

## Liberalismo político y educación: un marco teórico\*

ELENA BELTRÁN\*\*

**Resumen:** En el texto se trata de esbozar una reconstrucción del papel que desempeña la educación en el liberalismo político defendido por John Rawls. Este autor no dedica una atención especial a la educación, entendida como la formación de los niños para ser ciudadanos, aunque no deje de reconocer su importancia. Si analizamos los elementos más destacados del liberalismo político de Rawls, podemos concluir que éstos conducen a una idea determinada de educación, que a su vez implica unas características próximas a una teoría liberal más comprensiva de lo que el autor parece pretender en *El liberalismo político*.

**Palabras clave:** liberalismo, educación, estabilidad, modus vivendi, consenso entrecruzado, razonable, neutralidad.

**Abstract:** This article proposes a reconstruction of the role that education plays in John Rawls Political Liberalism. Rawls does not pay any specific attention to the problems that education, the need for a liberal society of teaching children, the new citizens, puts on his theory. Nevertheless, he openly accepts the importance of this point for the way he understands liberalism. In this work the foundations of Rawlsian political liberalism are taken as a point of departure for the analysis of the most important elements in this theory. The final conclusion shows that underneath Rawls theory lies a substantive way of understanding how the proper education should be in a liberal society, a way which is closer to a partially comprehensive liberal theory than John Rawls is ready to admit.

**Key words:** liberalism, education, stability, modus vivendi, overlapping consensus, reasonable, neutrality.

Entre los planteamientos más recientes del liberalismo nos encontramos los de dos autores norteamericanos que, pese a defender puntos de vista cercanos, mantienen sin embargo diferentes estrategias en sus concepciones liberales. En un reciente trabajo, Ronald Dworkin<sup>1</sup> intenta encontrar las razones de la impopularidad que el liberalismo<sup>2</sup> tiene en las campañas electorales de su país: muchos candidatos temen la calificación de liberal y niegan vehementemente cualquier conexión, por remota que sea, con las ideas liberales. Las razones de esta reacción se encuentran, según Dworkin, en la discontinuidad o desconexión que se produce en la mayoría de los planteamientos liberales entre lo político y las creencias y aspiraciones más profundas de las personas. Por eso, su teoría pretende lograr lo que su autor denomina una estrategia de la continuidad entre las teorías éticas y políticas, tratando de evitar así la causa del descrédito del pensamiento liberal<sup>3</sup>.

\* Este trabajo forma parte del Proyecto DGJCYT (PB94-0193). Quiero agradecer a Francisco Laporta y a Liborio Hierro la lectura de este artículo y las sugerencias y comentarios que me hicieron sobre su contenido.

\*\* Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Ciudad Universitaria de Canto Blanco. 28049 Madrid.

1 Se trata de un artículo de circulación restringida presentado en el seminario que desarrolló en el semestre de Otoño de 1996 en la Universidad de Nueva York.

2 Liberalismo en Estados Unidos tiene un significado que implica la existencia de una actividad estatal en relación —sobre todo— con políticas redistributivas. El liberalismo vinculado a la idea de un estado no intervencionista, suele ser denominado, en el ámbito estadounidense, libertarismo.

3 Ver «Foundations of Liberal Equality», en castellano: *Ética privada e igualitarismo político*, con introducción de Fernando Vallespín, trad. cast. de Antoni Domènech, Barcelona, Paidós, 1990.

El planteamiento de John Rawls es muy diferente, su estrategia en palabras de Dworkin es una estrategia de discontinuidad. En el lenguaje de John Rawls, la teoría de Ronald Dworkin sería una teoría *comprehensiva*, que es precisamente lo que él trata de evitar en la última parte de su obra publicada<sup>4</sup>.

Las razones de Rawls para deslizarse hacia los planteamientos actuales de su teoría vienen expuestas en la introducción de *El liberalismo político* (en adelante LP). Dice Rawls que los objetivos de *La Teoría de la Justicia*, eran los de generalizar y elevar a un orden superior de abstracción la teoría tradicional del contrato social y lograr una elaboración más clara de la concepción que denomina *justicia como equidad*, desarrollándola hasta convertirla en un enfoque alternativo de la justicia, sistemáticamente superior al utilitarismo. Sin embargo, el mismo Rawls considera que no se distinguía en esta obra lo que es una doctrina moral de la justicia de alcance general de lo que sería una concepción estrictamente política de la justicia, «no hay contraste entre las doctrinas filosóficas y morales comprensivas y las concepciones limitadas al dominio de lo político». Esas distinciones y contrastes, y algunas de sus implicaciones son el objetivo confesado de la entrega más reciente de la obra de Rawls<sup>5</sup>.

En la recapitulación autocrítica que aparece en la introducción de LP, Rawls afirma que la teoría de la justicia como equidad adolece de un serio problema interno<sup>6</sup> en la descripción de la estabilidad, que es inconsistente con la concepción global que mantenía en el pasado. Ese serio problema se refiere a la irrealidad de la pretensión de que todos los ciudadanos acepten una única doctrina comprensiva en una sociedad democrática moderna. Por ello, el liberalismo político parte del supuesto de que la razón humana, ejercida en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático, lleva, inevitablemente, a la existencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles. La pretensión de Rawls es que ninguna doctrina razonable pueda rechazar los elementos esenciales de un régimen democrático. Añade que es necesario contener a las doctrinas comprensivas que no son razonables para que no minen la unidad y la justicia en la sociedad<sup>7</sup>.

En el resto de este artículo se va a tratar de reconstruir el papel que Rawls otorga en LP a la educación —escasamente aludida en la obra de este autor de manera expresa—. Tras analizar los conceptos de estabilidad (1), consenso (2), razonabilidad de las personas y de las doctrinas (3 y 4), y discutir el ámbito de la razón pública (5), y el problema de la neutralidad liberal (6) veremos como los fundamentos del liberalismo político nos conducen necesariamente a una idea determinada de educación (7) que, a su vez, obliga a tomar conciencia de que el liberalismo político es más comprensivo de lo que pretende.

### 1. La idea de estabilidad del *Liberalismo político*

*El liberalismo político* de Rawls pretende ser la respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos, libres e iguales, estén profundamente divididos

4 Este cambio se hace explícito a partir de la publicación de «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» en *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1995.

5 *Theory of Justice* fue publicada por primera vez en 1971. Existe traducción castellana de M.D. González en el Fondo de Cultura Económica. Aquí se citará por la reimpresión de 1980 de Oxford University Press. *Political Liberalism* se publicó por primera vez en 1993, en Columbia University Press, existe trad. cast. de Antoni Doménech, en *Crítica*, 1996, por la que se citará en adelante.

6 RAWLS: *Liberalismo político*, pp. 11 y ss.

7 *Ibid.*, p. 12.

por doctrinas religiosas, filosóficas y morales. En la primera parte de LP se presenta la teoría de la justicia como equidad como una concepción independiente de otras teorías comprensivas, capaz de proporcionar los principios de justicia que determinan los términos equitativos de la cooperación entre los ciudadanos, y el diseño de las instituciones básicas de una sociedad<sup>8</sup>. La segunda parte de la exposición de la teoría de la justicia como equidad entendida como liberalismo político, considera el modo en que una sociedad democrática bien ordenada puede establecer y preservar la unidad y la estabilidad, dado el pluralismo razonable que la caracteriza.

