la propiedad privada y la libertad de mercado (para algunos liberales, las dos libertades básicas que importan). El liberal «berliniano» se sentiría *libre* si su ciudadela interior (su esfera privada) estuviera exenta de interferencia externa, aunque otros decidieran por él en el plano político, legislaran sin su participación y en último término lo gobernarán, eso sí, benevolentemente, respetando sus

9 Esta interdependencia, huelga decirlo, es mucho más profunda —y crucial— en el republicanismo clásico, de lo que lo es en Rawls.

10 I. BERLIN, «Two Concepts of Liberty», en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 129-30.

derechos individuales. El republicano jamás aceptaría esta posibilidad: en breve veremos por qué. Lo que ahora interesa subrayar es que tampoco Rawls la aceptaría, pues Rawls, a diferencia de Berlin, sí conecta —y las conecta a través del ideal mismo de *ciudadanía*— las dos preguntas, la pregunta por la libertad individual y la pregunta por la libertad política. En efecto, si el Rawls más liberal dice que «el poder político al que estamos sujetos [...] es el límite externo de nuestra libertad» (*JF*, §26.5: 135); el Rawls más republicano-democrático exige que ese poder supere un principio de legitimidad que consiste en su libre aceptación por parte de los ciudadanos como cuerpo colectivo tras una deliberación que sólo acepta razones públicas. A mi entender, Rawls no asumiría la desconexión entre derecho (ley) y soberanía. La ley establece los límites del poder político y extiende su imperio por todo el cuerpo ciudadano. El poder político, a su vez, puede ser entendido liberalmente como una interferencia en la libertad individual, pero lo crucial para Rawls es que esa interferencia *no sea arbitraria*, sino legítima, esto es, justificada en la libre razón pública de la misma ciudadanía, la que —como cuerpo colectivo— se da a sí misma la ley. Soberanía y ley son dos caras, para Rawls, de una misma moneda, la moneda del ideal de ciudadanía libre e igual, cuya espina dorsal es el principio de autonomía. Sólo desde este principio de autonomía, es concebible que los ciudadanos iguales puedan aceptar libremente un poder que, de hecho, interferirá en sus vidas privadas (definiendo un límite externo de su libertad negativa), pero al no hacerlo arbitrariamente, dicho poder no será un poder despótico que los domine, sino un poder legítimo apoyado en razones públicas, libremente aceptadas por todos los ciudadanos por igual.

Por otro lado, en su brillante réplica a Habermas, Rawls se defiende contra la crítica del filósofo alemán a propósito de una supuesta «rígida frontera entre la identidad política y la identidad no pública de los ciudadanos»,¹¹ frontera que —interpreta Habermas— vendría trazada «por los derechos liberales básicos que limitan la autolegislación democrática y con ello la esfera de lo político *de entrada*, es decir, con anterioridad a toda formación política de la voluntad»¹². De esta forma —siempre según Habermas— Rawls subordinaría el principio de soberanía popular (de autogobierno democrático o de autonomía política de los ciudadanos) al principio de la autonomía privada individual, cuya esfera de libertad quedaría negativamente protegida por un sistema de derechos *prepolíticos*: «En relación a la esfera política de valor —continúa Habermas— se delimita una esfera de libertad prepolítica que

11 J. HABERMAS, «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en J. HABERMAS/*J. RAWLS*, o. c., p. 67.

12 *Ibidem*.

resulta inaccesible a la autolegislación democrática»¹³. La respuesta de Rawls merece una trascripción por lo extenso:

«En la justicia como equidad, *estas libertades básicas no se encuentran en un dominio prepolítico* [...] Esta concepción permite —pero no exige— que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales sobre la base de las deliberaciones y juicios de los ciudadanos a lo largo del tiempo. *Aceptar una constitución que restringe la regla de la mayoría no precisa, pues, ser anterior a la voluntad del pueblo y, por consiguiente, no expresa necesariamente una restricción externa sobre la soberanía popular.* Es la voluntad del pueblo expresada en procedimientos democráticos tales como la ratificación de una constitución y las promulgaciones de enmiendas»¹⁴ (Cursivas mías).

A continuación cita Rawls los tres grandes hitos de renovación constitucional de la historia americana: el período fundacional de 1787-1791, la Reconstrucción y el *New Deal*. Todos ellos representan instancias de cómo «el electorado confirmaba o motivaba los cambios constitucionales propuestos y al cabo aceptados»¹⁵. Por si las anteriores razones y ejemplos no fueran suficiente réplica a Habermas, Rawls cita favorablemente la célebre carta de Jefferson a Samuel Kercheval de 1816 donde, como se sabe, Jefferson defiende la necesidad de abrir un gran debate constituyente pasado el tiempo biográfico de una generación, cada diecinueve o veinte años¹⁶. Creo que Rawls está en condiciones de afirmar, frente a Habermas —y frente a Berlin— que «desde esta [su] concepción política de la justicia, las libertades de los modernos no imponen restricciones previas a la voluntad constituyente del pueblo, como objeto Habermas»¹⁷.

