

# La separación entre lo político y lo doctrinal en el liberalismo político de John Rawls

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO

Universidad Complutense de Madrid

## Introducción

En los más de veinte años que median entre su *Teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993), John Rawls atiende y responde a algunas de las críticas que suscita su primera obra. Como consecuencia de ello, entre otros cambios que no hace al caso detallar, Rawls se propone despojar de carácter doctrinal a sus planteamientos políticos. La idea del dominio de lo político, de la que se deriva la idea de una concepción reductivamente política de la justicia y su distancia respecto a las doctrinas generales de todo tipo constituye, a juicio del propio Rawls, el aspecto más crucial del liberalismo político y es el núcleo del tema que vamos a discutir (Rawls, 2004).

Las motivaciones que llevan a Rawls a dar este el llamado giro político no pueden separarse de su diagnóstico de las sociedades contemporáneas (Weithman, 2011). Su *Teoría de la justicia*, confiesa el autor, no tenía suficientemente en cuenta el “hecho del pluralismo” y pretendía, admite que de modo ingenuo, que los ciudadanos suscribiesen una teoría de la justicia que en el fondo era una doctrina comprensiva entre tantas otras. El hecho del pluralismo muestra a unos ciudadanos con dispares doctrinas religiosas, filosóficas y morales, lo que se traduce en la profunda división social en los modos de concebir el bien supremo, el valor o el sentido de la vida, las obligaciones o las jerarquías de intereses (Rawls 1993, 10). Sin embargo, en la medida en que se trata de la multiplicidad que brota de un entorno de libertad ha de ser aceptada y gestionada.

### **La tesis: dejar la filosofía como está**

Como consecuencia de lo anterior, la revisada formulación teórica de Rawls toma nota de la división doctrinal y “deja la filosofía como está” (Rawls 1993, 11-15). Esto se traduce en la renuncia de su teoría a la pretensión de todo valor de verdad, constriñéndose a otro plano, el estrictamente político (Rawls 1993, 11-15). Se presenta pues como una teoría que no se reclama verdadera y que se mantiene sola en pie (*free-standing*) sin invocar apoyos doctrinales externos, lo cual evita entrar en liza con las opuestas e irreconciliables teorías comprensivas (Rawls 1993, 3-4). Separar la teoría de las doctrinas comprensivas, incluido el propio liberalismo kantiano, permite abrir un campo de consenso neutral que se abstiene de entrar en la lucha doctrinal o de juzgar la verdad de sus doctrinas, haciendo así posible el consenso entrecruzado. Una sociedad libre no puede ser una comunidad, esto es, no puede estar basada en la común profesión de fe de todos sus integrantes en una única doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral. Con una concepción de la justicia reductivamente política, cada ciudadano puede encontrar diferentes motivos para aceptarla, llegando a un amplio consenso final. Los ciudadanos estarán de acuerdo en someterse a ciertos principios políticos, y al mismo tiempo serán libres para mantener el desacuerdo acerca de las razones doctrinales por las que tales principios les parecen aceptables.

Nótese que la aceptabilidad de lo político se logra por medio de la escisión entre lo político y lo doctrinal y el posterior vaciado doctrinal del ámbito político. Un movimiento que se hace exigible en tanto Rawls entiende que es uno de los pilares fundamentales en los que se basa la estabilidad de una sociedad. El político queda así como un territorio adelgazado de compromisos con el bien, un espacio menos denso, incapaz de generar las emociones profundas que provoca el campo doctrinal pero a cambio es capaz de evitar en enfrentamiento y procurar el consenso basado en el respeto.

