

# Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social<sup>1</sup>

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III

---

## Resumen

Este artículo pone de relieve la importancia que tiene para el liberalismo pensar la idea de comunidad. El análisis del modelo liberal de sociedad muestra como en tal propuesta hay motivos relacionados con el bien común, lo cual distanca el liberalismo político del libertarismo. Ahora bien, enfrente de la comunidad homogénea defendida por los comunitaristas, Rawls propone una sociedad compleja y diferenciada que se estructura no a partir de una doctrina comprehensiva, sino mediante una concepción compartida de la justicia, concepción que es compatible con la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales dentro de un Estado democrático.

**Palabras clave:** comunidad, sociedad, justicia, democracia, liberalismo, Rawls.

---

## Abstract. *Liberal subject and community*

This article emphasizes the importance which the liberalism assigns to think the idea of community. To analyse the liberal pattern of society shows that this proposal comprises motives related to common good; therefore the political liberalism moves away of libertarianism. However, against the homogeneous community defended by the communitarists, Rawls proposes a complex and differentiated society. This society doesn't structure itself with a comprehensive doctrine, but with a shared conception of justice, which is compatible with the idea of citizens as free and equal people within a democratic State.

**Key words:** community, society, justice, democracy, liberalism, Rawls.

---

¿Por qué habría de interesarse la teoría política liberal en la idea de comunidad, una idea que aparentemente es extraña a su herencia y que puede suscitarle graves problemas teóricos, en su estructura, en sus supuestos y en sus propuestas normativas? ¿Por qué pensar la idea *política, jurídica* e incluso *moral*

1. El presente texto forma parte de un libro, *Sociedad compleja, sujeto reflexivo*, en el que recojo algunos aspectos de los últimos quiebros del debate entre comunitaristas y liberales y en el que se prolongan algunas ideas apuntadas en mi anterior trabajo *Los límites de la comunidad* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992).

de la asociación de los libres e iguales en términos de una noción cuyos resabios sustantivos se definen, más bien, en términos *culturales*? ¿Por qué, en suma, un pensamiento orientado hacia la articulación de la esfera pública a partir de la noción de autonomía de los sujetos, de los derechos y deberes de los ciudadanos, ha de cambiar de terreno y pensar en la idea de comunidad?

La idea de comunidad, tal como ha sido planteada en el comunitarismo, acentúa la particularidad histórica —de identidad colectiva, de diferencialidad lingüística y cultural— de una colectividad y hace difícil articular un sistema político para la misma si no es partiendo de tales determinaciones. Consiguientemente, la idea de derechos individuales o la de autonomía de los sujetos, debe, desde tal perspectiva, ser mediada por otras categorías, como las propuestas, altamente problemáticas para los liberales, de los derechos colectivos que defenderían identidades colectivas, étnicas o lingüísticas, por encima, incluso de los derechos individuales. O, en el mejor de los casos, parecería que incluso cuando esa perspectiva liberal se expresa en el proceso —siempre histórico, siempre culturalmente determinado— de elaboración política y jurídica de una constitución, como marco legal conformador de una identidad política, dicho proceso se media ineludiblemente por los elementos culturales que caracterizan la comunidad que políticamente se ordena con ese proceso. Entonces, y de manera significativa y paradigmática, la eticidad de la sociedad, su contexto cultural y valorativo, se entrelaza inextricablemente con el discurso político y jurídico en el momento constituyente, el más claro y privilegiado momento de autoconformación normativa de las sociedades democráticas.

Quizá por ello, y porque la cultura se entremezcla con la reconstrucción de las categorías normativas liberales, existan dos tipos de razones que hacen comprensible el interés de los liberales —de la teoría política liberal— en la idea de comunidad: un tipo de razones que pudiéramos llamar reactivas y otro conjunto de ellas que cabría considerar propias. Entre las razones reactivas podríamos situar, en primer lugar, aquellas que tienen que ver con lo que de verdad haya en las críticas del comunitarismo al pensamiento liberal. Esa verdad se referiría a la necesidad que ha tenido éste de repensar sus propias autoimágenes y, en este caso, se concretaría en la oportunidad que la crítica comunitarista le ha podido brindar de distanciarse de las posiciones libertarias, o radicalmente individualistas, como las que mantuvieron otros autores como Richard Nozick. Frente a estas posiciones, y frente a las críticas comunitaristas, algunos autores pertenecientes al paradigma de la teoría liberal necesitarían reaccionar y señalar que en sus propias propuestas existen motivos que tienen que ver con el bien social común y que, por consiguiente, se hallan lejanos de las tesis estrictamente libertarias. Ciertamente, este tipo de razones reactivas son de menos peso y probablemente sólo tengan interés en el seno de las estrategias de argumentación, como episodios menores de las mismas, en el conjunto de debates que estamos recogiendo.