La consideración de la estabilidad como problema fundamental para la filosofía política y razón de ser de LP nos obliga a ser cuidadosos en el examen del significado de la misma<sup>9</sup>. En uno de sus escritos de circulación restringida a ciertos foros de discusión<sup>10</sup>, Rawls afirma que «la estabilidad es una propiedad de una concepción de la justicia, y no la propiedad de un esquema de instituciones», esto último es considerado un tema diferente aunque no deje de tener ciertas relaciones con lo anterior. Si la concepción de la justicia como equidad no es suficientemente estable, no se considera satisfactoria.

Para subrayar la importancia de la estabilidad, Rawls sigue un itinerario cuyo origen está en la idea de una sociedad democrática bien ordenada, en la cual el pluralismo razonable es una característica definitoria, ya que ninguna doctrina comprensiva razonable puede, en solitario, asegurar la unidad social, ni puede suministrar el contenido de la razón pública en cuestiones políticas fundamentales. La estabilidad se hace posible cuando existe un consenso en torno a la concepción política, un *consenso superpuesto o entrecruzado* entre diferentes doctrinas comprensivas, con unas características particulares.

A primera vista puede parecer que la propuesta de Rawls no difiere esencialmente de las soluciones con filiaciones hobbesianas, esto es, que las personas mantengan sus diferentes fines o concepciones del bien a la vez que buscan un acuerdo acerca de lo que exige la justicia. Sin embargo Rawls rechaza expresamente la posibilidad de que su teoría de la justicia como equidad pueda ser considerada como un mero *modus vivendi*. Se aparta reiteradamente de la identificación de su liberalismo con el denominado liberalismo del miedo<sup>11</sup>.

La idea de estabilidad que aparece en LP es la base de la legitimidad, porque no trata de una mera conformidad con las reglas, sino de una conformidad con éstas por las razones adecuadas. Lo cierto es que en este libro se señala la importancia de la legitimidad liberal al subrayar que a la hora de hablar de una relación política en un régimen constitucional, hay que tener en cuenta que se trata, en primer lugar, de una relación entre personas en el marco de la estructura básica de la sociedad, una estructura de instituciones básicas en la que ingresamos por nacimiento, siendo la muerte la que marca el momento de salida. Sin olvidar que vivimos en sociedades cerradas en las

8 *Ibid.*, p. 165.

9 Rawls afirma que el problema de la estabilidad ha desempeñado un papel muy pequeño en la filosofía política, *El Liberalismo político*, p. 13. Sin embargo, Brian Barry dice que si bien la palabra estabilidad no ha sido muy usada en la historia de la filosofía política, citando alguna excepción del siglo XV, la idea tradicional de estabilidad puede ser reconducida al uso que se hizo de la palabra orden, y así nos encontramos con el tema central de la filosofía política de todos los tiempos y desde muy diferentes perspectivas. BARRY, Brian: «John Rawls and the Search for Stability» en *Ethics*, 105, 1995, pp. 889-890.

10 Se trata de un escrito de Rawls que el autor presentó en el Seminario dirigido por Ronald Dworkin y Thomas Nagel en la Universidad de Nueva York, en el año 1989, su título es «Justice as Fairness (A Guided Tour)», p. 151.

11 Sobre esta idea de liberalismo: SHKLAR, Judith: «The Liberalism of Fear» en Nancy Roseblum (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press, 1989, pp. 21-38.

que adquirimos nuestra identidad pese a que no llegamos a ellas voluntariamente. En segundo lugar, el poder político es siempre poder coercitivo respaldado por el uso estatal de sanciones, ese poder se impone a los individuos como tales o como miembros de asociaciones, los cuales, pueden, en ocasiones, cuestionar las razones justificatorias de ese poder o de alguna de sus manifestaciones. La definición de la legitimidad liberal se hace, por tanto, en términos de ejercicio adecuado del poder político, que tiene lugar únicamente cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, «la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana»<sup>12</sup>.

La estabilidad que sustenta esa legitimidad está vinculada a la naturaleza de las fuerzas que la garantizan y no es un asunto puramente práctico. Tiene que ver con un sentido de justicia de los ciudadanos que se desarrolla cuando éstos crecen bajo instituciones básicas justas, y son leales, por esa razón, en sus comportamientos cívicos, lo cual les motiva, además, para constituirse en garantes de la estabilidad<sup>13</sup>. Así pues, estabilidad y legitimidad liberal son, para Rawls equivalentes<sup>14</sup>, de ahí que intente por todos los medios posibles a su alcance perfilar esta idea de un modo que se aparte de ciertas interpretaciones que se vieron favorecidas por la aparición de la serie de artículos publicados a partir de 1985. En particular, del tipo de interpretaciones que lo asimilan al pragmatismo rortyano.

Para deshacer equívocos, insiste Rawls reiteradamente en que en la primera etapa en la presentación de su teoría se ha de entender como un desarrollo de una concepción política independiente, que también es moral, y en la segunda etapa se pasa a la consideración de si esa teoría es suficientemente estable. La estabilidad, por tanto, sólo se plantea en la segunda etapa de la exposición de la justicia como equidad, cuando se dispone del contenido de la concepción que se ha desarrollado en la primera etapa. Ya está claro en ese momento que se trata de una concepción moral, y la estabilidad va a ser definida como algo más que un mero equilibrio de poderes. No es suficiente una estabilidad lograda a través de la persuasión o de la coerción, la estabilidad como la entiende Rawls es «el tipo de estabilidad requerido por la justicia como equidad», que se basa «en su carácter de doctrina política liberal, una doctrina que trata de resultar aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de racionales y razonables, de libres e iguales, apelando así a la razón pública»<sup>15</sup>.

## 2. El consenso por superposición (o entrecruzado)

La estabilidad de la *justicia como equidad* sólo está garantizada con la existencia de un consenso por superposición (o consenso entrecruzado). En LP se establece una distinción entre lo que se denomina consenso constitucional y un consenso entrecruzado (o superpuesto). El primer tipo de consenso aparece descrito como una especie de evolución, a partir de un mero *modus vivendi* en el que se aceptan unos principios liberales de justicia que poco a poco adquieren rango constitucional y tienden a modificar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos de manera que

12 RAWLS: *El liberalismo político*, p. 169; también pp. 251-252.

13 *Ibíd.*, p. 174.

14 Ver en este sentido, MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam: *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, trad. de Enrique López Castellón, pp. 249 y ss.