13 O. c., p. 68.

14 J. RAWLS, «Réplica a Habermas», o. c., p. 111.

15 Ibidem, p. 112.

16 Cf. Ibidem, p. 114.

17 Ibidem, p. 113. En realidad, esa réplica a Habermas estaría en perfecta consonancia con la tradición republicana del derecho civil. Como me escribía Toni Domènech en correo privado, «el derecho civil no puede crear a la república, porque él mismo es una creación republicana». Claro que ello implica, como sigue argumentando Toni en dicho correo (argumento que comparto plenamente) que para los antiguos (para el republicanismo) fuera un sinsentido «distinguir entre una libertad positiva y una negativa (o entre derechos negativos y positivos). La república da espacios de privacidad a los ciudadanos, y en esos espacios de privacidad florecen (positivamente) el autogobierno y todo el complejo de virtudes que hacen a alguien autónomo, en particular, las virtudes que mueven cívicamente a los ciudadanos» (Toni Domènech, correo electrónico del 6 de julio de 2002). Como veremos, Rawls sí asume —liberalmente— la dicoto-

La cuestión de la dominación y el dominio de lo político

La oposición entre libertad y tiranía es central para la tradición republicana (no así para la liberal); también lo es para Rawls, como hemos podido comprobar. Rawls está seria y hondamente preocupado por el hecho de la dominación y la opresión. En la naturaleza de las cosas está escrito, para Rawls, que la única forma de reducir el pluralismo de las visiones privadas del bien a una única doctrina comprensiva es mediante el uso opresivo del poder del Estado (*JF*, §11.3: 60-61). Este es el «hecho de la opresión». Pero más en general: el miedo a la dominación está detrás de muchas ideas cruciales del pensamiento de Rawls: está detrás del principio de simetría que guía el planteamiento de la posición original (velo de ignorancia), está detrás del principio del valor equitativo de la libertad política; está también detrás del principio de igualdad equitativa de oportunidades¹⁸; subyace asimismo a su elección de una democracia de propietarios como modelo de sociedad frente a otras alternativas factibles; está en la justificación del derecho «a tener y mantener el uso exclusivo de la propiedad personal» (*JF*, §32.6: 158), a saber: «permitir una base material suficiente para la independencia personal y para un sentido del autorrespeto» (*ibid.*). Sabido es que para la tradición republicana la mejor garantía para no ser dominado es ser independiente; y que para ser independiente no basta con la propia fuerza de trabajo como única propiedad personal. El problema de la dominación asoma por doquier en la filosofía política de Rawls.

Sin embargo, cabría preguntar —desde la propia tradición republicana— por qué Rawls decide ceñir la cuestión del «poder político» a la del poder coercitivo del Estado (*JF*, §12.3: 70) y por qué decide asimismo ceñir la «relación política» a la relación Estado-sociedad civil. Lo cierto es que, para la tradición republicana, la «relación política» es algo bastante más amplio: se encuentra en toda relación donde la distribución de poder es asimétrica y una de las partes se aprovecha de su situación de privilegio para someter a la otra. La relación política está en la relación capital/trabajo que opera en la economía política del capitalismo, está en la relación marido/mujer (cuando es patriarcal), en la relación jerárquico-autoritaria, en las relaciones de dependencia con estructura clientelar, etc. Es verdad que la sociedad política es «cerrada», como dice Rawls (*ibid.*) y que no podemos entrar en ella (o abandonarla) voluntariamente como podemos entrar y salir de las asociacio-

mía entre libertad negativa y positiva, entre autonomía política e individual, entre libertad de los modernos y libertad de los antiguos; lo que le acarrea un buen número de complicaciones, que analizaremos en breve.

18 Cf. *JF*, §13.2: 74.

nes y las relaciones personales. Es verdad también que el poder coercitivo del Estado es especial —por su magnitud y penetración— y que merece un tratamiento por separado. Pero no al precio de hacer desaparecer, como por encantamiento, la «relación política» de esos «otros tipos —asociativos, familiares y personales— de relación» (*ibid.*). Primero, porque la «salida» no está tan clara en muchas de esas relaciones societales: muchos trabajadores no tienen alternativa razonable (hay falta de libertad *sensu composito*, como diría Gerald Cohen) a la situación de explotación y dominación que padecen *hic et nunc*¹⁹. Muchas mujeres no tienen alternativa razonable (por falta de medios económicos, de recursos psíquicos y culturales, etc.) a la situación de sometimiento que padecen. Segundo, porque el Estado mismo puede ser un instrumento para la dominación dentro de la propia sociedad civil.

Queda por saber, para ser justos con Rawls, si su teoría de la justicia como equidad puede hacer frente al problema —central, también para Rawls— de la dominación social después de haber restringido de la manera vista los conceptos de poder político y de relación política. Queda por saber si la aplicación de los dos principios de justicia (el de igual libertad, que incluye el del valor equitativo de la libertad política, más el de la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia) haría imposible la existencia de situaciones estructurales de vulnerabilidad y dominación. Y debemos añadir: tomando como referencia la estructura básica de una sociedad que no es el capitalismo salvaje contemporáneo, ni siquiera el del Estado de bienestar, sino la estructura básica de una *democracia de propietarios*. Francamente: aunque ello sea un contrafáctico difícil de ponderar, me aventuro a decir que en las condiciones de la teoría «ideal» rawlsiana no parece que la dominación tuviera mucho margen de maniobra. Lo cual —de ser cierto, y yo así lo creo— me permite proponer una conjetura interesante para la interpretación republicana de Rawls, a saber: si las partes —los representantes de los ciudadanos— situados en la posición original se hubieran propuesto un único objetivo (maximizar la libertad republicana como no dominación), es muy posible que hubieran elegido los mismos principios de justicia. Sólo es una conjetura, mas una conjetura, a mi entender, harto plausible.