Entre las razones propias se encuentran algunas de mayor fuste. En primer lugar, veremos desplegarse —en los planteamientos de John Rawls en

su obra *El liberalismo político*— un conjunto de consideraciones que distancian las formas contemporáneas del liberalismo tanto de las posiciones comunitaristas como de las individualistas o libertarias. La concepción de la sociedad —de la estructura básica de la sociedad, por decirlo en términos rawlsianos— no es ni la de una comunidad ni la de una asociación, términos ambos que parecen definirse en relación a un conjunto de fines o de valores y de bienes de carácter específico. Esa estructura objeto de la teoría política liberal, es aquella esfera que habrá de ser ordenada de acuerdo con los criterios y principios de justicia. Pero, no sólo la idea de la esfera común-política, por llamarla provisionalmente así, empleando un término no rawlsiano, se definirá en contraste con la idea de comunidad o de asociación; en términos propios de la misma sociedad —y ya no su estructura básica— será entendida, cuando es una sociedad bien ordenada, como una «unión social». Podremos sugerir que esta «unión social» retiene no pocos rasgos de la inquietud por la comunidad y, en concreto, que es la que representa en el seno de la teoría rawlsiana una cierta veta del republicanismo cívico. A ello cabría añadir, tal vez una ulterior razón interna a la teoría que prosigue esa misma línea. En diversos lugares insiste Rawls en la relación que existe en las teorías democráticas entre lo que Constant llamó las «libertades de los modernos» y las «libertades de los antiguos» y cómo cabría entender esa relación desde los supuestos del liberalismo político<sup>2</sup>. Veremos ahora cómo el liberalismo político se las tiene con ese problema, concebido ahora como una reformulación, y por motivos propios, de aquel interés por la comunidad que ha dado nombre a las posiciones comunitaristas. Si las libertades de participación pública, las de los antiguos, pueden comprenderse como un elemento de la noción de bien común de una sociedad bien ordenada, y así se comprenden desde la participación simétrica y democrática de los ciudadanos en una sociedad constitucionalmente ordenada, no necesitaríamos, como Habermas le ha argumentado a Charles Taylor<sup>3</sup>, introducirlas como elemento sustantivo distinto a los supuestos del liberalismo político.

Aunque no lo trataremos ahora en detalle, un conjunto distinto de razones propias lo suministra otra versión del liberalismo, en este caso el presentado por Ronald Dworkin. A diferencia de Rawls, Dworkin presenta una versión sustantiva, por así llamarla, del pensamiento liberal fuertemente cargada de concepciones éticas y filosóficas. Dando por buenas muchas de las sospechas contextualistas que anidan en los planteamientos de la crítica comunitaria al liberalismo —aunque no sólo en ella—, Dworkin intenta formular las líneas generales de un original «liberalismo ético» que entraña con la anterior tradición filosófica del liberalismo, aunque éste sea un aspecto menos relevante en sus análisis, y acentúa que pertenece a una tradición de práctica política progresiva, una tradición que, a pesar de las confusiones semánticas contemporáneas,

2. En otro momento del libro del que esto es extracto se analiza el cruce de ideas que al respecto tuvieron HABERMAS (1995) y RAWLS (1995).
3. HABERMAS (1994).

estuvo asociada siempre al nombre «liberal». De manera también peculiar, esta propuesta no se encontraría lejana de aquella veta republicana del liberalismo democrático que veíamos también en los planteamientos de Rawls. La reflexión de Dworkin intenta, de esa manera, dar cuenta de una doble intuición: en primer lugar, no podría serle irrelevante o indiferente a un liberal ético la suerte o la estofa moral de su comunidad pues vivir, por ejemplo, en una sociedad de hecho intolerante, desigual o injusta es algo que tal liberal ético puede coherentemente vivir como merma o como carencia; en segundo lugar, y por consiguiente, la noción de comunidad es relevante tanto desde el punto de vista ético (para la moralidad liberal) como desde el político, pues cómo sea esa comunidad determinará formas y criterios de actuación de nuestro personaje<sup>4</sup>.

Digamos, no obstante, que ni la «unión social» de Rawls ni la «comunidad liberal» de Dworkin son la comunidad de MacIntyre o las comunidades de interpretación y las identidades colectivas de Charles Taylor, aquellas que en los debates culturales y en la imagen de los medios de comunicación tienden a acaparar el protagonismo conceptual. La comunidad de los liberales es una comunidad diferente, al menos, en los siguientes rasgos:

- No es una comunidad homogénea en sus supuestos culturales y éticos, sino una comunidad plural en sus valores, en sus estructuras y sus funciones y que puede mantenerse como común unidad política precisamente articulando esas diferencias en su seno.
- No es tanto el punto de partida de las propuestas normativas de la teoría política o moral (aunque pueda serlo como problema) cuanto uno de sus puntos de llegada; es decir, la idea de comunidad podrá aparecer al final de una reconstrucción o de un proceso constructivo normativo que parte de la idea de los sujetos morales autónomos, libres e iguales.
- No es una comunidad definida básicamente por sus rasgos culturales, históricos o lingüísticos, sino, ante todo, por sus estructuras políticas, a partir de las cuales podrán considerarse la importancia y lo problemático de aquellos rasgos.

Por decirlo con las palabras mismas de Dworkin, la noción liberal de comunidad

No es una noción aguada de lo que es la identificación con la comunidad [sino] una concepción completa, genuina e intensa, precisamente porque es una noción diferenciadora<sup>5</sup>.