15 RAWLS: *El liberalismo político*, p. 175.

éstos acaban aceptando al menos los principios de una constitución liberal, de manera que desde el pluralismo a secas se va pasando a lo que Rawls considera un pluralismo razonable<sup>16</sup>. De ahí al consenso entrecruzado o superpuesto hay que profundizar y ampliar la idea de consenso. Profundizar en el sentido de que un consenso entrecruzado exige que sus principios e ideales políticos se fundamenten en una concepción política de la justicia, coincidente con la justicia como equidad. La amplitud del consenso superpuesto o entrecruzado consiste en que va más lejos de los principios políticos que instituyen procedimientos democráticos e incluye principios que abarcan al conjunto de la estructura básica; por ello esos principios establecen ciertos derechos sustantivos, tales como la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, así como la igualdad equitativa de oportunidades, destinados a cubrir una serie de necesidades esenciales. Frente a la objeción de que esta idea de consenso es utópica, Rawls argumenta que la mayoría de las doctrinas comprensivas de la gente no son totalmente comprensivas, lo que permite que se adhieran a la concepción política, independientemente de aquéllas; así la gente va actuando con la garantía razonable de que los demás actuarán del mismo modo que ellos, lo que acrecienta la confianza mutua<sup>17</sup>.

Sobre la idea de razonabilidad que tan reiteradamente aparece en LP se apoyan ciertas críticas para afirmar que el liberalismo político de Rawls está sustentado en una doctrina parcialmente comprensiva que es en sí misma demasiado excluyente para cumplir la tarea de sustentar la idea del consenso entrecruzado o superpuesto. De tal modo, que muy pocas doctrinas comprensivas podrían confluír finalmente en la justicia como equidad tal y como Rawls la concibe. Afirma este autor que la justicia como equidad sólo se garantiza cuando se da un consenso por superposición de puntos de vista comprensivos que sean razonables. Por ello especifica los rasgos que han de caracterizar a este tipo de doctrinas.

Las doctrinas comprensivas razonables se definen en relación con tres rasgos principales. 1) Una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica: cubre los aspectos filosóficos, religiosos y morales de la vida humana de una manera más o menos consistente y coherente. 2) Expresa una concepción inteligible del mundo al organizar y ordenar los valores reconocidos de un modo específico, de modo que en caso de conflicto entre ellos se puedan sopesar, y por esto, una doctrina comprensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la razón práctica. 3) El último rasgo consiste en que las concepciones comprensivas razonables a pesar de no ser fijas e invariables, pertenecen normalmente o se derivan de tradiciones intelectuales y doctrinales.

Rawls mantiene que esta aproximación es deliberadamente vaga, porque el liberalismo político no necesita un criterio más riguroso, ya que trata de evitar las exclusiones arbitrarias<sup>18</sup>. Se comprenden mejor estos rasgos de las doctrinas comprensivas razonables cuando los ponemos en relación con la caracterización que hace Rawls de las personas razonables<sup>19</sup>.

### 3. Las personas razonables

Las personas razonables se caracterizan por su disposición a proponer términos equitativos de cooperación y a atenerse a ellos, dando por supuesto que los demás hacen lo mismo. El otro aspecto fundamental que Rawls resalta es la disposición de las personas razonables a reconocer las cargas

16 *Ibíd.* p. 196

17 *Ibíd.*, pp. 196-197.

18 *Ibíd.*, pp. 89-90.

19 *Ibíd.*, p. 79; Leif Wenar: «*Political Liberalism: An Internal Critique*» en *Ethics*, 106, 1995, p. 36.

del juicio y a aceptar sus consecuencias<sup>20</sup>. Tienen, además, las personas razonables una psicología moral, que por supuesto es razonable. Por último, son capaces de reconocer los elementos esenciales de una concepción política objetiva<sup>21</sup>.

En la caracterización de las personas razonables, son las cargas del juicio las que plantean serios problemas a la hora de circunscribir el liberalismo rawlsiano al ámbito de lo político.

En principio, las cargas del juicio son un intento de exponer las dificultades de formular juicios verdaderos acerca de hechos y valores, y de ahí la explicación del desacuerdo entre las personas que usan conscientemente sus facultades para razonar y juzgar. Las fuentes del desacuerdo razonable entre personas razonables tienen que ver con los elementos aleatorios implicados en el ejercicio de esas facultades.

La lista de fuentes aplicables, según Rawls, al uso teórico de nuestra razón, no es completa y sólo cubre las fuentes más obvias. Serían éstas:

- La evidencia relevante es conflictiva y compleja, por ello difícil de evaluar y estimar.
- Podemos estar en desacuerdo acerca del peso de las diferentes consideraciones relevantes.
- Nuestros conceptos son vagos e indeterminados, y nos llevan a interpretaciones y juicios que pueden diferir.
- El modo en que evaluamos la evidencia y sopesamos valores está moldeado por nuestra experiencia vital, ya sea étnica, de clase, raza...
- En ocasiones, hay diferentes clases de consideraciones normativas de fuerza diferente a ambos lados de una disputa, lo que dificulta una evaluación de conjunto.
- Y, en una sociedad se han de seleccionar algunos valores de todo el espectro de valores morales y políticos que podrían ser realizados.

Las cargas del juicio son de fundamental importancia para mantener una idea democrática de la tolerancia a juicio de Rawls. Sin embargo, autores como Wenar, mantienen que estas cargas del juicio son innecesarias y que para mantener la idea de tolerancia y de razón pública y sustentar los términos equitativos de cooperación, es suficiente con la afirmación de los ciudadanos como personas libres e iguales y de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación<sup>22</sup>.

#### 4. Las doctrinas comprensivas razonables compatibles con el liberalismo político

Antes de entrar en ese punto concreto, no está de más ver las compatibilidades que Rawls establece entre algunas teorías comprensivas razonables susceptibles de formar parte del consenso entrecruzado o superpuesto y la justicia como equidad. En diferentes lugares, antes de la publicación de LP, aparecen diferentes listas, que finalmente se reconducen a los siguientes candidatos: las doctrinas religiosas que admiten la libertad de creencias; las teorías procedentes de la teoría de Mill; las teorías kantianas; las teorías utilitaristas; y las teorías que consisten en un conglomerado de valores en los que se incluye la justicia. En relación con algunas de las teorías enumeradas en esta lista, aparecen algunos problemas.

20 RAWLS: *El liberalismo político*, pp. 85-89.

21 *Ibíd.* pp. 118-119; 150-153. La vinculación de las personas razonables a una determinada psicología moral y a la capacidad de reconocer los elementos esenciales de una concepción política objetiva sirven a Wenar, junto con los demás rasgos de las personas razonables ya mencionados, para defender que el liberalismo político de Rawls es una teoría parcialmente comprensiva. En mi opinión, siendo importantes en la argumentación de Wenar, son menos importantes en la argumentación que se sigue en este artículo, de ahí que no se entre en mayores detalles en relación con estos puntos.

22 WENAR: *cit.* pp. 41-42.

De las candidatas, la teoría kantiana, parece, por muchas razones, ser la más plausible doctrina inspiradora de la concepción del liberalismo político rawlsiano, lo que explica a juicio de Barry<sup>23</sup> la ausencia de la propia teoría de la justicia de Rawls dentro de las teorías comprensivas, ya que éste la considera una derivación kantiana. También explicaría esta consideración algunas otras cuestiones que se examinarán más adelante.

