

# LA CONSTRUCCIÓN DEL ÉTHOS DEMOCRÁTICO EN EL LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS<sup>1</sup>

AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO<sup>2</sup>

Fecha de recepción: 21.07.16

Fecha de aceptación y versión definitiva: 08.02.17

*RESUMEN:* Este trabajo investiga cómo se construye el éthos democrático en el liberalismo político de Rawls. El artículo parte de la descripción del fenómeno del pluralismo como el desafío más importante que han de afrontar nuestras democracias. En segundo lugar, esboza el papel que la Constitución y el consenso constitucional tienen en la construcción de ese éthos, y profundiza en cómo, desde los valores políticos, este se construye como un trasfondo social justo a través del consenso entrecruzado. Por último, el artículo abre perspectivas para hacer una relectura de la concepción política de la justicia desde la fenomenología.

*PALABRAS CLAVE:* liberalismo; pluralismo; Constitución; consenso constitucional; éthos democrático.

## *The construction of the democratic ethos in John Rawls' political liberalism*

*ABSTRACT:* This article investigates how the democratic ethos is constructed in Rawls' political liberalism. It begins with a description of the phenomenon of pluralism as the biggest challenge that our democracies must face. Secondly, it outlines the role that constitutions and the constitutional consensus have in the construction of that ethos and how, starting from political values, it is built as a just social background through overlapping consensus. Finally, the article opens perspectives on a phenomenological re-reading of the political conception of justice.

*KEY WORDS:* liberalism; pluralism; Constitution; constitutional consensus; democratic ethos.

---

<sup>1</sup> El núcleo de este trabajo se presentó como comunicación en las «XVIII Jornadas de Filosofía: Pensar la democracia», celebradas el 9 y 10 de abril del 2013 en la Universidad de Comillas de Madrid. El trabajo se ha beneficiado mucho de las reuniones de trabajo de la AAFI de Granada durante el curso 2010-2011 en el que se leyó y comentó *El liberalismo político*.

<sup>2</sup> Doctor por la Universidad de Murcia. Profesor del IES La Madraza de Granada. Email: agupalomar@yahoo.es

## 1. PLURALISMO, ESTABILIDAD Y TRADICIÓN METAFÍSICA

Solo bajo un Estado democrático concibe Rawls en *El liberalismo político* que es posible la pluralidad dentro de un mismo régimen político. Solo en las instituciones libres de un Estado democrático, el pluralismo es el resultado natural del ejercicio de la razón. La razón, en tanto que razón pública, esto es, en tanto que razón que vive bajo las condiciones de un régimen democrático de libertad, va fraguando una sociedad bajo ideas diferentes acerca de lo que es el bien. De este modo, el liberalismo político, yendo más allá del liberalismo clásico, afirma que la pluralidad no solo se predica de las diferencias entre los individuos, sino también de todas aquellas concepciones que agrupan y unen a los individuos bajo una idea que es tomada, vista, expuesta y defendida como una doctrina sustantiva o comprehensiva de bien.

Pero, solo, también, en la mejor de las sociedades posibles estas doctrinas están armonizadas entre sí dando unidad y cohesión a la sociedad. En cambio, en nuestras sociedades liberales, las diferentes maneras de concebir el bien conviven en una abierta oposición hasta el punto de que el espacio político queda configurado bajo el sello de la rivalidad de unas doctrinas sustantivas con otras. En la Introducción a *El liberalismo político* clasifica Rawls las distintas doctrinas comprehensivas como razonables, irrazonables, irrealistas e incluso desquiciadas —*mad*— (cf. Rawls, 1996: 12). Pues bien, el liberalismo político no solo parte del supuesto de la conflictividad que generan las doctrinas irracionales y desquiciadas con respecto a las doctrinas comprehensivas razonables y, eventualmente, con respecto al propio Estado constitucional, sino también de la conflictividad que afecta a las doctrinas razonables, de tal modo que estas pueden manifestarse en el espacio público de la democracia como irreconciliables e incompatibles entre sí. No habiendo una idea de bien que subsuma a otras, no puede evitarse la oposición, el enfrentamiento y la discordia de unas doctrinas con otras.

Por ello, si se dejaran a su voluntad, a su *buena* voluntad, horadarían, romperían y destruirían el espacio político que las acoge, arruinando, asimismo, el orden político en un choque de fuerzas antagónicas. No es esta posición agonista la que propugna el liberalismo político, sino que, antes bien, recupera la actitud que el liberalismo clásico tenía respecto al individuo: no reducir la pluralidad hasta convertirla en una unidad, no garantizar el orden social a costa de la pluralidad; pero, tampoco, abandonarla al *pólemos* de su voluntad, fortuna y poder. La actitud liberal media entre ambas posturas extremas y sostiene que el fin del Estado democrático es garantizar que las distintas concepciones del bien sean compatibles entre sí en un

régimen de igual libertad para todas. El Estado no puede apoyar a una determinada concepción sustantiva del bien y privilegiarla, pero tampoco puede desentenderse de los conflictos que, en torno al bien, se generan dentro de la propia sociedad. Sin pluralidad no puede haber democracia, solo con la pluralidad tampoco. Por ello, si aceptamos que hay una conflictiva oposición entre diferentes puntos de vista sustantivos, y si aceptamos que esta conflictividad debe ser afrontada, contenida y reconducida para mantener la convivencia social, entonces debemos buscar la forma de roturar un marco común para sostener con vida las diferentes concepciones sustantivas. Tal problema se presenta en la filosofía política de Rawls como el problema de la estabilidad social. El problema de la estabilidad afecta, en primer lugar, al estatus epistemológico de la concepción de la justicia y, solo, en segundo término, al problema de las instituciones<sup>3</sup>. Pero ambas cuestiones están estrechamente ligadas en tanto que, como el propio Rawls dice, los principios de una concepción de la justicia son estables si garantizan a sus miembros «un sentido de la justicia lo suficiente robusto como para contrarrestar las tendencias de la injusticia» (Rawls, 1996: 172, nota 7). Los principios de la justicia cobran sentido en la medida que afectan al entramado institucional y este, a su vez, a la cooperación social. La estabilidad social, en un régimen democrático, viene dada sobre todo a través del buen funcionamiento de sus instituciones, y la estabilidad de estas instituciones depende en gran medida de que las leyes y normas sean consideradas como justas. Por ello es fundamental para Rawls que la mayoría de los ciudadanos den su apoyo mediante un consenso a aquella concepción de la justicia que mejor puede garantizar la estabilidad para las instituciones y, por ende, para la sociedad.

En la Introducción a *El liberalismo político* se queja Rawls del escaso papel que el problema de la estabilidad ha desempeñado en la filosofía moral y política. Aquí aparece ya que el objetivo de llevar a cabo el consenso entrecruzado es dar respuesta a este problema fundamental de la sociedad: es el desafío que representa el pluralismo para la estabilidad de las sociedades democráticas lo que lleva a Rawls a reescribir la tercera parte de la *Teoría de la justicia*, reemplazando la justificación de la teoría de la justicia como equidad, basada allí en una teoría de la personalidad moral y del yo, por

---

<sup>3</sup> El problema de la estabilidad cobró importancia como tema fundamental en la concepción política de la justicia en Barry (1995). En Seleme (2001), se hace un análisis exhaustivo de esta cuestión. Uno de los problemas fundamentales de la estabilidad en la propuesta liberal de Rawls es que necesita recurrir a la circularidad entre la estabilidad social y la institucional y, a su vez, entre estas dos y la estabilidad de la propia concepción política de la justicia. En Palomar (2016: 8-10), se describe y se analiza esta circularidad.

una justificación ya no psicológica y moral sino política. La indistinción allí entre filosofía moral y política trajo consigo que la justificación de la teoría de la justicia resultara irrealista e inconsistente: irrealista, porque la propia teoría carecía de los recursos teóricos para comprender aquello que ella misma producía: un pluralismo que ya no podía circunscribirse a los límites de una teoría de la personalidad moral; inconsistente, teóricamente, porque la última parte de la *Teoría de la justicia*, la dedicada a explicar los fines, no podía sostener justificadamente el conjunto global de la teoría construida en las dos partes anteriores (cf. Rawls, 1996: 11-12). En definitiva, fue el desafío que la pluralidad introduce para la estabilidad de las sociedades democráticas lo que motivó que Rawls reemplazara la justificación moral de la teoría de la justicia por una justificación política. La tesis de Rawls es que el grado de estabilidad del orden social depende en gran medida del consenso político que pueda alcanzarse para la aceptación de esa teoría de la justicia. Como ha escrito Melero de la Torre (2010: 245), «la estabilidad no depende de la congruencia entre las doctrinas comprensivas y los reclamos de la justicia, sino de la legitimidad de la concepción política».