¿Dos formas de libertad?

Antes decía que Isaiah Berlin propagó y amplificó un determinado mito sobre la libertad de los antiguos, un mito que B. Constant y F. De Coulanges habían construido en el siglo XIX, el del hombre sobrepolitizado sin «idio-

¹⁹ Cf. G. A. COHEN, *History, Labour, and Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1988, cap. 13.

cia», apéndice viviente del Estado, sin vida privada, sin intereses privados, entregado sin fisuras a la vida pública, y perfecto ciudadano virtuoso²⁰. Esta sería la tradición —en palabras de Charles Taylor— del *humanismo cívico*, que Rawls rechaza por ser una filosofía política que arraiga en un doctrina comprensiva perfeccionista (el hombre realiza su esencia en la política) que, además, no es del gusto de Rawls (cfr. *JF*, §43.3 y §43.4). Al margen de que haya habido en la historia del pensamiento político una doctrina —el humanismo cívico— para la que «el principal bien humano, cuando no el único, es la implicación en la vida política»²¹ (*JF*, §43.4: 194-5), lo cierto es que Rawls, primero, prefiere dejar éticamente indeterminada la noción de bien privado y, segundo, excluir las doctrinas comprensivas que lo definen de la discusión en el «foro público de los principios». Esto implica varias cosas: primero, que Rawls acepta la dualidad entre dos tipos de libertad (moderna y antigua, individual y política, negativa y positiva), y, segundo, que acepta la interpretación que de ellas ha hecho el liberalismo desde Cons-

20 Para una crítica más amplia de este mito ahistórico, véase A. DOMÈNECH, «Democracia, virtud y propiedad», en R. MÁIZ (comp.), en prensa, esp. nota 14.

21 En realidad, el llamado (por Hans Baron, auténtico acuñador del concepto) «humanismo cívico» es una doctrina compleja que afirma, entre otras cosas, la bondad, y aun la superioridad, de la *vita activa civilis* frente al ideal de la *vita contemplativa*. Sólo en esta contraposición puede entenderse el nuevo ideal, y siempre cargado de intención política. En efecto, se le ve nacer (o renacer) con la primera gran crisis política del Renacimiento temprano, abriéndose camino en el tránsito del Trecento al Quattrocento, sobre todo en Florencia, al calor de la guerra que la gran república libre toscana mantiene —en solitario y heroicamente— contra el emergente poder de Milán bajo la tiranía de Giangaleazzo Visconti. Pero este ideal de la *vita negotiosa (civilis et politica)* se abre camino a duras penas, pues el ideal del sabio estoico-cristiano estaba bien afianzado en el pensamiento tardo-medieval italiano. De las dificultades de nacimiento del humanismo cívico da fe la evolución del pensamiento de Salutati, uno de sus fundadores, en el cambio de siglo. Si en su juventud, en efecto, había proyectado un tratado sobre *De Vita Associabili et Operativa* (empezado en 1371, y no acabado), terminaría escribiendo un libro hartamente distinto, *De Seculo et Religione*, que constituye una defensa —inspirada en el *De Immortalitate Animarum* de Platón— de la vida contemplativa monástica y única defensa segura contra la *saeculi vanitas* de la vida civil. Habría que esperar un par de generaciones para que Matteo Palmieri, discípulo de Bruni, reafirmara con contundencia el ideal de la vida activa en su *Della vita civile*. ¡Aviso para filósofos ahistóricos!: la afirmación del quietismo político, del rechazo del siglo (*campus diaboli et fabrica vitiorum*), que durante el Trecento había cristalizado bajo la influencia directa de San Agustín, lleva derechamente a la defensa de posiciones filodespóticas. Es lo que le ocurre al propio Salutati de la madurez, autor del *De Tyranno*; es lo que le ocurre al propio Petrarca, en el Trecento, quien habiendo sido partidario en su juventud de Brutus y de Cicerón, acaba defendiendo el cesarismo de Dante cuando, en su madurez, escribe su *De Vita Solitaria* y su *De Otio Religiosorum*. Rawls no debería despachar tan a la ligera el ideal del humanismo cívico ya que, una vez contextualizado históricamente, se sabe que la defensa de la *vita activa civilis et politica* ha ido siempre asociada a la defensa de la *Libertas* republicana y, por cierto, justificada no como ideal perfeccionista sino por razones de interés político (la libertad) y cultural (el propio humanismo). Cf. H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 7, 107-108 y 165.

tant a Berlin. Ya hemos visto que Rawls, en su réplica a Habermas, niega que la definición jurídico-constitucional de los derechos de libertad (negativa) sea previa a la voluntad popular y, por tanto, prepolítica. Pero, ¿cuál es el estatuto de ambos tipos de libertad en la filosofía política de Rawls? Sabemos que el principio de igual libertad garantiza la primacía de las libertades básicas —que incluyen a ambas expresiones de la libertad humana—. Pero repito la pregunta: ¿cuál es su estatuto, qué relación mantienen entre sí, aun teniendo por igual primacía sobre otros bienes primarios?