No parece estar tampoco demasiado clara la inclusión del utilitarismo. En la *Teoría de la Justicia* Rawls nos había dicho que «el principio de utilidad es incompatible con la concepción de una cooperación social entre iguales para lograr una ventaja mutua. Lo cual parece inconsistente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad bien ordenada»<sup>24</sup>. Las diferencias en las concepciones subyacentes de la sociedad entre los utilitaristas y la *justicia como equidad* se suponía que invalidaban la compatibilidad entre ambas doctrinas en TJ, mientras que en LP ambas pueden ser incluidas en el consenso superpuesto o entrecruzado<sup>25</sup>.

Otra candidatura problemática a la hora de hablar del consenso superpuesto o entrecruzado es la que habla de doctrinas religiosas y posiciones de libertad de creencias que conducen a la tolerancia y apoyan las libertades fundamentales de un régimen constitucional. La pretensión de Rawls es la de incluir aquellas doctrinas religiosas que admiten la libertad de creencias; sólo con esta estipulación se pueden considerar razonables. Y considera, o al menos eso parece dar a entender, que las tres religiones monoteístas tradicionales cumplen esta condición.

Sin entrar en demasiadas profundidades, puede parecer a primera vista que las versiones moderadas de cualquiera de tales religiones cumplen la estipulación que Rawls plantea. Pero si profundizamos un poco más en los presupuestos de estas religiones y, tomando a la religión católica como ejemplo más cercano para nosotros, nos ponemos en el lugar de las personas creyentes, nos vamos a encontrar con dificultades para conciliar la definición de persona razonable, caracterizada por estar vinculada a las cargas del juicio, y, en el plano educativo, por la exigencia de enseñar y desarrollar estas cargas en los niños y, por otro lado, las exigencias de la religión. Las cargas del juicio que hemos expuesto anteriormente parecen difícilmente conciliables con los dogmas religiosos, con la infalibilidad del Papa, o, con la aceptación de la enseñanza religiosa con total asentimiento. Curiosamente, sin la definición de persona razonable sometida a las cargas del juicio, la conciliación de los presupuestos de la religión católica y de los principios de la justicia como equidad no parece especialmente problemática. De otras religiones mayoritarias podemos decir algo similar a lo que hemos dicho con respecto a la religión católica<sup>26</sup>.

La pregunta es, en consecuencia ¿por qué Rawls incluye las cargas del juicio y considera que constituyen una parte esencial de la caracterización de las personas razonables? La respuesta está relacionada con la propia razón de ser del liberalismo político.

---

23 BARRY: cit. pp. 906-907.

24 RAWLS: *Theory of Justice*, p. 14.

25 Sobre este punto, el muy interesante artículo de SCHEFFLER, Samuel: «The Appeal of Political Liberalism» en *Ethics*, 105, 1994, especialmente las pp. 9-10. Tal vez, cabría pensar que Rawls, al tratar al utilitarismo como lo hace en esta obra, ha tenido en cuenta críticas, que como las de Will Kymlicka, le atribuyen una reconstrucción artificial del utilitarismo en *Theory of Justice*. Ver KYMLICKA, Will: *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, 1989, pp. 21-43.

26 WENAR: cit. pp. 41-44.

## 5. La razón pública y los valores políticos

Compartimos, según Rawls, la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, pese al hecho del pluralismo razonable, o lo que es lo mismo, del compromiso de las personas con doctrinas comprensivas opuestas e inconmensurables. La pretensión que aparece en LP es la de llegar a una concepción de la justicia que pueda justificarse públicamente, en virtud de la denominada *razón pública*, válida para todos independientemente de sus creencias morales, religiosas o filosóficas.

Es pública esta razón en tres sentidos: es la razón de las personas en su papel público (como ciudadanos); tiene como objeto el bien público y las cuestiones básicas de la justicia; su naturaleza y contenido son públicos (tienen que ver con ideas y principios disponibles públicamente). Las siguientes puntualizaciones sirven a Rawls para separarse de algunos lugares comunes y de alguna manera responder a las críticas implícitas de Dworkin, citadas al principio de este texto. En LP se dice que, coherentemente con lo que se defiende, existe un *deber de civildad* que supone lo que podríamos considerar un compromiso con el bien común. De ese modo el voto deja de ser un asunto privado, o incluso personal y se convierte en la expresión, en lo atinente a cuestiones fundamentales, de nuestra opinión acerca de la mejor alternativa en la búsqueda de ese bien común<sup>27</sup>. Rawls afirma que la legitimidad de la estructura general de la autoridad está íntimamente vinculada a la idea de razón pública<sup>28</sup>.

Cuando existe un régimen constitucional razonablemente bien ordenado aparecen en LP dos puntos resaltados como centrales para la idea de liberalismo político: en primer lugar, las cuestiones acerca de los elementos constitucionales esenciales y de justicia básica han de ser dirimidas, en la medida de lo posible, apelando exclusivamente a valores políticos; en segundo lugar, respecto a esas cuestiones fundamentales, los valores políticos, expresados en sus principios e ideales tienen normalmente un peso suficiente como para anular a todos los demás valores que pueden entrar en conflicto con ellos<sup>29</sup>.

Los valores políticos gobiernan el entramado básico de la sociedad, de nuestra vida social. En la justicia como equidad, algunos de esos valores importantes se expresan mediante los principios de justicia para la estructura básica: entre otros, los valores de igual libertad política y civil; la igualdad equitativa de oportunidades; los valores de reciprocidad económica; las bases sociales del respeto mutuo entre ciudadanos<sup>30</sup>.

Estos valores políticos vinculados a la idea de razón pública que va a constituir el consenso entrecruzado o superpuesto, junto con los límites de la discusión política que hemos mencionado previamente, son realmente constrictivos. La pretensión de que los ciudadanos cuando están inmersos en una polémica pública, o cuando votan han de apelar únicamente a la concepción política de la justicia y no a sus puntos de vista comprensivos es una pretensión extraordinaria. De nuevo la pregunta es ¿por qué hasta ese punto?

Podemos acudir a la explicación que da el mismo Rawls: la búsqueda de la estabilidad lleva al rechazo del modelo del liberalismo como *modus vivendi*. Algunas razones se han mencionado anteriormente, y tienen que ver con la construcción del liberalismo político. Pero otras razones no

27 RAWLS: *El liberalismo político*, pp. 247-254.

28 *Ibid.*, p. 167.

29 *Ibid.*, p. 169.

30 *Ibid.*, p. 171.

aparecen en el texto con tanta nitidez, sin embargo podrían considerarse implícitas en la compleja obra de Rawls.

