



VOL: AÑO 10, NUMERO 28

FECHA: MAYO-AGOSTO 1995

TEMA: ACTORES, CLASES Y MOVIMIENTOS SOCIALES II

TITULO: **Un ideal de ciudadano liberal**

AUTOR: *Sergio Pérez Cortés* [*]

SECCION: Artículos

RESUMEN:

A lo largo de su historia como entidad política, el ciudadano ha estado sujeto a una serie cambiante de deberes, mandatos y obligaciones. El presente trabajo intenta describir la imagen del ciudadano en un mundo liberal, tal como surge de la obra de uno de los filósofos actuales más representativos: John Rawls. El resultado no es un simple fantasma, ni una entidad ética apacible, sino un dominio conflictivo de deberes y obligaciones en el que se definen los dilemas políticos y morales de nuestros días.

ABSTRACT:

An Ideal of Liberal Citizen

Throughout their history as political entities, citizens have been subjected to several changes regarding duties, commands and obligations. This work attempts the description of the citizen's image in a liberal world, such as it emerges from the works of one of the most representative contemporary philosophers: John Rawls. The result is not an ordinary fantasy nor a mild entity, but a conflictive supremacy of duties and obligations in which the present political and moral dilemmas are defined.

TEXTO

A lo largo de sus varios siglos de existencia, la concepción de lo que es el ciudadano ha sufrido enormes transformaciones. El presente trabajo busca precisar la imagen actual del ciudadano liberal, a partir de una obra que probablemente será un texto de referencia en los próximos años: *Political Liberalism* de J. Rawls. La obra de J. Rawls es, desde la aparición de *Una teoría de la justicia*, un punto de referencia en filosofía política. A su valor intrínseco como reflexión filosófica se agrega el hecho de que constituye un punto culminante del pensamiento liberal contemporáneo en el momento en que el repliegue de los socialismos en los planos político y teórico reconfigura el debate en filosofía y ciencia política. El pensamiento de J. Rawls expresa una elaborada concepción liberal que hoy por hoy, es la cultura política de nuestro tiempo. Y en este contexto la categoría de ciudadano ha vuelto a irrumpir con una fuerza considerable. Nuestro propósito aquí no es hacer un comentario a la obra de J. Rawls, encontrar sus fallas o su imposibilidad práctica, sino destacar la imagen del ciudadano que se desprende de un mundo liberal. Nosotros creemos que al proponer un concepto de "sociedad bien ordenada" como un ideal regulativo de la razón, Rawls no sólo perfila una imagen susceptible de guiar a la reflexión sino que expresa profundas exigencias, deberes y mandatos que son más o menos explícitos en la cultura política presente y que están en todo caso latentes. La imagen del ciudadano que se ofrece puede parecerse remota o difícil de cumplir, pero

eso no impide que organice una forma de inteligibilidad. Ya no existe de manera explícita un catecismo del ciudadano, pero al referirse a las normas de conducta, la filosofía refleja y modela la idea de sí mismo que posee el individuo de nuestros días, tanto en sus actos considerados normales como en sus desviaciones.

Nuestra interrogación comienza justamente ahí: al admitir que la filosofía política es algo más que una construcción ideal a disposición del análisis académico, ¿Qué clase de ciudadano puede habitar ese mundo? ¿Cuáles son los mandatos a los que obedece y a los que se obliga? ¿Cómo debe comportarse? ¿Qué clase de vigilancia de sí debe ejercer? La concepción de "ciudadano" es resultado de una compleja trama de procesos sociales y teóricos. Quizá el resultado de su examen muestre algo más que la sombra insustancial que Marx creía que era, pero seguramente probará que los mandatos que se le dirigen no son fáciles de cumplir y de vivir. En el ciudadano recae el peso de la legitimación y justificación de las instituciones políticas y se tiende a hacer de él la única realidad moral y política. No está claro que sus espaldas soporten semejante peso. Pero eso no exonera de la necesidad de su examen si se quiere reflexionar acerca del fundamento de la vida política.

El actual concepto de persona

Un rasgo constante del liberalismo moderno es su concepción del orden político como una estructura destinada a salvaguardar aquellas libertades y derechos que se consideran básicos en la idea más general de persona. De este modo busca establecer una asociación entre lo que se considera valioso en la vida humana -y en consecuencia moralmente importante- y la vida política como un orden social a construir. La definición de la idea básica de "persona" es crucial porque determina el conjunto de libertades y derechos a preservar. Esa idea parece, además, particularmente adecuada, porque desde la antigüedad, "persona" es alguien que puede formar parte y tener un rol en la vida social. Para el liberalismo contemporáneo, persona es "la unidad básica de pensamiento, deliberación y responsabilidad" (Political Liberalism: 18). [1] "Persona" es entonces un tipo de agente que posee un sentido de sí mismo en tanto que ser activo basado en sus facultades de razón, juicio y reflexión.