Así, la justificación política abre aquel modo estrecho de justificación de los principios de la justicia que se ceñía, en sus raíces, a la tradición metafísica de la filosofía moral. Rawls se suma a aquellos autores que, como Arendt, han abierto el espacio para la comprensión de la pluralidad y su justificación en la crítica a la tradición filosófica<sup>4</sup>. Aunque en *El liberalismo político* solo aparecen breves indicaciones, se podría trazar una doble línea crítica a la filosofía moral que tiene como fundamento el pensamiento metafísico: la línea que va del pensamiento griego de Platón y Aristóteles al pensamiento cristiano de San Agustín y Santo Tomás, y la línea de la tradición, más cercana al propio Rawls que va desde utilitarismo clásico de Bentham o Sidgwick al intuicionismo racional de Clarke, Price y Ross (cf. Rawls, 1996: 122-166). En general, para Rawls estas dos líneas de la tradición filosófica se habían caracterizado por haber reducido la pluralidad a una única idea de bien que, sostenida como racional, fundamental y verdadera, es decir, comprensiva, relegó fuera del espacio político a las restantes doctrinas comprensivas que, en la tradición occidental de pensamiento, Rawls viene a identificar con doctrinas metafísicas. Por ejemplo, tanto el intuicionismo racional, en la medida en que sostiene que los juicios morales son verdaderos solo si se ajustan a un orden independiente de valores morales, como el idealismo trascendental de Kant, en la medida que sostiene que hay que

---

<sup>4</sup> Cf. En Palomar (2015: 383-419) se ha estudiado la crítica a la tradición metafísica en Arendt.

producir mediante la acción humana los valores morales, pertenecerían a una concepción metafísica y, por tanto, comprensiva del bien (cf. Rawls, 1996: 130). Rawls cree, en definitiva, que la filosofía política de la tradición occidental de pensamiento ha quedado reducida al ámbito de la filosofía moral, la cual tenía como objetivo «junto a la teología y la metafísica determinar la naturaleza y el contenido del bien» (Rawls, 1996: 166).

Pero, si ninguna doctrina comprensiva es adecuada a una filosofía moral, entonces la tarea de la filosofía política no puede estar ya en desarrollar una teoría acerca del bien cuyo núcleo es sustancialmente moral, sino en reflexionar sobre el modo como las distintas concepciones del bien pueden convivir en el espacio político del régimen institucional. No obstante, a pesar de esto, Rawls va a sostener que su concepción política de la justicia no se construye al margen de un sentido de la persona en tanto que persona moral. Así, efectivamente, a partir de 1980, con la publicación *Kantian Constructivism in Moral Theory*<sup>5</sup>, Rawls va a seguir a Kant pero queriendo dejar atrás el peso metafísico de su idealismo trascendental, sin renunciar, sin embargo, al concepto de persona moral que, para él, viene a concretarse, a su vez, en el concepto de autonomía. De este modo, si la autonomía se hace presente en Kant cuando se someten las máximas de la acción al imperativo categórico, análogamente, en Rawls se hace presente cuando se somete la elección de los principios de la justicia a la posición original (cf. Melero de la Torre, 2010: 150). Y es que en el concepto de autonomía viene a concretarse el reconocimiento del respeto a las personas que, como se señala en Freeman (2016: 40), «requiere que cooperemos con ellas en términos especificados por los principios de la justicia».

Para Rawls, como se sabe, el camino que debe seguir la filosofía política es hacer visible las ideas y principios morales que están ya *in nuce* en la cultura política de las sociedades democráticas, sin necesidad de comprometerse, como hizo Kant, con un principio moral que tenga que comprometerse con la diferencia metafísica entre el orden de la sensibilidad y el orden nouménico, entre el orden fenoménico de lo condicionado y el orden moral de lo incondicionado. Para una concepción política de la justicia, basta con hallar el arraigo de los valores fundamentales como la igualdad y la libertad en la cultura y las instituciones de los pueblos democráticos (cf. Rodríguez,

---

<sup>5</sup> En Mejía (2005: 77), se estudia el cambio sustancial que supone, frente al intuicionismo y el utilitarismo, este concepto moral de persona. En Seleme (2004: 32-58), se señala a este trabajo de Rawls como el inicio de una tercera etapa metodológica: el constructivismo político, el cual seguiría a una primera etapa guiada por una concepción coherentista y que tendría su formulación en Rawls (1951) y, a una segunda, que la tendría principalmente en el contractualismo en Rawls (1971).

2011: 206-207). Sin embargo, hemos de apuntar que, a pesar de no aceptar el orden *nouménico* como un orden metafísico, Rawls, en la posición original, tendría que acercarse bastante a él como un orden de lo inteligible diferente del orden sensible o empírico en la medida que, en la posición original, los principios de la justicia solo se hacen traslúcidos si se eliminan todos los condicionantes naturales y sociales para que sea posible ver cuál es la mejor elección racional. En Parekh (2005: 280), llega a afirmarse, aproximando Rawls a Kant, que la posición original es «expresión simbólica de la naturaleza noumenal del hombre».

Pero, para Rawls, insistimos, basta con saber ver que los principios y valores morales ya están presentes en el régimen político de una democracia constitucional. Por ello, aun rechazando la filosofía trascendental de Kant y el carácter constitutivo de la razón práctica, en tanto que la filosofía moderna de Kant, y, posteriormente, también la de Mill promovieron la constitución de las democracias modernas y desarrollaron ideas que han sido relevantes para su justificación y defensa, las coloca al margen del arco de la historia de la metafísica que va desde la ética griega a la moral teológica cristiana y desde la filosofía moral moderna a la filosofía moral del utilitarismo y del intuicionismo. La filosofía trascendental de Kant, aunque no pueda ser el fundamento para los principios morales, puede ser adoptada como adecuada para ofrecer razones que apoyen la legitimidad de los principios de la democracia constitucional moderna.

Y es que, para Rawls, la asunción del liberalismo implica que el espacio político en un régimen democrático de libertad no puede tener un fundamento moral previamente dado de forma absoluta y necesaria que excluya a otros, sino que este espacio ha de quedar abierto a la posibilidad de que cualquier doctrina moral, aunque no tenga ya el papel de fundamentar el régimen político, pueda, sin embargo, apoyarlo y ofrecer razones desde sí misma que lo justifiquen. «Ninguna doctrina comprehensiva —afirma Rawls— resulta adecuada como concepción política para un régimen liberal» (Rawls, 1996: 167). Se renuncia a *una* fundamentación del régimen constitucional, pero se abre desde la pluralidad de doctrinas sustantivas, religiosas o metafísicas la posibilidad de que cada una de ellas participe, con sus propios argumentos, en su sostenimiento. El rechazo de Rawls tanto a una fundamentación trascendente como trascendental de la política en la moral tiene la intención de comprender el espacio político como el lugar para la posibilidad del consenso donde los ciudadanos, autónomamente, puedan llegar a acuerdos acerca de cómo justificar un determinado régimen político. En este rechazo a una fundamentación, como se sabe, está el principal escollo que encontrará Habermas, siguiendo la filosofía trascendental

de Kant, en Rawls (cf. Habermas, 2005: 121-127)<sup>6</sup>. La argumentación de Rawls plantea un problema para la filosofía de Kant y todas aquellas que se tienen como herederas suyas: se puede argumentar que el idealismo trascendental no es una doctrina sustantiva acerca del bien, sino una doctrina formal que no trata de establecer más bien que el que se asienta en los mismos fundamentos de la formalidad de la razón. Esto, ciertamente, no puede ignorarlo el propio Rawls, pero, de alguna manera, con el rechazo al dualismo kantiano entre un orden *nouménico* y un orden fenoménico, señala que, en nuestro pensamiento postmetafísico, ya no podría aceptarse un único modo de dar fundamento al orden político. Pero si esto es así, si no hay un único fundamento, entonces no hay fundamento alguno y el orden político queda expuesto como algo que no hay que fundamentar, sino solamente, en tanto que espacio abierto para todas las doctrinas comprensivas, como algo que hay que justificar.