En las sociedades contemporáneas el pluralismo no es siempre, ni siquiera en la mayor parte de las ocasiones, un pluralismo razonable —de ahí que no sean gratuitas las puntualizaciones de Rawls al respecto—. De manera que las tensiones que existen en las sociedades desarrolladas y, también, por supuesto, en las que no merecen el calificativo de tales, tienden a disgregarlas en una medida cada vez mayor. El intento de Rawls es el de elaborar una teoría política, que desde los presupuestos del liberalismo político incluya todas las doctrinas que se puedan compatibilizar con él. Es extremadamente cuidadoso este autor cuando se trata de hablar de la razonabilidad de las doctrinas compatibles con el liberalismo político, de manera que en principio considera que una doctrina ha de ser considerada como razonable hasta que no se pruebe que no lo es. Lo más sorprendente es que haga esa enumeración que hemos expuesto anteriormente, ciertamente limitada, de doctrinas razonables que podrían compatibilizarse con el liberalismo político. Tal enumeración sería ociosa si todas las doctrinas razonables fuesen por principio compatibles con el liberalismo político<sup>31</sup>. Pero parece admitir que tal cosa no tiene porque suceder necesariamente, aunque puntalice que son las personas las que adoptan los puntos de vista y las concepciones, presupone que éstas sólo adoptan principios de justicia si la doctrina comprensiva que aceptan puede compatibilizarse con ellos. De lo cual se desprende que las personas que mantienen puntos de vista con implicaciones no liberales son irrazonables cuando pretenden imponerlos a los demás. Sin embargo, no se llega a decir que son puntos de vista erróneos o falsos, al menos en el primer momento en que trata la cuestión<sup>32</sup>. Aunque, posteriormente, asume Rawls que en momentos determinados, será necesario recurrir a negaciones y descalificaciones más drásticas, pero —matiza—, intentando salvar la esencia de su idea del liberalismo político— no avanzan éstas de nuestro punto de vista comprensivo más que lo que resulta útil para el objetivo político del consenso, respetando, en la medida de lo posible, los límites de la razón pública<sup>33</sup>.

Lo anterior parece indicar que Rawls es consciente de los riesgos que suponen para las sociedades democráticas liberales los grupos que rechazan los principios constitucionales esenciales, y de ahí que su insistencia en el consenso entrecruzado (o por superposición) suponga desde su punto de vista un modo de contener los fundamentalismos de cualquier especie. Un simple *modus vivendi* no parece suficiente, pues en los últimos tiempos hemos contemplado el resurgir de viejos fantasmas que se creían superados. Por eso el consenso por superposición (o entrecruzado) puede desempeñar un papel en la contención de este tipo de fenómenos. De ahí la insistencia de Rawls en formularlo en unos términos que pretenden no ser excluyentes al no circunscribirlo a una única doctrina comprensiva.

## 6. Liberalismo político y neutralidad

Es casi inexcusable, cuando se escribe acerca del liberalismo político tratar el tema del papel del estado en relación con las concepciones del bien, y más cuando se pretende decir algo acerca del tema de la educación, ante el cual no es posible eludir la idea de neutralidad. Rawls, en su

---

31 BARRY: cit., p. 898.

32 RAWLS: *El liberalismo político*, p. 170.

33 *Ibíd.* p. 185.

exposición del liberalismo político entra, brevemente, en una serie de consideraciones al respecto. Antes de abordarlas creo que no está de más un intento de precisar mejor la idea de neutralidad que está utilizando este autor, porque no deja de ser de fundamental relevancia para la cuestión de la educación y, también, porque, bien de manera expresa, bien de manera implícita, muchas de las críticas que recibe su obra giran en torno al papel que desempeñan las concepciones del bien en su teoría.

Desde mi punto de vista, existen dos autores que son especialmente cercanos a Rawls a la hora de hacer precisiones en torno a la idea de neutralidad que aparece en sus más recientes publicaciones, se trata, en primer lugar, de Charles Larmore, cuya obra *Patterns of Moral Complexity* está presente como punto de referencia en los últimos planteamientos de Rawls<sup>34</sup>, y de las aclaraciones en torno a la idea de neutralidad de este autor que incluye Peter de Marneffe<sup>35</sup>.

En el libro citado de Larmore se describe la neutralidad como un ideal capaz de responder a la variedad contemporánea acerca de las concepciones de la vida buena. Tal variedad nos obliga, además, a reconocer, que pese a considerarnos capaces de discernir acerca de la superioridad de unos modos de vida sobre otros, podemos discrepar con otras personas razonables sobre los mismos. Lo cual justifica que el liberalismo político mantenga la defensa de la neutralidad del estado. En la misma línea de Rawls, mantiene Larmore la inevitabilidad de favorecer unas concepciones del bien sobre otras. Uno de los ejemplos que utiliza tiene que ver con la reivindicaciones sobre la lengua y la cultura de ciertos nacionalismos, que si bien son tolerados en el ámbito de los estados, no pueden pretender la cohesión y la autoridad que tendrían si formasen sociedades completas por sí mismos. Sin olvidar, que no todas las concepciones del bien son compatibles, y que, en muchas ocasiones es necesario elegir.

Utiliza Larmore una distinción que Rawls confiesa haber tomado para adaptarla en LP<sup>36</sup>, entre neutralidad de procedimiento y neutralidad de resultado. De modo que la neutralidad política como neutralidad de procedimiento, está limitada acerca de los factores que pueden ser invocados a la hora de tomar una decisión política. Tal decisión puede ser considerada neutral únicamente cuando pueda ser justificada sin apelar a la presunta superioridad intrínseca de una determinada concepción del bien. En la medida en que un gobierno tome sus decisiones respetando esta restricción, actuará de modo neutral y tendrá despejado el camino para perseguir un amplio abanico de objetivos. En cualquier caso, la neutralidad, recuerda Larmore una y otra vez, es un ideal político. Precisa un poco más, utilizando una terminología que Rawls evita cuidadosamente, cuando dice que la neutralidad es un ideal político que gobierna las relaciones del ámbito público entre las personas y el estado, y no las relaciones entre las personas y otras instituciones<sup>37</sup>.

34 Está publicada en Cambridge University Press, en 1987. Rawls la cita en diversas ocasiones en sus notas concediéndole una cierta relevancia, así en las páginas 209, 226, 228, 240. En 1990, Larmore desarrolla su idea del liberalismo político en «Political Liberalism» artículo que aparece en *Political Theory*, insiste en estos temas en artículos posteriores, como el aparecido en 1994 en *Social Philosophy and Policy*, en donde desarrolla una interesante distinción entre pluralismo y desacuerdo razonable (vol. 11, 1, pp. 61-79).

35 MARNEFFE, Peter de: «Liberalism, Liberty and Neutrality» en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, 1990, pp. 253-274. Brian Barry habla de éste como de un alumno muy cercano a Rawls. BARRY, B.: *Justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996 trad. cast. de José P. Tosaus, pp. 201-202, nota 12. Otros autores que han tratado este tema señalando sus límites son KYMLICKA, Will: «Liberal Individualism and Liberal Neutrality» en *Ethics*, 99, 1989, pp. 883-905; y WALDRON, Jeremy: «Legislation and Moral Neutrality» en Robert Goodin and Andrew Reeve (eds.) *Liberal Neutrality*, Routledge, 1989, pp. 61-83.