Pero un esquema social justo, admite Rawls, no puede ser factible si no se entiende que la justicia es parte del bien. Rawls no acepta, como otros, que el liberalismo pueda ser totalmente neutral y ajeno a una idea del bien (Galston, 1982). Rawls reconoce que su teoría sí emplea principios de justicia sustantivos, que expresan valores que van más allá de los puramente procedimentales, y se apoya en concepciones de la sociedad y la persona también sustantivos. Comoquiera que lo relacionado con el bien es la principal fuente del desencuentro, Rawls apela a una idea del bien que no provocará divisiones porque es el mínimo común de la cultura política compartida de las sociedades democráticas, a las que está dirigida la teoría. El bien que emplea Rawls es el precipitado del fondo común de ideas, valores y principios básicos, pública o implícitamente reconocidos por los ciudadanos de una democracia liberal. La concepción resultante no tiene pues carácter universal, pero sí es la adecuada para una concepción razonable de la justicia pensada para una democracia constitucional. Estas ideas del bien empleadas son las mínimas necesarias para complementar su concepción de la justicia y proteger el régimen constitucional (Rawls 1993, 194-195). A diferencia de las ideas de una doctrina comprensiva perfeccionista, el bien que empleará una concepción política busca preservar la necesaria cooperación social y no trata de hacer mejores a los ciudadanos, ni promover ideales de virtud o disposiciones de carácter dentro de un concepto de vida valiosa. Los valores y virtudes que defiende el liberalismo político, aquellos que la comunidad política debe preservar e incentivar, son los propios del ciudadano *qua* ciudadano, no en tanto ser humano en un sentido más integral: civismo, tolerancia hacia las plurales formas de vida, disposición a llegar a acuerdos, equidad, razonabilidad, sentido de

la justicia, confianza mutua, etc. Vista de esta manera, puede decirse que las ideas del bien que Rawls emplea son también ideas políticas (Rawls 1993, 194).

Rawls señala que es un bien que debe marcar el rumbo del Estado el permitir a los individuos la mayor libertad y medios posibles con los que escoger sus propios valores, profesar sus creencias y llevar a cabo sus proyectos vitales conforme a su fe o su idea individual de lo bueno. Fiel a la tradición liberal, Rawls entiende que en principio cada individuo posee plenas competencias para decidir cómo quiere vivir. Una sociedad justa no debe tratar de promover ningún fin particular, porque la sociedad no tiene un *telos* diferente al de tratar de acomodar en un mismo esquema institucional el ejercicio de la libertad de sus integrantes. El legislador ha de actuar al modo de un agente de tráfico que trata de compatibilizar los itinerarios que cada peatón o conductor es libre de tomar, impidiendo las colisiones y sacando del tráfico a quienes atenten contra la seguridad del resto de transeúntes

Sumariamente, esta es la posición que queríamos presentar para debatir. En lo que sigue, analizaremos las críticas de Michael Sandel y presentaremos una valoración en la polémica que abrirán sus objeciones.

### Las tres críticas de Sandel

La primera crítica de Sandel (2013) se dirige a la idea que sostiene que lo político no puede ni afirmar ni negar la verdad de una doctrina moral ni manifestarse al respecto. La objeción podemos resumirla en afirmar que dejar de lado las “convicciones morales y religiosas” con vistas a lograr la cooperación social y el respeto mutuo es elegir un mal medio para un noble fin. A juicio de Sandel, en la medida en que el reino de lo político no pueda pronunciarse sobre contenidos morales resultará indiferente ante debates de calado moral de especial trascendencia que difícilmente pueden considerarse indiferentes a la política. Un ejemplo claro de esta idea se presenta ante los conocidos debates Debate entre Stephen Douglas y Abraham Lincoln sobre la esclavitud en los Estados Unidos de 1858.<sup>1</sup>

En efecto, si lo político bebe exclusivamente de la idea del bien dominante en una cultura política determinada y se inhibe de tomar partido ante las cuestiones que separan doctrinalmente a los ciudadanos, no queda más remedio que dejar las cuestiones controvertidas sin regular o bien permitir que su regulación dependa de los consensos que pudieran ir formándose en cada lugar y momento histórico, como defendía Stephen Douglas con respecto a la abolición de la esclavitud. Si por el contrario, lo político participa en el debate moral sustantivo, la indiferencia puede desaparecer en la medida en que se puedan presentar argumentos de peso en favor de una u otra opción. Si no se argumenta acerca de la inmoralidad de la esclavitud, su permisibilidad podría dejarse a la decisión de cada entidad política.