En conclusión, el rechazo de todo compromiso metafísico del liberalismo político con una tradición determinada de pensamiento hace que ya no puede darse algo así como un *factum* de la razón que se impone a los individuos por la misma fuerza de su necesidad, sino una *facticidad* que niega la posibilidad de reducir las diferentes comprensiones del mundo en el espacio público a una idea preestablecida del bien moral. La filosofía práctica, en esta época postmetafísica, tiene, por ello, una tarea más humilde que la que tuvo anteriormente: no dar una fundamentación moral ni ofrecer una teleología para las acciones humanas, sino el procurar que, a través de la estabilidad de las instituciones sociales y políticas, los ciudadanos, que sostienen diferentes ideas del bien pero que están en el mismo espacio político, puedan convivir con tolerancia y beneficiarse mutuamente de la cooperación social. La afirmación del *factum* del pluralismo de doctrinas comprensivas razonables lleva a Rawls a dar a las instituciones la tarea de la estabilidad, una tarea que, a menudo, la tradición filosófica quiso hacer con la sola reflexión moral acerca del bien como verdad.

---

<sup>6</sup> Para la relación entre la cuestión de la normatividad y la facticidad en Rawls y Kant: Palomar, 2007: 38 y ss; para la relación entre Kant y Rawls en torno a la relación entre razón y razonabilidad: Muguerza, 2005; los malentendidos en el debate entre Rawls y Habermas han sido analizados en: Baynes, 2014: 492-495; la importancia de Rawls en la reformulación de la propia teoría moral kantiana llevada a cabo por discípulos de Rawls como Tomas Hill, Barbara Herman, Christine Korsgaard y Andrews Reath, ha sido estudiada en: González, 2005.

## 2. LAS INSTITUCIONES DEL RÉGIMEN CONSTITUCIONAL Y EL ALCANCE DEL CONSENSO POLÍTICO

Pero no todo sistema de instituciones es adecuado para garantizar la estabilidad sin perjuicio de la libertad y la pluralidad, sino que hay uno cuyo orden de instituciones está privilegiadamente señalado para ello: se trata, manifiestamente, del sistema de instituciones del régimen constitucional. Ya en *Teoría de la justicia*, Rawls, al afirmar que «las principales instituciones de esta estructura —la estructura básica que satisface los principios de la justicia— son las de una democracia constitucional» (Rawls, 1995: 187), sostuvo que la estabilidad social, en el espacio público, solo podría garantizarse bajo las instituciones de la democracia constitucional. Solo si las instituciones son estables y llevan a cumplimiento los propósitos para las que fueron creadas, puede lograrse a largo plazo un espacio político estable en el que permanezcan las diversas doctrinas comprensivas e incluso que aparezcan otras nuevas. Pero, para ello, como apuntábamos, ninguna doctrina puede ser elegida como *la* doctrina apropiada para las instituciones del régimen constitucional. Esto es lo que lleva a Rawls, a relegar, en una última instancia, la cuestión de la estabilidad en términos de fundamentación metafísica o trascendental para replantearla en términos de una filosofía de las instituciones.

Ahora bien, el sistema de instituciones democrático es también un sistema de poder. Ciertamente, la mediación institucional de las relaciones sociales está, a su vez, mediada en el poder. Así, la condición política de un régimen constitucional conlleva que dichas instituciones estén revestidas del poder que hace posible su reconocimiento. Este poder, como se vislumbra, es, en definitiva, el poder del Estado cuya principal diferencia con respecto al poder de las personas —el poder el actuar concertadamente que dice Arendt (cf. Arendt, 1998: 146)— es que es coercitivo hasta tal punto de que solo él puede usar sanciones para el reconocimiento de su autoridad política. Sin embargo, a diferencia de otros regímenes políticos, tal autoridad, que se ejerce coercitivamente, está asentada en leyes<sup>7</sup>. Su autoridad es reconocida porque, salvaguardando el cumplimiento de las leyes, salvaguarda el espacio político común, pero tal manera que él mismo, el poder estatal y sus instituciones, no quedan al margen del poder de las leyes. Es lo que llamamos «Estado de derecho». Pues bien, la Constitución es la ley que define

<sup>7</sup> Una lectura de *El liberalismo político* como un proyecto de justificación del poder coercitivo contra los ciudadanos desde un punto razonable se encuentra en: Friedmann (2000).

esta «estructura general de la autoridad política» (Rawls, 1996: 168). Por tanto, es en la Constitución donde se encuentran los resortes heredados de la tradición política liberal de pensamiento para forjar un espacio político estable a través de las instituciones democráticas. De este modo, la Constitución, como texto jurídico, regula legítimamente la organización del poder para que puedan garantizarse los derechos y libertades de una determinada comunidad política; en segundo lugar, establece los procedimientos democráticos; y, en tercer lugar, funda las instituciones que hacen posible que la autoridad del Estado sea efectivamente reconocida y, en su caso, impuesta. Pero, además, el texto de una Constitución política puede ser considerado como la síntesis de los textos de la tradición liberal del pensamiento político si esta Constitución se elabora, en la etapa de la convención constitucional, teniendo en cuenta los principios de la justicia. «Qué constituciones y qué legislación sean justas —dice Rawls— es un asunto que habrá de ser dirimido de acuerdo con los principios de justicia acordados en la posición original» (Rawls, 1996: 374).

Pero, aunque una Constitución se elaborara de esta manera, se aprobara mediante procedimientos democráticos y se reconociera en un principio como justa, en el contexto de la interna conflictividad de nuestras sociedades plurales, es normal que, con el paso del tiempo, se debilite o que pierda el consenso con el que nació, que no se la reconozca como la instancia principal de la autoridad pública, que se la rechace abiertamente o, incluso, que se considere el poder que emerge de ella como totalmente injustificado. En estos casos, a medida que el consenso en torno a la Constitución se va fracturando, es normal que las propias instituciones que ella establece sufran una falta de reconocimiento y aceptación. Piénsese, por ejemplo, en el problema de aceptación por parte de algunos grupos sociales de ciertas leyes emanadas del legislativo, o piénsese, en nuestro caso, en las demandas políticas de esas doctrinas comprensivas que forman los diferentes nacionalismos, para las cuales el texto de la Constitución de 1978 dejó fuera desde su origen sus demandas de autogobierno. Ante estas situaciones cabe plantear las siguientes preguntas: ¿Puede garantizarse la estabilidad si una parte importante o, incluso, algunas de las doctrinas comprensivas que cohabitan en el espacio público mantienen puntos de vistas no razonables? ¿Qué hacer cuando estas doctrinas exhiben y defienden sus puntos de vista de tal manera que dañan y rompen el espacio político democrático? La respuesta desde el liberalismo político es clara: no queda otro camino para estas doctrinas, que a veces cabalgan entre la irracionalidad, el oportunismo interesado y, en algunos casos, el desquiciamiento, que aplicar el poder del Estado para contenerlas y que no socaven mediante amenazas o medios no

democráticos el espacio político del régimen constitucional. Pero el liberalismo político pone el acento no en esas doctrinas que no son razonables, sino en aquellas que buscan en sí los mejores argumentos para apoyar, sostener y defender el sistema de instituciones del Estado constitucional. Así, de este modo, en Rawls (2001: 202) se afirma lo siguiente:

Hay tres clases de conflictos que pueden enfrentar a los ciudadanos: los que se derivan de las doctrinas generales irreconciliables; los que provienen de las diferencias de posición, clase, ocupación, etnia, género o raza; y los que surgen de las servidumbres del juicio. El liberalismo político se ocupa primordialmente del primer tipo de conflictos.