Esta definición de persona, con su aspecto de evidencia, merece algunas precisiones en torno a la profunda psicologización y racionalización que contiene. En efecto, en un proceso que va desde Hobbes hasta Kant, la voluntad y la capacidad de elección se han convertido en los fundamentos de esa idea. Entre otros factores, la progresiva inserción del sujeto en el mundo del intercambio generalizado es en buena parte responsable: ante un sujeto que en principio puede alienarlo todo (su fuerza física, sus aptitudes) aquello que es verdaderamente irrenunciable tiende a refugiarse en las facultades intelectuales. La diferencia específica del hombre, la esencia de su humanidad y el fundamento de su dignidad, han quedado paulatinamente concentradas en las facultades de voluntad y elección, las cuales, además, están íntimamente relacionadas mediante la facultad de la razón. En segundo lugar, conviene señalar la universalización de esa idea: un lento proceso histórico ha hecho posible incluir a todos bajo el concepto de persona. Aún la mirada más distraída puede reconocer que la concepción generalizada de persona es un logro tardío, probablemente inconcluso y siempre puesto en cuestión. Los siervos, los esclavos, los extranjeros, los locos, los criminales y muchas otras categorías de seres humanos han sido progresiva y desigualmente incorporados a ese universo. La persona, como fuente original de reflexión y de juicio, como objeto de respeto, afecto y benevolencia, como soporte de libertades y derechos, es una obra reciente que tal vez no ha terminado de constituirse.

En el liberalismo político de J. Rawls este proceso se concentra en la concepción de todos los ciudadanos como personas libres e iguales. Puesto que la libertad y la igualdad no están distribuidas de manera homogénea en la sociedad es necesario especificar el dominio al que se refiere: el ciudadano es libre porque mediante su razón práctica posee la capacidad de crear un mundo moral y racional y dado que esa facultad es común a todos, el acceso a ese mundo está en principio al alcance de todos. Existe pues un uso inmediato de la categoría de sujeto moral autónomo, cuya genealogía se remonta hasta Kant. En efecto, para Kant, la razón es siempre superación del dato inmediato y esto, que es válido en el plano del conocimiento, lo es más aún en el plano de la razón práctica. La ventaja que Kant otorga a la razón práctica es que ella puede proveer un marco objetivo para la evaluación moral con independencia de la situación empírica, y puesto que estos preceptos son determinaciones de la voluntad, no hay necesidad de recurrir a ninguna intuición sensible para que adquieran significado. El mundo moral de Kant es un mundo de fines autocreados; es la creación de un mundo objetivo por la autoposición de la voluntad. De ahí la importancia que Kant va a alcanzar en la filosofía política contemporánea. El orden liberal que eventualmente resulta es un mundo basado en la razón, cuya tarea es orientar el compromiso de la voluntad por el cual el ciudadano se da a sí mismo una ley moral. Por eso Rawls afirma que "la concepción política de la justicia, del orden político y de sus principios es una concepción moral". (PL: 11)

Pero con ello se ha introducido, desde el pensamiento ilustrado, una alteración en la filosofía política: el valor político dominante es ahora la libertad, entendida como autolegislación e independencia de la propia voluntad respecto a los demás. El bien primario ya no es la seguridad y la conservación de un estado de relativa equidad, como en el mundo de Hobbes y de Locke. A partir de Rousseau, la libertad es el signo distintivo por el que se conservan la cualidad de hombre y los derechos de humanidad. Es a este énfasis en la autolegislación como bien primario al que se debe el fuerte impulso hacia la individualización, hacia la psicologización de la idea del deber y a considerar a la ética como un fundamento posible para la política. Es comprensible, porque al convertirse en autolegislador, el sujeto debe encontrar en sí mismo la ley de su propia coherencia moral y política.

Es significativo que el aspecto activo del agente se presente bajo el término de "poder"; la persona está dotada de dos tipos de poderes: poderes morales y poderes de razón. Los poderes de razón son las operaciones usuales del entendimiento: juicio, reflexión e inferencia, acompañados de estándares de corrección y criterios de justificación. Su importancia radica en que van a permitir al ciudadano definir racionalmente un esquema de fines en la vida privada y los principios de justicia en la vida política, pero además van a permitirle escapar de la retórica y del discurso como formas de argumentación, situándolo en el terreno único de la razón. Para nuestros propósitos, los poderes morales son más relevantes, porque es en ellos donde descansa el contenido de la autolegislación y el sentido de deber y obligación. Estos poderes morales son dos: la capacidad para poseer un sentido de la justicia, y la capacidad para una concepción del bien.