Esta noción de comunidad es diferenciadora puesto que señala cómo en cada comunidad hay diversidad de niveles y una complejidad interna que, estima Dworkin, perciben mejor y pueden comprender mejor quienes no suscri-

4. Las posiciones de Dworkin aparecen, sobre todo en DWORKIN (1990, 1994 y 1996).

5. DWORKIN (1989), p. 499.

ban concepciones homogeneizantes y sustantivas. Esta concepción diferenciadora de comunidad le sirve a Dworkin para articular un republicanismo cívico liberal o, de nuevo con sus palabras, le permite «conjuntar libertad, igualdad y comunidad»<sup>6</sup>.

En este texto presentaremos sólo las razones propias de Rawls para recuperar en cierto modo las intuiciones que subyacen a la idea de comunidad. Con ello se querrá indicar algo de la necesidad de que el pensamiento liberal comprenda la sociedad como una «sociedad compleja». Pues una sociedad compleja integrará, como uno de sus momentos, la idea de la común unidad de pertenencia de ciudadanos libres e iguales que coparticipan —tal es la democracia— en la configuración de su orden político.

En la primera de las conferencias que constituyen *El liberalismo político* Rawls reformula o vuelve a presentar algunas de las diferencias que separan su propuesta de otras en filosofía política. En concreto, en el párrafo séptimo, y tras haber presentado las nociones básicas de la teoría —tales como qué es una concepción política de la justicia o las ideas de posición original, de concepción política de la persona y de sociedad bien ordenada—, presenta su idea de una sociedad democrática bien ordenada en términos de un contraste con las ideas de comunidad y de asociación<sup>7</sup>.

Por oposición a una comunidad, que viene definida «como una clase especial de asociación [...] unida por una doctrina comprehensiva, por ejemplo, una iglesia»<sup>8</sup>, es fácil comprender cómo el liberalismo político rawlsiano comprende qué es una sociedad democrática: en ella, como señalábamos más arriba, no se da una única doctrina comprehensiva, sino pluralidad de ellas. Ni sus fines, ni sus instituciones ni sus prácticas, ni sus interpretaciones están reguladas por los fines, las normas o las interpretaciones de una tal doctrina comprehensiva. Una sociedad democrática no es, pues, similar a una asociación o a una comunidad porque en su seno se establecen *pluralidad* de concepciones comprehensivas, pluralidad de teorizaciones y cosmovisiones morales, filosóficas o religiosas, que sostienen diversidad de ciudadanos.

A diferencia de las asociaciones, y de las comunidades, no existe el «derecho de salida» en la sociedad, que es un sistema completo y cerrado: no es, por así decirlo, un orden voluntario de pertenencia. En ella entramos por nacimiento y de ella sólo salimos por la muerte. Pero, ¿qué sucedería, entonces, con grupos de pertenencia definidos, también, por similares rasgos de completitud, como las pertenencias étnicas? Podemos pensar, por ejemplo, que los miembros de determinada etnia —a la que, evidentemente, sólo se accede por nacimiento— pertenecen completamente a ella como entidad cerrada. ¿Podría la tal etnia, cuyos rasgos de definición notemos no son políticos, sino biológicos, culturales, lingüísticos, etc., reclamar su grupo como objeto básico de

6. DWORKIN (1990), p. 39.

7. RAWLS (1996), p. 71-73.

8. RAWLS (1996), p. 71, nota 43.

una teoría política autónoma, podría solicitar para sí el rango de «sociedad»? La teoría rawlsiana no tiene en mente esa noción de pertenencia y de comunidad: más bien piensa a ésta como las asociaciones voluntarias —de diversa índole que existen en las sociedades democráticas—. A pesar de estas imprecisiones conceptuales, parecería, no obstante, que la teoría sería clara a la hora de fijar los criterios que definen políticamente una sociedad: si éstos no son los criterios de una doctrina comprehensiva, pudieramos también inferir que tampoco podrían serlo los criterios que definen la pertenencia étnica. Al menos, convendría matizar, mientras estos criterios étnicos se entiendan de manera exclusiva y sin referencia a los requisitos que habrían de hacer de ese grupo social un grupo políticamente estructurado; al menos, pues, en que las pertenencias étnicas y culturales no estén mediadas o configuradas políticamente. Y, en caso de lo que estén, parecería que es, precisamente, la dimensión política la que dota de completitud al grupo que consideremos. En qué medida esa dimensión está entretejida, a su vez, con tradiciones e historia, con cultura y con estructuras éticas, es algo que Rawls no considera y que, tal vez, pudiera resultar iluminador analizar en otro momento.

El concepto rawlsiano de comunidad —aquél ante el cual se define por contraste una sociedad seria, por lo tanto, el de un grupo en el que no se da diversidad comprehensiva de doctrinas y que, por lo tanto, no se constituye políticamente por medio de lo que Rawls denomina el «uso público de la razón»: un sistema y una práctica de argumentación que parte de la diversidad y se dirige a ella desde la perspectiva de la imparcialidad. Los términos de Rawls son claros:

[U]na sociedad democrática bien ordenada no es [...] una comunidad, si por comunidad se entiende una sociedad gobernada por una doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral compartida. [...] Quien piensa en la democracia como en una comunidad (así definida) desconoce el limitado alcance de la razón pública fundada en una concepción política de la justicia; yerra en el tipo de unidad que un régimen constitucional es capaz de conseguir sin violar los principios democráticos más básicos. El celo de la verdad total nos tienta hacia una unidad, más amplia y más profunda, que no puede ser justificada por la razón pública<sup>9</sup>.