Desde luego, el liberalismo de Rawls denostaría de inmediato la práctica de la esclavitud, pero la cuestión no es esa; la pregunta que cabe hacerse es ¿qué argumentos podría aportar el liberalismo político para pronunciarse sobre esta polémica en tiempos en los que la cultura política compartida no proporcionaba un conjunto de valores y argumentos morales suficientes?

Parece que los debates sobre la justicia, como muestran los intentos de resolución cuestiones como la esclavitud, o más cercanamente, el trato dado a los inmigrantes, el papel

1 Vid. Holzer, Harold (ed.), *The Lincoln-Douglas debates: the first complete, unexpurgated text*, HarperCollins Publishers, New York, 1993.

de la educación pública o incluso el trato que una sociedad da a los animales no humanos, exigen un debate moral sustantivo en el que se presenten argumentos sobre el bien y el mal de determinadas prácticas, dilatando en dicha discusión las fronteras de los valores imperantes una sociedad concreta. Pero hacer esto sería sobrepasar los estrechos márgenes que el liberalismo político asigna al campo político. Ciertamente, la tolerancia que predica el liberalismo político es un valor moral y político indudable, pero la tolerancia no puede ejercerse sin haber hecho previamente una evaluación moral de la práctica en cuestión.

La segunda crítica de Sandel hace referencia al mismo pluralismo razonable del que Rawls parte. Rawls estima que dado que las doctrinas del bien son tan múltiples, variadas e incompatibles, la única posibilidad de convergencia se abre en el campo de lo político. Ahora bien, tomarse profundamente en serio el hecho del pluralismo doctrinal, como propone Rawls, significa cuestionar un supuesto implícito: que mientras que los desacuerdos doctrinales son insolubles, los políticos en torno a la justicia sí pueden resolverse tras la debida reflexión.

Rawls acepta que los desencuentros irreconciliables en materia doctrinal son el resultado inevitable del ejercicio de la razón humana en libertad pero entiende que en cuestiones de justicia el desacuerdo razonable no tiene cabida. La tolerancia que Rawls muestra hacia unas y otras diferencias no es en absoluto simétrica. Este supuesto, afirma Sandel, sencillamente ignora las enconadas disputas existentes en cuestiones de justicia básica.

Cierto es que Rawls parte del supuesto de que no existen respuestas generalmente aceptables a todas las cuestiones de justicia política, sino que sólo un pequeño puñado de cuestiones pueden hallar una respuesta compartida. Partiendo de ahí, plantea que lo esencial es identificar cuáles son estas cuestiones sobre las que sí cabe el acuerdo satisfactorio y abordar las más urgentes de ellas de modo que las instituciones, basadas en principios reconocidos por todos, tengan capacidad y legitimidad para evitar los conflictos que pudieran ir surgiendo.

Es un proyecto aceptable, pero el problema es que ni siquiera sobre ese reducido puñado de cuestiones hay acuerdos claros. El principio de diferencia, por ejemplo, está lejos de ser aceptado como un principio inspirador de las políticas públicas y como ese, tantos otros principios que enfrentan a las contrapuestas teorías y enfoques de la justicia: libertarias, meritocráticas, defensoras del mercado libre con igualdad de oportunidades equitativa, o igualitarias (Sandel 2013, 179-180).

Es obvio que las líneas maestras de la justicia del liberalismo libertario están en las antípodas del proyecto rawlsiano y algo parecido puede decirse con respecto a otros asuntos de derechos básicos de especial gravedad como la sanidad, la vivienda, la dependencia, los derechos laborales, el papel de los mercados o los límites morales de los contratos. Parece que el consenso está lejos de materializarse también en estos asuntos políticos como evidencian las notables diferencias entre las teorías.

