

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 51, julio-diciembre, 2014, 649-670, ISSN: 1130-2097
doi: 10.3989/isegoria.2014.051.06

La tolerancia liberal en la obra de John Rawls y de Friedrich A. Hayek

Liberal Tolerance on the work of John Rawls and Friedrich A. Hayek

PALOMA DE LA NUEZ

Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN. En la discusión actual sobre la tolerancia, la teoría política liberal predominante sigue muy ligada a los argumentos que ya se esgrimieron en el pasado en la discusión sobre la tolerancia religiosa. Como el desarrollo de la misma fue una de las raíces del liberalismo, muchos autores liberales asumen que la separación Iglesia/Estado proporciona el paradigma para abordar hoy otro tipo de diferencias. De hecho, eso es lo que ocurre en *Liberalismo Político* de J. Rawls en el que encontramos semejanzas interesantes con el pensamiento de F. A. Hayek, lo que apoyaría la tesis de que Rawls acabó justificando la tolerancia sobre premisas típicas del liberalismo clásico, probablemente porque el liberalismo no está equipado intelectualmente para defender otro tipo de tolerancia.

Palabras clave: Tolerancia; justicia; moral; multiculturalismo; Estado; ley; individualismo; liberalismo.

ABSTRACT. In the current discussion on tolerance, the predominant liberal theory is still largely connected with past arguments put forward in the discussion on religious tolerance. As its unfolding was one of the roots of liberalism, many liberal authors now assume that the church/State separation provides the paradigm for addressing other types of differences. This is precisely the path taken in J. Rawls' *Political Liberalism*, in which we find interesting similarities with the thought of F. A. Hayek, thus supporting the theory that Rawls managed to justify tolerance using the typical premises of classic liberalism, probably because liberalism is not intellectually equipped to defend any other type of tolerance.

Key words: Tolerance; justice; morals; multiculturalism; identity; State; law; individualism; liberalism.

A pesar de la sorprendente afirmación de F.A. Hayek en el sentido de que las diferencias que le separaban de J. Rawls eran más bien de tipo terminológico y no de fondo, la gran mayoría de los comentaristas de su obra distingue claramente su liberalismo profundamente individualista, del más social e igualitario de Rawls, cuando no oponen ambos liberalismos directamente. En el segundo volumen de *Ley, Legislación y Libertad*, insiste el autor austriaco en que

los que interpretan la obra de Rawls como la obra de un socialista están equivocados, y que coincide con él en su tesis de que los principios de justicia definen más bien las exigencias que es preciso imponer sobre las instituciones y actividades colectivas¹.

Es cierto que, si en la *Teoría de la justicia* existen argumentos difíciles de compaginar con ciertos presupuestos básicos del pensamiento hayekiano, no ocurre lo mismo con *Liberalismo Político*, sobre todo en lo que a la idea de tolerancia se refiere. Y aunque Hayek no desarrollara específicamente una teoría de la tolerancia, sí puede deducirse de sus premisas liberales qué concepto de tolerancia defendía, con qué argumentos lo hacía y cuáles debían ser sus límites, y ahí es precisamente donde encontramos semejanzas interesantes con el pensamiento de J. Rawls².

La reflexión sobre la tolerancia vuelve a estar hoy de plena actualidad. La persistente preocupación por buscar una definición clara del concepto, por encontrar sólidos fundamentos para apoyar su defensa y por fijar unos límites precisos que impidan que la reivindicación de la tolerancia acabe identificándose con la aceptación de todo tipo de conductas y de argumentos, es una consecuencia necesaria de los cambios que se están produciendo en las sociedades democráticas contemporáneas; de la circunstancia de que las comunidades políticas y el mundo cultural en el que vivimos están dejando de ser homogéneos. Parece —como ha escrito J. Gray— que “el pluralismo es nuestro destino histórico”. Y por eso, las reivindicaciones de las minorías nacionales, de los grupos étnicos o de los inmigrantes “plantan un profundo desafío a todas las tradiciones políticas occidentales”, en palabras de W. Kymlicka³. En el mundo social en el que vivimos, mucho más diferenciado y en el que la pluralidad de valores constituye la norma y no la excepción, nunca ha habido —como afirma A. Giddens al describir los efectos de la globalización— tantas gentes en con-

¹ Vid. la referencia a J. Rawls en Hayek, F.A., *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. II, Madrid, Unión Editorial, 1979, p. 3 y p. 171, nota 44. “Las diferencias que me separan de él son más bien de tipo terminológico que de fondo”.

² Hay autores que sostienen que es posible hallar muchos más puntos de encuentro entre el pensamiento de Rawls y Hayek y que, de hecho, debería propiciarse una suerte de alianza entre ambas obras que sirviera para contrarrestar la influencia de los conservadores y se habla, incluso, de “Rawlsianism” (Vid. Arthur, D., “Hayek and Rawls”, <http://evatt.org.au/papers/hayek-rawls.html>).

³ Gray, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 47 y Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 109. Asimismo, S. Lukes asegura que la creciente inmigración masiva inspira un relativismo moral presente en las argumentaciones jurídicas y políticas del multiculturalismo (Vid. Lukes, S., *Relativismo moral*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 14).

tacto regular con otras que piensan de modo diferente, por lo que este mismo autor asegura que “el campo de batalla del siglo XXI enfrentará el fundamentalismo con la tolerancia cosmopolita”⁴.

Por todo esto se ha suscitado la necesidad de revisar el concepto de tolerancia y de recuperar un conjunto de ideas que sirvan para defender la convivencia cuando ya no se comparten los mismos principios e ideales de vida. Y, así, en el debate contemporáneo en torno a estas cuestiones se están utilizando aún argumentos que ya se esgrimieron en el siglo XVI a propósito de la discusión sobre la libertad religiosa, lo que explica por qué la concepción actual de la tolerancia está impregnada de argumentos y materiales del pasado o por qué —como escribe T.M. Scanlon— la tolerancia religiosa ofrece a veces el modelo para la mayor parte de nuestras ideas sobre la tolerancia de otra clase⁵. De hecho, como tantas veces se ha señalado, la defensa de la libertad religiosa es la que abre el camino a la defensa de la libertad política. La libertad religiosa es la primera que se defiende en la historia, y aunque no sea exactamente lo mismo y no deba confundirse la tolerancia con la libertad, sí es cierto que la tolerancia la anticipó y preparó al defender que hay que abstenerse de hostigar a los que profesan ideas consideradas reprobables y al establecer un ámbito de inmunidad para las decisiones individuales. Escribe G. de Ruggiero: “de la presencia y de la lucha entre religiones diferentes y enemigas surge la primera y más grande afirmación del liberalismo moderno: la libertad religiosa”⁶.