Efectivamente, que las concepciones comprensivas sean irreconciliables entre sí no debería implicar que la mayor parte de ellas dejen de ser razonables en referencia al marco político común donde conviven; por ello, los que las sustentan pueden hallar dentro de cada doctrina buenas razones para reducir la conflictividad de unas con respecto a otras en el espacio público común, pero sobre todo respecto a las instituciones políticas del Estado. Rawls parte de la tesis de que la conflictividad social no tiene necesariamente que proyectarse en las instituciones del Estado si se alcanza un consenso amplio y profundo sobre el papel de este como garante de los derechos y libertades fundamentales y sobre las cuestiones fundamentales relativas a la justicia. Solo si quienes sostienen doctrinas razonables logran un consenso amplio y profundo podrá evitarse que la conflictividad acabe destruyendo el régimen político que unas y otras doctrinas comparten y se disputan. Esta destrucción comienza normalmente con un proceso de deconstitucionalización que, llegado a un punto, es irreversible.

Así, aunque se ha señalado que los procesos de deconstitucionalización, de pérdida de vigencia y de reconocimiento del valor de una Constitución, pueden llevar, a su vez, a procesos deconstituyentes creadores de nuevos marcos jurídicos, siendo todo proceso deconstituyente una oportunidad para un nuevo proceso constituyente (cf. *Pissarello, 2014:12*), no tenemos garantías de que, cuando se inicia un proceso de este tipo, en la creación de ese nuevo marco jurídico, se mantengan los principios de la justicia. Desde el liberalismo político, no habría problema en aceptar nuevos procesos constituyentes siempre y cuando la nueva Constitución se elaborara según los principios de la justicia, se aprobara mediante procedimientos democráticos y se alcanzara sobre ella un amplio consenso. Pero sí que habría un grave problema cuando esas demandas, para abrir un nuevo proceso constituyente, vienen dadas por doctrinas comprensivas que pretenden romper el consenso constitucional básico distanciándose asimismo de los principios de la justicia. Más bien, la ruptura del consenso constitucional, como ilustra

Alzaga (2011: 11 y ss.), a propósito de la reciente historia del constitucionalismo español, implica la apertura de un camino que va del consenso constituyente al conflicto permanente, un conflicto que tiene, por ejemplo, en nuestro momento presente su raíz, en buena parte, en el rédito electoral que se ha sacado de la confrontación política por parte del nacionalismo.

Esta situación muestra que nuestro reto político está en encontrar la complementariedad entre las garantías de funcionamiento del poder del imperio de la ley a través de la normatividad del Estado de derecho y, al mismo tiempo, la construcción de una cultura democrática en la que, desde la pluralidad, puede convergerse hacia un consenso sobre los principios de justicia, sabiendo que ya no hay garantías de que, en algún momento de tiempo, podamos prescindir de la normatividad del imperio de la ley porque hayamos alcanzado un régimen político plenamente justo donde ya no habrá más conflictos. El espacio político del régimen constitucional señala el tipo de espacio político donde es posible incardinar la justicia social mediante la suma de apoyos a través de un consenso entrecruzado, consenso al que están llamados todos los ciudadanos que suscriben doctrinas razonables: En Rawls (2004: 95) se dice que «el problema del liberalismo político es construir una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático (liberal) que una pluralidad de doctrinas razonables, tanto religiosas como no religiosas, liberales y no liberales, puedan aceptar mediante buenas razones». La cuestión de fondo para Rawls es que no basta, ni con el acuerdo en torno a derechos y libertades políticas básicas, como el derecho de sufragio, la libertad de expresión y de asociación política, ni con el acuerdo para que una Constitución regule los procedimientos básicos, como los electorales y los legislativos, ni con el acuerdo para la fijación de lo que Rawls llama «las esencias constitucionales», sino que es necesario avanzar hacia un consenso más fuerte en torno a principios de justicia donde se incluyan, por ejemplo, criterios para tratar las desigualdades socio-económicas.

Son estas exigencias de justicia las que tendrían que motivar el paso del consenso en torno a la Constitución al consenso entrecruzado. Un consenso constitucional resulta insuficiente, porque, primero, aunque estructure los procedimientos de un gobierno democrático, no funda una determinada idea de sociedad ni de persona; segundo, no se pronuncia en cómo debe estructurarse una sociedad en cuestiones de justicia básica, más allá de las garantías de las libertades constitucionales; y, tercero, no da las suficientes indicaciones para interpretar la propia Constitución, ni las ofrece, sin ambivalencia, para aquellas instituciones que deben velar por su cumplimiento y tomar decisiones basadas en su letra. En este último aspecto, en Rawls

(1996: 198) se afirma que «un consenso constitucional carece de los recursos conceptuales que guían el modo en que una Constitución debería ser enmendada e interpretada». Para todas estas tareas inconclusas de un consenso constitucional, Rawls propone el *overlapping consensus*. Este tendría como objetivo ir más allá de la mera formalidad del régimen constitucional, de las carencias que se encuentran en el texto de la propia Constitución y de la inactualidad en la que puede encontrarse el consenso constitucional para construir *materialmente* una eticidad basada en los principios de la justicia. Veamos de qué modo.

### 3. LOS VALORES POLÍTICOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN TRASFONDO SOCIAL JUSTO

Pero, ¿a qué podemos apelar para que las diferentes doctrinas comprensivas pongan en el centro del consenso entrecruzado a los principios de la justicia? ¿Desde dónde hemos de apoyar la concepción política de la justicia en la vida política de una sociedad? ¿Sobre qué base puede establecerse la roturación y construcción de un régimen constitucional justo? ¿Cómo es posible, en definitiva, un liberalismo que no solo se define como una teoría de los límites del poder, ni como un modelo en el que se pretende garantizar las libertades de todos mediante la coerción de la ley, sino que tiene una pretensión ética para fundar el orden social desde un consenso en torno a los principios de la justicia? La respuesta de Rawls es clara: solo si hay un conjunto de valores que pueden ser compartidos y aceptados por todas las doctrinas comprensivas. Tales valores son los valores políticos. Los valores políticos, diferenciados cuidadosamente de otro tipo de valores que pueden ser confundidos con ellos, son aquellos sobre lo que recae en última instancia la construcción del espacio político. El espacio político tiene que construirse, por decirlo así, abriéndose paso entre los espacios de las diferentes doctrinas comprensivas mediante la *fuerza* de los valores políticos. Por ello, pueden verse como aquellos que tienen el poder suficiente para construir un espacio común en pugna con aquellos valores que no son políticos y en los que se sostienen las diferentes doctrinas comprensivas. Supone aquí Rawls que si no pueden diferenciarse los valores políticos de los no políticos entonces será muy difícil, si no imposible, construir un espacio político común. Pero, junto a esta idea, en Rawls (1996: 177) se sostiene que «los valores políticos expresados en sus principios e ideales tienen normalmente un peso suficiente como para anular a todos los demás valores

que puedan entrar en conflicto con ellos». Esto podría verse como una deriva hacia un cierto idealismo, pero lo cierto es que, sin una teoría fuerte de los valores políticos, sin una axiología de lo político, no podría arbitrarse un espacio común fuerte que no fuera destruido por las fuerzas antagónicas que, conflictivamente, conviven en él. Espera Rawls que la oposición entre un tipo de valores y otros en la construcción del espacio público común se resuelva, progresivamente, a favor de los políticos, creando y preservando, de esta manera, un trasfondo social justo<sup>8</sup> sobre el cual puedan diferenciarse los valores propios de las doctrinas comprensivas de los valores del espacio común. El éxito de la empresa de Rawls está, finalmente, en que los valores políticos, como valores comunes a todas las doctrinas comprensivas, vayan configurando ese trasfondo social con más fortaleza, en el seno de una sociedad plural, que los valores pertenecientes a cada una de las distintas doctrinas, creándose de esta manera una verdadera cultura liberal democrática.