Yendo incluso más allá, puede decirse que incluso en principios sobre los que aparentemente no hay discusión y parecen generalmente aceptados, las controversias no cesan de aparecer a la hora de ponerlos en práctica. Libertarios e igualitaristas coinciden en que una vida buena puede lograrse dando libertad a los individuos, pero discrepan con respecto al papel que la comunidad política debe jugar. Para los primeros, un Estado justo debe respetar libertades civiles y políticas dentro de una economía de libre mercado no intervenida ni orientada a la redistribución. El ideal de vida buena es la plena libertad de los individuos para elegir sus planes de vida con la mínima interferencia de la comunidad política. Por el contrario, para los segundos, el Estado sí debe ocuparse de las cuestiones sociales y económicas, puesto que sin ellas, los primeros derechos no pueden realmente ejercerse.

En el caso de las doctrinas igualitaristas sucede algo parecido: aun siendo un ideal compartido no hay consenso en establecer hasta qué punto es lícito combatir las desigualdades sociales o cuáles son las desigualdades inaceptables. Sirvan como ejemplo las controversias en lo tocante a las medidas de discriminación positiva.

Las cargas del juicio que analizó Rawls muestran que los desacuerdos razonables pueden existir en todas las áreas, no solo en las doctrinales. La vaguedad e indeterminación de los conceptos es aplicable a ambos campos; tanto las convicciones políticas como las creencias morales están afectadas por las diferentes trayectorias vitales de los individuos y en escasas ocasiones las evidencias científicas aportan datos lo suficientemente concluyentes como para dirimir desencuentros políticos o morales.

Lo que Sandel viene a afirmar es que el pluralismo en cuestiones doctrinales tiene un correlato de similar expresión en los asuntos políticos o de justicia. El supuesto de que tras la debida reflexión las diferencias políticas son más solubles que las morales sería más una muestra de *wishful thinking* que el resultado de una demostración. De modo que el hecho del pluralismo razonable podría extenderse tanto a cuestiones de justicia como a las cuestiones de moral y religión. El liberalismo político no da el paso de asumir que el ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad da lugar a desacuerdos tanto acerca de cuál es la vida buena como a no menos complejos conflictos sobre cuestiones de justicia (Sandel 2008, 306-308).

Por tanto, la separación entre ambas áreas y la exclusión de lo doctrinal no se justifica como modo de extirpar las discrepancias. El consenso político no tiene menos complejidades que el acuerdo moral. La asimetría que dibuja Rawls al presentar ambas esferas es solo aparente.

Esta constatación nos podría llevar a proponer ampliar el ámbito de lo debatible políticamente. Si como cree Rawls podemos llegar a afirmar que ciertos principios de justicia son más razonables que otros ¿por qué no habríamos de poder llegar a un similar acuerdo, tras la debida reflexión y con las debidas cautelas, acerca de un asunto relacionado con el bien? ¿No sería posible y deseable ampliar la estrategia política rawlsiana al campo moral e identificar cuáles son, no ya las doctrinas en su totalidad, pero sí al menos un puñado de cuestiones sobre las que sí sería viable el acuerdo satisfactorio y abordar las más urgentes de ellas? Rawls no lo cree posible ni deseable. Pero si la justicia tiene que ver con dar a cada uno lo que merece ¿merecen todas las posturas morales el mismo trato? ¿Ha de aplicarse la tolerancia por igual hacia quienes defienden una doctrina xenófoba que a sus opositores?

Rawls supone que en la medida en que lo político se base en la igualdad, las posiciones más desigualitarias tenderán a perder el favor de muchos contribuyendo con ello a un cambio en los valores de la sociedad. Puede que así sea, pero en caso contrario, la ausencia de argumentos morales en el debate político priva al marco institucional de instrumentos para pronunciarse ante controversias morales de este calado.

