

El liberalismo político y la educación de los ciudadanos en una sociedad pluralista. Acerca de la autonomía y la tolerancia

MANUEL TOSCANO MÉNDEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

Este trabajo pretende examinar la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo trazada por John Rawls. Esta división tiene una indudable relevancia para el liberalismo contemporáneo porque trata de dar respuesta a los nuevos retos que supone el pluralismo en una sociedad democrática y plantea una revisión significativa de las relaciones entre los principios de autonomía y tolerancia. Nuestro propósito es abordar esta cuestión con relación a las consecuencias normativas que la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo tiene para la educación cívica.

PALABRAS CLAVE

LIBERALISMO—EDUCACIÓN—PLURALISMO—AUTONOMÍA

ABSTRACT

This paper examines John Rawls' distinction between political liberalism and comprehensive liberalism. This distinction has an unquestionable relevance for contemporary liberalism, since it addresses the new challenges of pluralism in a democratic society and, likewise, advances a significant revision of the relations between the principles of autonomy and tolerance. My aim is to address this issue in view of the normative consequences that the distinction of political and comprehensive liberalism entails for civic education.

KEYWORDS

LIBERALISM—EDUCATION—PLURALISM—AUTONOMY

EL PLURALISMO CONSTITUYE UNO DE LOS PROBLEMAS más importantes de la filosofía moral y política de nuestros días y, por lo que aquí nos va a ocupar, uno de los mayores desafíos a los que ha de hacer frente el liberalismo contemporáneo. Por supuesto, una parte importante del problema estriba en que hay diversas formas de entender el pluralismo, empezando por el hecho de que utilizamos el término para designar cosas bien distintas. Algunas de estas diferencias quedaran reflejadas en el texto, pero no son el tema de este artículo. Nuestro interés está más bien en indagar la respuesta liberal a la creciente diversidad de las sociedades modernas que propone John Rawls, al que muchos consideran el filósofo liberal más importante de nuestro tiempo. Más específicamente, vamos a ocuparnos de la línea divisoria que traza John Rawls entre el liberalismo *político*, que él mismo abandera, y el liberalismo *comprehensivo*, así denominado porque forma parte de una teoría moral de orden general y sostiene un ideal de vida buena. Rawls considera que esta distinción es fundamental y que a ella se remiten las nuevas ideas que determinan la revisión global de su teoría de la justicia, tal y como queda establecida en *Political Liberalism*¹. Y, según explica, esta distinción, así como los cambios importantes que lleva aparejados, es necesaria si debemos hacernos cargo del pluralismo moral, religioso o filosófico que constituye un rasgo permanente de una sociedad democrática moderna.

Nuestro propósito en este trabajo es examinar esta distinción, pero hacerlo desde un ángulo especial, para entender cuál es su alcance con relación a la educación de los ciudadanos. ¿Qué importancia tiene la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprehensivo cuando se trata de definir los fines educativos en una sociedad pluralista? ¿Qué significa en lo que respecta a los límites de la educación moral o cívica? Hablo de educación cívica o moral, pues es la misma posibilidad o legitimidad de una formación moral que no se reduzca a educación para la ciudadanía lo que parece estar en cuestión con la pregunta. Y también, desde luego, cuáles son los objetivos y los contenidos de la misma educación cívica. Por supuesto, no hace falta aclarar que cuando hablamos de educación nos referimos básicamente a la enseñanza pública obligatoria. La cuestión que vamos a plantear no tiene mucho sentido fuera del marco escolar.

Para abordar el asunto, vamos a proceder del modo siguiente: primero, me gustaría presentar muy brevemente el planteamiento general del liberalismo político de Rawls, haciendo especial hincapié en la diferencia que traza Rawls entre una concepción política y una doctrina comprehensiva, con el fin de averiguar por qué piensa que es tan importante para afrontar el pluralismo de las

¹ J. Rawls, *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. En adelante, citaremos como PL. Hay traducción al castellano de A. Domènech, *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

sociedades democráticas. En una segunda parte, voy a situar la discusión en el terreno de la educación y para ello hay que abordar la importancia que la educación de los ciudadanos tiene para el liberalismo político de Rawls; eso dará lugar a considerar algunas observaciones, breves pero significativas, del filósofo de Harvard en torno a la educación y nos permitirá centrar la discusión sobre el ejemplo que propone. Por último, habrá que examinar las diferencias entre liberalismo comprensivo y liberalismo político, considerando la relación entre dos principios de tanta prosapia liberal como la tolerancia y la autonomía. ¿Nos pide el liberalismo político, para atenernos a las condiciones públicas de justificación en una sociedad pluralista, que renunciemos al ideal comprensivo de autonomía en nombre de la tolerancia? Espero mostrar en mis conclusiones que nada hay en el planteamiento de Rawls que nos obligue a reconsiderar la vieja convicción liberal de que no es posible sacrificar la autonomía a la tolerancia. Por el contrario, hay que reafirmarse en la idea de que la preocupación por la autonomía de los individuos es lo que distingue realmente la tolerancia *liberal*.

I. EL LIBERALISMO POLÍTICO COMO RESPUESTA AL PLURALISMO RAZONABLE DE UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

Para nuestro propósito resulta indispensable subrayar la conexión entre liberalismo político y pluralismo, tal y como la establece Rawls. Por decirlo brevemente, la distinción, que considera crucial para definir el liberalismo político, entre una concepción estrictamente política y una doctrina comprensiva responde a la necesidad de ajustar su teoría de la justicia (*justice as fairness*) a lo que considera una circunstancia decisiva de las democracias modernas: el hecho del pluralismo razonable. Una moderna sociedad democrática se caracteriza, según explica, por la coexistencia de diversas doctrinas religiosas, morales o filosóficas, razonables aunque incompatibles e irreconciliables, que difieren entre sí acerca de lo que da sentido, valor o propósito a la vida humana. El liberalismo político asume como punto de partida este pluralismo, que califica de razonable y que entiende como una figura permanente de la cultura democrática, en la medida en que es el resultado del ejercicio de la razón en un marco de instituciones libres como el que provee un régimen constitucional. Pero, como el propio Rawls señala, el introducir este hecho obligaba a revisar la idea misma de una sociedad bien ordenada tal y como era planteada en su anterior libro *A Theory of Justice*².

² J. Rawls, *A theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971; tr. M^a Dolores González, *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1978, que citaremos en adelante como TJ.

Si en esta obra se trataba de formular una teoría de la justicia que especificara los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, el liberalismo político completa esta cuestión de la justicia con una pregunta por los fundamentos de la tolerancia liberal en una sociedad pluralista. Si tomamos en consideración el hecho del pluralismo razonable, esto es, el hecho de que los ciudadanos en una sociedad democrática mantienen importantes desacuerdos en lo que respecta a creencias religiosas, visiones filosóficas del mundo o concepciones del bien, y más aún si tenemos en cuenta que algunas de las peores discordias civiles tienen ahí sus raíces, no cabe duda de que esto supone un importante desafío que obliga a replantear las bases normativas de la convivencia civil y de las instituciones políticas que la encuadran. Por tanto, si reunimos la pregunta por la justicia y la pregunta por la tolerancia (o cómo afrontar la diversidad), tenemos la cuestión a la que el liberalismo político se propone responder: «¿Cómo es posible una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, que permanecen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas o morales razonables?»³.

No hay que pasar por alto la alusión a la estabilidad que aparece en la pregunta, pues resulta capital para entender las razones por las que Rawls se ve obligado a revisar y transformar su teoría de la justicia, introduciendo el nuevo ramillete de ideas que aparecen en *Political Liberalism*. Aunque, como dice el propio Rawls, el problema de la estabilidad tradicionalmente no ha recibido mucha atención por parte de los filósofos, sin él no se explica por qué la concepción de una «sociedad bien ordenada» que formulaba en *A Theory of Justice* resultaba insostenible y forzaba a realizar toda clase de reajustes, entre ellos la distinción entre concepción política y doctrina comprehensiva, que condujeron a una nueva interpretación filosófica de la teoría que limitaba de forma importante el alcance de sus pretensiones así como la profundidad de sus cimientos. Si su primer libro presentaba una teoría moral que elevaba a un grado mayor de generalidad las ideas clave de la tradición contractualista con objeto de ofrecer una alternativa sistemática al utilitarismo, el segundo propone marcar una línea divisoria importante entre filosofía moral y filosofía política, de forma que *justice as fairness* sea entendida y aceptada como una concepción estrictamente política de la justicia.