Ahora bien, la tolerancia no es sinónimo de libertad. Al contrario: la tolerancia se ha entendido muy frecuentemente como una concesión (como, ocurría, por ejemplo, en el Edicto de Nantes de 1598), y autores de la talla de T. Payne, Mirabeau, o más recientemente H. Marcuse, no han dejado de recordarlo. Precisamente, la connotación de tener que soportar pacientemente al otro que efectivamente se desprende de la palabra tolerancia, tiene mucho que ver con la valoración positiva o negativa que se haga de la existencia de la diferencia. Si la diferencia se vive con una sensación de miedo y de disgusto, pero a la vez con el convencimiento de que es inevitable, la tolerancia se convierte en resignación y se valorará simplemente porque constituye un mal menor. Desde el momento en que nos vemos obligados a convivir con gentes que ya no se identifican —o que nosotros no identificamos— con la comunidad nacional, la tolerancia vuelve a convertirse en un problema político. Como escribe

⁴ Giddens, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000, p. 16.

⁵ Scanlon, T.M., en *Toleration, an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 227.

⁶ Ruggiero, G. de., *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, p. XXI.

M. Walzer, “the more closely we live together, the more the limits of toleration become everyday issues”⁷.

Por eso mismo, la teoría política contemporánea se ha visto obligada a ocuparse del asunto y se encuentra con la necesidad de dar respuesta a un problema que antes no se había suscitado de esta manera ni en estos términos. Y, aunque de acuerdo con más de un autor, los liberales actuales no se han ocupado especialmente del tema, lo han evitado o no han mostrado mucho interés, la teoría liberal contemporánea (en cuya tradición la tolerancia ha sido siempre un valor fundamental) no ha podido, a la postre, evitar la cuestión⁸. Y, puesto que las sociedades en las que esta cuestión se está suscitando son precisamente las sociedades democráticas desarrolladas que se fundamentan en los principios liberales característicos de la civilización occidental, es sobre todo a la doctrina política liberal entendida en el sentido más amplio del término, a la que le corresponde dar respuestas⁹. Respuestas a lo que realmente se está planteando en este debate: si es posible el mantenimiento de la unidad política sin que exista uniformidad cultural; si es cierto o no -como sugiere B. Parekh- que el proyecto de unificación cultural en que todo Estado confía para garantizar su estabilidad y cohesión “is no longer viable”¹⁰.

Porque si en épocas pasadas de la historia europea el problema era cómo mantener la unidad política cuando ya no se compartía una misma religión, ahora la religión ha sido sustituida por la cultura. De ahí que una de las cuestiones que se discuten hoy en día sea hasta qué punto el modelo de la separación Iglesia/Estado que propuso el pensamiento político de corte liberal y

⁷ Walzer, M., “The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World”, en Mckim, R. (ed.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 199, p. 257.

⁸ Por el contrario, asegura Kymlicka que el liberalismo del siglo XIX no era tan hostil al reconocimiento de las peculiaridades, por ejemplo, nacionales, y que los liberales del XVIII y del XIX sí se ocuparon del problema (por ejemplo Humboldt, Mill o Lord Acton). Véase Kymlicka, *op. cit.*, p.

Respecto a la importancia de la tolerancia en la tradición liberal, S. Mendus recuerda que la tolerancia “has a special and privileged status in the liberal tradition”, y esta tradición la ha defendido “as a good in itself, not a mere pragmatic device or prudential expedient”. Mendus, S., *op. cit.*, p. 3. También J. Horton escribe que él estima incontrovertible que “liberalism, at least historically, is the political theory that has particularly championed the merits of toleration” (*Vid. On Toleration, op. cit.*, p. 36). Por eso no se concibe el ser liberal y no ser tolerante, hasta el punto de que la palabra liberal se utiliza a menudo como sinónimo de tolerante.

⁹ Aunque como escribe J. Raz, existen hoy “complicated relations of contemporary liberalism to its classical ancestry. That relationship is not one of identity” (*Vid. “Multiculturalism: a Liberal Perspective”, Dissent*, n° 67, 1994, pp. 67).

¹⁰ *Vid. Parekh, op. cit.*, p. 8.

que se ensayó con éxito en Occidente sigue siendo válido cuando —como decimos— las diferencias entre los ciudadanos ya no son exclusivamente de tipo religioso, sino de índole cultural; teniendo en cuenta, además, que las diferencias religiosas de la Europa del Renacimiento se mantenían, a fin de cuentas, dentro del marco de una misma civilización, lo que no ocurre siempre hoy con las diferencias culturales. Así, la existencia en el seno de la sociedad de otros grupos culturales que exigen no sólo respeto y reconocimiento sino derechos y acción positiva, plantea la cuestión de si es necesario o no que exista como mínimo un acuerdo sobre valores comunes para la supervivencia de las sociedades; es decir, si es necesaria una socialización política, una identidad común de base, unos valores mínimos; por lo menos un acuerdo básico en torno a las normas para resolver conflictos. Porque, para esos grupos, ya no se trata —como escribe B. Parekh— de aceptar un papel subordinado dentro de la cultura dominante, sino de afirmar la propia identidad cultural otorgándole un reconocimiento público que implicaría, incluso, si fuera necesario, una redistribución económica justa que haga posible la autodeterminación¹¹.

Esta necesidad de reconocimiento sin la cual no se asienta la propia identidad constituye, según C. Taylor, una preocupación típicamente moderna, a lo que hay que añadir —como escribe S. P. Huntington— que “los años noventa han conocido la explosión de una crisis de identidad a escala planetaria”¹². Los pueblos tienden cada vez más a refugiarse en los valores de la civilización a la que pertenecen porque sienten amenazada su propia identidad por lo que interpretan como imperialismo cultural, y porque estiman que sólo su civilización puede ofrecer ya la identificación cultural que las personas necesitan para vivir. Aunque otros autores como J. Tully opinan que esta búsqueda por parte de las minorías de reconocimiento y respeto se puede interpretar como un aspecto más de la demanda por una mayor y más auténtica igualdad. De ahí que uno de sus objetivos sea, por ejemplo, el introducir la diversidad cultural en los *cu-*

¹¹ Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Londres Macmillan, 2000, p. 2. En este sentido, algunos autores interpretan la polémica sobre el uso del pañuelo en la escuela pública por parte de las mujeres musulmanas en Francia como una manifestación más de esa reivindicación de la identidad cultural islámica, y no tanto como un asunto verdaderamente religioso.

¹² Vid. Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994. Para su ya célebre y polémica tesis del enfrentamiento entre civilizaciones, véase Huntington, S., *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997. Sin embargo, otros autores consideran que precisamente la sociedad comercial internacional es una ventaja para la tolerancia porque difunde el escepticismo. Held, D., *Tolerance: an elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 26).

rrricula de los colegios y las universidades¹³. Porque probablemente también sea cierto que la reivindicación de la identidad cultural sea muy a menudo una respuesta contra la marginación social. El comunitarismo y las identidades colectivas se viven también como refugio frente al malestar social que siente el emigrante en sociedades europeas. Y, por otro lado —como escribe I. Fetscher— cuanto más débil y frágil es la identidad de los individuos y de los grupos, más temor se siente ante la diferencia; la intolerancia tiene mucho que ver con la inseguridad de la propia identidad y de las propias convicciones¹⁴.