Pasemos a la tercera objeción que afecta a la libertad de expresión que defiende el liberalismo, ligada a su ideal de razón pública. El ideal de razón pública de Rawls se aplica a los ciudadanos cuando defienden sus posturas en el foro público, a los miembros de los partidos, a los candidatos en sus campañas, al gobierno, a los legisladores y jueces y por último al modo en que los ciudadanos deben votar sobre las esencias constitucionales y los principios de justicia básica (Rawls 1993, 214). La idea de razón pública es decisiva en la teoría rawlsiana porque ella especifica en su nivel más profundo los valores básicos que determinarán las relaciones que se establecen entre un régimen constitucional democrático y sus ciudadanos, así como las relaciones entre los propios ciudadanos (Rawls 1997, 132 ss.).

La razón pública tiene como objeto el bien común en lo relacionado con las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica y por eso entiende Rawls que debe aplicar sus restricciones estrictamente, especialmente en el poder judicial.

Pero para Sandel, un ideal de razón pública despojado de adherencias morales y religiosas queda mermada si se extraen del debate político las legítimas aportaciones de los argumentos morales y religiosos a la hora de tratar cuestiones de derechos y justicia básica (Sandel 2008, 315; 2013, 282).

Rawls afirma que los requerimientos de la razón pública pueden matizarse y aminorarse en dos sentidos. En primer lugar porque no imponen en ningún caso un deber legal, sino moral, pues en tal caso reconoce que sería incompatible con la libertad de expresión (Rawls 1999, 136).

En segundo lugar porque no se aplican en lo que él llama *background culture*, esto es, en el espacio de la cultura de la sociedad civil o en los medios de comunicación donde puede operar una razón no pública. Rawls destaca que muchas de las críticas a la idea de razón pública lo que reivindican es algo que el liberalismo político acepta sin mayor problema, a saber, que en la cultura de fondo, en la sociedad, en los debates en asociaciones, iglesias o universidades son necesarias discusiones abiertas y sin restricciones (Rawls 1997, 135).

Pero Sandel no solo se refiere la cultura de fondo, sino también a aquellos foros con capacidad para establecer normas con poder coercitivo, como los jueces y legisladores. Lo que a primera vista podría parecer una restricción que favorece la causa de la tolerancia (i.e. no introducir argumentos particulares ni legislar para fomentar un modelo de vida no compartido) impide la defensa de valores morales que, aunque no tengan el reconocimiento general, deben poder intervenir a la hora de decidir sobre cuestiones de justicia básica. La segregación de la sociedad en clases sociales, propiciada tanto por la creciente distancia de rentas como por la existencia de un doble sistema educativo o sanitario no puede dejarse en manos del libre mercado porque afecta al núcleo del modelo de sociedad.

No introducir los debates doctrinales en el foro político público sería, según Rawls, una manera en la que los ciudadanos, libres y diferentes, se manifiestan mutuo respeto. Respeto sería sinónimo de convivir sin cuestionar las profundas convicciones de los demás (Sandel 2013, 304). Este ideal de la razón pública restringe el abanico de argumentos que pueden emplearse de cara a establecer metas comunes. La pregunta que cabe formular es si esas limitaciones son estrictamente necesarias para permitir que los valores políticos de tolerancia y civilidad puedan existir. En otros términos ¿sería posible el mantenimiento de una concepción de respeto mutuo en clave deliberativa? ¿es posible respetar el pluralismo y al mismo tiempo afirmar que los argumentos morales pueden ser discutidos abiertamente? Sandel da una respuesta afirmativa a ambas preguntas (Sandel 2008, 323).

En suma, la distinción radical entre lo político y lo doctrinal, tendría, según Sandel, como resultado un modelo político cuya neutralidad le acarrearía el desapego de fines morales. La cuestión de fondo es doble: por un lado si existe la posibilidad de coonestar la introducción de argumentos doctrinales en los debates políticos fundamentales y por otro, si un Estado justo puede ir más allá de garantizar la protección de los derechos individuales y la tolerancia y promocionar una idea del bien más sustantiva y menos individualista que la anteriormente expuesta.