Esta construcción de un trasfondo justo nos acerca a una relectura de Rawls desde el concepto de civilidad o eticidad. Efectivamente, así como Kant es el interlocutor principal de Rawls en *El liberalismo político*, Hegel apenas es aquí tenido en cuenta. Rawls solo entra en diálogo con Hegel para salir al frente de las objeciones que este formuló a la tradición contractualista (cf. Rawls, 1996: 321-325). Pero, ciertamente, el concepto de trasfondo social justo se aproxima bastante al concepto hegeliano de *Sittlichkeit*. En Camps (1997) ya se había sostenido que Rawls, sin abandonar la perspectiva kantiana, estaba más cerca de Hegel. Concretamente, Camps cifraba este acercamiento en que, a partir del liberalismo político, habría que presuponer en Rawls un «deber de civilidad», el cual abriría la vida pública a una dimensión moral. Sin embargo, al no entrar en el planteamiento rawlsiano sobre el papel de los valores políticos y entender este deber de civilidad exclusivamente desde el compromiso de argumentar y justificar las propias opciones desde la razonabilidad, concluye que Rawls «no explica cómo puede constituirse el civismo ni cómo puede conseguirse que las personas se vuelvan razonables» (Camps, 1997: 68). Desde el principio, Camps centra el viraje de Rawls hacia Hegel en dos ideas: en la del consenso entrecruzado y en la de la razón pública, pero no entra en la idea quizás más hegeliana de Rawls: la de la eticidad, que él concibe en términos de un trasfondo social justo.

---

<sup>8</sup> El epígrafe cuatro de la Conferencia VII lleva, concretamente, por título: «The Importance of Background Justice» (Rawls, 2005: 265).

Pero, para nosotros, parece claro que la pérdida del carácter normativo que tiene la concepción política de la justicia en *El liberalismo político* respecto a la *Teoría de la justicia*, se equilibra por el lugar relevante que ocupa el *éthos* democrático para el surgimiento y la estabilidad de la justicia. Y, en este sentido, Rawls, efectivamente, está cerca de Hegel. Recuérdese que, mediante este concepto, Hegel quiso recoger de la tradición griega la idea de que el bien integral del hombre solo puede darse en una comunidad política forjada según leyes, valores y costumbres, los cuales conforman a los hombres en tanto que seres políticos como si tuvieran una segunda naturaleza. «El hábito de lo ético —afirma Hegel en 1821 recordando a Aristóteles— se convierte en una *segunda naturaleza*» (Hegel, 1999: 272). Así, la obligación interna subjetiva de la moral queda superada, objetivamente, de su indeterminación y abstracción en las instituciones políticas y sociales. La idea de Rawls de que las instituciones políticas se construyen como instituciones justas a partir de las cuales los individuos de las diferentes doctrinas comprensivas puedan llegar a consensos es próxima a la idea de Hegel de que solo bajo las instituciones políticas y sociales cobra efectivamente realidad la propia moral subjetiva del individuo.

Pero, además, hay otro aspecto en torno a la construcción de la eticidad en el que ambos pensadores se acercarían: si se observa, la propia tríada hegeliana de «derecho abstracto», «moralidad» y «eticidad», en la que se estructura la *Filosofía del derecho*, está presente en Rawls, en un contexto, obviamente, no metafísico, como «Constitución», «valores políticos» y «trasfondo social justo». Vemos que, siguiendo aquí el camino señalado por Hegel, para la construcción de un espacio político se tiene que apelar necesariamente a la Constitución que instituye el régimen político democrático como fundamento de autoridad pública y del ordenamiento jurídico, a los valores políticos y, por último, a que los individuos, en los límites señalados por la Constitución y en el contexto ético del consenso constitucional, tengan en los valores el criterio para hacer del orden social un orden cívico<sup>9</sup>. En nuestro contexto político, marcado por el pluralismo, este orden cívico, que se formaría, progresivamente, como un trasfondo social justo, tendría que construirse bajo el modo de un consenso amplio y profundo en torno a principios fundamentales de la justicia social. El lugar que antes ocupaba en Hegel la mediación del espíritu objetivo en el espíritu subjetivo por exigencia de la razón, hoy lo ocuparía la mediación de un trasfondo institucional y cultural exigido por la necesidad de acuerdos para mantener con estabilidad

---

<sup>9</sup> Que el contrato social puede ser el fundamento de la civilidad ha sido expuesto en: Rubio Carracedo, 2005: 154-171.

las instituciones de la democracia. El concepto de este trasfondo apunta, por ello, de otro modo, en nuestro contexto postmetafísico, a aquello a lo que ya apuntara Hegel en su *Filosofía del derecho* con el concepto metafísico de sustancia ética cuya forma ya era la idea de libertad.

Por ello, en conclusión, podemos establecer que fuera ya, por un lado, de la metafísica hegeliana donde la eticidad es «la libertad que ha devenido mundo existente» a través de «las instituciones y leyes existentes en y por sí» (Hegel, 1999: 265), y, fuera ya, por otro lado, de la metafísica práctica kantiana donde el principio moral insta una ley que pone el fundamento de determinación de la causalidad más allá de las condiciones del mundo sensible, y fuera también, en un sentido próximo a este último, del contexto aún demasiado abstracto y filosófico de Rawls en *Teoría de la justicia* donde una sociedad bien ordenada viene, finalmente, a sostenerse, aunque sea metodológicamente, en la elección racional de unos principios de justicia en el desarraigo de la persona moral de su mundo ético, fuera ya, decimos, tanto del exceso político de considerar que en nuestras instituciones ha llegado a hacerse plenamente presente la idea de libertad como del exceso del formalismo moral que considera que la persona puede hallar un sentido para lo que se pone en juego en su elección bajo la sola luz de la razón, en el liberalismo político la eticidad se comprende como un trasfondo social y cultural que se forja en la mediación de las instituciones y que se sustenta en un conjunto de valores políticos que hacen posible en la diferencia los consensos acerca de los principios de la justicia como principios para lo común. Dicho sencillamente, la eticidad que toma en el liberalismo político la forma de una cultura democrática señala a lo que sostiene lo común en la facticidad de la vida política en las instituciones.

Si siguiéramos profundizando en el liberalismo de Rawls ahora nos tocaría estudiar ese universo de valores políticos. Así tendríamos que atender tanto a la descripción del conjunto de los valores para lo racional y lo razonable como a los valores de la justicia. Entre los primeros, que son los propios de una ética de la argumentación y la disputa, cita Rawls aquellos que quedan plasmados «en el respeto a los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común y en la aceptación, cuando nos resultan controvertidos, de los métodos y resultados de la ciencia» (Rawls, 1996: 171), y, junto a estos, incluye también aquellos que están presentes en el uso apropiado de los conceptos fundamentales de la argumentación lógica, tales como el juicio, la inferencia, la evidencia, etc. Pero, también tendríamos que profundizar en aquellos valores que son propios de la justicia como equidad y entre los cuales se encuentran los relativos a la igual libertad política y civil, a la reciprocidad económica, a la igualdad equitativa de oportunidades, etc.

Una vez descrito este universo de valores políticos, tendríamos que poner de manifiesto la función que tienen para la construcción del sentido del trasfondo social justo desde el consenso entrecruzado. Y, por último, también habría que entrar en los fundamentos de una teoría de los valores políticos para estudiar no solo la cuestión de su objetividad y de su reconocimiento, sino también la cuestión de la relación que estos tienen con las normas y, concretamente, con la Constitución. Estas cuestiones apuntan a la necesidad de elaborar una suerte de fenomenología de los valores políticos en la que tendrían que ser destacados en su cualidad específica de pertenencia a la razón pública, diferenciándolos, de este modo, de otro tipo de valores<sup>10</sup>. Ahora bien, aunque estas cuestiones se desarrollaran incluso más allá de lo apuntado por el propio Rawls, como veremos en las conclusiones, queda pendiente una cuestión fundamental: si una Constitución, más allá de ser considerada el fundamento del poder coercitivo del Estado, puede ser también el resorte fundamental en la construcción del *éthos* democrático coadyuvando de este modo a que los valores políticos tengan más peso en las democracias liberales que los valores en los que se sustentan las diversas doctrinas comprensivas.