¿Por qué esta drástica reducción de las ambiciones de una teoría que pretendía compararse ventajosamente con el utilitarismo? Aunque hay diversas interpretaciones sobre la evolución de Rawls, algunas de las cuales, por ejemplo, conceden cierta influencia a las críticas comunitaristas, lo cierto es que Rawls la explica por la necesidad de resolver un problema interno de su propia teoría, concretamente del modo en que daba cuenta de la estabilidad de una

³ PL, p. 4.

sociedad bien ordenada y que resultaba inconsistente con la aceptación del pluralismo. En efecto, una condición necesaria de una sociedad bien ordenada, es decir, efectivamente regulada por una concepción de la justicia, era que fuera sostenida y defendida por el conjunto de los ciudadanos sobre la base de lo que en *Political Liberalism* va a denominar una doctrina filosófica comprensiva. El reconocimiento del pluralismo de doctrinas morales, filosóficas o religiosas como un hecho inerradicable y permanente en una sociedad democrática moderna significa que es una condición de imposible cumplimiento. Por eso, el problema del liberalismo político consiste en saber cómo es posible una sociedad justa y estable, entendida como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, sin que podamos contar con acuerdo o consenso alguno de sus ciudadanos en torno a creencias religiosas o doctrinas morales y filosóficas.

Una vez que se ha dado entrada al hecho del pluralismo razonable, es absolutamente necesario replantear las condiciones normativas de la unidad y la estabilidad social. Ésa es la tarea que asume el liberalismo político de Rawls. No está de más advertir que se trata de una variante novedosa sobre un viejo tema liberal, pues concierne a los fundamentos de legitimidad del poder político: ¿Cuáles son los principios e ideales que han de regular el ejercicio del poder político entre ciudadanos *libres e iguales*? Porque Rawls asume como una suerte de evidencia histórica lo que denomina «*the fact of oppression*», el hecho de que el predominio de una doctrina comprensiva de carácter religioso, filosófico o moral no es posible sin el respaldo del poder político y sólo puede mantenerse por medio de la coerción⁴. Justamente, una posibilidad vetada desde una perspectiva liberal que entiende que la legitimidad del ejercicio del poder en un régimen democrático descansa sobre la adhesión libre y voluntaria de una amplia mayoría de sus ciudadanos.

Por ello, toda la estrategia del liberalismo político apunta a la posibilidad de establecer un conjunto bien articulado y coherente de principios normativos que regulen el uso del poder político, sin que dependan de creencias religiosas, doctrinas morales o perspectivas filosóficas sobre las que no cabe esperar acuerdo en una sociedad democrática. Se trata de que, al menos en lo que respecta a las cuestiones constitucionales y de justicia fundamentales, los ciudadanos deben ser capaces de ofrecer razones que justifiquen su adhesión y apoyo al ordenamiento institucional y que puedan ser razonablemente aceptables para sus conciudadanos, a pesar de las diferencias que mantienen en cuanto a convicciones e ideales. Y ése es el fin u objetivo práctico que según Rawls debe cumplir una concepción *política* de la justicia: ofrecer la base de un acuerdo político razonable, informado y voluntario que pueda ser compartido por el conjunto de los

4 *Ibid.*, p. 37

ciudadanos, a partir del cual éstos puedan discutir y justificar sus instituciones sociales y políticas por medio de razones mutuamente aceptables⁵.

Para poder cumplir esta función social y establecer una perspectiva pública compartida desde la que los ciudadanos pueden examinar y discutir sobre el ordenamiento institucional y las cuestiones de justicia básica, es indispensable que la concepción de la justicia sea independiente, o lo más independiente que sea posible, con respecto a las diferentes doctrinas religiosas, morales o filosóficas que separan a los ciudadanos de una sociedad democrática. Ninguna doctrina de carácter comprensivo, en razón misma de la división y del conflicto que existe en torno a ellas, puede servir de base para un acuerdo público de tal naturaleza. Sería muy poco razonable creer que podemos justificar las decisiones políticas más importantes sobre la pretensión escasamente realista de que nuestros conciudadanos terminarán por aceptar nuestras convicciones en torno al significado o los fines últimos de la vida humana. Y, más aún, serían completamente ilegítimos los intentos de utilizar los medios coactivos del estado para imponer al resto de nuestros conciudadanos tales creencias e ideales. De ahí la convicción de Rawls de que el liberalismo político extiende el principio de tolerancia religiosa a las concepciones de la vida buena, e incluso a la filosofía misma⁶, tal y como expresa el lema que dió título a uno de sus artículos más famosos: «*political, not metaphysical*»⁷, y que resume muy bien el giro emprendido durante los años ochenta. Sin duda, la característica más destacada del liberalismo político estriba en que limita su cometido y se desenvuelve exclusivamente en el ámbito político, por lo que «deja la filosofía tal y como está»⁸, esto es, evita tomar partido a favor o en contra de doctrinas religiosas y teorías metafísicas o morales.

Pero si queremos ofrecer una definición más precisa es necesario considerar, aunque sea brevemente, los tres o cuatro rasgos esenciales que distinguen el liberalismo político, a saber: aplicación limitada, independencia o autonomía, fundamentos superficiales, y, por último, abstinencia epistémica. A la propia presentación de Rawls que destaca los tres primeros⁹, Raz añade el cuarto tema, al que concede suficiente importancia como para focalizar su crítica del planteamiento de Rawls en este punto, que toma, a mi juicio de forma poco certera,

⁵ *Ibid.*, pp. 9, 19, 144.

⁶ *Ibid.*, p. 10

⁷ J. Rawls, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-251.

⁸ J. Rawls, «Réplica a Habermas», en J. Rawls y J. Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós - ICE UAM, 1998, p. 78. Aparecida originalmente en *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (1995), la «Réplica» ha sido incorporada como apéndice a la edición en *paperback* (1996) de *Political Liberalism*.

⁹ PL, pp. 11-15

como su flanco más débil¹⁰. Con todo, hay razones para entender que la enumeración sigue un orden de importancia decreciente, de modo que la aplicabilidad restringida constituye el rasgo básico o sobresaliente del liberalismo político, al que se remiten los demás, mientras que la abstinencia epistémica sería más bien un trazo derivado, que resulta de los tres anteriores junto con la afirmación del objetivo práctico de una teoría de la justicia.

Por lo que respecta al primer rasgo definitorio, hay que señalar ante todo que la concepción política de la justicia limita su aplicación a la «estructura básica» de la sociedad, el conjunto de las principales instituciones políticas, económicas y sociales así como el modo en que componen un sistema unificado de cooperación social. Pero a esto hay que añadir una segunda restricción de indudable significación: la concepción política de la justicia trata de regular el marco institucional básico de una moderna democracia constitucional. Lejos de definir un punto de vista *sub specie aeternitatis*, el nuevo giro que imprime a su teoría pretende hacerla relevante y apropiada a las circunstancias de nuestras sociedades contemporáneas. Como ya hemos señalado, la filosofía política no puede pasar por alto las condiciones prominentes de las democracias modernas, entre las que adquiere especial relieve el hecho del pluralismo razonable, ya que determinan el papel mismo que debe desempeñar una teoría de la justicia. El énfasis sobre las condiciones de aplicabilidad permite colegir que las tareas de la filosofía política dependen en amplia medida de la sociedad a la que se dirige y de sus circunstancias.

Además, el segundo rasgo del liberalismo político ofrece una comprensión de la filosofía política en abierto contraste con el modo tradicional de entenderla, según el cual sus conceptos, teorías e ideales forman parte de doctrinas generales y comprehensivas y dependen de premisas filosóficas, morales o religiosas. Por el contrario, para Rawls una concepción política de la justicia ha de ser contemplada como una «*freestanding view*», en la medida en que ha de presentarse con independencia o desligada de presupuestos epistemológicos o filosóficos de orden general, más allá de los estrictamente políticos, que puedan comprometer el fin práctico que tiene encomendada. Justamente para procurar una base pública de justificación ampliamente compartida que pueda asegurar la estabilidad y la unidad social, la concepción política de la justicia debe presentarse como un «módulo» que puede ser relacionado, encajado o derivado por los ciudadanos a partir de o dentro de sus propias doctrinas o convicciones de carácter comprehensivo. Pero, para que esto sea posible, dada la pluralidad e incompatibilidad de las diferentes doctrinas razonables que coexisten en una sociedad democrática, es necesario que la

¹⁰ J. Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», en *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Clarendon Press, 1994, pp. 60-96.

concepción de la justicia sea presentada en términos exclusivamente políticos, sin tomar posición en las discusiones entre doctrinas comprensivas ni depender de premisas controvertidas a tales efectos.