Para responder a esta pregunta, volvamos al debate entre Rawls y Habermas. Y recordemos que, al hilo de la anterior crítica, Habermas saca la siguiente conclusión: en la filosofía de Rawls, las libertades políticas desempeñan «un papel instrumental en la preservación de las demás libertades»²². Si ello fuera cierto, Rawls estaría claramente del lado de Constant, pues eso es justamente lo que el liberal —y tornadizo— diputado de la Restauración borbónica afirma al final de su célebre Conferencia de 1819²³. En verdad, no le falta a Habermas evidencia textual para apoyar esta segunda crítica suya. Por ejemplo, en *La Justicia como equidad*, su última gran obra publicada en 2001, poco antes de declarar al republicanismo clásico compatible con su concepción política, afirma Rawls lo siguiente:

«La justicia como equidad entronca con la corriente de la tradición liberal (representada por Constant y Berlin), según la cual *las libertades políticas iguales (las libertades de los antiguos) tienen por lo general menor valor intrínseco* que, pongamos por caso, la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia (las libertades de los modernos)» (*JF*, §43.3: 194, cursivas mías).

Y acto seguido escribe:

«Las libertades políticas pueden seguir considerándose básicas aun cuando *sólo sean medios institucionales esenciales para proteger y preservar otras libertades*» (*ibid.* Cursivas mías).

La razón de este carácter instrumental de las libertades políticas y de su necesidad funcional es que:

22 J. HABERMAS, «Reconciliación mediante el uso público de la razón», o. c., p. 68.

23 Cf. B. CONSTANT (1819), «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Escritos Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 283.

«[...] *a menos que haya una participación generalizada en la política* democrática por parte de un cuerpo vigoroso e informado de ciudadanos, en buena parte movido por el interés en la justicia política y el bien público, incluso las instituciones políticas mejor diseñadas terminarán cayendo en las manos de los que tienen hambre de poder y de gloria militar, o de los que persiguen estrechos intereses económicos y de clase, hasta el límite de excluir casi cualquier otra cosa» (JF, §43.5: 195-4, cursivas mías).

Y remata la argumentación con una conclusión de historia de la teoría política:

«Entre el republicanismo clásico, así entendido, y el liberalismo representado por Constant y Berlin, no hay una oposición fundamental, pues *la cuestión es la de en qué grado la participación de los ciudadanos en la política es necesaria para la seguridad de las libertades básicas y de qué modo se consigue mejor la participación requerida*» (JF, §43.5: 196, cursivas mías).

Rawls parece estar dando aquí claramente la razón a Habermas, al precio incluso de olvidarse de la réplica que él mismo diera al filósofo fracfortiano seis años antes, en 1995. Allí, en efecto, se revolvía Rawls contra la objeción habermasiana, la que le imputaba un carácter puramente instrumental a su concepción de las libertades políticas. Y se revolvía de dos maneras. Primero, afirmando que para él (ya desde *A Theory of Justice*) las libertades políticas jamás han tenido *sólo* un valor instrumental, sino también (y siempre) un valor intrínseco:

«Yo *no* digo que las libertades políticas sean únicamente instrumentales... De hecho, *insistiría* en que las libertades políticas tienen un valor intrínseco al menos de dos maneras: primero, porque juegan un papel significativo o incluso predominante en las vidas de muchos ciudadanos comprometidos de un modo u otro con la vida política; y, segundo, cuando se las honra, son una de las bases sociales del autorrespeto de los ciudadanos y de este modo, entre otros, un bien primario»²⁴.

De acuerdo, aceptemos la tesis de que, *además de* tener un interés instrumental, las libertades políticas puedan tener también interés intrínseco y,

24 «Réplica a Habermas», nota 40, p. 110. Cursivas mías.

por ello, ser consideradas como básicas, pese a *no tener el mismo valor* que las libertades de los modernos. Pero Rawls va más lejos y se revuelve contra Habermas de una segunda manera, esto es, afirmando que también «en el liberalismo adecuadamente interpretado, las autonomías pública y privada son cooriginarias y de igual peso»²⁵. Puede que ambas no tengan el mismo valor intrínseco, pero son cooriginarias y de igual peso. Esto, que parece un jeroglífico conceptual, en realidad, no lo es. El sentido en que Rawls dice que el valor intrínseco de ambos tipos de libertad (o autonomía) puede ser distinto es un sentido *subjetivo* de valor. Sencillamente, no todos los individuos valorarán igualmente el ejercicio de, pongamos por caso, la libertad de expresión que el de la participación política. Pero *políticamente*, esto es, entendidas desde la concepción política de la justicia como equidad, tienen el mismo peso y son cooriginarias. De ahí que —dice Rawls— «se den conjuntamente y sin relación de prelación en el primer principio de justicia»²⁶. Además: «Estas libertades son cooriginarias por la razón añadida de que ambas clases de libertad están enraizadas en una o en las dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien respectivamente»²⁷. En realidad, un poco más adelante, Rawls afina más y escribe que «las libertades de los modernos en la justicia como equidad tienen *su propia* base distintiva en la segunda facultad moral con su concepción del bien determinada (aunque desconocida en la posición original)»²⁸.