36 RAWLS: *El liberalismo político*, p. 228, nota 27.

37 LARMORE: 1987, cit., pp. 40-47.

En las primeras líneas que dedica Rawls expresamente a la neutralidad, califica el término como desafortunado, por tener connotaciones confundentes en algunos casos e inviables en otros, lo que explica que apenas haga uso de él. Lo utiliza como un intento de aclarar las relaciones de lo justo con las ideas del bien que se incluyen en la justicia como equidad<sup>38</sup>. La primacía de lo justo es un elemento esencial del liberalismo político y desempeña un papel en la *justicia como equidad*. Sin embargo, pese a que se trata de una concepción política liberal de la justicia, en la *justicia como equidad* se sostiene que lo justo y lo bueno son complementarios, y por ello están incluidas cinco ideas del bien, porque considera Rawls que la primacía de lo justo significa que los principios de justicia política imponen limitaciones a los estilos de vida permisibles, «la justicia traza el límite y el bien muestra el propósito...». Las restricciones a las ideas del bien compatibles con el liberalismo político implican que han de ser ideas del bien compartidas por los ciudadanos, considerados como libres e iguales; y que no presuponen ninguna doctrina total o parcialmente comprensiva<sup>39</sup>.

El propio Rawls se plantea con claridad y lucidez las preguntas que pueden surgir a tenor de lo anterior. La cuestión básica ¿Cómo consigue la justicia como equidad hacer uso de ideas sobre el bien sin comprometerse con la verdad de tal o cual doctrina comprensiva de una manera incompatible con el liberalismo político? Si, además, la justicia como equidad impone a través de los principios de justicia unos límites a los estilos de vida permisibles ¿hasta dónde pueden llegar esos límites teniendo en cuenta que no se pueden invocar doctrinas más amplias para definirlos?<sup>40</sup>.

Rawls, después de enumerar diferentes modos de entender la neutralidad procedimental, mantiene que la justicia como equidad no es neutral procedimentalmente, sus principios son sustantivos, lo mismo que las concepciones políticas de la sociedad y de la persona, que están representadas en la posición original. La pretensión de la justicia como equidad es la de servir de núcleo del consenso entrecruzado o superpuesto, ser el sustrato común de todas las doctrinas comprensivas compatibles con los principios de justicia, pero este suelo común —resalta Rawls— no es un suelo procedimentalmente neutral<sup>41</sup>.

Se puede hablar, en vez de hacerlo de neutralidad procedimental, de una neutralidad de propósitos, de las instituciones básicas y de las políticas públicas, en relación con las doctrinas comprensivas y sus correspondientes concepciones del bien. En este caso, la neutralidad podría tener diferentes significados, que Rawls, siguiendo a Raz, enumera:

— el estado debe asegurar a los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos.

— el estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más y mejor asistencia a quien la sostenga.

— el estado debe abstenerse de cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen o compensen los efectos de las políticas que así lo hagan)<sup>42</sup>.

38 RAWLS: *El liberalismo político*, pp. 224-225.

39 Las ideas del bien que Rawls enumera son: a) la idea de la bondad como racionalidad; b) la idea de los bienes primarios; c) la idea de las concepciones comprensivas permisibles del bien; d) la idea de las virtudes políticas; y e) la idea del bien en una sociedad (políticamente) bien ordenada. Ídem, pp. 206-209.

40 *Ibid.*, pp. 206-207.

41 *Ibid.*, p. 226.

42 *Ibid.*, pp. 226-227.

La justicia como equidad excluye claramente el primer significado, pues sólo admite las doctrinas que sustentan concepciones del bien compatibles con los principios de justicia. Es un poco más enigmático el comentario de Rawls con respecto al segundo de los significados, después de señalar en nota a pie de página que se trata del significado que Dworkin adopta en uno de sus ensayos, afirma que ese tipo de neutralidad queda satisfecho por cualquier concepción política que exprese la primacía de lo justo. La estructura básica que está regulada por una concepción de este tipo no diseña sus instituciones para favorecer una concepción política particular. Estas afirmaciones no impiden a Rawls mantener, a continuación, que, en relación con el tercer significado, es casi imposible que la estructura básica no tenga importantes efectos e influencias en las doctrinas comprensivas duraderas y capaces de ganar adeptos, y —continúa Rawls— es inútil tratar de compensar esos efectos e influencias, en suma «debemos aceptar los hechos de la sociología política del sentido común»<sup>43</sup>.

Subraya Rawls la distinción entre la neutralidad de propósitos y la neutralidad de efectos e influencias. La justicia como equidad aspira a mantener la neutralidad de propósitos «en el sentido de que las instituciones básicas y las políticas públicas no han de estar concebidas para favorecer a ninguna doctrina comprensiva particular»<sup>44</sup>. En relación con el abandono de la idea de la neutralidad de efectos, por su inviabilidad práctica Rawls se cuestiona si nos lleva hacia una vida pública y un trasfondo cultural demasiado seculares. Remite a otro lugar para tratar acerca de ciertas sectas religiosas y también para plantear el tema de la educación de los niños.

Las precisiones que faltan en las páginas de Rawls sobre la neutralidad, podemos encontrarlas en el artículo de Peter de Marneffe. En éste se habla de neutralidad «concreta» como principio de acuerdo con el que el estado no ha de limitar la libertad individual de modo que se privilegie una determinada concepción del bien, y, de lo que podríamos traducir como neutralidad «básica», vinculada a la idea de que los principios de justicia que regulan las instituciones sociales básicas y las instituciones políticas han de ser justificables en términos de valores morales y políticos que cualquier persona razonable pueda aceptar como base de las aspiraciones morales relacionadas con su particular concepción del bien. De Marneffe toma a Ronald Dworkin como representante de la neutralidad concreta y a John Rawls como modelo de neutralidad básica. Marneffe da por supuesto que existen una serie de valores que cualquier persona razonable es capaz de reconocer como la base de sus aspiraciones morales, son, por tanto, siguiendo a este autor, valores neutrales. Una persona tendrá un interés básico sobre un bien si lo necesita para alcanzar uno de esos valores neutrales. De modo que se puede establecer un criterio de legitimidad política y afirmar que una constitución es legítima 1) si protege equitativamente los intereses básicos de los ciudadanos; y 2) si establece procedimientos equitativos para satisfacer y arreglar conflictos de intereses no básicos. Cualquier constitución que satisface estas condiciones de legitimidad satisface también el principio de neutralidad básica, sin que tenga que satisfacer el principio de neutralidad concreta. En consecuencia, la libertad individual puede limitarse para alcanzar una concepción particular del bien, sin que por ello resulte afectada la legitimidad, así las violaciones de la neutralidad legislativa pueden ser perfectamente compatibles con la neutralidad constitucional. La neutralidad básica no garantiza todas las libertades que garantiza la neutralidad concreta<sup>45</sup>.

43 *Ibid.*, pp. 227.

44 *Ibid.*, pp. 227-222.