El liberalismo político no es la aplicación de una teoría moral de alcance general y carácter comprensivo a un ámbito particular, como es la estructura básica de la sociedad. En este sentido, hablamos de independencia con respecto a doctrinas comprensivas y generales. ¿Cómo define Rawls estas doctrinas? La distinción entre una concepción política y una doctrina comprensiva es básicamente una cuestión de ámbito de competencia y aplicación (*a matter of scope*): una doctrina moral es general si cubre un amplio espectro de temas y cuestiones, y es comprensiva si incorpora criterios de valor o ideales que informan diferentes aspectos de nuestras vidas o la vida en su conjunto. Además, una doctrina puede ser considerada plenamente comprensiva si pretende abarcar en su totalidad los valores, virtudes e ideales reconocidos en un sistema bien articulado, mientras que es parcialmente comprensiva si sólo comprende una serie de valores o virtudes, algunos de ellos no políticos, entre los que establece ciertas conexiones. Como vemos, la diferencia es básicamente una cuestión de restricción temática y de autocontención dentro de límites estrictamente políticos del planteamiento rawlsiano.

De esta condición de independencia o autonomía de la teoría política se desprende necesariamente el tercer rasgo del liberalismo político: el contenido de una teoría de la justicia no puede formularse con elementos tomados de una doctrina comprensiva, sino únicamente en términos políticos. Si debe encontrar una base de acuerdo más allá de la diversidad moral y religiosa, debe utilizar ideas y principios que forman parte de la cultura pública de una sociedad democrática y que son ampliamente compartidas por sus ciudadanos. Al decir de Rawls, tales ideas fundamentales están presentes, aunque sea implícitamente, en las instituciones políticas de un régimen democrático constitucional, en sus textos y documentos importantes así como en sus tradiciones públicas de interpretación.

Conviene reparar en el modo en que se relacionan estos rasgos diferenciadores del liberalismo político. Como hemos visto, la aplicación restringida a la estructura básica de una moderna democracia constitucional no sólo establece los límites dentro de los que ha de moverse una concepción de la justicia, sino que obliga a tomar en consideración las circunstancias decisivas, como el hecho del pluralismo razonable, a las que debe dar respuesta el liberalismo político. Y, sin duda, tanto la condición de independencia con respecto a las doctrinas comprensivas como el recurso a ideas o principios que forman parte de nuestra cultura pública compartida, los otros dos rasgos del liberalismo político, constituyen la respuesta de Rawls al hecho del pluralismo razonable.

¿Y el último rasgo, que Raz ha denominado «abstinencia epistémica»? Esta figura del liberalismo político hace referencia a que Rawls evita afirmar

que su teoría de la justicia es verdadera o moralmente válida, por considerarlo un paso innecesario que puede entenderse como un deslizamiento hacia el terreno de las doctrinas comprensivas y frustrar así su fin práctico¹¹. Una concepción política de la justicia debe ser defendida sobre la base de que puede ganar un amplio consenso y adhesión, de modo que pueda representar una base pública de justificación. Naturalmente, sin más precisiones, esto se presta a ser fácilmente malinterpretado, ya sea que se ignore el vigoroso sentido normativo de la concepción rawlsiana de la justicia o bien porque se entienda esta invocación del consenso en el sentido habitual de la práctica política, sin atender al sentido bien específico que tiene para Rawls. Para ser exactos, una concepción política de la justicia debe ser el foco de un «*overlapping consensus*», otra de las ideas clave del liberalismo político, de la que se han propuesto variadas traducciones al castellano (consenso solapante, entrecruzado, por superposición, entreverado, traslapante, etc.).

La noción de *overlapping consensus* nos remite al modo en que una teoría de la justicia debe cumplir su fin práctico o función social, en definitiva a la cuestión de la estabilidad. Conviene recordar que la teoría de la justicia de Rawls se presenta mejor en dos fases: si en la primera se ocupa de su elaboración en términos políticos (su aplicación a la estructura básica, su carácter independiente y su contenido que viene dado por ideas que forman parte de nuestra cultura pública), la segunda plantea si *justice as fairness* puede asegurar la estabilidad, esto es, si resulta políticamente satisfactoria¹². No se trata sólo de apuntar el hecho obvio de que no tiene mucho sentido poner en práctica instituciones justas que sean inestables. Desde un punto de vista liberal importa sobre todo la clase de estabilidad que queremos conseguir. Podemos dejar a un lado una vertiente de la estabilidad de la que nos ocuparemos más adelante, pues concierne propiamente a la psicología moral y versa sobre si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada pueden adquirir el sentido de la justicia de modo que se sostengan las instituciones justas y se atengan a los principios que las regulan. Pues lo que importa principalmente desde el punto de vista del liberalismo político es el logro de la estabilidad de un modo que sea compatible con el hecho del pluralismo razonable que caracteriza la cultura pública de una democracia constitucional, y cumpla los requisitos liberales que permiten justificar el uso coactivo del poder político.

La importancia de la idea de *overlapping consensus* está precisamente en que plantea la posibilidad de concitar un amplio consenso entre ciudadanos que difieren en sus creencias y doctrinas religiosas, filosóficas y morales de forma que permita establecer una base pública de justificación que garantice la

¹¹ PL, p. 153.

¹² *Ibid.*, pp. 140 ss.

estabilidad social. Por supuesto, la pretensión de Rawls no se reduce a la búsqueda de un compromiso basado en la negociación de intereses o una correlación de fuerzas existente. El consenso del que habla peca más bien de ser excesivamente ambicioso: por un lado, porque ha de ser un acuerdo de principios, esto es, en torno a una concepción moral (aunque no comprehensiva) de la justicia, capaz de articular una serie de ideas normativas, como la idea de persona con intereses morales de orden superior o la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación, y dotada de suficiente complejidad y coherencia interna; y, por otro, porque esta concepción política de la justicia debe ser aceptada por las diferentes doctrinas comprehensivas desde la perspectiva de cada una de ellas y a partir de sus propias razones, de modo que pueda representar un consenso entre las diversas doctrinas comprehensivas filosóficas, morales o religiosas que existen de forma permanente en una sociedad democrática. Pero la posibilidad de un *overlapping consensus* en una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo razonable representa para Rawls la única esperanza de alcanzar la unidad y la estabilidad social por medios liberales. Por ello es crucial para la estrategia argumental de Rawls, pues depende de ella el sentido mismo del liberalismo político: «la defensa de una fe razonable en la posibilidad de un régimen constitucional justo»¹³.

II. VIRTUDES PÚBLICAS, OBLIGACIÓN ESCOLAR Y DIVERSIDAD EN UNA SOCIEDAD LIBERAL

Todo esto puede parecer, como el propio Rawls reconoce en alguna ocasión¹⁴, bastante especulativo. Y a veces resulta saludable plantear las cuestiones en un terreno más acotado, con referencia a casos o ejemplos concretos que permiten entender mejor lo que está en juego y sopesar las implicaciones normativas de ciertos planteamientos filosóficos. Algo semejante proponía recientemente la filósofa británica de la educación Ruth Jonathan, cuando instaba a los liberales contemporáneos a ocuparse realmente de la educación, no sólo por tratarse de una práctica social de enorme trascendencia y significación en cualquier sociedad y más aún, si cabe, en una sociedad democrática; sino, además, porque representa un ámbito excepcional para poner a prueba, en contacto con problemas reales, las teorías y los principios de la filosofía social y política. En particular, Jonathan cree que puede ser muy fructífero contemplar las discusiones entre las diferentes versiones del liberalismo a la luz de los problemas educativos¹⁵. Una sugerencia que vamos a seguir en el resto del artículo.

¹³ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ R. Jonathan, *Illusory Freedoms. Market, Liberalism and Education*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 1-14.

Quiero recordar el tema que aquí nos ocupa: la relación entre liberalismo y diversidad; más específicamente, si el liberalismo político representa una respuesta más adecuada al desafío del pluralismo que el llamado liberalismo comprensivo, si está justificada su pretensión de que es capaz de acomodar mejor la diversidad, y de comprobar esa pretensión concretamente en lo que respecta a la educación. Por lo demás, no hace falta justificar la gran expectativa que en los últimos años despierta el tema de las diferencias también en la educación, como demuestra la importancia que ha cobrado lo que se ha dado en llamar «Atención a la diversidad» en el mundo educativo. Parece razonable, más allá del inevitable efecto de las modas, interesarse por los nuevos retos y problemas que plantea la creciente diversidad de nuestras sociedades, particularmente en un ámbito como la educación que refleja y reproduce los cambios en las circunstancias y valores, donde necesariamente repercuten las tensiones y conflictos sociales.