La tolerancia reflexiva e ilustrada de J. Rawls

En fin, como escribiera Rafael del Águila refiriéndose a estas cuestiones, “tenemos, como puede verse, de todo menos claridad”¹⁵. Por eso creemos que merece la pena seguir profundizando en las aportaciones más relevantes e influyentes en filosofía política y moral de los últimos tiempos con el objetivo de ir aclarando, además, algunas ideas que puedan ser útiles en el debate contemporáneo sobre lo que debe y no debe ser tolerado en las sociedades multiculturales contemporáneas. Nos referimos, sobre todo, al libro del último Rawls, *Liberalismo Político* (1993), en el que el profesor de Harvard amplía y revisa su *Teoría de la justicia* escrita veinte años antes.

La mayor parte de los intérpretes de su obra comparte la impresión de que en *Liberalismo Político* Rawls decidió tomar en cuenta “el modo en que las sociedades modernas han ido cambiando hasta convertirse en sociedades multiculturales”, aspecto —se ha señalado— algo descuidado en su obra anterior (lo que le granjeó, entre otras, las críticas de los comunitaristas)¹⁶. Es decir, el filósofo americano trataría de dar respuesta al hecho del nuevo pluralismo ahora

¹³ Vid. Tully, J., “Identity Politics”, en *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 534-553. Ibidem, p. 524: “This type of demand standardly calls for equity policies in hiring in the private and public sectors, the introduction of cultural diversity in the curricula of schools and universities, and education of attitudes towards culturally dissimilar others in the public life of modern societies”.

¹⁴ Fetscher, I., *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Pañorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa 1996, p. 13.

También F. Savater escribe que “el afán uniformizador de quienes no soportan la incertidumbre de no verse siempre reflejados en lo que les rodea” es una fuente importante de la intolerancia actual. Vid. su artículo “La tolerancia”, en *Claves de razón práctica*, cit., p. 30. En este sentido, añade que la tolerancia se opone a este concepto excluyente de la identidad (p. 31).

¹⁵ Véase su artículo “Tolerancia y multiculturalismo. Instrucciones de uso”, en *Claves de razón práctica*, nº. 125, septiembre 2002, p. 10.

¹⁶ Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 192 y 199, nota 8.

que “la unión social no se funda ya en una concepción del bien, tal como se da en una fe religiosa común o en una doctrina filosófica”¹⁷.

Y es que el liberalismo político —como Rawls lo entiende— rechaza que la sociedad sea o deba ser como una comunidad o que su unidad haya de basarse en una concepción comprensiva del bien. Además, ya no es posible una concepción de la justicia pública basada en una única concepción del bien: “El liberalismo político rechaza que la sociedad política sea una comunidad entre otras cosas porque lleva a la negación sistemática de las libertades básicas y abre las puertas al uso opresivo del monopolio estatal de la fuerza”¹⁸. Por eso, el desafío consiste en fundamentar un consenso político básico en una sociedad libre, con independencia del origen cultural de sus miembros, que garantice la estabilidad y la lealtad. En las sociedades democráticas pluralistas, en las que no existe acuerdo sobre qué es la vida buena, la convivencia sólo será posible si se produce un acuerdo en torno a un concepto político de justicia (la primera virtud de las instituciones sociales); es decir, si la justicia se muestra imparcial respecto a la pluralidad de concepciones de vida.

Los principios de justicia deben ser neutrales y tratar a todos los individuos con el mismo respeto y consideración puesto que todos los seres humanos comparten una misma dignidad. La doctrina rawlsiana se presentaría esta vez como una doctrina meramente política que aspira a actuar como base para un acuerdo político estable. Ya no se trata de metafísica sino de política; de ahí la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Por eso cobra gran importancia el concepto de razón pública. Porque, aunque los ciudadanos defiendan diferentes doctrinas comprensivas de carácter religioso, filosófico, ético etc., pueden hacerlo como personas razonables; es decir, motivando sus convicciones racionalmente desde premisas que todos pueden reconocer, y estando dispuestos a aceptar los términos de la cooperación que otros, recíprocamente, también aceptan.

Vemos, pues, que Rawls es optimista respecto a la común racionalidad de todos los seres humanos y su voluntad y disponibilidad a dar respuestas racionales a las grandes preguntas morales. De ahí que la constitución política puede aceptarse a la luz de principios e ideales admisibles para una razón humana común; por eso, los argumentos políticos fundamentales apelan a la razón; una razón política “expurgada” de consideraciones metafísicas. En definitiva, “las doctrinas razonables aceptan la concepción política de la justicia

¹⁷ J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pág. 341.

¹⁸ *Ibidem*, p. 178. Aunque el que la sociedad no sea una comunidad no quiere decir que no existan objetivos finales comunes o que no se comparta un objetivo político fundamental como puede ser el que los ciudadanos presten apoyo a instituciones justas y sean justos los unos con los otros. Esa es la base del bien de una sociedad correctamente ordenada.

cada uno desde su punto de vista” y ponen así las bases de la unidad social. (Lo que no excluye que aunque se apoye el sistema constitucional mismo, se rechacen leyes concretas o decisiones particulares)¹⁹.

Cuando todos los miembros de la sociedad, miembros razonables, justifican la concepción política compartida, tenemos ese consenso entrecruzado o entretrejado (*overlapping consensus*) independientemente de cuáles sean las razones por las que cada uno la acepte. Porque es perfectamente posible que las diferentes concepciones del bien sean incompatibles entre sí, pero sobre determinados principios básicos o fundamentos constitucionales (los que se, entiende, que se han elegido en la *posición original*), cree Rawls que puede darse un consenso que refleje aquello que todos estarían dispuestos a aceptar, eliminando de la agenda política los asuntos capaces de generar conflictos graves que podrían socavar las bases de la cooperación social²⁰. Parece, por consiguiente, que Rawls habría conseguido así una justificación éticamente neutral; una justificación que no presupondría ninguna filosofía del hombre y que sólo contemplaría al individuo como ciudadano libre, igual, racional y razonable sin invocar ninguna concepción del bien.

Sin embargo, en esta sociedad plural en la que conviven ciudadanos con diferentes concepciones sobre la vida buena, ni todo vale ni todo se tolera. Rawls admite que “no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan de alguna manera especial determinados valores fundamentales”²¹, y ya en su *Teoría de la justicia* había escrito que en la *posición original* las partes escogerían principios que asegurasen la libertad religiosa y moral aunque nadie conociese (actuán tras *el velo de ignorancia*) sus propias convicciones, pero que a pesar del reconocimiento de esas libertades, “estas pueden estar reguladas, como siempre, por el interés estatal en el orden y la seguridad públicos”²². El mantenimiento del or-

¹⁹ Rawls, *Liberalismo político*, cit., p. 165.