45 MARNEFFE: *cit.*, pp. 258-259.

El criterio de distinción para determinar que tipo de neutralidad es aceptable viene dado por los intereses básicos, si éstos no son satisfechos se rompe el principio de legitimidad. La acción del estado es censurable sólo cuando entra en conflicto con alguna de las libertades o derechos garantizados por valores neutrales<sup>46</sup>. Deja Marneffe muy clara la idea de que la neutralidad básica no implica a la neutralidad concreta pese a que, en buena medida, ha sido considerada esta última como la neutralidad vinculada al liberalismo<sup>47</sup>.

Llama nuestra atención este autor sobre el único sentido en que se puede afirmar que existen valores que son neutrales con respecto a las concepciones del bien es el de pensar en valores que cualquier persona razonable aceptaría, pero no es posible probar la existencia de tales valores, excepto de una manera trivial, construyendo desde nuestro concepto de razonabilidad la asunción de que la gente razonable aceptará nuestras aspiraciones. Ofrece una vía de salida a través de ciertos valores que se pueden considerar buenos candidatos para sustentar derechos y dice que ese es el proyecto de Rawls en la elaboración de la justicia como equidad<sup>48</sup>.

## 7. Liberalismo político y educación

Considera Rawls que el liberalismo político tiene algo que decir en relación con la educación de los niños, aunque explícitamente no sean muchas las páginas que dedica a ésta, sin embargo son lo suficientemente clarificadoras de su posición, a la vez que problemáticas, ya que dejan abiertas cuestiones capitales en sus planteamientos.

La preocupación de la sociedad por la educación de los niños, dice Rawls, tiene que ver con el papel de éstos como futuros ciudadanos, lo cual exige que aprendan una serie de cosas esenciales. Así, han de adquirir una capacidad para entender la cultura pública y para participar en sus instituciones, también han de ser preparados para adquirir una independencia económica y convertirse en miembros autosuficientes de la sociedad, y han de convertirse en ciudadanos dispuestos a desarrollar las virtudes políticas<sup>49</sup>. Las virtudes de las que habla Rawls son la tolerancia y el respeto mutuo, además de los sentidos de equidad y de civilidad<sup>50</sup>.

Si ponemos en relación estas afirmaciones con algunos de los puntos del liberalismo político que hemos tratado nos encontramos, por un lado, que el liberalismo político es mucho más restrictivo de lo que puede parecer en cuanto a las doctrinas comprensivas que considera razonables y, por tanto, susceptibles de formar parte del consenso por superposición o entrecruzado. Por otro lado, nos encontramos que, en relación con los temas de educación, la educación impartida de

46 MARNEFFE: cit., p. 261.

47 MARNEFFE: cit., pp. 253-254.

48 MARNEFFE: cit., p. 256. Joseph Raz habla de «abstinencia epistémica» en relación con la teoría de Rawls. Se supone en esta teoría que los ciudadanos no adoptan una particular moral pública porque piensen que es la verdadera: la cuestión de la verdad o falsedad de los juicios morales sobre los cuales descansa la idea de neutralidad política no es relevante a la hora de responder a la cuestión de si los ciudadanos deben o no aceptarlos, es suficiente con que esos juicios morales se consideren razonables, con que descansen sobre una ética de la equidad y de la justicia que cada persona acepta por sus propias razones, o, dicho de otro modo, que ninguna persona tiene razones para rechazar. Para Raz, es difícil conciliar esta idea con la pretensión de que el liberalismo político no descansa meramente en un compromiso prudencial entre grupos de interés en conflicto. RAZ: «Facing Diversity The case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, 1990.

49 RAWLS: *El liberalismo político*, pp. 233-234.

50 *Ibíd.*, p. 153.

acuerdo con los presupuestos del liberalismo político no se diferencia perceptiblemente de la educación que puede impartirse de acuerdo con presupuestos liberales más comprensivos.

Acerca de la primera de las cuestiones mencionadas, tenemos que recordar la caracterización que hacía Rawls de las personas razonables. Estas personas proceden de una concepción política que las define como poseedoras de los dos poderes morales (capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de los poderes de la razón. Es necesario, además, que esas personas estén comprometidas con la reciprocidad moral. Pero la condición que nos interesa en mayor medida es la que habla de la disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias para el uso público de la razón, al dirigir el ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional. La introducción de estas cargas del juicio intenta, como ya se ha dicho, explicar los desacuerdos éticos entre personas razonables, además de justificar la tolerancia mutua que la razón pública ha de promover.

Una primera pregunta en torno a estas cargas del juicio tiene que ver con la pretensión de independencia del liberalismo político, ya que, tal y como Rawls explica estas cargas, se supone que sea cual sea la doctrina comprensiva que se defienda siempre estará sujeta al tipo de consideraciones que se desprenden de estas exigencias. En definitiva, se trata en última instancia de reconocer que cualquiera de las doctrinas que afirme una persona razonable no deja de ser una doctrina razonable entre otras. Aparte de los problemas relacionados con la «abstinencia epistémica» que se han esbozado anteriormente en una nota, aparecen otros más directamente vinculados al tema de la educación.

En primer lugar, las exigencias de las cargas del juicio hemos visto que plantean exclusiones claras de doctrinas comprensivas que no parecen incluir en sus planteamientos algo similar a éstas, o que más bien, en muchos casos lo excluyen expresamente, y no se trata de doctrinas exóticas, sino que nos encontramos con doctrinas comprensivas muy aceptadas socialmente que difícilmente cumplirían con los requisitos que Rawls establece.

Frente a lo que dice Wenar<sup>51</sup>, Rawls considera que las cargas del juicio son necesarias en su teoría porque sustentan los valores de tolerancia al seleccionar los principios que mejor satisfacen las ambiciones del liberalismo político y fomentar la deliberación acerca de la mejor interpretación de tales principios, una vez seleccionados. Son las cargas del juicio las que permiten decir que los principios de justicia están elaborados de ese modo para admitir la diversidad de las doctrinas razonables. Sin embargo, como se ha apuntado en otro momento, la diversidad es limitada.

En segundo lugar, el extraordinariamente cuidadoso trabajo de Rawls para evitar entrar en confrontaciones sobre el tema tradicional del liberalismo de la relación entre lo público y lo privado, su rechazo incluso de la terminología habitual y su tajante separación de lo público y de lo no público, que es el telón de fondo de todo el liberalismo político, se tambalea con la inclusión en la idea de persona razonable de las cargas del juicio. No parece fácil separar la exigencia de su uso en relación con el ámbito de lo político, de la posibilidad de actuar de acuerdo con ellas en relación con las teorías comprensivas, porque estas cargas se vinculan a una idea de publicidad, de acuerdo con la cual, los ciudadanos han de dar razones sobre sus creencias y sus conductas ante los demás, con el fin de reforzar así el entendimiento recíproco<sup>52</sup>. Se subraya, así, una vez más, la

51 WENAR: cit. supra.

52 RAWLS: *El liberalismo político*, p. 99. En relación con el tema de la separación de lo público y lo privado y las críticas feministas al respecto ver Elena Beltrán, «Público y privado (sobre feministas y liberales: argumentos en un debate acerca de los límites de lo político)», en *Doxa*, 15-16, 1994, pp. 389-405.

importancia de las cargas del juicio, lo cual parece implicar la necesidad de que la educación que se imparta refuerce la formación en la línea de resaltar su destacado papel<sup>53</sup>.