Pero si repasamos el índice temático de *Political Liberalism* sólo encontramos dos entradas que hacen referencia a la educación: una muy breve, sin mayor interés, y otra más extensa, que propone a modo de ilustración un ejemplo relacionado con la educación. Y las dos tienen que ver con la diversidad, aunque con formas distintas de ésta. La primera no es más que una simple alusión a la igualdad de oportunidades en educación como elemento importante del principio de «igualdad equitativa de oportunidades», al que remite las diferencias que existen entre los individuos en cuanto a capacidades y habilidades intelectuales o morales¹⁶. Pero no es ésta la clase de diferencias que ahora nos interesa. En esto vamos a seguir la orientación misma del pensamiento de Rawls, cuya evolución marca un cambio de atención de las cuestiones clásicas de justicia distributiva a los nuevos problemas de cohesión social que plantea la creciente pluralidad y fragmentación de las sociedades contemporáneas. De acuerdo con su análisis, vamos a ocuparnos de aquellas diferencias, en cuanto a concepciones de la vida buena y doctrinas comprensivas, que separan a los ciudadanos de las modernas sociedades democráticas y que, como hemos visto, constituyen el problema central al que se enfrenta el liberalismo de Rawls. La segunda referencia a la educación gira en torno a los retos que plantea esta clase de diversidad y puede servirnos para medir hasta qué punto el liberalismo político representa una respuesta adecuada a ellos¹⁷.

Pero, antes parece conveniente advertir que tan pocas referencias no prejuzgan en absoluto la relevancia de la obra de Rawls en el campo de la educación, para convencerse de la cual basta simplemente con reflexionar sobre las implicaciones de sus principios de justicia, considerando la significación de la

¹⁶ PL, p. 184.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 199-200.

prioridad de las libertades fundamentales o la aplicación del principio de la diferencia en el sistema escolar. Y, a la inversa, hay que reparar igualmente en la importancia que la educación tiene para el liberalismo político, si nos atenemos estrictamente al planteamiento del filósofo de Harvard. Pues conviene recordar que los principios de justicia tienen como objeto la estructura básica de la sociedad y que por ésta se entiende el modo en que las principales instituciones sociales encajan en un sistema de cooperación social que asigna derechos y obligaciones o distribuye ventajas, oportunidades y posiciones entre los miembros de la sociedad. De ahí que pueda sorprender la parquedad de referencias a la educación, pues parece razonable pensar que el sistema educativo ocupa un lugar destacado entre las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad. No conviene olvidar que el planteamiento de Rawls parte de la idea fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación «*over time, from one generation to the next*». No parece necesario justificar por extenso el papel central que las instituciones educativas deben jugar en una sociedad que se concibe destinada a perdurar, lo que significa en palabras de Rawls «que se produce y reproduce ella misma y sus instituciones y cultura a lo largo de generaciones», sin expectativas de punto final¹⁸.

A este respecto cabe advertir una apelación implícita a los requerimientos educativos de una sociedad bien ordenada, por ejemplo, cuando plantea como primera condición de la estabilidad si las personas que han crecido en un marco de instituciones justas pueden llegar a desarrollar un sentido de la justicia que les permita respetar los términos equitativos de la cooperación social y sostener dichas instituciones. Lo que implica una serie de virtudes que deben ser cultivadas y fomentadas, como la disposición a moderar nuestras demandas de acuerdo a lo que razonablemente podemos esperar, es decir, ajustando y manteniendo nuestros fines y aspiraciones dentro de los términos equitativos establecidos por la concepción de la justicia; o, por poner otro ejemplo, la voluntad de actuar en relación con nuestros conciudadanos de acuerdo con criterios que éstos puedan públicamente aprobar, ateniéndonos a razones mutuamente aceptables. En general, todo indica que para llegar a ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad, los individuos deben desarrollar en un grado suficiente una serie de capacidades, no sólo los dos poderes morales que posibilitan el desarrollo del sentido de la justicia o permiten formar una concepción de la vida buena, sino incluso ciertas competencias como agente racional, que exigen necesariamente procesos de aprendizaje y requisitos educativos de cierta complejidad.

Éste es un punto de particular importancia: para Rawls, una sociedad justa o bien ordenada no significa solamente que el entramado institucional de su

¹⁸ *Ibid.*, pp. 14, 16 y 18.

estructura básica está bien diseñado y satisface ciertos principios de justicia, sino que necesita el acuerdo de sus ciudadanos en torno a tales principios y, en especial, debe contar con la capacidad de dichos ciudadanos para entender, aplicar y actuar de acuerdo con una concepción pública de la justicia. No es difícil percibir así una nota inequívocamente republicana en el liberalismo político, porque éste supone un papel activo de la ciudadanía y pone de manifiesto hasta qué punto el funcionamiento de las instituciones en una sociedad democrática depende de la colaboración activa y responsable de sus ciudadanos. En otras palabras, no es posible pensar en una sociedad justa y democrática confiando exclusivamente en el diseño de procedimientos, *checks and balances* y otros arreglos institucionales que permitan canalizar o contrapesar los intereses y las ambiciones de individuos y facciones, como si el problema del buen gobierno pudiera ser solucionado «incluso para una raza de demonios», con tal de que fueran racionales, por recordar la célebre frase de Kant. La calidad, incluso la estabilidad, de un régimen democrático depende en gran medida de las actitudes, disposiciones y motivaciones de sus ciudadanos. Simplemente, piensa Rawls, sin la difusión entre sus ciudadanos de las virtudes de la cooperación política no es posible un régimen democrático constitucional.

Esta posición de Rawls, al igual que la de otros liberales de nuestros días¹⁹, sin duda hay que situarla en relación con el giro de buena parte de la reciente literatura en torno a la ciudadanía, que reclama una mayor atención sobre las responsabilidades y virtudes que ésta implica²⁰. Además, la recuperación del viejo tema de la virtud cívica muestra una clara afinidad entre el liberalismo político y el republicanismo clásico, como el propio Rawls pone de relieve en un pasaje que, pese a su longitud, no me resisto a citar:

Por republicanismo clásico entiendo la visión de que si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicas, incluyendo las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, deben poseer en un grado suficiente las «virtudes políticas» (como las he llamado) y la voluntad de participar en la vida pública. La idea es que sin una amplia participación de un vigoroso e informado cuerpo de ciudadanos en la política democrática, y ciertamente con una retirada general a la vida privada, incluso las instituciones políticas

¹⁹ Sobre otros autores liberales que han llamado la atención sobre la importancia de la virtud cívica, cf. W. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; o S. Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community*. Oxford: Oxford University Press, 1990. En España hay que mencionar a Victoria Camps, *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1990, o J. Rubio-Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia*. Madrid: Trotta, 1996.

²⁰ W. Kymlicka y W. Norman, «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104 (1994), pp. 352-381.

mejor diseñadas caerán en manos de aquéllos que buscan dominar e imponer su voluntad por medio del aparato del estado [...] La salvaguardia de las libertades democráticas requiere la participación activa de los ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener un régimen constitucional²¹.

De todos modos, lo que ahora nos interesa extraer de esta significativa conexión entre liberalismo político y republicanismo es una enseñanza muy sencilla: una vez que se acepta el papel crucial que juega la virtud cívica resulta imposible desentenderse o minusvalorar la educación de los ciudadanos, esto es, los procesos de formación de las capacidades y disposiciones que resultan indispensables para asegurar la convivencia civil y el orden democrático. Lejos de presuponer la creencia en una espontánea predisposición altruista, los argumentos republicanos en torno a la virtud cívica nos enseñan más bien que se trata de un bien escaso²², una adquisición difícil y particularmente vulnerable, que tiene siempre la corrupción como contrapunto histórico. Por eso decía Montesquieu que el orden republicano, justamente porque descansa sobre la virtud de sus ciudadanos, «necesita todo el poder de la educación»²³.

Una afirmación que conviene igualmente a un régimen democrático constitucional de acuerdo con los términos del liberalismo político, que parece implicada de forma tácita por la forma en que Rawls habla de las virtudes políticas, en la medida en que están extendidas entre los ciudadanos, como «*a very great public good, part of society's political capital*». Más aún, si este capital se amasa lentamente a través del tiempo y necesita ser constantemente renovado o reafirmado en la circunstancias presentes para evitar el riesgo de que se deprecie como cualquier otro capital, como explica en una nota, ¿no se echa en falta una mención expresa a la educación si es cierto que depende de la experiencia general de los ciudadanos y de su conocimiento del pasado y queremos asegurar su continuidad intergeneracional?²⁴.

Estas observaciones sólo pretendían dejar clara la importancia de la educación para el liberalismo político, pero su consideración como bien público nos lleva a plantear el sentido de la educación obligatoria. Que los poderes públicos deben imponer la escolarización obligatoria con carácter universal no es un principio que suscite mayor controversia entre los autores liberales, hasta el punto de que Mill lo consideraba un «axioma evidente», e incluso los parti-

²¹ PL, 205.