Lo extenso de la cita se justifica porque, distanciándose de la concepción comunitaria, apunta también, y en términos propios, hacia una concepción republicana de la sociedad como una común unidad de pertenencia y de participación. Anteriormente indicábamos que Rawls quería mostrar como era compatible el liberalismo político con el republicanismo en la medida en que, al igual que éste, ponía en el centro de su objeto la coparticipación en el espacio normativo común. Ahora vemos que Rawls insiste en señalar las constricciones de esa participación: el espacio público político se define, entre otros elementos (referidos, precisamente, a lo que en él se trata: no a las doctrinas

9. RAWLS (1996), p. 73.

comprehensivas, sino a los elementos políticos de esa sociedad), por la forma de argumentación que en él puede desarrollarse. Ésta, como queda dicho, es la forma de uso público de la razón, aquella que parte y se dirige a la diversidad de doctrinas comprehensivas, a la diversidad de los ciudadanos; es una forma imparcial de referirse y dirigirse imparcialmente a los problemas políticos y normativos comunes. Por eso es menester evitar ese «celo» de la verdad total, verdad que cada una de las doctrinas comprehensivas, que cada uno de los ciudadanos, puede pensar y argumentar en su propio ámbito —incluso en el ámbito público, pero no ya como uso público de la razón política.

A ello sería menester añadir que la misma unidad política —la unidad del cuerpo político— no aparece, en los planteamientos rawlsianos, como punto de partida de la argumentación, sino, más bien, como resultado de procesos políticos, de procedimientos de acuerdo, y, en concreto, como producto del procedimiento de acuerdo constituyente. Dadas las condiciones de las que partíamos, la existencia de diferentes y plurales concepciones comprehensivas, esos procedimientos habrán de constituirse, como acabamos de decir, en formas de ejercicio público de la razón. Pero, a ello sería menester añadir que la unidad social resultante lo es porque se produce por medio de un consenso entrecruzado de aquellas concepciones diversas, es decir, por la confluencia de esas doctrinas en un núcleo compartido y común: una teoría política para una sociedad democrática estable<sup>10</sup>. Si un pensamiento republicano estricto parte del axioma de la participación en el común para entender y derivar, entre otros, los teoremas de las libertades y de la tolerancia, el liberalismo político de Rawls partirá, por el contrario, de los axiomas del pluralismo y de la tolerancia para intentar derivar de ellos, o en su marco, los teoremas del interés en el común, de la participación y de constitución de la común unidad de los ciudadanos.

*El liberalismo político* muestra ese interés de no marginar, sino más bien de integrar, la idea de la común pertenencia. Lo percibimos, de manera nítida, cuando Rawls analiza lo que denomina «el bien de la sociedad política», y que es una de las maneras de mostrar cómo la idea de bien entra a formar parte de la teoría de la justicia como imparcialidad. Una objeción al liberalismo político —reiterada por antonomasia en el comunitarismo, pero también presente con fuerza en el republicanismo, al cual tiene Rawls mayor interés en responder— es que, al no fundarse en ninguna doctrina global, en el liberalismo se abandona el ideal de una comunidad política que posea fines comunes y se acaba por entender a la sociedad como un mero agregado de individuos (o de átomos discretos en la formulación de Taylor)<sup>11</sup> que sólo cooperan para proseguir sus propios fines aislados y para sacar sólo ventajas egoístas<sup>12</sup>. Frente a estas críticas, Rawls querrá mostrar cómo el liberalismo político da razón de ese bien común como fin social.

10. Para esta idea, quizás la más novedosa de *El liberalismo político*, y que sería osado entender resumida en esta frase, ver RAWLS (1996), cap. IV, p. 165-205.

11. Cfr. TAYLOR (1985).

12. Para las ideas de estos párrafos, cfr. RAWLS (1996), p. 235-241.

Esta idea de bien común no puede, no obstante, seguir las pautas de la noción de comunidad antes rechazada. Frente a la idea de una comunidad basada en una noción comprehensiva, el liberalismo político

concibe la unidad social de una forma diferente, a saber: como derivada de un consenso entrecruzado en torno a una concepción política de la justicia adecuada para un régimen constitucional<sup>13</sup>.

Una concepción tal no se halla, en efecto, articulada en base a los objetivos específicos que defina una doctrina comprehensiva (como, por ejemplo, determinada concepción del sentido de la vida humana, o determinada tarea que se concibe central en la definición de la identidad personal), pero de ello no se deduce que los miembros de esa sociedad carezcan de objetivos finales en común: estos ciudadanos afirman una misma concepción política de la justicia:

y eso significa que comparten un mismo objetivo político básico, un objetivo que goza de primacía suprema, a saber: el objetivo de prestar apoyo a instituciones justas y de ser consiguientemente justos unos con otros, por no mencionar muchos otros objetivos que deben igualmente compartir y realizar a través de sus estructuras políticas<sup>14</sup>.