Así pues, las dos formas de libertad son cooriginarias en la medida en que son cooriginarias las dos facultades morales, *mas no estando clara la «conexión interna» entre ambas facultades tampoco lo está la «conexión interna» entre los dos tipos de libertad.*

Muy distinta es, a mi entender, la forma republicana clásica de *conectar intrínsecamente* la libertad política y la libertad individual y de hacer a ambas, de manera no dualista, cooriginarias. Ambas son la expresión —de igual valor y peso— de un mismo y único principio, el de la *autonomía*, si queremos llamarla así, *personal*. A su vez, ese principio republicano de autonomía sólo se entiende en su radical oposición al principio de servidumbre o esclavitud. Soy autónomo —republicanamente libre— en la medida en que

25 Ibidem, p. 119. Cursivas mías.

26 Ibidem, p. 120.

27 Ibidem.

28 Ibidem, p. 127. ¿Debemos deducir que la libertad de los antiguos tiene su anclaje distintivo en la *otra* facultad moral, en la capacidad para desarrollar un sentido de la justicia? ¿O lo tiene en ambas facultades morales? Como no puedo responder textualmente a estas preguntas, supondré que se da la primera posibilidad. De este modo cada forma de libertad tiene, respectivamente su base distintiva en una de las dos facultades morales: la libertad de los antiguos en la primera; las de los modernos en la segunda.

no soy propiedad de otro, en la medida en que me gobierna a mí mismo y nadie más me gobierna, en la medida en que me doy a mí mismo la ley y ésta no me es impuesta por la decisión y la voluntad de otros, en la medida en que soy *mei iuris* y no *alieni iuris*. *De lo contrario, y en esa medida, no soy libre, sino esclavo*. Para el republicanismo clásico, para la tradición de la libertad como no dominación, se es libre en el plano privado y en el plano público, simultáneamente, o no se es libre sino esclavo, dependiente de la voluntad de otros, sometido a la ajena jurisdicción. La siguiente cita de Aristóteles dejará clara esta línea clásica republicana de argumentación. Dejará asimismo claro, dicho sea al paso, que la libertad personal no es precisamente un invento de los modernos:

«El fundamento del régimen democrático es la libertad (en efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de libertad, pues éste es, según afirman, el fin a que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es el *ser gobernado y gobernar por turno* [...]. Otra es el *vivir como se quiere; pues dicen que esto es resultado de la libertad, puesto que lo propio del esclavo es vivir como no quiere*. Este es el segundo rasgo esencial de la democracia, y *de ahí vino* el de no ser gobernado, si es posible por nadie, y si no, por turno. Esta característica contribuye a la libertad fundada en la igualdad» (*Política*, 1317b, cursivas mías)²⁹.

Los problemas empiezan cuando ambos tipos de libertad se separan en el plano filosófico. Empiezan los problemas de ponderación de su valor relativo, de asignación de pesos, de atribución de propiedades funcionales o instrumentales, de fundamentación y de origen. Responder a la pregunta de por qué ambas formas de libertad se escindieron históricamente, de a qué intereses políticos servía dicha escisión, rebasaría los límites y los propósitos de este escrito. Lo cierto es que Rawls asume esta herencia y responde de la manera ya vista a las complicaciones que la acompañan: son libertades equiponderables en el plano político, con valor intrínseco relativo indeter-

29 Es verdad que Aristóteles, en este Libro VIII de *Política* del que está tomada la cita, desarrolla una durísima crítica a la democracia radical ateniense. La esencia de esa crítica es: los pobres, base de aquel régimen, por carecer de virtud no pueden vivir como quieren (no pueden ser plenamente libres), pues harían necesariamente mal uso de esa libertad y caerían en el desenfreno, o en el vivir desordenadamente. Sin embargo, dejando al margen los prejuicios aristocráticos de Aristóteles, la definición que da de democracia, de libertad y de su relación mutua me parece correcta, republicanamente correcta. Y es lo que me interesa aquí.

minado, cooriginarias en una misma concepción político-normativa de la persona moral, pero fundadas por separado en las dos facultades morales cuya conexión intrínseca se le escapa a Rawls, aunque —según veremos en el siguiente epígrafe— tendrá que establecerla irremediamente.

¿Opta Rawls por la estrategia liberal de la discontinuidad?

Al principio de este artículo decíamos que la filosofía política de Rawls adolecía de una tensión fundamental, la tensión ciudadano-individuo. Ahora vemos hasta dónde llega dicha tensión, hasta el *dualismo* en la concepción de la libertad y hasta el *dualismo* en la fundamentación de ambas formas de libertad, individual y política, en *dos* facultades morales distintivas cuya «conexión interna», cuando menos, es problemática y está diferida hasta que Rawls se plantea el crucial problema de la *estabilidad* de su teoría de la justicia.