²² S. Giner, «Las razones del republicanismo», *Claves de Razón Práctica*, 81 (1998), pp. 2-13.

²³ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*. Libro IV, Capítulo V. Madrid: Tecnos, 1985, pp. 28-29.

²⁴ PL, p. 157.

darios de su distribución privada por medio del mercado rara vez cuestionan el papel regulador del estado en esta materia. En general, podemos remontar mucho más allá, hasta Platón y Aristóteles, la idea de que la educación de niños y jóvenes es de vital importancia para la ciudad y, por ello, objeto legítimo de la acción del legislador. Como hemos apuntado, Rawls no es una excepción y entiende que en una sociedad democrática existe un claro interés público por la educación de sus futuros ciudadanos. Parece obvio que la misión de la educación consiste en prepararlos para ser ciudadanos y miembros plenamente cooperativos de la sociedad. Eso significa, de acuerdo con lo que Rawls considera esencial, que deben ser capaces de comprender la cultura pública y de participar en las instituciones de una sociedad democrática, así como llegar a ser económicamente independientes, y desarrollar un conjunto de virtudes políticas²⁵, entre las que se cuentan el civismo, la tolerancia, la disposición a ser razonable, la responsabilidad o el sentido de la equidad.

La nota característica reside en la pretensión rawlsiana de que la reflexión sobre la educación debe plantearse en términos puramente políticos, dentro de los límites que marca una concepción política de la justicia que se presenta sin compromisos con ninguna doctrina comprensiva. Así, por ejemplo, cuando habla de la compatibilidad de liberalismo político y republicanismo, Rawls se cuida mucho de distinguir éste del humanismo cívico, entendido como una doctrina comprensiva que propone la participación política como ingrediente esencial de la excelencia humana. Pues, como sabemos, es vital para su planteamiento identificar las virtudes públicas y presentarlas como exigencias estrictamente políticas, vinculadas a los valores de la justicia política y de la razón pública, pero al margen de cualquier compromiso con una concepción del bien o doctrina comprensiva particular. Por ello, aunque resulte más sorprendente, marca también las distancias con otros planteamientos liberales, aquéllos que sostienen el valor de la autonomía y consideran que la educación debe servir para promoverla, por entender que se trata de una doctrina comprensiva que pone en juego convicciones de valor o acerca de la vida buena que desbordan por completo los límites de la justificación pública que establece el liberalismo político.

Lo que quizá sorprende es la renuncia expresa de Rawls a utilizar los argumentos en favor de la autonomía individual, que forman parte de la tradición liberal desde Kant o Mill, en la discusión sobre los objetivos de la educación. La razón que esgrime nada tiene que ver con el viejo debate sobre libertad negativa o positiva, ni entra tampoco a juzgar la validez del ideal de autonomía. En tal caso, no se mantendrían dos de los rasgos ya señalados que definen el liberalismo político: independencia de cualquier doctrina comprensiva

²⁵ *Ibid.*, pp. 199-200.

y abstinencia epistémica. Se trata sencillamente de que en una sociedad pluralista, la pregunta por la educación que los poderes públicos pueden imponer de forma obligatoria y con carácter universal no puede responderse apelando a creencias o ideales morales, religiosos o filosóficos que, por su naturaleza controvertida, provocan división y enfrentamiento. Hacerlo así violaría además las condiciones de justificación pública a las que deben atenerse los ciudadanos cuando discuten sobre sus instituciones y que prescriben, en lo tocante al uso legítimo del poder coactivo del estado, que han de ofrecer razones que puedan ser mutuamente aceptables a la luz de principios compartidos. Si valores como el libre desarrollo del individuo o la autonomía personal, por importantes que pudieran parecernos, no son aceptados por cierto número de ciudadanos, pertenecientes por ejemplo a ciertos grupos religiosos o minorías culturales, es ilegítimo tratar de imponerlos por medio del aparato del estado.

No hay que olvidar que la obligación escolar puede ser contemplada, en términos liberales, como una interferencia nada desdeñable de los poderes públicos en la vida de sus ciudadanos, ya sea imponiéndoles la escolarización de sus hijos o también obligándoles a contribuir a la financiación pública del sistema educativo²⁶. Ésto se pone de manifiesto en casos de conflicto, habitualmente cuando los contenidos del currículum escolar chocan con las creencias de la familia del niño. En tales casos la obligación escolar puede ser sentida como una injerencia en el modo de educar a los hijos, que obstaculiza o pone en cuestión la posibilidad de transmitirles las creencias, los valores o la forma de vida que sus padres juzgan importantes para ellos. No parece difícil justificar este deseo de educar a los hijos de acuerdo con las propias convicciones morales o religiosas, enseñándoles lo que consideramos verdadero o valioso para que puedan llevar una vida buena, al que como dice Galston muy pocos padres son inmunes. Por ello, tampoco es exagerado afirmar la relevancia moral que tiene la cuestión de la obligación escolar, si consideramos que el tipo de educación que elegimos para nuestros hijos guarda estrecha relación con nuestra concepción de la vida buena y afecta de forma significativa a nuestras posibilidades de llevarla a cabo²⁷.

Consideremos el ejemplo que pone Rawls de las sectas religiosas en abierta oposición a la cultura moderna y que desean mantener la vida del grupo al margen de influencias indeseadas²⁸. Se desprende de lo dicho que la escolarización obligatoria de sus niños y adolescentes representa una considerable interferencia en su forma de vida, que afecta a la posibilidad de transmitir

²⁶ P. Da Silveira, «¿Se puede justificar la obligación escolar?», *Claves de Razón Práctica*, 59 (1996), pp. 67-74.

²⁷ C. Fried, *Right and Wrong*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, p. 152.

²⁸ PL, p. 199.

sus creencias y su modo de vida a las siguientes generaciones, y puede llegar a ser percibida como una amenaza para la propia supervivencia de la comunidad. Que no se trata de un ejemplo hipotético, queda claro por los casos reales que de vez en cuando saltan a la prensa o llegan a los tribunales; de los que seguramente el más comentado en la literatura filosófica ha sido el célebre *Wisconsin vs. Yoder*, en el que unos padres de la secta Amish rechazaban la escolarización obligatoria de sus hijos hasta los dieciséis años alegando que era contraria a su libertad religiosa y que podía destruir su forma de vida comunitaria. Aunque no cabe descartar que aparezcan fenómenos de rechazo radical de la obligación escolar, en la mayoría de los casos las objeciones no muestran una oposición completa, sino que buscan adelantar la edad de salida de la escuela, como los Amish, o conseguir escuelas segregadas, o más frecuentemente ser eximidos de determinados aspectos del curriculum, como en un reciente caso en Girona²⁹.

Dada la existencia de tales grupos religiosos y minorías culturales refractarios a la cultura moderna, como afirma Rawls, la cuestión que se plantea es: ¿qué clase de exigencias educativas puede imponer el estado y qué fines puede legítimamente perseguir por medio de la educación obligatoria cuando no existe entre sus ciudadanos ni cabe esperar acuerdo alguno sobre doctrinas comprensivas o concepciones del bien? La pregunta no pone en cuestión la existencia de la obligación escolar, sino que concierne a los términos de su justificación, que determinan los límites de lo que los poderes públicos pueden imponer a sus ciudadanos en materia de enseñanza. Y es aquí donde se hace patente la divergencia entre liberalismo político y liberalismo comprensivo, que ofrecen respuestas muy distintas a esta pregunta, como explica Rawls:

Los liberalismos de Kant y Mill pueden conducir a demandas educativas destinadas a fomentar los valores de autonomía e individualidad como ideales que rigen aspectos importantes de la vida, si no ésta en su totalidad. En cambio, el liberalismo político tiene un propósito diferente y requiere bastante menos³⁰.

A primera vista, no deja de ser curioso el reproche de Rawls a John Stuart Mill, pues pocos como él han reclamado diversidad en la educación y advertido contra los peligros de que los poderes públicos intenten mediante un sistema centralizado de enseñanza «moldear a las gentes de tal forma que sean exactamente iguales unos a otros»³¹. Si algo caracteriza el liberalismo de Mill es la

²⁹ Cf. M. Toscano, «Obligación escolar y diferencias: a propósito de un caso reciente», *Laguna* (en prensa).

³⁰ PL, p. 199.