Estos objetivos compartidos podrían articular, así, aquella idea del bien que le correspondería a una sociedad democrática concebida desde el liberalismo político. El ideal de una sociedad bien ordenada —en las líneas que la teoría la define y en los rasgos que hemos ido señalando— se constituye en un bien buscado por la sociedad política democrática.

A ello añade Rawls un rasgo ulterior que es importante para empezar a ver sus cercanías y distancias con respecto al republicanismo. Un tal conjunto de ideales (el de la sociedad bien ordenada, en un sistema justo de cooperación, su plasmación en el ejercicio de las virtudes cívicas<sup>15</sup>, el uso público de la razón, etc.) es él mismo un bien social que requiere la cooperación sostenida de muchos a lo largo del tiempo y constituye una valiosa herencia común:

se realiza a través de la actividad conjunta de los ciudadanos, en mutua dependencia de las actividades emprendidas por los demás [...]

Así, establecer y hacer funcionar razonablemente unas instituciones democráticas justas (aunque, obvio es decirlo, siempre imperfectas) en el transcurso de un largo período de tiempo, quizá procediendo a reformas graduales de generación en generación (...) constituye un gran bien social, y como tal es apreciado<sup>16</sup>.

13. RAWLS (1996), p. 236.

14. RAWLS (1996), p. 236.

15. Es de notar que Rawls en ningún momento elude el uso de este tipo de nociones —virtudes, etc.—, más presentes en la tradición republicana, para definir elementos centrales de su teoría. Sobre ello regresaremos.

16. RAWLS (1996), p. 238. Nótese esta concepción de la historia como historia constitucional.

Este aprecio democrático por la propia herencia y las propias consecuencias se basa, como vemos, en el «placer» (así denomina Rawls, respecto a un ejemplo, el derivado del éxito de la colaboración común en una orquesta o en un equipo deportivo) o en el sentimiento de autoestima que induce una colaboración común en la consecución de un bien. Este es, en cierto sentido, motivo de orgullo democrático<sup>17</sup> y operaría como un refuerzo a la idea que Rawls perseguía: que también, tanto implícita como explícitamente, el bien común es considerado como un bien significativo en una teoría de la justicia. El paradigma del libertarismo individualista está, pues, lejano<sup>18</sup>.

¿Confieren estas reflexiones acerca del bien común un tono moderadamente republicano a la teoría del liberalismo político? Inicialmente, nada parece exigir una respuesta positiva: sólo parece seguirse, como acabamos de indicar, que el liberalismo político no es un liberalismo individualista ni es una forma de libertarismo; la estela, que ya mencionamos en el primer ensayo, de un liberalismo social y democrático queda claramente apuntada. No obstante, otras consideraciones de Rawls, hacia las que ahora nos volvemos, matizan su relación con el republicanismo.

A la hora de concluir las reflexiones sobre el bien común de las que acabamos de dar noticia, Rawls establece un doble contraste entre el liberalismo político y dos teorías políticas que pudieran parecerle hermanas: el republicanismo clásico y el humanismo cívico. Comencemos por este último. Rawls señala que su propuesta es claramente lejana de la del humanismo cívico, aquella versión del republicanismo clásico que hunde sus raíces en el aristotelismo y que se «presenta como la doctrina según la cual el hombre es un animal social, incluso un animal político, cuya naturaleza esencial se realiza del modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa participación»<sup>19</sup>. No sería, incluso, necesaria la nota a pie de página donde Rawls reconoce que toma esta descripción de las posiciones de Charles Taylor para percibir en esta somera descripción los rasgos del Liberalismo II con los que el autor canadiense ha pensado su teoría<sup>20</sup>. Lo interesante es que Rawls establece este contraste negativo con el «humanismo cívico» para poder mostrar que su teoría nada tiene que objetar, no obstante, al republicanismo clásico. Según el retrato que de éste hace Rawls, el republicanismo propondría tanto un fuerte acento en las «virtudes políticas» de los ciudadanos como en la consideración de que:

la salud de las libertades democráticas exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos, sin cuyo concurso no podría mantenerse un régimen constitucional<sup>21</sup>.

17. Cfr. RAWLS (1996), p. 239.

18. Otras diferencias con respecto al libertarismo pueden verse en RAWLS (1996), p. 298-301.

19. RAWLS (1996), p. 240.

20. Cfr. TAYLOR (1994b).

21. RAWLS (1996), p. 240.

Las posibles diferencias, insiste Rawls, entre el liberalismo político —y, en concreto, entre su variante en forma de justicia como equidad, la propia teoría rawlsiana— y este republicanismo clásico serían simplemente de matices institucionales y «de sociología política de los régimenes democráticos»<sup>22</sup>. No habría, no obstante, ninguna diferencia de fondo señala Rawls, porque:

el republicanismo clásico no parte de ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva. No hay nada en el republicanismo clásico, según esta caracterización, que sea incompatible con el liberalismo político tal como yo lo he descrito<sup>23</sup>.

La diferencia, pues, entre esta descripción del republicanismo y el humanismo cívico radica en la carga filosófica que ambas doctrinas contienen. Mientras el republicanismo puede caracterizarse por una propuesta política que acentúa el papel estructural de las virtudes y la participación, el humanismo habría cargado la suerte en los supuestos filosóficos de tales elementos estructurales y propondría, por su parte, una concepción global que entiende «la participación en la política democrática como el *locus* privilegiado de la vida buena». Desde una posición que está dispuesta a reconocer la importancia básica de las libertades de la participación política, pero que se niega a primarlas como la determinación exclusiva del bien político, Rawls apostilla: «Se trata de un regreso al entronizamiento de lo que Constant llamó las «libertades de los antiguos», e incorpora todos sus defectos»<sup>24</sup>.