## Conclusiones

Para responder a la cuestión sobre la posibilidad de introducir argumentos doctrinales en el debate político conviene antes trazar una distinción que ni Rawls ni Sandel establecen y es la que existe entre los argumentos de tipo religioso y moral. Rawls engloba a ambas dentro del capítulo de lo doctrinal y por su parte, la crítica de Sandel trata sin mayores distinciones las argumentaciones religiosas y propiamente morales. De hecho, considera que la religión merece una consideración superior a los “meros intereses” o las “preferencias personales” de los individuos (Sandel 2008, 291).

Sandel sostiene que las religiones deben ser consideradas como un posible bien en sí mismas porque a) desempeñan un alto papel en las vidas de los sujetos religiosos, b) son un elemento esencial para configurar sus identidades como seres morales y c) contribuyen a promover hábitos y disposiciones de carácter que distinguen a los buenos ciudadanos (Sandel 2008, 333). Por tanto, estima que los argumentos religiosos deberían ser tenidos en cuenta a la hora de deliberar sobre la política y la justicia (Sandel 2008, 292).

Sandel cuestiona la idea rawlsiana de que cada individuo es libre de elegir sus valores y replica que muchos de estos valores, como los religiosos, junto con toda una serie de compromisos y afectos vienen dados por el contexto vital de los individuos y no son exactamente el resultado de elecciones libres. Por su parte, Rawls sí tiene esto en cuenta pero se reafirma en que en una sociedad democrática las doctrinas religiosas han de ser, además de amparadas políticamente por el derecho a la libertad de conciencia, libremente aceptadas por cada individuo. Esto no significa que la adhesión a un credo sea necesariamente el resultado de una elección libre. Es indudable que las creencias no pueden desligarse de un conjunto de lealtades y apegos previos pero en todo caso, dichos valores, si no creados, sí han de ser libremente aceptados por los propios interesados ya que en última instancia quienes aceptan un credo deben tener potestad para dejar de hacerlo (1993, 221-222).

Rawls también acierta al señalar que el hecho de que haya un conjunto de rasgos y valores que no son elegidos en términos contractualistas o voluntaristas, como la identidad, el pueblo, la cultura, la religión (Sandel 2008, 284) no significa que el individuo no esté por encima de sus fines y pueda cambiarlos, abandonar su lugar de residencia, abandonar su cultura o apostatar si lo desea. Una política democrática, en tanto que reconoce a los ciudadanos su carácter de sujetos libres y autónomos, debe asumir el carácter voluntario de los valores que los individuos decidan aceptar como propios.

También desmonta Rawls el argumento referido a que las religiones son vividas con gran vigor por los creyentes, al señalar que, a diferencia de las necesidades básicas, la intensidad con la que se vivan las preferencias o deseos no amerita un tratamiento especial (Rawls 1993, 34). En efecto, un ateo apasionado no tendría por qué apelar a un mayor reconocimiento de su postura que un creyente menos vehemente (o viceversa).

Con respecto al argumento de que las religiones son una fuente que puede promover valiosos hábitos y disposiciones de carácter, se podrían ofrecer argumentos tanto a favor como contrarios dependiendo de la religión y el momento histórico. Recordemos cómo Maquiavelo, defensor del carácter instrumental de la religión, alababa los valores de la de la Antigua Roma por su capacidad para contribuir a garantizar la estabilidad política pero también reconocía que otras manifestaciones de la religión podían convertirse precisamente en un agente disolvente que generaba ciudadanos pasivos, contemplativos y mansos que despreciaban los asuntos mundanos. Sin ir tan atrás en el tiempo, cabe decir que las creencias religiosas pueden traducirse en posturas políticas mucho más plurales de lo que podría esperarse. La retórica y