²⁰ Según A. Gutman, cuando no sea posible un acuerdo razonable, podría apelarse a la *civic friendship*, al respeto mutuo entre las personas. La exigencia de reciprocidad supone respetar a los adversarios como gente moralmente razonable. Vid. “Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 186.

²¹ Rawls, *Liberalismo político*, cit., p. 223. En realidad, muy pocos autores admiten una tolerancia sin límites y Rawls no es una excepción, pues como escribe Garzón Valdés “la tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura, sin limitaciones, termina negándose a sí misma y en su versión más radical equivaldría a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano” (Vid. Garzón Valdés, E., *op. cit.* p. 411). También W. Kymlicka que asegura que “las democracias liberales pueden acomodar y adoptar muchas formas de diversidad cultural”, admite, sin embargo, que no todas. Dentro de la tradición liberal se puede otorgar un estatus específico a las culturas minoritarias, aunque reconoce, os riesgos de esta medida. (Vid. Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 211).

den y la seguridad pública son requisitos esenciales para que todos y cada uno puedan perseguir sus propios planes de vida. “El liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, supuesto, obvio es decirlo, que esas concepciones respeten los límites definidos por los principios de justicia adecuados” porque “ni es posible ni es justo permitir que todas las concepciones del bien se desarrollen”, escribe Rawls²³.

Existen algunos estilos de vida que inevitablemente hay que excluir. Hay sociedades que por su cultura e instituciones son incompatibles con determinadas estilos de vida, lo cual significa que las diferentes concepciones en disputa deben compartir los rasgos básicos del liberalismo igualitario. Por lo tanto, las exigencias de los ciudadanos que pretendan seguir estilos de vida transgresores de ciertos límites (los fundamentalistas, por ejemplo) carecen de peso porque hay estilos de vida dignos de la adhesión de los ciudadanos y otros no. Y no se trata de ninguna injusticia, ni esto supone que se tenga una actitud sesgada hacia esas doctrinas, sino que es una necesidad social pues —como escribía I. Berlin— es imposible realizar todos los valores absolutos²⁴.

El mismo filósofo americano reconoce la relación de la tolerancia liberal (que se identifica con la libertad moral, de conciencia o de pensamiento) con la discusión sobre la libertad de conciencia durante las guerras de religión y asegura que esta no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado, sino del principio igual de la libertad, y que la defensa de la misma no tiene por qué conducir al escepticismo o a la indiferencia religiosa²⁵. Y explica en su *Teoría de la Justicia* que desde el punto de vista de la *posición original* no puede acordarse que haya una autoridad que se arrogue el derecho a solucionar problemas de doctrina teológica o de verdad religiosa (como también ocurría en la discusión sobre la tolerancia en la obra de J. Locke). Al contrario, la libertad de conciencia y la libertad religiosa serían claramente principios de justicia elegidos en esa situación tras *el velo de ignorancia*, y recordemos que esos principios escogidos de ese modo en esa situación constituyen la base de la moralidad política definiendo “un pacto de reconciliación entre las diferentes religiones, creencias morales y formas de cultura”²⁶. Pero vuelve a insistir en que la toleran-

²² Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979, p. 245.

²³ Rawls, J., *Liberalismo político*, cit., pp. 221 y 340-341.

²⁴ De acuerdo con I. Berlin, no hay un ideal de vida que pueda conquistarse; los valores morales que perseguimos pueden ser incompatibles entre sí porque no hay valores universales armoniosos. (*Vid. El sentido de la realidad*, Madrid, Taurus, 1998, p. 122). Rawls está de acuerdo con Berlin en que no hay mundo social sin pérdida y en que, por consiguiente, es inevitable excluir estilos de vida. (*Liberalismo Político*, cit., p. 231, nota 32).

²⁵ *Vid. Teoría de la justicia*, cit., p. 248.

²⁶ *Ibidem*, p. 255

cia no supone tolerar a los intolerantes, porque es legítimo limitar la libertad cuando es necesario para la libertad misma. “La justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia”. Por lo tanto, el tolerante tiene derecho a frenar al intolerante cuando existe peligro inminente para la libertad de los demás²⁷. Ahora bien, para formular una demanda contra la conducta y la creencia de los otros, tenemos que apelar a pruebas y razones que todos puedan aceptar y demostrar que sus acciones nos perjudican apelando exclusivamente a los principios de justicia que son los únicos que autorizan demandas sobre las instituciones; sólo sobre la base de esos principios se pueden juzgar la pertinencia de esas reclamaciones²⁸. No obstante, cuando la constitución en sí misma es segura y estable (y Rawls considera que una constitución justa tiende a serlo), no hay razón para negar la libertad a los intolerantes. Es decir, parece que sólo en situaciones especiales o cuando se aprecien riesgos reales o inminentes para las instituciones de la libertad, está justificado limitar la tolerancia a los que no son tolerantes. El optimismo de Rawls le lleva a creer que esas ideas sólo las apoyarán grupos minoritarios. Está convencido de que el hecho del pluralismo mismo empuja siempre hacia un pluralismo razonable y que, salvo fundamentalismos, las principales religiones históricas son doctrinas comprensivas razonables²⁹. Las doctrinas comprensivas reconocen que el pluralismo es una condición humana y supone tolerancia respecto a las otras doctrinas comprensivas. Porque él sólo se refiere a un pluralismo razonable, no a un tipo de pluralismo “en el que hay margen para doctrinas irracionales, enloquecidas o agresivas”³⁰.

De todos modos, en ningún caso, ni aun creyendo que estemos en posesión de la verdad, debemos usar la coacción. Sería, cuanto menos, irrazonable: “Cuando hay una pluralidad de doctrinas razonables, es irrazonable —por decir lo menos— pretender usar las sanciones del poder estatal con objeto de corregir o aun castigar a aquellos que discrepan de nosotros”³¹. Es decir, lo razonable es ser tolerante. Además, igual que en el debate del pasado sobre las

²⁷ *Ibidem*, pp. 250 y ss.

²⁸ *Ibidem*, pp. 497 y 255. En estos casos, el liberalismo político no tiene por qué abstenerse de realizar afirmaciones acerca de las concepciones comprensivas apelando a la autoridad de la razón.

²⁹ *Ibidem*, pp. 198 y 203.

³⁰ *Liberalismo político, cit.*, p. 176. Este optimismo ya se percibía en *Teoría de la justicia* cuando aseguraba que en una sociedad donde reina un clima de tolerancia, la secta intolerante tenderá a ser cada vez menos intolerante y a aceptar la libertad de conciencia que, por otra parte, los mismos intolerantes reconocerían como principio de justicia si tuvieran que decidir en una hipotética posición original. (*Vid. Teoría de la justicia, cit.*, pp. 253 y 254).