³¹ J. S. Mill, *Sobre la libertad y Comentarios a Tocqueville*. Madrid: Espasa Calpe, 1991, p. 220.

reivindicación de «libertad y diversidad de situaciones», como condiciones indispensables para el desarrollo humano³². Por lo que cabe pensar que quizá la relación entre la libertad individual y la diversidad de situaciones presenta más complicaciones de las esperadas. Si ésto es así, podemos albergar la sospecha de que algo vital, que concierne al núcleo mismo del pensamiento liberal, se dirime en esta cuestión. Porque la diversidad de la que habla Mill es condición del libre desarrollo de los individuos y su resultado, ya que hace referencia a la pluralidad de opiniones, al despliegue de caracteres variados y diferentes formas de experimentar la vida. Pero, ¿qué sucede con esas otras situaciones de diversidad, que no encajan en sus supuestos individualistas, por tratarse de formas de vida comunitarias basadas en la autoridad, la tradición o la costumbre? Si para Mill no es posible una vida buena sin la capacidad de revisar e interpretar críticamente la experiencia, sin la posibilidad de desarrollar un plan de vida de acuerdo con convicciones y preferencias personales libremente formadas, es patente que tal ideal es profundamente antagónico con respecto a las creencias y los estilos de vida de grupos fundamentalistas y de ciertas minorías culturales, a los que se refería Rawls. ¿Debemos justificar la educación obligatoria en base a este ideal comprensivo, a sabiendas de que en tales términos es sentida por tales grupos como una imposición inaceptable y alienante, debido a su carácter partidista?

La estrategia del liberalismo político, en cambio, parece bastante más modesta. Esta modestia del liberalismo político se debe a que, como señalamos, se interesa por la educación de los niños únicamente en su calidad de futuros ciudadanos, al margen de cualquier clase de doctrina comprensiva, sin la pretensión de promover ninguna concepción del bien o ideal de vida. Sus demandas educativas vienen determinadas exclusivamente por los principios de una concepción política de la justicia y las condiciones de justificación pública que aseguran la convivencia de los ciudadanos en un régimen democrático. El liberalismo político plantea, por tanto, una exigencias educativas mínimas e irrenunciables, con el fin de garantizar un orden constitucional justo y estable, sin tomar partido a favor o en contra de las distintas doctrinas comprensivas religiosas, morales o filosóficas que existen en la sociedad. De esta forma, dispensa un trato imparcial a los grupos religiosos o culturales que pretenden mantenerse al margen del mundo moderno, en la medida en que respeta sus creencias religiosas sin tratar de introducir a través de la enseñanza obligatoria otros valores e ideales de vida que corresponden a doctrinas comprensivas de signo contrario, a condición de que acepten los principios y valores de la concepción política de la justicia que constituyen las bases normativas de un orden democrático justo y estable³³.

³² *Ibid.*, pp. 145 y 147.

³³ PL, p. 200.

Pero, ¿no se desprende de esta distinción entre liberalismo comprensivo y liberalismo político una conclusión perturbadora, a saber, que el ideal liberal de autonomía resulta sectario en una sociedad pluralista? Puesto que existen grupos que no reconocen su valor, ¿no nos está pidiendo Rawls que prescindamos del ideal de autonomía en nombre de la tolerancia? Por supuesto, no nos pide que abandonemos nuestras convicciones acerca de lo que constituye una vida buena, pero sí que renunciemos a utilizarlas en la discusión pública, por ejemplo a la hora de justificar instituciones como la escolarización obligatoria. Si ésto es así, no cabe duda de que se trata de una conclusión desconcertante para todos los que estamos acostumbrados a dar por supuesto una perfecta simbiosis entre ambos principios liberales. Por ello merece ciertamente un examen más detenido, antes de darla por buena.

III. ¿DEBEMOS SACRIFICAR LA AUTONOMÍA EN NOMBRE DE LA TOLERANCIA?

Más allá de la propia obra de Rawls, el contraste entre liberalismo comprensivo y liberalismo político se ha convertido en una cuestión de indudable trascendencia para el pensamiento liberal contemporáneo, en la medida en que parece suponer una revisión importante de sus principios e ideales a la luz de las circunstancias sociales contemporáneas, con particular atención a la creciente diversidad religiosa, moral o cultural de nuestras sociedades. Ésto se advierte muy bien en el campo de la educación, si constatamos que el amplio consenso que existe sobre el principio de obligación escolar da paso a la controversia cuando se trata de establecer los términos de su justificación, y muy especialmente a la hora de trazar sus límites. En este punto, las distintas posiciones que mantienen los autores liberales, en el sentido amplio del término, se corresponden bastante bien con la línea divisoria que traza Rawls entre liberalismo político y liberalismo comprensivo.

La discusión entre dos destacados teóricos interesados por la educación liberal o democrática, Amy Gutmann y William Galston, puede valer como ejemplo para ilustrar esta tesis. Ambos están de acuerdo en que la autoridad de los padres sobre la educación de sus hijos está limitada por el hecho de que los niños serán en el futuro miembros adultos de la sociedad y ciudadanos³⁴. De modo que la obligación escolar representa una legítima restricción sobre la libertad de los padres para disponer de la educación de sus hijos, con objeto de ejercer una vigilancia contra los abusos que, como ya denunciaba el propio Mill, pueden producirse en el ámbito familiar. Así Gutmann considera que por las mismas razones por las que un estado democrático debe salvaguardar las libertades personales y políticas de sus ciudadanos adultos, también debe pre-

³⁴ W. Galston, *op. cit.*, p. 252.

ocuparse por «asegurar a los niños una educación que haga estas libertades a la vez posibles y significativas en el futuro». El problema empieza cuando se trata de dar contenido a esta legítima preocupación y de establecer lo que implica. ¿Hasta dónde puede llegar un estado liberal en el campo de la educación obligatoria de sus ciudadanos en el contexto de una sociedad pluralista?

Gutmann piensa que la educación de los futuros ciudadanos de una sociedad democrática significa la enseñanza de disposiciones morales y competencias intelectuales tales como el respeto mutuo entre personas y la deliberación racional sobre las distintas formas de vida, que juzga indispensables para el ejercicio pleno y efectivo de sus libertades: «Un estado hace la elección posible enseñando a sus futuros ciudadanos respeto por puntos de vista y formas de vida opuestos. Hace la elección significativa equipando a los niños con las habilidades intelectuales necesarias para evaluar formas de vida diferentes de la de sus padres»³⁵. Se trata de una obligación que corresponde a los poderes públicos hacer cumplir, justamente porque sería ilusorio confiar esta tarea educativa a padres y familias, según entiende Gutmann, y pone el ejemplo de los padres Amish que pretendían adelantar la edad de salida de la educación obligatoria de sus hijos para evitar justamente esa clase de influencias, temiendo que el conocimiento de otros estilos de vida pudiera poner en cuestión su fe religiosa o alentar el deseo de abandonar su comunidad.

Galston, por el contrario, muestra su completo desacuerdo con esta concepción de la educación cívica que considera maximalista, porque significa poner todo el peso del estado de parte de una particular concepción de la vida buena, con el riesgo de ir contra las creencias de algunos de sus ciudadanos, excediendo con mucho «*the minimal civic commitments*» que cabe exigir en un estado democrático. A buen seguro, que una sociedad pluralista exige una buena medida de tolerancia hacia otras creencias y modos de vida, como requiere igualmente que se den entre sus ciudadanos las condiciones para un juicio razonable sobre los asuntos públicos. Pero, aparte de otros requerimientos más genéricos que valen en cualquier sociedad, como el respeto por las leyes, la independencia económica o la lealtad a las instituciones y al propio país, poco más hace falta. Para garantizar la convivencia ordenada y pacífica basta con que los ciudadanos asuman que las creencias verdaderas o que una vida buena no pueden ser impuestas por la coerción, sin entrar en consideraciones acerca de cómo deberían pensar los niños sobre otras formas de vida, que Galston juzga innecesarias. O más bien ilegítimas, en tanto que concluye, imprimiendo un giro bien significativo a sus palabras, que los poderes públicos no están autorizados a ir más allá de tales requisitos cívicos en la educa-

³⁵ A. Gutmann, *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 30-31.

ción obligatoria «para promover en los niños una reflexión escéptica sobre las formas de vida heredadas de sus padres o comunidades locales»³⁶.