#### 4. EL ÉTHOS DE LA CONSTITUCIÓN Y LA FE RAZONABLE EN UN RÉGIMEN POLÍTICO JUSTO

Hemos indicado cómo el liberalismo político de Rawls, en primer lugar, parte del supuesto de que el espacio político institucional definido por una democracia constitucional está expuesto constantemente al desafío de una pluralidad de doctrinas comprensivas que, defendiendo sus propias maneras de concebir el bien, amenazan con quebrar la estabilidad del espacio político generando una conflictividad que no puede ser definitivamente superada y, en segundo lugar, cómo Rawls parte del supuesto de que hay una

---

<sup>10</sup> Además de las aproximaciones fenomenológicas a la ontología de los valores, hay que señalar para este tema el importante debate entre Habermas y Putnam en torno a la diferencia entre norma y valor. Putnam crítica la posición de Habermas por el peso que este le da a las normas en detrimento de los valores, pues para Habermas estos son relativos y contingentes. Putnam, por su parte, sostiene que se puede hablar de una objetividad de los valores y que puede predicarse su verdad o falsedad de la misma manera que puede hablarse de la objetividad de la lógica y de la matemática, aunque haya que asumir un «objetividad sin objetos» y una «ética sin ontología». Encuentra Putnam en Levinas la idea de que la ética es irreductible a la ontología (cf. Vega Encabo y Gil Martín, 2008: 42).

responsabilidad por parte de los ciudadanos, que viven bajo el pensamiento de estas doctrinas comprensivas, para que estos apoyen y sostengan en el espacio público, mediante el ejercicio de la razón, aquella doctrina que mejor garantice la estabilidad social. Para él esta es, evidentemente, la concepción política de la justicia. Ninguna de las doctrinas comprensivas, aunque se ofrezca y presione para ello, puede ser abrazada en un Estado constitucional como fundamento moral para la política; pero, como hemos señalado, la piedra de toque del liberalismo político está en la posibilidad de que cada una de ellas, paulatinamente, haga explícito su apoyo a la concepción de la justicia que mejor garantice la estabilidad social.

Este apoyo, como ya se ha dicho, se da bajo la forma de un consenso entrecruzado a partir de un núcleo de valores políticos compartidos. Estos pueden erigirse, por tanto, como aquello a lo que cabe apelar para formar el *éthos* democrático en la mediación de los consensos. Pero, los valores políticos, como cualesquiera otros valores, por sí mismos, no generan ni instituciones ni sociedades justas. Por tanto, para que desde estos se construya un trasfondo ético es necesario que se estimen, en el espacio público, como valores más fundamentales que los valores no políticos. Pero, el problema es, ciertamente, cómo los valores políticos pueden llegar a diferenciarse y distinguirse de los valores no políticos en el espacio público, no por parte del filósofo, sino por parte de quienes viven al abrigo de las diferentes doctrinas comprensivas. Solo si estos eligen y apoyan en el espacio público lo común distinguiéndolo de lo propio puede llegar a estimarse en el espacio público el valor que tiene en la vida política el consenso como modo de resolver y fijar principios generales para la construcción de la justicia. Este aprecio por lo común, que debe abrir él mismo el ejercicio del consenso, más allá de ser considerado acto un intelectual, es un acto que requiere de una estimativa que orienta el reconocimiento de los valores. Pero, para que esto sea posible, ha de darse por parte de quien lleva a cabo tal acto de estimación ya una cierta motivación ética para que pueda reconocer la relevancia de los valores político. Desde la facticidad institucional que se propugna en el liberalismo político, se requiere, podemos decir, entonces, de un *éthos* mínimo.

Nuestro trabajo sostiene la tesis, solo apuntada por Rawls, de que, en un régimen constitucional, tal *éthos* mínimo tendría que venir dado por la moral cívica que está presente en una Constitución y por el aprecio o valoración de esa moral, lo cual tiene su reflejo en la actualización y la presencia, esto es, en la «representificación»<sup>11</sup> de la motivación ética de aquel consenso

---

<sup>11</sup> La «representificación», para Husserl, es un acto de conciencia que corresponde a un objeto que ya no se da originariamente, sino solo en la medida en que es reproducido por otro acto de conciencia (San Martín, 1987: 145). En este sentido, se

constitucional primero con el que nació a partir de un proceso constituyente. En Cerezo (2010: 43) se afirma de manera muy certera lo siguiente: «Toda Constitución presupone así una moral cívica y una ética política». Ciertamente, la propia Constitución puede ser tomada como el proyecto de una ética política para un Estado democrático que puede hacerse más plena bajo la guía de los principios de la justicia. Rawls, de alguna manera, hace ver este *éthos* mínimo cuando expone las exigencias del consenso constituyente: fijar el contenido de los derechos y libertades básicas dándoles una primacía especial, el buscar líneas orientativas para su aplicación y estimular, sobre una y otra exigencia, las virtudes de la cooperación social. Pero, los derechos y libertades fundamentales, más que representar una garantía puramente formal del régimen constitucional, representan la sustancia ética más importante en la que se sustentan nuestras democracias. Por ejemplo, en Ferrajoli (2011:37), dentro del movimiento del neoconstitucionalismo, de manera más rotunda que Rawls se afirma lo siguiente:

Por eso, hay que decir que los derechos fundamentales no son solo límites a la democracia política. Son, además, su sustancia democrática, en cuanto se refieren al pueblo en un sentido aún más concreto y más pleno de la representación política misma, es decir, a las libertades y a las necesidades vitales de todos y cada uno de sus miembros de carne y hueso.

Sostiene, por tanto, Ferrajoli que los derechos fundamentales no son solo principios normativos que limitan el poder de las instituciones del Estado, sino también la «sustancia democrática», más necesaria para cada ciudadano. Garantizar estos derechos es crear las condiciones fundamentales para constituir la *sustancia* misma del *éthos* democrático. Los procesos deconstituyentes dentro de la democracia no solo suponen, por ello, una pérdida de los límites legales que tienen que ser impuestos a las instituciones políticas, sino también la eliminación de este *éthos* democrático. Ferrajoli señala que el daño más profundo que se le hace a la democracia constitucional, hasta el punto de que puede quebrar sin golpes de estado, es la «caída del valor de la Constitución en el sentido común» (Ferrajoli, 2011: 37). Cuando esto sucede, entonces los poderes que él califica de salvajes, siguiendo a Kant, ejercidos por quienes gobiernan y con la aquiescencia de los gobernados, tienen el terreno allanado para destruir cualquier formación del *éthos* democrático. La idea apuntada por Rawls, que aquí hemos acentuado, es que,

---

puede afirmar que, aunque el consenso entrecruzado amplíe y profundice el consenso constitucional, una buena parte del propio sentido del consenso entrecruzado ha de ser la representificación de la experiencia que se dio en el consenso constitucional y de la motivación ética que originariamente se hizo presente en él.

en una Constitución, en las instituciones que establece, en los valores que defiende, y en los procedimientos que arbitra, incluso para la reforma de la propia Constitución, cabe hallar el *humus* adecuado para que germine y crezca la eticidad democrática. El *éthos* señalado por una Constitución y por el consenso constitucional no se agota en sí mismo, sino que apunta a la posibilidad de que el proyecto ético de la democracia, alumbrado desde la Constitución, se renueve, se complete, se profundice y se amplíe desde los principios de la justicia que, representados en la posición original, señalan intencionalmente a ese trasfondo ético que debiera permeabilizar las instituciones de la democracia y, con ellas, la vida social.