³¹ *Ibidem*, p. 170.

consecuencias de la persecución religiosa, se entiende que la intolerancia respecto a la expresión o manifestación de esas diferencias produciría más desórdenes y problemas que la actitud contraria: es decir, es más útil para la convivencia y el orden social tolerar que no hacerlo. Sin embargo, todo esto no significa que las diferentes opciones de vida basadas en diferentes opciones morales, religiosas o culturales no puedan actuar y expresarse libremente, siempre y cuando no incumplan la legalidad vigente ni conculquen los derechos y libertades existentes en las sociedades democráticas. Pero, en principio, las asociaciones particulares puedan organizarse libremente como quieran, aunque en este punto aparece una restricción que encontraremos en *Liberalismo político*: la vida y disciplina interna de estas asociaciones están sujetas a la restricción de que sus miembros tengan una libertad efectiva para decidir si continúan o no su afiliación, porque a la libertad de conciencia y a la libertad de cambiar de fe no se puede renunciar. Es decir, Rawls restringe la tolerancia de un modo parecido a como lo hizo Locke en su *Carta sobre la tolerancia*, porque Locke sólo otorgaba derechos políticos a los miembros de ciertas iglesias, las que cumplían con ciertos requisitos, pero no a los que pertenecen a iglesias teocráticas (como la católica), ya que únicamente consideraba apta para la tolerancia civil a las congregaciones que buscasen libre y racionalmente la verdad salvadora; si concebían la fe como una doctrina impuesta autoritariamente, no se debían tolerar³².

Pero esto tampoco supone que el Estado deba favorecer una religión en particular. El Estado liberal no se ocupa de doctrinas filosóficas o religiosas porque “de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría (o quien quiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral”³³, escribe el filósofo de Harvard. Pero en realidad, el Estado liberal no se abstiene totalmente; según el liberalismo, el Estado podría usar la coerción para respaldar valores si son justificables políticamente y fruto de un acuerdo libre y razonado. Debe proteger y promover la capacidad moral de revisar las concepciones del bien (en eso consiste la autonomía, valor esencial del liberalismo, vinculado a la dignidad de la persona).

Esto supone que, desde un punto de vista liberal, se puede estimular y fomentar ciertas virtudes políticas como la propia tolerancia. Sin embargo, para

³² Vid. Rawls, J., *Liberalismo político*, cit., pp. 229-235, y M. J. Villaverde y J.C. Laursen (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 138.

³³ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, cit., p. 246. En este mismo sentido, añade Rawls en la misma página: “por tanto se rechaza también la noción del Estado laico omnipotente”.

Rawls, estas restricciones no suponen que las instituciones favorezcan ninguna doctrina comprensiva particular, porque el que el liberalismo político sea neutral no le impide asegurar la superioridad de determinados valores morales. “Así, la justicia como equidad incluye una noción de determinadas virtudes políticas- las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de civilidad, tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad”³⁴. Por lo que también queda justificado que un régimen constitucional pueda tomar medidas para robustecer esas virtudes políticas con campañas, por ejemplo, contra la discriminación religiosa y racial sin, por ello, estar promoviendo una doctrina comprensiva concreta³⁵: “De manera que si un régimen constitucional toma ciertas medidas tendentes a robustecer las virtudes de la tolerancia y de la confianza mutua, por ejemplo, con campañas contrarias a varios tipos de discriminación religiosa y racial (aunque respetuosas con la libertad de conciencia y de expresión), no por ello se convierte en un estado perfeccionista del tipo que encontramos en Platón y en Aristóteles, ni puede decirse que promueva una determinada religión, como los estados católicos y protestantes de la temprana modernidad. Lo que hace es, en cambio, tomar medidas razonables para robustecer las formas de pensar y los sentimientos en que se apoya la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales. De acuerdo con sus tesis, esto no significa que el Estado promueva, en nombre propio, una particular doctrina comprensiva”, aunque reconoce que “algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes”. En definitiva, la estructura básica de un régimen constitucional “se formula en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política de una sociedad democrática”³⁶.

Es evidente, entonces, que el Estado liberal puede alentar legítimamente determinados estilos de vida y desalentar o excluir otros, como los que entran en conflicto directo con los principios de justicia porque defiendan, por ejemplo, la discriminación o la represión de las personas o en el caso de religiones que sólo pueden mantener su concepción del bien controlando la maquinaria estatal y ejerciendo la intolerancia. En ese caso debe quedar claro que “tal religión dejaría de existir en la sociedad bien ordenada del liberalismo político”³⁷. Asimismo, en relación con la educación impartida por ciertos grupos o asociaciones, el liberalismo político podría exigir que “la educación de los hijos incluyera cosas tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y

³⁴ *Liberalismo político, cit.*, p. 228.

³⁵ *Ibidem*, p. 229.

³⁶ *Liberalismo político, op. cit.*, p. 207.

³⁷ *Ibidem*, p. 231.

civiles, de modo que llegaran a saber que existe en su sociedad la libertad de conciencia”. Es más, la educación debería estimular en ellos determinadas virtudes como, por ejemplo, la de ser autosuficientes. Es decir, se debe garantizar que nadie sea ignorante de sus derechos básicos, y aunque afirma que la justicia como equidad no pretende cultivar las virtudes liberales de la autonomía y la individualidad sino que respeta las pretensiones de quienes de acuerdo con su religión desean huir del mundo moderno, siempre tiene que ser en el supuesto de que “quienes lo hagan reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y la sociedad”³⁸.

La tolerancia liberal de Hayek

A Hayek también le preocupaba el hecho de que cada vez había menos consenso sobre lo que él consideraba los valores básicos de la civilización occidental, y era plenamente consciente de que en las sociedades contemporáneas no se puede aspirar a lograr un acuerdo total sobre un código ético concreto. “En los países de Occidente —escribe— todavía parece que se registra amplia coincidencia sobre ciertos valores fundamentales. Ahora bien, tal acuerdo ya no es explícito; y si aquellos valores han de recuperar todo su vigor, es urgente e ineludible reinstaurarlos y reivindicarlos sin reservas”³⁹. Hayek parece dudar de que puedan convivir diferentes sistemas morales en una misma sociedad, por eso habla de la necesidad de mantener una atmósfera, un *ethos* liberal, sin el cual la libertad no duraría mucho. Algo parecido a la tesis de Rawls de que un régimen constitucional se formula en términos de ciertas ideas intuitivas latentes en la cultura política; lo que Hayek llamaría principios, creencias, valores, usos, hábitos o tradiciones muchas de ellas implícitas y/o inarticulables. Y no conviene olvidar que, en última instancia, también la estructura básica y las instituciones bajo las que uno vive “moldean” la concepción del hombre, de sus fines y su carácter, ejerciendo una función educativa en la que, además, Rawls espera y confía. De este modo, las instituciones educan a los ciudadanos produciéndose una suerte de socialización inconsciente y se admite que en un ré-

³⁸ *Ibidem*, p. 234. Incluso J. Raz, que considera la existencia de la diversidad como algo necesario para el pleno desarrollo de la autonomía personal y que admite que una sociedad puede contener en su seno varias culturas, exige, sin embargo, que éstas respeten un mínimo de valores liberales como es el valor, para él central, de la autonomía personal. Es decir, los principios liberales exigen que los no liberales se gobiernen internamente como si lo fueran. Lo que supone, como se ve, una contradicción que puede ser, además, interpretada como una manifestación de imperialismo cultural como, de hecho, hacen los partidarios del multiculturalismo. (*Vid.* Mulhall, S., y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de hoy, 1996, p. 422).