Merce la pena que nos detengamos brevemente en estas contraposiciones entre liberalismo político, republicanismo y humanismo cívico. Comencemos señalando que la posición rawlsiana es altamente coherente con sus propios supuestos: en la medida en que el humanismo (digamos: esta versión de raíz aristotélica del republicanismo que prima, epistémica y ontológicamente, el común sobre los individuos) se propone como una doctrina comprehensiva cambia el estatuto de lo que de bien tiene el bien común y lo convierte en fundamento, lo dota de carga filosófica. Mientras el liberalismo quisiera sostener esa idea desde la propuesta de una teoría de la justicia que busca aquel bien como uno de sus objetivos, y ello desde una relación estructural de simetría de los ciudadanos en el espacio público, el humanismo (o este republicanismo fuerte) fusiona los bienes de los ciudadanos y los bienes comunes en una misma categoría: el espacio de la coparticipación política. El liberalismo no puede, como sabemos, establecer esa equivalencia de bienes entre sí, ni puede, aún menos, reducirlos al espacio público: las distinciones entre lo que puede decirse en el espacio público (y que viene constreñido por los requisitos del uso público de la razón y del consenso entrecruzado) y las consideraciones morales de la vida buena son, en ese sentido, irrenunciables para esta doctrina.

22. No indica Rawls con claridad cuáles podrían ser estas diferencias sociológicas.

23. RAWLS (1996), p. 240.

24. RAWLS (1996), p. 240.

No obstante, también esta versión liberal rawlsiana parece tener que habérse-las con temáticas del republicanismo clásico y la manera en que lo hace muestra que Rawls concibe el liberalismo como un liberalismo fuertemente democrático en lo que a la participación política de los ciudadanos se refiere. En el conjunto de contrastes que estamos estableciendo entre esta versión de liberalismo y esta tradición republicana pueden ser significativos dos elementos: el acento republicano en las «virtudes políticas» y la idea del espacio común mismo de los liberales en la forma de lo que Rawls denomina «una sociedad bien ordenada como una unión social de uniones sociales»<sup>25</sup>. Digamos algo brevemente de la primera cuestión para concluir con la segunda que resume, en positivo, la concepción que el liberalismo político tiene de la común unidad de los ciudadanos de una sociedad democrática. La noción de «virtud política» se encuentra inserta en el marco de la noción política de persona moral que la teoría formula<sup>26</sup>. No se trata, pues, de las virtudes morales clásicas —éticas o dianoéticas— que aparecían en el análisis de la acción moral *tout court*<sup>27</sup>. Se refiere, más en concreto, a los rasgos disposicionales que parecen requerírse a los sujetos entendidos sólo como sujetos políticos, es decir, a las capacidades morales de las que se les considera investidos en tanto ciudadanos, a los requisitos de racionalidad y razonabilidad que han de tener y a la forma de su sensibilidad o de su sentido de justicia<sup>28</sup>. Por ello, esta versión del liberalismo afirma:

la superioridad de determinadas formas del carácter moral y [estimula] determinadas virtudes morales. Así, la justicia como equidad incluye una noción de determinadas virtudes políticas —las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de la civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de la equidad—. Lo crucial aquí es que la admisión de estas virtudes por parte de una concepción política no desemboca en el estado perfeccionista de una doctrina comprehensiva<sup>29</sup>.

Estas virtudes son compatibles con otras virtudes que, en términos más amplios, definan modos y estilos de vida considerados deseables por los ciudadanos. No por no ser sustantivas como éstas lo son las virtudes públicas, o público-políticas, como la tolerancia, la confianza mutua y la civilidad, dejan de ser ellas mismas normativas o definidoras de disposiciones básicas<sup>30</sup>. Cuando

25. RAWLS (1996), p. 241.

26. Cfr. RAWLS (1996), p. 336 y s.

27. Notemos brevemente que la restricción de Rawls al ámbito político no le alejaría, sino que tal vez le acercaría más de lo que explícitamente parece, a las ideas del republicanismo clásico para el que el espacio del común es la matriz de la acción moral.

28. Para estas ideas rawlsianas, que estaban muy presentes en la tercera parte de *Una teoría de la justicia*, cfr. ahora, RAWLS (1996), p. 108 y s.

29. RAWLS (1996), p. 228.

30. Sobre las virtudes públicas, en una línea que no tendría por qué verse distante de la rawlsiana, véase CAMPS (1990).

los regímenes constitucionales se esfuerzan en promover dichas virtudes políticas —aunque no sea desde la perspectiva perfeccionista del pensamiento clásico o del humanismo cívico— lo que hacen es:

tomar medidas razonables para robustecer las formas de pensar y los sentimientos en que se apoya la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales<sup>31</sup>.