los argumentos religiosos han aparecido tanto en la defensa por los derechos civiles en Estados Unidos en la década de los sesenta como en la lucha contra el divorcio. Otro tanto cabe decir en lo referido a las disposiciones de carácter que una misma religión puede generar: desde el fomento de la solidaridad al desarrollo de la intolerancia. Siendo ambiguo (Fernández del Riesgo 1997) el carácter social de la religión y aceptando que los sentimientos que despierta la religión en los creyentes son profundos, es posible en todo caso convenir que las doctrinas religiosas y la práctica de sus liturgias, en la medida en que no parece fácil demostrar que sean un bien de especial interés para el colectivo en su conjunto ni tampoco atentan contra la estabilidad social, merecen las mismas libertades para su práctica y expresión que otras posiciones doctrinales. En este sentido, los argumentos de Rawls son inapelables, de lo que se deduce la necesidad de proceder a la separación institucional de ambas áreas, lo que incluye la demarcación jurisdiccional de cada esfera y el modo de resolver los posibles conflictos competenciales. Ni los tribunales del Estado pueden interferir en lo doctrinal ni las confesiones religiosas pueden emplear sus argumentos para reclamar al Estado que promueva sus proyectos o convierta en delito lo que ellos consideran un pecado. Algo que aun pareciendo una obviedad está lejos de materializarse. No deja de ser chocante observar cómo por ejemplo en España aun hay funerales de Estado oficiados por autoridades religiosas, presencia institucional en el ejercicio del cargo en celebraciones estrictamente doctrinales, asignaturas con contenido doctrinal con presencia obligatoria en el currículo académico o centros educativos con ideario religioso sufragados con fondos públicos. En este sentido, la separación teórica que Rawls establece entre lo político y lo doctrinal estaría plenamente justificada y tan solo cabría desear que se consumara en la práctica

Sin embargo, con la estricta separación que establece Rawls, no solo quedan al margen de lo político las confesiones religiosas, sino la posibilidad misma de introducir consideraciones morales no solo en la cultura de fondo sino también en el foro político público, con lo que se impide conducir los asuntos políticos de acuerdo con principios morales de mayor calado. En lo que Sandel nos parece que acierta es en subrayar la necesidad de incluir las convicciones morales en el foro político público. En ese sentido, parece razonable que los argumentos de la moral implícita en una religión, y todas las religiones, especialmente las de larga tradición histórica (cristianismo, islam, o budismo) cuenten con concepciones morales muy elaboradas, estén presentes en los foros en los que se debate sobre justicia, libertades o derechos (Sandel 2013, 281-282). Y otro tanto puede decirse de los argumentos de doctrinas con orígenes no trascendentes. Por supuesto, el debate público excluye la posibilidad de apelar a la idea de pecado o a fundamentos dogmáticos que serían incomprensibles para el resto, pero sí deberían comparecer los argumentos que traten de mostrar tanto a creyentes como a no creyentes la plausibilidad de sus principios morales. Es cierto que muchos programas de vida buena pueda no proceden analíticamente de razones, pero tampoco pueden proponerse públicamente sin ellas (González, 2000).

Como seres estructuralmente morales, los hombres necesitan ligar la idea de justicia a las consideraciones morales. El concepto de justicia no puede aspirar exclusivamente a la neutralidad procedimental y desvincularse del tipo de sociedad cuyos valores contribuyen a generar. No hay idea de justicia sin un ideal moral de vida que la sustente porque la moralidad es una dimensión prefilosófica de todo ser humano (Aranguren, 1976, 16) y constituye uno de los rasgos que más y mejor nos define como seres humanos. Los juicios morales son parte consustancial a la condición social del hombre. Desligar lo justo de lo bueno no solo es impracticable, también es un error. Abrir el mayor espacio posible para distintos modos de vida no es sinónimo de abandono de un proyecto moral compartido. La ausencia de debate



moral sobre metas comunes es un disolvente social que favorece la atonía política, disminuye la conciencia de complicidad (Sandel 2008, 212) y provoca el decaimiento de la vida pública (Sandel 2008, 228). Esto es especialmente grave porque estas actitudes debilitan el control ciudadano de las fuerzas que gobiernan lo público, precisamente cuando más evidente se hace la formidable envergadura de los poderes al margen de lo político, que reclamarían la presencia de instituciones políticas que contaran con un amplio respaldo ciudadano (Sandel 2008, 49).