Lo interesante de esta discusión está en la proximidad del planteamiento de Galston con el liberalismo político, a pesar de las críticas que hace a Rawls en otro orden de cosas. Pues lo que se trasluce en la propuesta de Gutmann, como en el pensamiento de Mill y otros defensores del ideal de autonomía, es la vieja enseñanza socrática de que una vida sin examen no merece ser vivida. O como dice un conocido pasaje de *On Liberty*: «Allí donde la regla de conducta no es el propio carácter de la persona, sino las tradiciones o costumbres de los demás, falta uno de los principales ingredientes de la felicidad humana»³⁷. Galston no entra a discutir la validez de tales afirmaciones, que como conclusiones filosóficas le parecen ciertamente recomendables, ya que el asunto en cuestión es si un estado liberal está legitimado para sostenerlas por medio de la educación pública obligatoria e imponerlas a quienes, en una sociedad pluralista, no las comparten. Y en términos políticos, el respeto liberal por las libertades significa tanto el derecho a vivir una vida con examen como sin él. Lo que en el ámbito de la educación se traduce, a su juicio, en el derecho de los padres a mantener la educación de sus hijos a salvo de influencias escépticas o modernistas que contengan un sesgo contra la fe o la autoridad³⁸.

Si traigo a colación esta discusión entre Gutmann y Galston es sólo para apuntar la impresión de que ciertas controversias en el campo liberal, particularmente en lo que respecta a la educación, tienden a estabilizarse en torno a la línea divisoria entre liberalismo político y liberalismo comprensivo. Por lo que el examen de sus diferencias se ha convertido en un asunto de indudable interés que concierne al núcleo mismo del pensamiento liberal, en la medida en que pone en cuestión la relación entre tolerancia y autonomía. Por supuesto, la división no es exactamente neutral, pues ha sido trazada desde una parte, por Rawls y otros liberales políticos. Más aún, se sustenta sobre la pretensión de que el liberalismo comprensivo tiene dificultades insuperables para acomodar la diversidad de las sociedades contemporáneas, mientras que el liberalismo político ofrece unas mejores condiciones para justificar nuestras instituciones democráticas en un contexto pluralista. Pero, ¿es real esta pretensión?

Hay buenas razones para contemplar con cierto escepticismo esa supuesta superioridad del liberalismo político y relativizar su capacidad para acoger una mayor diversidad social. Un escrutinio menos complaciente puede llevar a pensar que quizá no es tan grande la distancia que separa una y otra clase de liberalismo. Para que esta conclusión resulte convincente habría que desarro-

³⁶ W. Galston, *op. cit.*, p. 253.

³⁷ J. S. Mill, *op. cit.*, pp. 145-146.

³⁸ W. Galston, *op. cit.*, pp. 253-254.

llar dos líneas de argumentación complementarias: por una parte, es indispensable poner de manifiesto los límites de la tolerancia que establece el liberalismo político, que son ciertamente importantes; y, por otra parte, convendría dejar claro que el compromiso con el ideal comprensivo de autonomía no tiene nada de intolerante, ni conduce tampoco necesariamente a una suerte de cruzada secular contra las sectas fundamentalistas y otros grupos antiliberales. Pero el punto decisivo está en reconocer que la tolerancia *liberal* implica siempre la preocupación por la libertad de los individuos o la autonomía personal. En lo que resta de artículo simplemente me propongo confirmar este punto con lo que puede parecer una argumentación *ad hominem*, pues quisiera mostrar que los argumentos de Rawls incluyen entre sus premisas esenciales el principio de autonomía, si bien restringido en términos políticos. Hay además motivos para dudar de que esta restricción funcione realmente, por ejemplo en cuestiones educativas, pero lo verdaderamente importante es entender que, lejos de sacrificar la autonomía, la versión rawlsiana del liberalismo político la presupone en su defensa de la tolerancia.

Para ello me gustaría volver al ejemplo de los grupos fundamentalistas escogido por Rawls para ilustrar la diferencia de enfoque entre el liberalismo político y el liberalismo comprensivo. Dada la existencia en una sociedad pluralista de comunidades que pretenden mantenerse al margen de la cultura moderna, alegaba que el liberalismo político limitaba sus exigencias con respecto a la educación obligatoria, sin tratar de imponer una doctrina comprensiva acerca de la vida buena, como sería el ideal de autonomía, ciertamente contestado por tales grupos religiosos o culturales. Entre estas exigencias, más modestas pero irrenunciables, Rawls destaca que la educación de los niños debe incluir el conocimiento de sus derechos constitucionales y sus libertades fundamentales, y pone el ejemplo de la libertad de conciencia. Los niños deben saber que la sociedad en la que viven reconoce la libertad de conciencia como un derecho fundamental de las personas. ¿Para qué? La respuesta de Rawls es rotunda: para asegurar que, cuando sean adultos, su pertenencia al grupo no se base en la ignorancia de sus derechos o en el miedo a supuestos castigos³⁹. Ahora bien, esta respuesta no es demasiado precisa, pues como mínimo significa garantizar un derecho de salida a los miembros de tales grupos, removiendo por medio de la educación los obstáculos del miedo y la ignorancia; pero también admite interpretaciones más exigentes.

Ya sabemos que los requisitos educativos del liberalismo político van más allá del conocimiento de las libertades básicas y que, en la medida en que suponen un conjunto de valores y virtudes políticas, proponen realmente un «ideal de buen ciudadano en un estado democrático». Sin embargo, vale la

³⁹ PL, p. 199.

pena centrar nuestra atención en el papel educativo de las libertades básicas, cuya importancia capital es fácil de advertir. La forma en que Rawls destaca este asunto simplemente refleja el peso o la prioridad lexicográfica que concede a las libertades básicas en sus principios de justicia: una libertad básica no puede limitarse más que en beneficio de otras, sin que ninguna otra clase de consideraciones cuente como una restricción válida. Y, sin duda, esta posición preeminente del conjunto de libertades fundamentales constituye el rasgo más propiamente liberal de la teoría de Rawls. Pero, ¿cómo debemos interpretar el papel de las libertades básicas en la educación? Cualquier reflexión sobre este papel debe referirse necesariamente a las razones que da Rawls para justificar el especial estatus y protección que tienen estas libertades.

A este respecto puede ser útil recordar brevemente cómo justificaba el principio de igual libertad en *A Theory of Justice* y considerar el modo en que amplía esa justificación en *Political Liberalism*. Tal justificación nos remite a la posición original como artificio de representación que organiza nuestras intuiciones más acendradas sobre la justicia, poniendo en conexión las ideas de persona y de sociedad como sistema de cooperación social y explicitando ciertas condiciones de imparcialidad, como el célebre velo de ignorancia que restringe la información disponible, que aseguran la justicia de las decisiones sobre los principios que han de regular la estructura básica de la sociedad. ¿Por qué las partes en la posición original escogerían el principio de igual libertad? El razonamiento de Rawls tiene por objeto la libertad de conciencia, aunque puede generalizarse a las demás libertades básicas. La explicación depende en buena medida de las constricciones informativas bajo las que deben elegir las partes, pues conocen los hechos generales sobre la vida humana: saben que los individuos tienen creencias y fines morales, religiosos o culturales, así como que sus ideales y concepciones del bien difieren; pero ignoran cuáles son sus convicciones o el contenido de sus concepciones acerca de la vida buena, y sobre todo desconocen qué suerte correrán sus creencias y fines en la sociedad, si serán mayoritarias o minoritarias. En tales condiciones, le parece evidente que la libertad de conciencia, igual para todos, es el único principio que las personas pueden reconocer, si quieren salvaguardar sus creencias y concepciones del bien en caso de encontrarse en minoría. De otra forma, dada la incertidumbre acerca de su situación social, los riesgos pueden ser demasiado elevados⁴⁰.

Es importante señalar que este mismo argumento que establece el principio de igual libertad implica también el carácter antiperfeccionista de los principios de justicia. Como sabemos, este antiperfeccionismo ha sido uno de los rasgos sobresalientes del liberalismo rawlsiano y también uno de sus aspectos más polémicos, como han puesto de manifiesto las críticas comunitaristas,

⁴⁰ TJ, § 33, pp. 239-240.

aunque no sólo ellas, que se han concentrado en buena medida sobre la relación que guardan los principios liberales de justicia y las concepciones acerca de la vida buena. El argumento de Rawls, muy similar, es que, a la luz de las condiciones de la posición original, las decisiones acerca de la estructura básica de la sociedad no pueden venir determinadas por ideales de excelencia o criterios perfeccionistas pues supondrían un riesgo para las libertades. Dado que los miembros de la sociedad difieren en sus convicciones morales, religiosas o filosóficas y no cabe contar con una concepción del bien compartida por todos, la adopción de ideales y criterios perfeccionistas en el diseño de las instituciones puede redundar en un claro perjuicio para las aspiraciones y fines de ciertos individuos o grupos, incluso puede entrañar que sus libertades se vean disminuidas o cercenadas⁴¹. Por las mismas razones que conducen a la aceptación de la libertad de conciencia o, en general, del principio de igual libertad, también se rechaza que un ideal de excelencia o ciertas convicciones sobre la vida buena pueda condicionar la estructura básica de la sociedad y, en consecuencia, la asignación de derechos, oportunidades y bienes entre sus miembros.