Ahora bien, por último, si esto es así, entonces hay que ver que no hay garantía racional de que en un régimen democrático en el que la pluralidad se dice de varias maneras —negativamente, para todas aquellas doctrinas sustantivas que lo rechazan pretendiéndolo destruir; neutralmente, para aquellas que lo aceptan por temor a la ley; y, positivamente, para aquellas que, a su modo, han encontrado en sí razones para respetar, aceptar y robustecer este sistema político frente a otro—, no hay garantía racional, decimos, de que el espacio político del régimen constitucional se vaya constituyendo como un espacio de eticidad. Por ello, el liberalismo político se sostiene en la creencia de que la exposición de estas razones en el espacio público puede *pro-vocar* progresivamente la conversión de los ciudadanos hacia doctrinas razonables. Se trata de una creencia que, tras la quiebra de la razón metafísica en la filosofía política, invita al ejercicio de la responsabilidad a aquellos ciudadanos que sostienen doctrinas razonables para que puedan llenar, por decirlo en una imagen, el espacio político de razones a favor de un régimen constitucional justo de tal manera que aquellos que porfían de él puedan hallar algunas de estas razones para darle su apoyo. La construcción de ese espacio político depende solo de que los ciudadanos reconozcan, apelen y construyan desde valores comunes una sociedad justa. Al final de la importante Conferencia IV dice Rawls lo siguiente: «Y en nuestro caso, como ya apunté, se trata de la defensa de la fe razonable en la posibilidad de un régimen constitucional justo» (Rawls, 1996: 205). Vuelve aquí Rawls, al importante tema de la «fe racional» de Kant. El pluralismo implica que la construcción del *éthos* democrático no pueda venir dado por una doctrina comprensiva que se tome como verdadera, sino por la capacidad, el compromiso y la adhesión de los ciudadanos a los valores políticos. En un texto importante de *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant decía que «la fe en su aspecto moral-practico —tiene— un valor moral en sí, por cuanto contiene una libre aceptación» (citado por Gómez Caffarena,

1983: 133, nota 34)<sup>12</sup>. La fe, como libre asentimiento, representa para Kant ya un valor moral. Este valor es el que también entraría en juego cuando los ciudadanos libremente se adhieren, pese a sus diferencias, a aquellos principios que hacen posible que impere la justicia en un régimen constitucional. El *credo* kantiano se sostiene en la idea de una concordancia entre el origen de todo el bien del mundo en Dios con su fin final (*Endzweck*) en la medida que este fin estaba «en la mano del hombre» (Kant, 2011: 89), el *credo* rawlsiano se sostiene en la idea de que está en la mano de los hombres como ciudadanos hacer concordar el bien de la justicia, señalado por la reflexión filosófica, con un espacio político compartido justo donde los hombres puedan vivir en libertad<sup>13</sup>. Gómez Caffarena puso de manifiesto que la raíz de la fe racional en Dios tenía en Kant una raíz cristiana, aunque, obviamente, esta adhesión no fuera *personal* sino puramente racional<sup>14</sup>. De la misma manera, se ha señalado que esta «fe razonable» también puede tener una raíz cristiana en la medida que, en su primera ética, de corte teológico, ya hacía Rawls referencias a esa fe que lleva en sí el valor moral de construir un mundo más justo (cf. Cohen y Nagel, 2010: 15-18). En cualquier caso, para Rawls esta «fe filosófica» vendría ser, análogamente a Kant, un postulado de sentido para la razón en el ámbito práctico que no puede llegar a verificarse en el ámbito teórico.

Rawls, al igual que Kant, tiene que postular la creencia de que, en algún momento de tiempo, veamos más o menos realizada la democracia como un *éthos* que no es fácil romper porque ya se ha fortalecido en su trasfondo social con las razones que irradia el sentido de la justicia. Hoy esta creencia, a raíz de la crisis de legitimidad política que ha desestabilizado las principales instituciones democráticas, se ha debilitado de tal manera que ya no lleva en sí la atracción que motiva su libre adhesión. Pero también es el momento, como en toda crisis, para abrir un horizonte político desde esa debilidad en el ejercicio público de la razón para sostener el mejor sistema político que alumbró la tradición de pensamiento occidental. Ciertamente, aunque ya no pueda trazarse, como hizo Kant, el orden político desde el orden moral *nouménico*, puede entreverse la necesidad de mantener la apertura de una

<sup>12</sup> La traducción de Duque (2011: 89) reza de la siguiente manera: «Por consiguiente, la creencia, en el respecto moralmente práctico, tiene igualmente en sí un valor moral, dado que contiene una libre adhesión».

<sup>13</sup> En Laden (2005: 63) se ha señalado en este sentido que *El liberalismo político* también puede leerse como la descripción de la crisis en esta fe razonable a causa del pluralismo de los principios que sustentan el régimen constitucional.

<sup>14</sup> También, partiendo de Kant, Gómez Caffarena (1985: 30-31) señaló la importancia de la razonabilidad para el discurso teológico.

razón práctica hacia la posibilidad de construir un régimen constitucional justo que no se pliega a los estrechos y cerrados mundos de las ideas de las doctrinas irrazonables. Esta apertura no puede ya sino venir de la razonabilidad de quienes quieren compartir un igual espacio político para el ejercicio de sus libertades, participando activamente para construirlo, renovarlo y mantenerlo, concretando, ampliando y profundizando, de este modo, aquel consenso constitucional que les garantizó sus libertades más básicas en virtud de las cuales pudieron vivir según sus propias creencias sin ser castigados por ello. La idea de un consenso entrecruzado apunta a la tarea de una razón práctica que no se contenta con vivir políticamente mediante el poder de coerción, sino que aspira a restablecer consensos fundamentales dentro de un Estado democrático constitucional para garantizar, en el apoyo a sus instituciones, que el espacio político común no se resquebraje, fragmente y destruya dejando un terreno yermo que, sin tardanza, sería ocupado por aquellos nuevos leviatanes que incluso, bajo el aspecto de doctrinas comprensivas razonables, esconden su fundamentalismo más intolerante. Porque, aunque ya no podemos entrar en ello, el problema no es la pluralidad *per se*, ni siquiera aquellas doctrinas que presentan sus argumentos en contra del sistema democrático de manera razonable, ni aquellas que lo amenazan mostrando, más allá de toda razonabilidad, la furia que lleva a la destrucción, sino sobre todo las que se presentan como razonables, como políticamente razonables, pero que esconden en su interior un germen nocivo que creciendo y extendiéndose destruye el *éthos* democrático de forma silenciosa ocultando su irracionalidad en discursos aparentemente razonables. Afrontar este problema de la pluralidad, tan nuevo como viejo de la propia democracia, creo que es la principal tarea de una renovación del liberalismo clásico, porque la madurez en la democracia no solo se alcanza en la pasión por la apertura del sistema político para albergar dentro de sí visiones o cosmovisiones diferentes a la propia tradición política, sino sobre todo en la propia capacidad de los grupos de ciudadanos que viven bajo una de esas cosmovisiones para abrirse al *éthos* democrático que tendrá siempre en una Constitución, elaborada desde ciertos principios de justicia y aprobada democráticamente y desde la que ya se apunta a la eticidad, su principal baluarte.

## 5. CONCLUSIÓN

No es difícil ver que la idea de un consenso entrecruzado en torno a una concepción común y pública de los principios que rigen la justicia, la libertad y la igualdad apunta al mejor modo del que disponemos políticamente para convertir la fuerza del poder normativo del Estado de derecho en un *éthos* que puede ser aceptado, integrado, valorado y compartido por los ciudadanos. En la medida en que estos muestren su apoyo al Estado constitucional y a una concepción que hace de él un Estado más justo, este, progresivamente, dejará de ser visto —esta es la creencia— como un Estado coercitivo e incluso opresor. Pero, para ello, en primer lugar, la propia Constitución ha de ser vista y valorada, primero, en su carácter normativo, como la principal garantía para la defensa de los derechos fundamentales, y, en segundo lugar, como el proyecto ético de una sociedad liberal que requiere para su estabilidad del cultivo de la eticidad como el resultado del ejercicio de una razón pública que apela a un conjunto de valores políticos. Para una sociedad liberal, la propia Constitución y el consenso político en torno a ella, definen el mejor marco político, jurídico y axiológico para la construcción del *éthos* democrático, un marco político que, para Rawls, ha de ser renovado, ampliado y profundizado por un consenso entrecruzado en torno a la concepción política de la justicia como aquella que mejor recoge el sentido *común* de la *idea* de justicia.

Ciertamente, la deuda del pensamiento político y jurídico contemporáneo con Rawls es enorme, en la medida en que nos ha hecho ver que una sociedad liberal solo puede mantenerse establemente en su estructura básica, si tanto el carácter normativo de la Constitución y del sistema jurídico como los valores de la ética pública se hacen efectivos en el espacio público a partir de una concepción de la justicia que pueda ser apoyada ampliamente por parte de aquellos que disfrutan de un régimen democrático, aunque habiten en él, manifiestamente, bajo doctrinas diferentes e incluso contrarias acerca del bien. Pero, en segundo lugar, también Rawls nos ha mostrado que la estabilidad en el orden social solo puede mantenerse si entre la concepción política de la justicia y la propia sociedad median las instituciones del Estado liberal como verdaderas artífices de un *éthos* democrático.