³⁹ *Vid.* *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1975, p. 21.

gimen constitucional en el que las instituciones no favorecen ninguna doctrina comprensiva particular, está justificado que se puedan tomar medidas para robustecer determinadas virtudes políticas, como la tolerancia, mediante campañas contra la discriminación religiosa y racial, por ejemplo⁴⁰. Porque tanto Rawls como Hayek estaban convencidos de la superioridad de ciertos valores morales como la dignidad del ser humano concebido siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio. (No en vano también el pensamiento hayekiano tiene una fuerte impronta kantiana hostil al utilitarismo). Sin embargo, creer en la libertad significa también que no nos consideramos el juez último de los valores de otra persona; que no nos sentimos con títulos para impedirle la prosecución de fines que desaprobamos, a condición de que dicha persona no infrinja la esfera igualmente protegida del resto de la gente. “Cada ser humano tiene su propia escala de valores que debemos respetar aun cuando no la aprobemos”⁴¹. Es decir, debemos tolerar (en el sentido de “soportar”), valores ajenos que no compartimos siempre y cuando se respete el límite que fijan los derechos de los demás individuos. Los límites de la tolerancia lo constituyen las libertades de los otros y, en ese sentido, no todo vale y no todo se tolera, como también pensaba Rawls.

No obstante, el Gobierno no debe tener objetivos morales propios, no tiene por qué tener propósito moral alguno y, menos aún, imponerlo. Denuncia, incluso, el economista vienés, que en nuestros tiempos el Estado se ha arrogado una función moral y que va imponiendo un estilo de vida, una idea de lo que es la vida buena, amparándose en el término “social”, que lo abarca y legitima todo, lo cual no significa negar que “la libertad no ha funcionado nunca sin la existencia de hondas creencias morales”⁴².

Sin embargo, el que el Gobierno no deba perseguir objetivos morales, no significa —como han señalado tantos intérpretes de su obra— que el mismo liberalismo hayekiano no exprese, él mismo, una concepción determinada y sustancial del bien; la idea de que hay un modo de vida que es el mejor. Un modo de vida que recuerda, además, al de Rawls, puesto que —en última instancia— pertenecen ambos a la misma tradición liberal; la que sostiene que la mejor forma de vida es la de los individuos autónomos. De ahí que Hayek afirme una

⁴⁰ *Vid. Liberalismo político, cit.*, p. 229. Y, aunque Rawls lo niegue explícitamente y afirme que su liberalismo político no es lo mismo, aunque se parezca, al liberalismo comprensivo de Kant o de Mill, defiende que se eduque a los hijos en una concepción liberal del mundo y de la vida.

⁴¹ *Los Fundamentos de la libertad, op. cit.*, p. 115 y *Camino de Servidumbre*, Alianza, Madrid, 1978., p. 205.

⁴² Hayek, *Los Fundamentos de la libertad, cit.*, p. 96.

y otra vez que no puede ni debe separarse la libertad de la responsabilidad individual en la tarea de hacer la propia vida. Seguramente por ello, no tendría reparos en aceptar la propuesta rawlsiana de que la educación podría estimular en los ciudadanos de un Estado constitucional determinadas virtudes típicamente liberales, pues “correremos menos riesgos” “si determinadas creencias y conocimientos fundamentales son compartidos por cuantos integran la comunidad”; si no ocurriera así, sin ese fondo cultural común, la coexistencia pacífica se convertiría en una entelequia⁴³. De forma muy parecida a Rawls, Hayek asegura que no habría la más mínima posibilidad de una política coherente ni de entablar una discusión real sobre determinadas cuestiones, si no existe una concepción general común del tipo de sociedad deseada, “cierta imagen coherente de la clase de mundo en el que las gentes quieren vivir”. Solamente invocando esos principios comunes “podemos mantener la esperanza de alcanzar mediante la discusión un acuerdo que resuelva los conflictos de intereses utilizando el razonamiento y la argumentación en vez de la fuerza bruta”⁴⁴. En realidad, añade en *Ley, Legislación y Libertad*, la adhesión a ciertos valores comunes y la observación de ciertas normas y principios generales, podría ser suficiente para garantizar una sociedad pluralista en la que concurra una gran diversidad de fines individuales (individuales, y no de otro tipo)⁴⁵.

Como el verdadero liberalismo se opone a todos los privilegios, Hayek se opone a las medidas de discriminación positiva que algunos grupos reclaman por su pertenencia a una comunidad o nación específica. En ningún caso puede justificarse la protección a una posición adquirida que esconde, según él, un pretexto para imponer los intereses de grupo sobre el interés general. Hay que rechazar cualquier derecho que no se base en reglas igualmente aplicables a todos⁴⁶. Las medidas que reclaman los grupos multiculturales no son acordes con un régimen de libertad, aunque el verdadero liberal no se opone a que proliferen todo tipo de organizaciones intermedias dentro del Estado.

No obstante, el principal argumento hayekiano a favor de la tolerancia y que subyace, además, a toda su filosofía, se basa en la constitutiva ignorancia del ser humano y su limitada capacidad racional, argumentos recurrentes en la Escuela Austriaca de Economía a la que pertenecía. Rawls había relacionado tam-

⁴³ *Ibidem*, p. 493.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁵ F.A.Hayek, *Ley, Legislación y Libertad*, vol.2, *cit.*, Madrid, Unión editorial, 1799, p. 24.

⁴⁶ Véase *Los fundamentos*, *cit.*, p. 139. Hayek niega que por ser de una comunidad o nación específica un individuo tenga derechos a un nivel determinado de riqueza, por ejemplo. (*Ibidem*, p. 139). Incluso afirma tajantemente que “el nacionalismo es un veneno” (*Vid. Individualismo, el verdadero y el falso*, Madrid, Unión Editorial, 2009, p. 83).

bién las limitaciones del conocimiento y la tolerancia, pero no le daba el mismo peso que Hayek. Para este último, sin embargo, la inevitable ignorancia a la que se enfrenta el ser humano explica gran parte de su pensamiento político y social. Todas las instituciones de la libertad son adaptaciones al hecho de la ignorancia, y de lo que trata el liberalismo hayekiano es de descubrir qué conjunto de instituciones inducen a personas con conocimientos limitados a contribuir lo más posible a satisfacer las necesidades de todos los demás. Es el escepticismo epistemológico hayekiano el que, en última instancia, exige una actitud de humildad y de tolerancia hacia las opiniones ajenas. Pues la ineludible limitación de nuestro conocimiento requiere para el desarrollo, supervivencia y progreso de la especie, la experimentación y la innovación que sólo el ejercicio de la libertad y de la tolerancia hacen posible. Además, el reconocimiento de nuestra falibilidad e ignorancia, implica una actitud de modestia y humildad intelectual en el campo de las ciencias humanas. En eso reside, por otra parte, el verdadero individualismo o verdadero liberalismo.