La justificación de la prioridad de las libertades básicas en *Political Liberalism* coincide sólo parcialmente con la que hemos visto y es ciertamente más compleja⁴². Se desarrolla en dos partes, con relación a las dos facultades o poderes morales que definen la concepción de la persona y que se requieren para ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad. Para el propósito que aquí nos guía es suficiente con examinar los argumentos de Rawls que se refieren a la concepción del bien (entre cuyos elementos se encuentran los fines últimos de las personas, sus vínculos y lealtades, y su visión filosófica o religiosa del mundo), sin necesidad de considerar los relacionados con el sentido de la justicia. Más específicamente, nos interesan las consideraciones en favor de la primacía de las libertades básicas que se apoyan, por un lado, sobre el hecho de que las personas tienen determinadas concepciones acerca de la vida buena y, por otro, sobre su capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Y también aquí la discusión gira en torno a la libertad de conciencia.

¿Por qué las partes en la posición original elegirán asegurar la libertad de conciencia? Una primera respuesta se corresponde con las razones aportadas en *A Theory of Justice*: bajo las restricciones que impone el velo de ignorancia, las partes saben que las personas a las que representan tienen determinadas concepciones de la vida buena, aunque ignoran el contenido de éstas así como su situación en la sociedad; por tanto, adoptarán el principio de libertad igual de conciencia para evitar riesgos que pongan en peligro sus creencias y sus

⁴¹ *Ibid.*, § 50, p. 367.

⁴² PL, pp. 310-315.

planes de vida. Es importante notar que aquí se asume que las personas tienen concepciones del bien ya formadas a las que se adhieren, es decir, se contemplan tales concepciones como ya dadas, además de no negociables.

Es significativo el contraste con las consideraciones que se refieren a la facultad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Un poderoso argumento a favor de la libertad de conciencia, como de la libertad de asociación, se deriva de la necesidad de garantizar las condiciones sociales que permiten el adecuado desarrollo y ejercicio de esta capacidad. Pero me gustaría subrayar el punto más significativo de este argumento, pues aunque el ejercicio de esta facultad puede estar al servicio de una determinada concepción del bien, hay otro aspecto complementario tanto o más importante sobre el que Rawls llama la atención: el papel que cumple esta facultad en la revisión de nuestra concepción del bien y en la formación de otra distinta. Ésto añade algo ciertamente nuevo al anterior argumento en favor de la libertad de conciencia: ésta no sólo protege las creencias y valores que los individuos tienen ya, sino que protege también la posibilidad de revisar y cambiar tales creencias y valores. En este sentido habla Rawls de que el adecuado ejercicio y desarrollo de esta facultad es un medio para el bien de las personas, puesto que nada nos asegura que los fines y convicciones que mantenemos en un momento dado son realmente valiosos o correctos.

Así, que las concepciones del bien estén sujetas a revisión nos remite a otro aspecto de esta facultad que ofrece un argumento adicional en defensa de la libertad de conciencia. O quizá sería mejor entenderlo como un refuerzo del anterior argumento, al que está estrechamente ligado, puesto que la posibilidad de formar y revisar nuestros objetivos y proyectos no se entiende sin el uso deliberativo de la razón. El pleno y efectivo ejercicio de esta facultad de formar, revisar y perseguir una concepción del bien pone en juego nuestras facultades morales e intelectuales. No se trata solamente de que nuestras creencias sean verdaderas, nuestros fines buenos o nuestras acciones correctas, sino de que lleguemos a saber por qué lo son, pues sólo de esa forma serán nuestras propias creencias o nuestros propios fines. Casi no hace falta decir que en este punto Rawls hace mención expresa a Mill, en el sentido de que no podemos contentarnos con recibir los valores y convicciones sin examen. Lo que no significa que deban ser creados por nosotros mismos u originales, pues puede tratarse de creencias y valores que corresponden a la tradición en la que nos han educado y a la que podemos seguir siendo leales al llegar a adultos. En ese caso, la cuestión estriba en que los ideales y valores de esa tradición «satisfagan el examen de nuestra razón y respondan a nuestros más profundos deseos y afectos»⁴³.

⁴³ *Ibid.*, p. 314.

Más allá de la alusión, estas reflexiones tienen un inconfundible acento milliano que apenas hace falta subrayar. Pero esta clase de argumentos en favor de la libertad de conciencia es sustancialmente distinta del primero, pues implica bastante más que la mera protección de la diversidad de concepciones del bien existentes. La libertad de conciencia tiene la función de asegurar las condiciones sociales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de la facultad con objeto de permitir que puedan formar sus propias creencias y preferencias, que sean capaces de deliberar acerca de los fines, proyectos y vínculos que dan sentido a su vida, y de revisar su valor. Pero, ¿no es ésto lo que se entiende por autonomía? Más aún, si nos atenemos a los términos precisos de Rawls y aceptamos que el ejercicio de esta facultad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien es también una parte esencial de la concepción del bien, ¿no estamos afirmando el valor de la autonomía, esto es, que representa un ingrediente decisivo de la vida buena?

Si éstos son los fundamentos de la libertad de conciencia, deberíamos interpretar de acuerdo con ellos el papel que cumplen las libertades básicas en la educación y la prioridad que les asigna. En tal caso, no basta simplemente con que los niños reciban información sobre sus derechos cívicos y conozcan el funcionamiento de las instituciones en una sociedad democrática. Tampoco se trata de que la educación cumpla un papel a la hora de garantizar un derecho de salida, que no sea meramente nominal, para los miembros de las comunidades religiosas o de las minorías culturales a las que nos hemos venido refiriendo, aunque ésta sea una función importantísima y que expresa la genuina preocupación liberal en estos casos que bordean los límites de la tolerancia. El derecho de salida representa, desde luego, el requisito mínimo sobre el que no hay ninguna clase de divergencia entre liberales, precisamente porque se trata de la condición más elemental de libertad. Pero las consecuencias normativas de las libertades básicas en el campo de la educación, a la luz de los fundamentos expuestos por Rawls para la libertad de conciencia, van mucho más allá. Hasta el punto de que cabe preguntarse si realmente pueden distinguirse de los objetivos que propone el liberalismo comprensivo.

El interés moral superior que consiste en el desarrollo y el ejercicio efectivo de nuestra facultad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de la vida buena, que las libertades básicas tienen la función de proteger, no se diferencia gran cosa del ideal de autonomía defendido por el liberalismo comprensivo. Salvo que añadamos que proviene de una concepción de la persona estrictamente política. Pero, por lo demás, los dos liberalismos parecen conducir a pensar que la educación tiene una función importante en asegurar las condiciones de la autonomía personal. Y éste es un punto que conviene recalcar, porque la autonomía no es la clase de bien que pueda ser promovido de cualquier forma. No se puede imponer la autonomía por la

fuerza, ni desde fuera se puede hacer autónomo a nadie. Desde los poderes públicos sólo cabe promoverla indirectamente, asegurando sus condiciones, como ha explicado reiteradamente Joseph Raz, en cuya obra encontramos un liberalismo comprensivo que en algunos aspectos constituye una actualización de las ideas clave de John Stuart Mill⁴⁴.

El propio Rawls parece reconocer esta convergencia efectiva entre liberalismo comprensivo y liberalismo político, aunque se limita a reconocer que hay «alguna semejanza entre los valores del liberalismo político y los valores de los liberalismos comprensivos de Kant y Mill», lo que no deja de ser sorprendente. En realidad, sus consideraciones al respecto en el pasaje sobre educación que hemos venido comentando son bastante desconcertantes. Una vez que recuerda las diferencias de generalidad y alcance entre ambos liberalismos, admite que las exigencias educativas del liberalismo político pueden tener un efecto de desbordamiento, seguramente inevitable. En tal caso, se trataría de un mero subproducto, una consecuencia no querida que simplemente cabe lamentar⁴⁵. Sin embargo, no parece realista pensar que los grupos fundamentalistas o las minorías culturales antiliberales vayan a aceptar mejor las exigencias educativas del liberalismo político, distinguiendo entre sus consecuencias inevitables y sus términos de justificación, por considerarlas menos sectarias que las del liberalismo comprensivo.

Manuel Toscano Méndez es profesor asociado de Filosofía Moral en la Universidad de Málaga. Autor de «Pluralismo cultural y pertenencia comunitaria (Sobre una acepción de cultura)», *Contrastes*, II (1997), pp. 337-354, y de «Obligación escolar y diferencias: a propósito de un caso reciente», *Laguna* (en prensa).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.

⁴⁴ J. Raz, *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

⁴⁵ PL, p. 200.