Rawls es consciente de las consecuencias de sus afirmaciones, al menos en buena medida, porque señala que «las exigencias razonables puestas a la educación de los niños no pueden sino ser aceptadas, a menudo lamentándolas»<sup>54</sup>. Antes menciona la posibilidad de que el modo en que se les hacen entender a los niños las exigencias de la concepción política puede producir el mismo efecto que se produciría de educarlos en una concepción política comprensiva. Pero niega que eso ocurra porque los valores del liberalismo político coincidan plenamente con los valores del liberalismo comprensivo, considera que una vez explicadas las diferencias de alcance y de generalidad entre ambos tipos de liberalismo quedará claro que la justicia como equidad no pretende cultivar las virtudes distintivas y los valores liberales de la individualidad y de la autonomía<sup>55</sup>.

La rotundidad que Rawls pretende otorgar a sus afirmaciones no es compartida por algunos autores, que consideran difícil de admitir que una educación planteada desde los presupuestos del liberalismo político, que capacite a los niños para apreciar la concepción política de la justicia y sus ideales sobre la persona y la sociedad, se pueda circunscribir exclusivamente al ámbito de lo político.

En principio, tal educación respetaría las creencias que a los niños se les inculcan en su ámbito privado o social, porque el liberalismo político no aspira a enseñar a los niños a llevar una vida autónoma o independiente fuera del ámbito de lo político. El liberalismo político pretende dejar que la diversidad se desarrolle, siempre en la medida en que sea compatible con la idea de ciudadanía correcta, su neutralidad está limitada al rechazo de fundamentaciones no políticas para reivindicar la superioridad de una concepción particular del bien. Sin embargo, en la práctica, no parece fácil deslindar la aplicación de las ideas del liberalismo político con respecto a la educación de las ideas del liberalismo comprensivo, ambos tienen similares aspiraciones a la hora de hablar de una educación cívica.

Amy Gutmann es una de las autoras que mantiene que la superposición entre las habilidades y las virtudes de la ciudadanía democrática y cierta idea de autonomía puede explicarse como algo más que una mera coincidencia. Desde su punto de vista, las destrezas y virtudes que han de enseñarse a los niños para que se conviertan en ciudadanos de una sociedad bien ordenada no difieren de las habilidades que necesitan esos niños para ser capaces de deliberar acerca de sus ideas del bien y de su modo de vida no político. Sin olvidar que en el mundo contemporáneo la separación entre lo político y lo no político es compleja<sup>56</sup>.

Acerca del papel de los padres, desde las posiciones liberales aquí mencionadas se destaca su importancia y su necesidad, pero se destaca también la importancia de no tratar a los niños como una mera propiedad familiar, que ha de ser adiestrada más que educada en los valores y creencias

53 Una argumentación similar a la que se mantiene en estas líneas en CALLAN, Eamon: «Political Liberalism and Political Education» en *The Review of Politics*, 1996, Winter, pp. 9-14.

54 RAWLS: *El liberalismo político*, p. 234.

55 *Ibíd.*, pp. 234-235.

56 GUTMANN, Amy: «Civic Education and Social Diversity» en *Ethics*, 1995, pp. 557-579. De la misma autora existe un libro con un tratamiento exhaustivo del tema de la educación, *Democratic Education*, en Princeton University Press, 1987. Un autor que sigue una línea similar a la de Gutmann en este tema es MACEDO, Stephen: en «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?» en *Ethics* 105, 1995, pp. 468-496. ACKERMAN, Bruce: en *La justicia social en el estado liberal*, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, especialmente pp. 173-197, puede considerarse también afín a los anteriores.

familiares. Gutmann piensa que el respeto a la intimidad de las familias es compatible con una idea de educación pública obligatoria, con unos contenidos que estimulen a los niños para formar parte de una democracia más participativa, capacitándoles para ejercer sus libertades civiles y políticas como adultos. Por tanto, la enseñanza de la tolerancia, del respeto hacia los demás, y de las cargas del juicio supone un compromiso que han de asumir tanto el liberalismo político como el liberalismo comprensivo<sup>57</sup>.

No parece muy factible hacer una distinción tajante entre las exigencias de la reflexión política y las exigencias de la reflexión personal, por eso la educación entendida como educación cívica bajo los presupuestos del liberalismo político es tan amenazadora para ciertos modos de vida. El respeto a la diversidad no debe significar la falta de respeto a la tolerancia, a la consideración hacia los demás, a la posibilidad de deliberar, etc.

### Conclusiones

Las dificultades del liberalismo político cuando se enfrenta al tema de la educación se resumen en la dificultad de circunscribir el ámbito de lo político. Las cargas del juicio no parecen fácilmente acotables una vez que se declara su importancia, y los límites de lo político se diluyen más de lo deseable a la hora de dejar el liberalismo político fuera de las doctrinas comprensivas.

La idea de neutralidad que aparece en el liberalismo político de Rawls no acaba de ser del todo clara. Si retomamos todo lo que se ha expuesto en estas páginas, y adoptamos las distinciones que establece De Marneffe poniéndolas en relación con el tema de la educación, podríamos considerar que ésta forma parte de los contenidos de las esencias constitucionales, porque se trata de un interés básico, y que por ello se excluye de las discusiones en torno a las diversas consideraciones del bien. Sin embargo, normalmente está inmersa de lleno en estas discusiones, en mayor medida de lo que algunos liberales están dispuestos a aceptar. La pregunta es si entre estos liberales está Rawls.

Mi impresión es que en el liberalismo político de este autor existe una ambigüedad no totalmente ignorada por él. La empresa que inicia le lleva a intentar conciliar una idea de liberalismo, con unos contenidos sustantivos, con la diversidad o pluralismo de nuestras sociedades. El liberalismo político separado una y otra vez de un *modus vivendi* por Rawls pretende una idea de ciudadanía fuerte, unos valores políticos aceptados por las personas razonables, unas instituciones solventes y capaces de dirimir conflictos porque son legítimas, en resumen, una sociedad estable porque en ella existe un consenso entrecruzado. En diferentes momentos y de diferentes maneras en *El liberalismo político*, Rawls da a entender que esto sólo puede ocurrir a partir de una evolución en las sociedades democráticas y liberales contemporáneas. De ahí que sea consciente, como se ha señalado, de la importancia de la educación. La educación de los ciudadanos en una serie de valores es lo único que puede posibilitar la existencia del liberalismo político tal como lo concibe Rawls. Aunque aceptar esto pueda suponer que no sea fácil dejar a un lado una doctrina liberal parcialmente comprensiva.

---

57 GUTMANN: cit., 1995, p. 575.