Si la noción de virtud política no requiere, como vemos, supuestos sustantivos o comprehensivos, al igual que no lo requería la noción de bien común en esta teoría, cabe pensar que la noción de común unidad que esta propuesta propugna —el equivalente estructural de la noción de comunidad del comunitarismo o del republicanismo en la teoría liberal— tampoco requerirá de tales supuestos. Con ello nos volvemos a este último elemento de la concepción rawlsiana de la «comunidad». La idea cuyo análisis perseguimos es la de la concepción de la sociedad como «unión social de uniones sociales».

El punto de partida rawlsiano, que sistemáticamente segregá la justicia como equidad de cualquier tinte de doctrina comprehensiva, puede resumirse en la siguiente cita:

La unión social no se funda ya en una concepción del bien, tal como se da en una fe religiosa común o en una doctrina filosófica, sino en una concepción pública compartida de la justicia que se compadece bien con la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales en un estado democrático<sup>32</sup>.

La conexión —liberal— entre la idea de la común unidad como «unión social» y las libertades básicas que el modelo propuesto prosigue la idea ya expuesta de que el bien común es un bien que los ciudadanos conciben y buscan. Pero, se añade ahora un rasgo ulterior que es, estimo, significativo; apunta, como veremos, a una más radical recuperación de los elementos de la tradición republicana y va más allá de la afirmación de la compatibilidad de ésta con el liberalismo político. Ese rasgo añadido es la:

idea [de] que una sociedad bien ordenada por los dos principios de justicia puede constituir para cada ciudadano un bien mucho más englobante que el bien concreto de los individuos abandonados a sus propios mecanismos o circunscritos a sus asociaciones de menor tamaño<sup>33</sup>.

Al igual que Habermas le critica a los comunitaristas con argumentos liberales, y a éstos con argumentos republicanos, ahora Rawls emplea también argu-

31. RAWLS (1996), p. 229. He defendido en otro lugar (THIEBAUT, 1994b) que el modelo aristotélico de virtud es compatible, en términos analíticos de la acción, aunque no en términos descriptivos, con las éticas discursivas contemporáneas. Ese argumento se haría extensible a estas propuestas del liberalismo político.

32. RAWLS (1996), p. 341.

33. RAWLS (1996), p. 357.

mentos de tono republicano para distanciarse de los libertarios o los individualistas fuertes: en concreto, emplea el argumento de que el bien común es «más englobante» que cualquier concepción sumatoria de bienes privados o aislados. El bien común es, afirma, «más completo cuando todos participan de ese bien». Esta intuición procede, como ya reconoció en *Una teoría de la justicia*<sup>34</sup>, de W. von Humboldt, uno de cuyos textos se cita *in extenso* ahora también<sup>35</sup>. La cita de Humboldt —que no reproduciremos sino sólo parafrasearemos— contiene la idea de que puesto que cada ser humano sólo puede ejercitar en cada momento alguna de sus capacidades estamos destinados a un cultivo parcial de nuestras posibilidades creativas so pena de desperdigarlas improductivamente. Y, de la misma manera que en momentos distintos de la vida ejercitamos capacidades diversas, y esos momentos los enlazamos en nuestra memoria, en el vivir del pasado recuperado en el presente, así también a través de la unión social, que se basa en los deseos y en las capacidades de sus miembros, «cada uno puede participar en los ricos recursos colectivos de todos los demás».

La cita de Humboldt, o mejor, el hecho mismo de citarlo, es en cierto sentido intrigante, como lo es la metáfora de la orquesta como imagen de la «unión social» y que, a modo de exemplificación de Humboldt, viene a continuación de la cita mencionada y que retrata cómo el conjunto musical permite a los ejecutantes de los diversos instrumentos —ejecutantes que han visto reducida, por motivos de especialización o de elección, su más amplia potencialidad musical— recuperar en la participación en el común la plenitud de la vida orquestal y musical. Decimos que es intrigante, o incluso fascinante, porque Rawls parece no ser plenamente consciente de lo que de organicismo —y por ende de fuerte doctrina comprehensiva de la naturaleza de los hombres y, sobre todo, de su socialidad natural— se le cuela con esa metáfora. O, dicho de otra manera, parecería que la sobria teoría rawlsiana —una estricta arquitectónica de la razón política liberal que ha derivado por razones propias y con motivos e instrumentos propios la idea de la prioridad del bien público— hubiera de acudir a elementos metafóricos para formular la importancia superior de la participación común. No podemos sino sospechar que ese uso metafórico, y a pesar del camino hasta aquí andado, encubre una tensión no resuelta en la teoría rawlsiana y, tal vez, en toda teoría democrática: de nuevo, la tensión entre las libertades de los antiguos y la de los modernos, tensión que ahora nos reaparece desde la posición liberal que, como recordamos, estamos intentando justificar como más potente que otras variantes<sup>36</sup>.

La idea de Humboldt, y la metáfora de una orquesta de expertos ejecutantes que han visto centrada —y por ende restringida— su vocación musical en un único instrumento, pero que pueden, por medio de su trabajo en común, disfrutar de las potencialidades no realizadas por sí mismos, pero sí en otros, con-

34. RAWLS (1971), p. 525.

35. RAWLS (1996), p. 357 y s.

36. Este núcleo de problemas, que ha sido central en la discusión entre Habermas y Rawls, es analizado en otro lugar del libro del que procede el presente texto.

cluye con la idea —tal vez escandalosa desde otros lugares de la teoría— de que «el individuo únicamente puede ser completo en las actividades de la unión social»<sup>37</sup>. Insisto en que la idea no tendría que ser escandalosa desde cualquier sociología o antropología comprehensiva; pero, probablemente contenga disonancias desde la teoría que Rawls pretende elaborar.