En la página 14 del presente escrito despedía un epígrafe con las siguientes palabras en cursiva: «*Queda por saber si para Rawls la propia virtud cívica es independiente de la ética privada*». Y ello lo decía después de destacar la centralidad de la virtud cívica (virtudes políticas cooperativas) para la ética social rawlsiana. Sin ellas, sencillamente, era impensable la existencia del «gran bien público» que es la justicia social. Y sin justicia social se perdía toda esperanza de realizar la concordia social y la amistad cívica, y —por supuesto— toda esperanza de estabilidad para la sociedad bien ordenada. Llegaba incluso a interpretar a Rawls en un sentido protoaristotélico, ya que —parece pensar Rawls— es por referencia al fin de la justicia como los individuos pueden desarrollarse como personas morales. ¿No era acaso excesivamente «caritativa» o «forzada» esa interpretación protoaristotélica de Rawls en este punto? Pues parece, en verdad, que la interdependencia entre justicia, virtud cívica y personalidad moral se agota, en Rawls, en la primera facultad moral, que es la base distintiva de aquellas (estratégicas e imprescindibles) virtudes cívicas, del mismo modo que es la base distintiva de la libertad de los antiguos y, en última instancia, del concepto de ciudadano, auténtico sujeto de la concepción política de la justicia de Rawls. Ahora bien, ¿qué papel desempeña, en toda esta argumentación, la segunda facultad moral, la que permite al individuo formarse una concepción del bien privado? Quiero responder con cierta rotundidad: hasta que aparece el problema de la estabilidad, yo diría que ningún papel. Por eso Rawls sólo concibe la virtud —y ello en toda su obra— como virtud cívica o política y nunca habla de virtud sin más (como sí lo hace Aristóteles). Y afirma permanentemente la *primacía* de lo justo sobre lo bueno. Y pese a que postula la necesidad de que lo justo y lo bueno sean *congruentes*, parece que opta por la estrategia

(liberal) de la *discontinuidad* entre ética social y ética privada³⁰. Ello, si se piensa, le obligaría a decidirse por un nuevo, y poco realista, *dualismo motivacional*, según el cual las motivaciones para la justicia social —las que empujan al ciudadano a la virtud cívica— serían distintas a, e independientes de, las motivaciones para la formación y persecución del bien privado. Como escribe Dworkin, «se trataría de una *afortunada coincidencia* si la mayoría de la gente, en alguna comunidad particular, hallara a la concepción política de la justicia plenamente incluida en sus concepciones éticas»³¹. Ahora bien, ¿qué le garantiza a Rawls que las motivaciones privadas no conspirarán contra las públicas y darán al traste con todo su edificio político-normativo? Pues parece claro que, a ojos del malvado y el oportunista, una sociedad justa será incluso un obstáculo para la realización de sus fines y deseos, y le exigirá (a cambio de equidad y justicia) compromisos, responsabilidades y virtudes que seguramente preferiría ahorrarse. ¿Qué le garantiza a Rawls —dados sus múltiples dualismos— que la primera facultad moral —la del sentido de la justicia— predominará sobre la segunda —la del sentido del bien—? Desde la estrategia de la discontinuidad, no hay garantías. Y no es cosa de fiar esas garantías —lo que por supuesto no hace Rawls— a la sociodicea de «virtuosas» manos invisibles, pues ya casi nadie ignora que las manos invisibles, pese a todo el *wishful thinking* liberal, fallan³². Parece que una *estrategia republicana de la continuidad* (una estrategia que haga que la congruencia entre lo justo y lo bueno (*the right and the good*), entre ética privada y ética pública, *no* sea una *afortunada coincidencia*) es necesaria si la teoría de la justicia como equidad, entendida como concepción política, aspira a no ser utópica en el sentido peyorativo del término. Pues bien, ¿cuál es, en definitiva, la estrategia rawlsiana?

Estabilidad, consenso entrecruzado y estrategia (republicana) de la continuidad

En la V Parte de *La Justicia como equidad* le llega la hora de la verdad a la teoría, la hora en que ha de enfrentarse con el problema de las *psicologías (o actitudes) especiales* y en que ha de saber si, pese a ellas, la justicia como equidad «es capaz de generar por sí misma un apoyo suficiente» (JF, §54:

30 Tomo los conceptos «estrategia de la discontinuidad» y «estrategia de la continuidad» de R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de A. Domènech, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 59 y ss.

31 Ibidem, p. 62. *Cursivas mías*.

32 Cf. A. DE FRANCISCO, *Dos dogmas del liberalismo*, en *Claves de Razón Práctica* 117 (nov. De 2001), pp. 42-48.

241). Este es el problema de la estabilidad, que es un problema que se plantea en la segunda parte del argumento desde la posición original. En la primera parte se elegían provisionalmente los principios de justicia sin tener en cuenta «las inclinaciones de las personas a ser envidiosas o rencorosas, o a tener una voluntad de dominio o una tendencia a ser sumisos, o a sufrir una aversión particularmente grande a la incertidumbre y al riesgo» (*ibid.*). Mas al tener en cuenta estas psicologías especiales, entramos en la segunda parte del argumento. Aquí la cuestión es la siguiente: supuesto que los dos principios de la justicia como equidad *se realizan* en la estructura básica y que los individuos crecen en ese trasfondo institucional equitativo de la sociedad bien ordenada, ¿será capaz esta concepción (política) de la justicia de atraerse un consenso entrecruzado, de ser su foco? O, dicho de otro modo: ¿cuál es la probabilidad de que ese trasfondo caiga bajo el influjo de actitudes especiales desestabilizadoras? Si Rawls demuestra que su concepción de la justicia, pese a ser una concepción *independiente* (de las doctrinas comprensivas y de los valores no políticos que expresan) puede convertirse en el foco de dicho consenso entrecruzado, entonces habrá probado su estabilidad. No olvidemos que ya estamos dentro de una sociedad bien ordenada, que ya crecemos en el seno de su trasfondo institucional, que —por tanto— sólo queremos saber si puede ser motivacionalmente estable³³.