Efectivamente, *El liberalismo político* de Rawls, es, sostenemos, la propuesta teórica que mejor ha comprendido la necesidad de articular los elementos normativos, axiológicos y éticos desde los principios de la justicia para hacer estable la convivencia en nuestras sociedades plurales. Sin embargo, por otra parte, creemos que hay conceptos de su propuesta que tendrían que ser revisados en aras a fortalecer las bases mismas del liberalismo

político. A estos conceptos queremos, finalmente, hacer referencia. En primer lugar, tendría que revisarse el concepto de constructivismo político como alternativa a una filosofía trascendental, porque creemos que la filosofía trascendental no puede *per se* considerarse y relegarse, por mor de la pluralidad, a ser a una doctrina comprensiva más. En segundo lugar, también tendría que revisarse el concepto de trasfondo social justo como correlato de un consenso entrecruzado sostenido solo por valores políticos, porque creemos que la formación de ese trasfondo exige un profundo, verdadero y extenso diálogo que se abre no solo a la pluralidad social del momento presente y a sus condiciones, sino también a esa otra pluralidad, que muestra las peculiaridades de la nuestra propia, y que sale a la luz cuando el diálogo se orienta, más allá del consenso, a la apropiación de la tradición de pensamiento. Por último, también tendría que revisarse el concepto de valor político como aquella instancia sobre la que recae, en último término, la formación del *éthos* democrático, porque creemos que habría que hacer una distinción entre los valores estrictamente políticos, que definen a lo sumo un procedimiento que conforma el espacio para el ejercicio de la razón pública, y los valores específicamente morales que tienen que ser tomados en un sentido sustantivo para forjar la eticidad como constitución en el mundo de la vida de los principios de la justicia.

Proponemos, para hacer efectivas estas revisiones, llevar a cabo una relectura de la concepción política de la justicia desde la fenomenología con el fin de refundar, en una filosofía de corte trascendental, la cuestión principal de la constitución del espacio político como un espacio ético conformado fácticamente por las instituciones del Estado de derecho. En primer lugar, esta relectura, para el primer punto señalado, pondría el foco en el núcleo de la propuesta metodológica de Rawls, en los conceptos de la posición original y del velo de la ignorancia y los interpretaría a partir de los conceptos husserlianos de epojé, reducción y origen<sup>15</sup>. En segundo lugar, habría que profundizar en el concepto de trasfondo social justo como eticidad en el diálogo de Rawls con Hegel, una eticidad que ha de constituirse con más intensidad en las condiciones políticas de nuestro tiempo, si cabe, como una cultura del diálogo siempre mediada políticamente por el papel en nuestra facticidad de las instituciones, y que se abre, como cultura, también a un diálogo fecundo con la propia tradición. Solo en la mediación de un diálogo con el pasado que ha de hacerse posible a través de las instituciones educativas podrá dotarse de contenido al ejercicio de la razón práctica como razón pública. Y, por último, en tercer lugar, esta relectura de Rawls tiene

---

<sup>15</sup> En Palomar (2016) se encuentra la relectura de este punto.

que mostrar la constitución del *ethos* democrático desde una fenomenología específica de los valores políticos en la que no se excluya el deber moral de constituir éticamente el mundo de la vida como el mundo que se da intersubjetivamente en la experiencia política.

Pero, si esta relectura de *El liberalismo político* no está desencaminada, no solo se clarificará en ella la filosofía práctica de Rawls desde el espacio abierto por la fenomenología, sino que también la propia filosofía práctica rawlsiana ayudará a comprender que una fenomenología de la experiencia de lo político, pese al *factum* del pluralismo de las doctrinas que habitan en el espacio político de nuestras democracias, no puede renunciar a la tarea de la constitución de la eticidad desde los valores políticos bajo la guía de un principio moral, porque ni la pluralidad, ni el carácter conflictivo en el que esta se manifiesta en nuestro mundo pueden cegarnos para ver la idea de justicia, la cual está transida, orientada y alimentada siempre, como corresponde a todo buen liberalismo, por la idea de libertad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alzaga, Ó. (2011). *Del consenso constituyente al conflicto permanente*. Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (1998). *crisis de la República* (Gillermo Solana, trad.). Madrid: Taurus. (Obra original publicada en 1969).
- Barry, B. (1995). John Rawls and the Search for Stability. *Ethics*, 105, (4), 874-915.
- Baynes, K. (2015). Critical Theory and Habermas. En J. Mandle y D. Reidy (Ed.), *A companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Camps, V. (1997). El segundo Rawls más cerca de Hegel. *Daimon*, 15, 63-69.
- Cerezo Galán, P. (2010). La ética pública constitucional. En P. Cerezo Galán, *Ética pública. Éthos civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cohen, J. y Nagel, T. (2010). Introducción. En J. Rawls, *Consideraciones sobre el significado del pecado y de la fe* (Ferran Meler-Ortí, trad.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2009).
- Ferrajoli, L. (2011). *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional* (Perfecto Andrés Ibañez, trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 2011).
- Freeman, S. (2016). *Rawls* (Adolfo García de la Sienna, trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2007).
- Friedmann, M. (2000). John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People. En V. Davion and C. Wolf (Ed.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*. Lahman: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gómez Caffarena, J. (1983). *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1985). *Razón y Dios*. Madrid: Fundación Santa María.
- González, A. M. (2005). John Rawls and the new Kantian moral theory. En T. Brooks T. and F. Freyenhagen (Ed.), *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum Studies in American Philosophy.

- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez* (Manuel Jiménez Redondo, trad.). Madrid: Trotta. (Obras original publicada en 1992).
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de filosofía del derecho* (Juan Luis Verma, trad.). Barcelona: Edhasa. (Obra original publicada en 1821).
- Kant, I. (2011). *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (Félix Duque, trad.). Madrid: Tecnos. (Obra original publicada en 1791).
- Laden, A. S. (2005). Taking the distinction between persons seriously. En T. Brooks, and F. Freyenhagen (Ed.), *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum Studies in American Philosophy.
- Melero de la Torre, M. C. (2010). *Rawls y la sociedad liberal. El proyecto de la neutralidad política*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Mejía Quintana, O. (2005). La filosofía política de Rawls [II]: el *Liberalismo político*. Hacia un modelo de democracia constitucional. En J. J. Botero (Ed.), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Muguerza, J. (2005). Razonabilidad. En P. Cerezo Galán, *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Palomar Torralbo, A. (2007). Tensión y complejidad en la teoría crítica de la sociedad y discursiva del derecho. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 21, 30-51.
- (2015). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: ensayo sobre la lectura arendtiana de Agustín de Hipona*. (Tesis de doctorado). Universidad de Murcia, Murcia. recuperado de <http://hdl.handle.net/10201/47761>
- (2016). Estabilidad, circularidad y origen: una lectura fenomenológica de la concepción política de la justicia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 69, 8-10. doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/2123>
- Parekh, B. (2005). *Pensadores políticos contemporáneos* (Vicente Bordoy, trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1982).
- Pisarello, G. (2014). *Procesos constituyentes. Caminos para la ruptura democrática*. Madrid: Trotta.
- Rawls, J. (1951). Outline of a Decision Procedure for Ethics. *Philosophical Review*, 60, 1951,177-197.
- (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1995). *Teoría de la justicia* (María Dolores González, trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1971).
- (1996). *El liberalismo político* (Antoni Domènech, trad.). Barcelona: Crítica. (Obra original publicada en 1993).
- (2001). *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública* (Hernando Valencia Villa, trad.).Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1999).
- (2004). Guía de lectura de *El liberalismo político*. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23, 93-112 (Introducción a la segunda edición de *El liberalismo político* de 1996).
- (2005). *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- Rodríguez Zepeda, J. (2011). El concepto de cultura política en *El liberalismo político* de John Rawls. En F. Quesada, *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.

- Rubio Carracedo, J. (2005). Civilidad. En P. Cerezo Galán, (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- Seleme, H. (2001). El problema de la estabilidad. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, 24, 297-318.
- (2004). *Neutralidad y justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls*. Madrid: Marcial Pons.
- Vega Encabo, J. y Gil Martín, F. J. (2008). Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate entre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas. En H. Putnam, H, y J. Habermas. *Normas y valores*. Madrid: Trotta.