Como norma general, parece sensato que una vez que se ha precisado qué es lo correcto, la idea de lo justo tenga prevalencia sobre las diversas concepciones del bien y sirva como criterio para dirimir conflictos. Pero la primacía de lo correcto sobre lo bueno que Rawls defiende no puede entenderse como una primacía temporal, puesto que antes de poder llegar a definir lo justo hay que esclarecer cuál es el bien común que se persigue. Sin una idea del bien previa no se puede hablar de justicia. Por tanto, no se puede cerrar la puerta a las consideraciones del bien porque eso sería sinónimo de esclerotizar los valores del momento e impedir su sustitución por otros. Téngase en cuenta algo indiscutible: los principios constitucionales de una sociedad son el fruto de un consenso moral del pasado; si se renuncia al debate moral se condena a la sociedad a vivir con valores de otro tiempo. No es que los valores constitucionales tengan una vida efímera, pero no se puede renunciar a seguir fraguando nuevos consensos que afinen dichos valores.

Por consiguiente, discrepar juntos sobre el bien común dentro de una cultura pública que acoja las diferencias permitiría ensanchar la moral común con la inclusión de valores transversales que llegaran a ser, y esto solo puede entenderse como un proceso de construcción colectiva, compartidos por ciudadanos, creyentes y no creyentes (Sandel 2013, 295).

La crítica de Sandel es certera en la medida en que el hecho de basar el debate político exclusivamente en los valores compartidos en una sociedad política determinada es buen punto de partida, pero a partir de un determinado momento se convierte en un lastre innecesario y parece necesario aspirar a una idea del bien de mayor peso. Esa idea del bien no puede definirse tan solo en el ámbito privado o dejarla a procesos espontáneos de mano invisible, sino que habría de ser el resultado de un esfuerzo de consenso precedido por un debate político y moral sobre qué es lo bueno y lo deseable para una entidad política. La ausencia de debates con contenido explícitamente moral lo que hace es en última instancia mantener el *statu quo*, que estaría basado principalmente en la relación de fuerzas existentes en cada momento, lo cual no parece casar con ningún concepto de justicia.

Debatir sobre los valores morales que deben dirigir la política permite la renovación de esos mismos valores y la inclusión de aquellos que obtengan el consenso tras la debida deliberación y reflexión. El acuerdo no es fácil, pero tampoco lo es el político. Solo cabe recordar que entramos en las conversaciones con la esperanza de llegar a acuerdos, no con la garantía de alcanzarlos. Mientras tanto, mantener el diálogo abierto para buscar fines comunes ya puede considerarse un bien.

## **Bibliografía**

- Aranguren, José Luis (1976), *Ética*. Ed. Rev. de Occidente, Madrid.
- Fernández del Riesgo, Manuel (1997), *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Pamplona.
- Galston, William (1982), "Defending Liberalism", *The American Political Science Review*, Vol. 76, No. 3, Sep., pp. 621-629.
- González Rodríguez-Araiz, Graciano (2000), "Cultura ética de la gratuidad" En L. Méndez Francisco (coord.), *Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí Duque*, OP, 103-120, Servicio de Publicaciones UCM/Editorial San Esteban, Salamanca.
- Holzer, Harold (ed.) (1993), *The Lincoln-Douglas debates: the first complete, unexpurgated text*, HarperCollins Publishers, New York.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, John (2004), "Guía de lectura de 'El liberalismo político'", *Revista internacional de filosofía política*, Nº 23, pp. 93-112.
- Rawls, John (1997), "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, nº. 3, págs. 765-807.
- Sandel, Michael J., (2008), *Filosofía Pública: ensayos sobre moral en política*. trad. Albino Santos Mosquera. 1 ed. Barcelona, Marbot.
- Sandel, Michael J., (2013), *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* trad. Juan Pedro Campos Gómez, Debolsillo, Barcelona.
- Weithman, Paul, (2011), *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, Oxford.