Los argumentos que ofrece Rawls a favor de la estabilidad de su teoría de la justicia son varios, y están concatenados.

1/ El primero es el argumento de la *robustez* de la concepción política independiente: «el sentido de la justicia de los ciudadanos, dados el carácter y los intereses que se forman al vivir bajo una estructura básica justa, es suficientemente robusto como para resistir las tendencias normales hacia la injusticia» (*JF*, §55.2: 247). Lo cual es tanto como decir que, «dada la existencia de un régimen constitucional razonablemente bien ordenado, la familia de valores políticos básicos expresados por sus principios e ideales tiene el suficiente peso como para anular todos los demás valores que normalmente puedan entrar en conflicto con ellos» (*JF*, § 54.4: 244). Desde luego, a Rawls no le faltan razones para pensar así: esos valores políticos son, nada más y menos, los valores que los ciudadanos —en cuanto que personas libres e iguales— asumirían en condiciones razonablemente equitativas (las de la posición original); son los valores de la igual libertad política y civil, de la igualdad equitativa de oportunidades y de la reciprocidad, así como el de las

33 No deja de ser curioso que el realismo antiutópico de Rawls se ciña a este problema de la *estabilidad* y no plantee también el de la *realización*. Pues bien podría ocurrir que las mismas psicologías especiales no impidieran la estabilización de la sociedad bien ordenada pero sí fueran un obstáculo insalvable para su realización primera.

bases sociales del autorrespeto de los ciudadanos. Tienen un enorme peso, de eso no cabe duda. *La cuestión es si tienen el peso suficiente para neutralizar a las psicologías especiales.* Pues bien, que lo tengan va a depender de un segundo argumento, el de la razonabilidad. Y ello en varios sentidos:

2.1/ *Razonabilidad de la psicología humana:* «La idea es que, dados ciertos supuestos de *psicología humana razonable* y las condiciones normales de la vida humana, los que crecen bajo instituciones básicas justas —instituciones que la propia justicia como equidad impone— desarrollan una *lealtad razonada e informada* hacia esas instituciones suficiente como para hacerlas estables» (*JF*, §55.2: 247).

2.2/ *Razonabilidad de las doctrinas comprensivas:* los ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas razonables aceptan en general la justicia como equidad «como la concepción que aporta el contenido de sus juicios políticos» (*JF*, §55.5: 249).

En Rawls el concepto «razonable» se entiende por oposición al de «verdadero» y al de «racional»; y siempre contextualizada esta doble contraposición en el marco de referencia del poder político. Me explico: dado que la concepción de la justicia como equidad se ciñe al dominio político (al de la relación específicamente política) la cuestión es la siguiente: desde los valores afirmados por la justicia como equidad, sería irrazonable que los ciudadanos que viven en la sociedad bien ordenada intentaran utilizar el poder del Estado para imponer su particular concepción comprensiva del bien, aunque la entiendan como verdadera. Dado que la justicia como equidad afirma valores morales que no rebasan el dominio político y que, por tanto, ni afirman ni niegan la *verdad* de doctrina comprensiva alguna, resulta razonable que los ciudadanos puedan afirmar la verdad de su particular doctrina comprensiva y no intentar imponerla políticamente. Ello podría ser racional —si los individuos abrigaran alguna esperanza de victoria— pero nunca razonable. Obviamente, sólo individuos con una psicología moral razonable —que asumen las cargas del juicio y los valores de la razón pública— profesarán doctrinas comprensivas igualmente razonables³⁴. Pero hay un tercer sentido de «razonable» en la obra de Rawls:

2.3/ *Razonabilidad como virtud cívica:* «En general, las personas razonables están dispuestas a proponer ciertos principios (que son los que definen los términos equitativos de la cooperación), así como a acatar esos principios aun a expensas de sus propios intereses, si las circunstancias así lo exigen, y los demás están dispuestos a hacer lo mismo» (*JF*, §57.4: 254). En este sentido, lo razonable va intrínsecamente unido a la idea de reciprocidad. «Dicho rápidamente: lo razonable se genera y se responde con lo razonable» (*JF*,

34 Cf. *JF*, §57.4, pp. 253-4.

§59.1: 259). ¿Qué quiere decir esto? Mi interpretación es la siguiente: los individuos están dispuestos a asumir las condiciones de un contrato social —el de la justicia como equidad—, a honrar los principios que la expresan, y que los habilitan como ciudadanos libres e iguales. Esos principios definen un ideal de sociedad como sistema equitativo de cooperación. Y dicho ideal se entiende como un bien independiente. Sin embargo, los ciudadanos serán leales a la concepción de la justicia como equidad *en la medida en que* tengan garantías de que los demás también lo serán y se comportarán de una forma igualmente razonable: «los ciudadanos están dispuestos a hacer gustosos la parte que les corresponde en ese orden institucional, siempre que tengan la suficiente garantía de que los demás también harán la suya. Esto pertenece a lo razonable [...]» (*ibid.*).