Conclusiones

Como hemos podido comprobar, en la discusión actual sobre el concepto, los fundamentos y los límites de la tolerancia, la teoría política liberal predominante sigue muy ligada a los argumentos que ya se esgrimieron en el debate sobre la tolerancia religiosa. Como el desarrollo de la misma fue una de las raíces del liberalismo, muchos autores liberales asumen que la separación Iglesia/Estado proporciona el paradigma para abordar hoy otro tipo de diferencias. De hecho, eso es lo que ocurre tanto en la obra hayekiana como en el *Liberalismo Político* de J. Rawls, cuando éste aborda este tema separando rígidamente la identidad política y la identidad no pública del ciudadano, sacando del ámbito de lo público las creencias privadas. Ambos se proponen reservar a la esfera privada de la vida de las personas los aspectos relacionados con la religión y la cultura (incluyendo la conciencia de comunidad y el compromiso con ella), lo que supone la neutralidad del Estado en cuestiones que no deben considerarse de su incumbencia⁴⁷. Lo que hay que hacer es acomodarse a la diversidad existente e inevitable para garantizar la estabilidad de las sociedades democráticas actuales. Para ello, lo mejor es que los ciudadanos guarden sus diferencias (sus creencias religiosas y actitudes culturales) para la esfera privada o el ámbito de la sociedad civil.

⁴⁷ Aunque, como más de un comentarista ha señalado, suponer que en el plano político el ciudadano dejará de lado su compromiso con sus doctrinas es cuanto menos poco realista dada la continuidad existente entre las razones políticas y las personales, sobre todo en ciertos ideales de vida.

Lo que ocurre es que todo esto se parece mucho a un mero expediente para evitar el conflicto; pura solución pragmática que, a pesar de las protestas de Rawls que insiste en su interés en defender la tolerancia como un principio moral, se parece demasiado a un mero *modus vivendi* (“vive y deja vivir”). Por eso, aquellos que cultivan la filosofía moral y que han seguido y admirado a Rawls desde sus inicios, sienten cierta desilusión con su teoría, puesto que ahora, en lugar de buscar la verdad, la filosofía política debe afanarse por conseguir un acuerdo práctico. Como apunta M. Melero, un filósofo moral no debería conformarse únicamente con atraer al consenso a los que no comparten nuestra visión liberal del mundo para lograr la estabilidad, sino que debería desear que fueran miembros sinceros de nuestra comunidad, y para eso la tolerancia liberal también necesita una justificación comprensiva. No basta con tolerar a los que son diferentes como un mal menor⁴⁸. Pero lo cierto es que la tolerancia rawlsiana sólo se justifica ya políticamente (por la no razonabilidad de la opresión). El Rawls de *Liberalismo político* no apela ya ni a la filosofía ni a la metafísica, y —como escribe Melero—, “si se opta por la justificación política, sólo puede defenderse la tolerancia como un principio pragmático”⁴⁹.

El mismo Rawls explica que la restricción que se pone a los planes de vida es que sean compatibles con los principios públicos de justicia: “el significado de lo cual queda muy bien ilustrado por el principio de tolerancia religiosa”. Y añade el profesor americano: “si la justicia como equidad hiciera posible un consenso entrecruzado, complementaría y extendería el movimiento intelectual que empezó hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y que dio origen al estado no confesional y a la igual libertad de conciencia (...)”⁵⁰.

Todos estos argumentos conectan claramente con las premisas del liberalismo clásico y el concepto de libertad negativa que le es propio, incluyendo al propio Hayek y su concepto de libertad como ausencia de coacción. Rawls,

⁴⁸ Vid. Melero, M., *Rawls y la sociedad liberal*, Madrid, Plaza y Valdés editores, 2010, pp. 423.445.

⁴⁹ Melero cree que no es posible justificar un principio de moralidad política mediante un argumento meramente político; que no hay término medio entre el pragmatismo político y la moralidad meramente comprensiva por mucho que lo pretenda Rawls. (*Ibidem*, p. 274).

⁵⁰ Vid. Rawls, J., *Liberalismo político*, cit, p. 224. No en vano Rawls asigna gran importancia al desarrollo histórico de la idea de tolerancia desde las guerras de religión en adelante. Por todo esto Habermas interpreta su tolerancia como una tolerancia “a lo Lessing”. (Vid. Habermas, J. y Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 63.

Como escriben J. De Roover y S.N. Balagangadhara, “uno se pregunta hasta qué punto el liberalismo contemporáneo se ha liberado a sí mismo del marco teológico dentro del cual se ha desarrollado”. (Vid. “La paradoja de la tolerancia moderna en sus inicios: de Europa a la India”, en *Forjadores de la tolerancia*, op. cit., p. 303).

al que más de un teórico liberal-conservador o libertario considera un social-demócrata más que un liberal, se muestra en esta defensa de la tolerancia muy cercano a los representantes del liberalismo clásico y, sobre todo, partidario de una tipo de tolerancia “negativa” (la que se identifica únicamente con la ausencia de impedimentos legales). De esta manera su liberalismo se vuelve más convencional, en el sentido de que vuelve a separar tajantemente la sociedad civil del Estado y a concebir los derechos de la persona como barrera o protección frente al poder, de modo muy parecido a lo que hace el mismo Hayek. Además, el deber de conservar y fortalecer instituciones justas, el deber de obedecer las leyes, y la necesaria estabilidad exigen que no en todos los casos la ley deba un respeto absoluto a los dictados de la conciencia individual⁵¹.

Este tipo de liberalismo, fiel a sus principios básicos, sólo podría aspirar a tratar la actual diversidad cultural como una forma más de pluralismo liberal, porque —según J. Gray— no está teóricamente equipado para tratar el tema de los grupos culturales, y por eso sólo es posible un *modus vivendi* que no necesita de consensos salvo el interés de todos de garantizar la coexistencia con instituciones comunes⁵². El liberalismo tradicional no puede acomodar las demandas de los partidarios de las políticas de la identidad, porque si fuera de los límites de la justicia o de ciertos principios básicos no hay concepción valiosa del bien, el proyecto político de Rawls y Hayek no sirve para los que no tienen concepciones o doctrinas comprensivas de algún modo liberales. En palabras del propio Rawls, “la concepción política de la justicia más razonable para un régimen democrático ha de ser, hablando laxamente, liberal”⁵³. Es decir, la democracia política depende de un trasfondo cultural liberal que la sostiene, por lo que la concepción política de la justicia sólo es aceptable para los que ya defienden concepciones razonables del mundo (las que aceptan los principios democráticos), cuando precisamente hoy en día el problema central estriba en convivir con aquellos que no aceptan la moderna concepción individualista de la libertad ni las formas de vida que presuponen la tolerancia y la autonomía.