Un posible camino de salida a esas tensiones aparece cuando la metáfora de la orquesta le sirve a Rawls para profundizar en su contraste entre asociaciones voluntarias y la idea de una sociedad bien ordenada. En efecto, Rawls señala que, dado que existen tantas clases de uniones sociales como clases de actividades humanas (entre ellas, las musicales),

[...] llegamos a la idea de sociedad como unión social de uniones sociales una vez que esos diversos tipos de actividades humanas se hacen adecuadamente complementarias y pueden coordinarse convenientemente<sup>38</sup>.

Dos ideas de tono organicista, la complementariedad de los talentos humanos y el hecho —humboldtiano, por así decirlo— de que nuestras potencialidades rebasan nuestras realizaciones posibles, se fusionan, en la reflexión siguiente de Rawls, con otra de tono estrictamente liberal, la reciprocidad ínsita en nuestra capacidad para un sentido de justicia, para tratar de equilibrar o de reajustar la tensión metafórica que hemos señalado.

En efecto, Rawls continúa proponiendo que cuando las partes en la posición original buscan principios que aseguren la coordinación de esas varias uniones sociales en una unión social lo harán —de hecho ya lo hacían antes de introducir estas consideraciones— partiendo de las ideas de cooperación en reciprocidad simétrica de personas libres e iguales. Pero, a ello se añade una intuición que acentúa el papel de la cultura, aunque sea de la «cultura pública» (y recordemos que, como señalamos al comienzo, la esfera cultural era el ámbito de la comunidad): si no son satisfechos esos requisitos de partida, señala Rawls,

[...] no podremos entender la riqueza y la diversidad de la cultura pública de la sociedad como el resultado de los esfuerzos cooperativos de todos con vistas al bien común; ni podremos apreciar esa cultura como algo en lo que podemos contribuir y en lo que podemos participar. Pues esa cultura pública es siempre obra de otros; y, por consiguiente, para apoyar esas actitudes de consideración y aprecio, los ciudadanos deben afirmar una noción de reciprocidad adecuada a su concepción de sí mismos y ser capaces de reconocer su propósito público compartido y su mutua fidelidad<sup>39</sup>.

Este sutil equilibrio —si quedan superados los rasgos organicistas o culturalistas de sus puntos de partida<sup>40</sup>— apunta, pues, a la idea de que ese «bien

37. RAWLS (1996), p. 358.

38. RAWLS (1996), p. 359.

39. RAWLS (1996), p. 359 y ss.

40. Tensiones y riesgos metafóricos que tal vez una reescritura más sobria —en concordancia con el tono del resto de análisis— acabará por revisar.

común más englobante» queda acomodado en una teoría liberal —y no sólo puede ésta dar cabida a plurales concepciones del bien— al pensar en la bondad de la coordinación de actividades diversas y de la coparticipación de los differentemente capacitados.

Tal vez estas reflexiones rawlsianas hayan podido mostrar cómo la idea de común unidad —de unión social de uniones sociales— no aparece en el liberalismo político sólo de manera reactiva sino también por motivos internos y propios a la teoría. La comunidad de este liberalismo, a pesar de su inestable ropaje metafórico, está fuertemente cargada de una idea del bien común; pero, a la vez, no puede no ser, como dijimos, una comunidad altamente diferenciada, complejamente estructurada en la manera en que los ciudadanos aspiran a ella, la sostienen y la propugnan.

## Bibliografía

- CAMPS, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- DWORKIN, R. (1989). «Liberal Community». *California Law Review*, 77 (1989), p. 479-504.
- (1990). «Foundations of Liberal Equality». *The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Univ. of Utah Press, 3-119. (Hay trad. castellana, *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de T. Domènec e introducción de F. Vallespin. Barcelona: Iice-Paidós, 1993).
- (1994). *El dominio de la vida*, trad. de R. Caracciolo y V. Ferreres. Barcelona: Ariel.
- (1996). *Freedom's Law. The moral reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- GUTMAN, A. (ed.) (1994). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1994). «Struggles for Recognition in Constitutional States». En GUTMAN (1994), p. 107-148.
- (1995). «Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's Political liberalism». *The Journal of Philosophy* 92, 3 (1995), p. 109-131.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press. Hay trad. castellana en el F.C.E., 1978.
- (1995). «Reply to Habermas». *The Journal of Philosophy* 92, 3 (1995), 132-180.
- (1996). *El liberalismo político*. Trad. para España de T. Domènec. Barcelona: Crítica.
- TAYLOR, C. (1985). «Atomism». En *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, p. 187-210.
- (1994b), «The Politics of Recognition». En GUTMAN, A. (ed.). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, p. 25-73.
- THIEBAUT, C. (1992). *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1994b), «Virtud». En CORTINA, A. *10 palabras clave en Ética*. Estella: Verbo Divino, p. 426-461.