Si se abre camino una psicología moral razonable, en el triple sentido del término aquí analizado, entonces la justicia como equidad tendrá posibilidades no utópicas de ser estable. Pero vemos que ese camino quedará cerrado si no se resuelve un problema previo de *confianza y seguridad*³⁵. Aquí comienza el tercer argumento en favor de la estabilidad.

3/ El argumento *dinámico*. Aquí Rawls nos invita a suponer que su concepción de la justicia como equidad se ha abierto paso y se ha institucionalizado, primero, como un mero *modus vivendi*. El argumento dinámico aporta los elementos que pueden «estimular la eventual evolución de un mero *modus vivendi* hacia un consenso entrecruzado» (*JF*, §59.2, 261). El primer elemento es el de la *laxitud* de (la mayoría de) nuestras doctrinas comprensivas. Siendo laxas, dichas doctrinas no imponen demasiadas exigencias a la concepción política y son más fácilmente congruentes o compatibles con ella. El segundo elemento es *cognitivo*: aun como mero *modus vivendi*, la concepción política así instaurada, impone unas «prácticas cooperativas compartidas» (*ibid.*) *reconocibles* por todos los ciudadanos. A medida que esas prácticas se consolidan en el tiempo, los individuos fortalecen su confianza y seguridad.

Los tres argumentos concatenados (robustez, razonabilidad y dinamismo) harían, en opinión de Rawls, que el consenso entrecruzado no fuera una *afortunada o feliz coincidencia* (*ibid.*). Si bien no cita aquí a Dworkin, Rawls podría estar perfectamente contestando a su objeción. Pero hay un cuarto argumento para la estabilidad. Este cuarto argumento, sin embargo, presupone la *estrategia de la continuidad*.

4/ En efecto, para Rawls la sociedad bien ordenada es un bien independiente que expresa fines últimos compartidos. Es un *bien político*, pues no sólo permite a las personas ejercer sus dos facultades morales, en condiciones

35 Cf. *JF*, §59.1, pp. 259-260.

de libertad e igualdad; también les asegura el bien de la justicia y las bases sociales del respeto mutuo y del autorrespeto. Asimismo es un *bien social* que «se realiza mediante la actividad conjunta de los ciudadanos» (JF, §60.4: 265). Pero este bien de la sociedad bien ordenada —concluye Rawls decantándose por la estrategia de la continuidad— no se basa exclusivamente —ni siquiera primordialmente— en las razones públicas de la justicia, ni tampoco echa sus raíces —ni siquiera primordialmente— en su primera facultad moral. Aquí recupera Rawls un argumento expuesto en su *A Theory of Justice*, §86: «los que crecen en una sociedad bien ordenada por la justicia como equidad, los que tienen un plan racional de vida y los que asimismo saben, o creen razonablemente, que todos los demás tienen un sentido efectivo de la justicia, *tienen razones suficientes basadas en su bien (más que en la justicia) para acatar las instituciones justas*. Esto no quiere decir que no tengan también razones de justicia para obrar así» (JF, §60.4: 266, cursivas mías). Al ligar así ética pública y ética privada, esta vez a través de los conceptos de razonabilidad y de racionalidad, afirma la congruencia de lo justo y lo bueno, y da una importante razón —de clara raíz republicana— para la estabilidad: «Porque en la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad lo justo y lo bueno [...] se acoplan de tal modo que los ciudadanos [...] *son movidos por razones de su bien a hacer lo que exige la justicia*.» (JF, §60.4: 267. Cursivas mías). Tienen un interés racional —no sólo razonable— en ella.

EN CONCLUSIÓN

A mi entender, Rawls es todo lo republicano que alguien puede ser cuando administra dos herencias liberales. La primera es la escisión entre dos formas de libertad o autonomía, escisión ajena al republicanismo clásico, escisión que construye el liberalismo decimonónico. Para la tradición republicana, la libertad es indivisible; para el liberalismo, hay una supuesta libertad fundamental, de mayor valor intrínseco, a saber, la libertad personal —negativamente definida— que subordina a la libertad política o positiva. Ya hemos visto las dificultades que este dualismo plantea a la filosofía política de Rawls, precisamente por la orientación republicana de dicha filosofía, esto es, por la centralidad que en ella tiene la libertad política y la virtud cívica. La segunda herencia liberal que administra Rawls es el «mito» del humanismo cívico, como si de una ética doctrinaria (excluyentemente) perfeccionista se tratara. Alguien que como Rawls arranca del *hecho* del «pluralismo» razonable, tiene que rechazar el humanismo cívico —así definido— como doctrina comprensiva que debe ser excluida del «foro público de los principios». Históricamente, sin embargo, el llamado —por Hans Baron— «humanismo cívico» fue más bien una *concepción política*, en el sentido rawlsiano: trataba

de definir el tipo de ciudadanos que necesitaba una república que, ante la tangible e inminente amenaza de tiranía externa, quería mantener su libertad política. Una república libre —como la que pretende Rawls— exige ciudadanos activos, no ciudadanos retirados a la *idiocia* contemplativa y entregados a la protección y el mecenazgo de un príncipe despóticamente benevolente.