Probablemente, las implicaciones comprensivas del liberalismo sean inevitables. El tema de fondo es, en última instancia, si es o no posible (y deseable) universalizar el liberalismo (obviamente, sin coacción), llevando a cabo una defensa neutral del mismo y si es posible separar el liberalismo político del

⁵¹ Vid. Cohen, L.J. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2001, p. 643. Ambos autores sostienen en este libro que ni Rawls ni Dworkin defienden la primacía absoluta de la conciencia moral del individuo frente a la ley pública.

⁵² J. Gray, *op. cit.*, p. 11.

⁵³ J. Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 189.

liberalismo moral. Porque ni siquiera el liberalismo de tipo procesal es neutral; también los procedimientos tienen implicaciones normativas. Bajo lo correcto se esconde un ideal de persona y de la vida buena. De hecho, la propia posición de Rawls es una expresión concreta de una concepción metafísica que presupone que las personas son libres, iguales, razonables y racionales y que poseen facultades morales como el sentido del bien, y —como escribe también Hayek— el sentido de justicia (*a sense of justice*) con el que deben concordar las normas⁵⁴. La idea de un Estado neutral revela ya una determinada concepción de lo que es una vida buena, y la insistencia en la justificabilidad y la razón públicas es ya una expresión de premisas liberales. Tanto Hayek como Rawls afirman en más de una ocasión la superioridad de determinados valores morales.

Por todo esto, los partidarios del multiculturalismo denuncian que la tolerancia así entendida es mera resignación ante lo que nos disgusta, y que las comunidades culturales que existen dentro de la sociedad liberal no desean ser toleradas en este sentido porque el que es tolerado se encuentra en situación de inferioridad. En el fondo creen que este tipo de tolerancia implica desaprobación por parte de los representantes de la cultura dominante. Pero es que, como recuerda M. Walzer, la tolerancia que defiende la tradición liberal no se centra en grupos, sino en individuos. Entre otras cosas porque es más fácil tolerar individuos excéntricos (solitarios en su diferencia) que “eccentric and dissident groups”⁵⁵. Escribe Habermas: “una teoría de los derechos elaborada en términos individualistas, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?”⁵⁶. En este mismo sentido escribe J. Raz que la burguesía del siglo XIX, ante el fenómeno de la emigración, reaccionó desarrollando una cultura urbana de anonimato e imparcialidad burocrática que, quizás, fuese adecuada para absorber a los individuos que emigraban del campo con el desarrollo del capitalismo, pero que no vale para el tipo de emigración que se produce en la actualidad⁵⁷. Pero, a pesar de todo, el Estado seguiría contemplando a estos grupos de una manera típicamente liberal; como individuos que pueden manifestarse, organizarse, crear sus asociaciones,

⁵⁴ Hayek, F.A., *Derecho, Legislación...* vol. II, *op. cit.*, p. 73. Un sentido de la justicia aprendido a lo largo de la civilización, no innato.

⁵⁵ *Vid.* Walzer, M., “The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World”, en Mckim, R. (ed), *The Morality of Nationalism*, Oxford U. Press, 1997, capítulo 15, pp. 245-257.

⁵⁶ “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho”, en Taylor, C., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2009, p. 156.

⁵⁷ Raz, J., “Multiculturalism: a Liberal Perspective”, *Dissent*, nº 67, 1994, pp.67-79.

financiarse, etc., amparándose en una ley igual para todos. Lo que el Estado liberal no está dispuesto a admitir son las exigencias de autodeterminación o de acción positiva (mediante apoyo financiero, protección legal o derechos especiales de representación) de las minorías culturales⁵⁸. El liberalismo tiene miedo de que ese reconocimiento que exigen determinados grupos conduzca a la subordinación del individuo a la comunidad. Ninguna actuación que, amparándose en el derecho a la defensa y mantenimiento de principios culturales propios y característicos de una identidad concreta, niegue la libertad y los derechos del hombre, puede aspirar a la tolerancia liberal. El profundo individualismo, filosófico y metodológico, que está en la raíz del liberalismo es lo que le impide, tanto en la doctrina de Rawls como en la de Hayek, reconocer otros derechos que no sean los del individuo y aceptar otra solución que no sea la de un Estado neutral que separa tajantemente la esfera privada de la esfera pública. Por eso su tolerancia sigue siendo, fundamentalmente, la tolerancia defendida por el liberalismo clásico antes y ahora.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguila, R. del., "Tolerancia y multiculturalismo. Instrucciones de uso", en *Claves de razón práctica*, nº. 125, septiembre 2002, p. 10.
- Arthur, D., "Hayek and Rawls", <http://evatt.org.au/papers/hayek-rawls.html>.
- Berlin, I., *El sentido de la realidad*, Madrid, Taurus, 1998.
- Cohen, L.J. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2001.
- Fetscher, I., *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa 1996.
- Freeman, S., "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy" en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 186.
- Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Garzón Valdés, E. «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», en *Claves de Razón Práctica*, n.º 19, págs. 16-23, 1992.
- Giddens, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000.
- Gray, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.

⁵⁸ Vid. Kimlycka, *Ciudadanía multicultural*, cit, p. 211.

- Gutman, A., "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy" en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 186.
- Habermas, J. y Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Hayek, F.A., *Derecho, Legislación y Libertad*, vol. II, Madrid, Unión Editorial, 1979.
- Hayek, F.A., *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1975.
- Hayek, F.A., *Individualismo, el verdadero y el falso*, Madrid, Unión Editorial, 2009.
- Hayek, F.A., *Camino de Servidumbre*, Alianza, Madrid, 1978., p. 205.
- Held, D., *Toleration: an elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Huntington, S., *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Lukes, S., *Relativismo moral*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Mckim, R. (ed.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Melero, M., *Rawls y la sociedad liberal*, Madrid, Plaza y Valdés editores, 2010.
- Mulhall, S., y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de hoy, 1996.
- Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Londres Macmillan, 2000.
- Rawls, J., *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979.
- Raz, J. "Multiculturalism: a Liberal Perspective", *Dissent*, nº 67, 1994, pp. 67.
- Roover De, J. y Balagangadhara, S.B., "La paradoja de la tolerancia moderna en sus inicios: de Europa a la India", en *Forjadores de la tolerancia, op. cit.*, p. 303.
- Ruggiero, G. de., *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944.
- Savater, F., "La tolerancia, institución pública, virtud privada», *Claves de la razón práctica*, núm. 5, 1990, p. 30.
- Scanlon, T.M., en *Toleration, an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Taylor, C., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2009.
- Tully, J., "Identity Politics", en *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 534-553.
- Walzer, M., "The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World", en Mckim, R. (ed.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 257.
- Walzer, M., "The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World", en Mckim, R. (ed), *The Morality of Nationalism, cit*, capítulo 15, pp. 245-257.
- Villaverde, M.J. y Laursen, J.C. (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.