Por su sentido de la justicia, el ciudadano posee los recursos morales para crear y honrar un sentido de cooperación social justa, expresado en unos principios básicos que son ampliamente aceptados dado nuestro concepto de persona. El sentido de la justicia incluye un impulso para actuar en acuerdo con otros ciudadanos razonables en términos tales que todos puedan asumir racionalmente, después de una reflexión cuidadosa. Por su segundo poder moral, el ciudadano tiene la facultad de crear una concepción de su propio bien, es decir, es apto para formar, revisar y perseguir racionalmente fines y metas que precisan su idea de felicidad personal. Una concepción del bien incluye un determinado esquema de fines últimos, vínculos, lealtades y todos aquellos afectos que le unen con otras personas y grupos.

Ser un ciudadano es entonces poseer una idea directriz de los principios justos de cooperación social, una idea individual de felicidad, el uso de principios de razonamiento y juicio para determinar esas ideas y un sentido moral para obligarse a seguirlas. Ser un ciudadano liberal exige sin embargo un paso adicional consistente en establecer una jerarquización entre sus sentidos morales: el derecho, que deriva del sentido de justicia, es prioritario sobre el bien, o dicho de otro modo, el marco jurídico e institucional que protege ciertas libertades y principios básicos predomina sobre la idea de bien individual. El ciudadano liberal tiene buenas razones para actuar de ese modo porque esa prioridad le asegura, en el plano moral, la inviolabilidad completa de su persona impidiendo que algún supuesto bienestar de la mayoría justifique el aniquilamiento de alguno; en el plano epistemológico, le asegura que su idea de vida buena merece idéntica consideración y respeto que cualquier otra; y en el plano normativo, le asegura que su elección individual y sus aspiraciones son inviolables, siempre y cuando estén circunscritas dentro de los límites permitidos por el derecho. El ciudadano preserva así su facultad de autolegislación y su valor moral, pero se ve obligado a construir dos ámbitos de moralidad: un ámbito privado, donde posee una idea de felicidad y un ámbito público de principios de justicia compartidos. Sabe que su idea de bien está a salvo, pero a cambio no es generalizable; sabe que los principios de justicia son compartidos, pero acepta que pueden no coincidir con su idea de felicidad. Ha abierto un posible desacuerdo y hasta una contradicción entre ambos aspectos de su moralidad, pero tiene que aceptarlo porque esta separación le es impuesta por la pluralidad e inviolabilidad de nociones de vida buena existentes y por la tolerancia que debe guardar ante ellas.

La separación entre esos dos poderes morales y sus eventuales conflictos no es fortuita; es, por el contrario, indicativa de un proceso histórico que ha conducido a la relación, propia de las sociedades modernas, entre un sentido del "yo" y su pertenencia a un "nosotros" cada vez más problemático y fragmentado. Tal proceso histórico muestra que no existe una relación unívoca entre el individuo y la comunidad, sino una serie de "soluciones" que ponen énfasis en uno u otro de los extremos de la relación. La "solución" de nuestras sociedades consiste en sobrevalorar al individuo como instancia auto-legitimada. Es posible argumentar que una definición del sujeto sin fundamento social es inválida, pero es preciso reconocer que la valoración del yo resulta de un proceso que desemboca en la idea de que cada ser humano es o debe ser una entidad autónoma, que es diferente a todos los demás y que incluso está obligado a serlo. Erigirse como una entidad autosustentada puede ser un error, pero es un error "objetivo" en un mundo en el que cada uno se sabe irreplicable e irremplazable. Aunque esta idea de individuación se manifiesta en el plano racional y moral, se vive cotidianamente en los espacios privados e íntimos, en la separación física creciente entre los cuerpos y hasta en la soledad de los moribundos. La idea de ciudadano no puede escapar al problema de la integración entre el "yo" y el "nosotros" y los dilemas éticos y políticos que suscita en nuestros días.

En todo caso, para el ciudadano liberal ese proceso se transforma en una exigencia: mantener unidas, pero diferenciadas, su identidad pública y su identidad privada que se manifiestan, una en las normas que le dicta su sentido de cooperación social, la otra en el concepto de bien que asume para su propia felicidad. Aunque "complementarias" -puesto que se trata de un sujeto- esas dos identidades no se tocan y corresponde al ciudadano mantener esa separación. Puede parecer una exigencia difícil de cumplir, pero para ser consecuentes, habría que reconocer que cualquier transformación en la identidad no institucional carece de importancia para la identidad pública. Los individuos cambian paulatina y a veces abruptamente la idea de bien que abrazan por motivos religiosos o filosóficos, y aunque pueda parecerles inconcebible definirse a sí mismos sin esos valores, el mundo liberal les pide que los dejen de lado al referirse a su identidad pública:

"así, en el camino de Damasco, Saulo de Tarso se convirtió en Pablo el Apostol, lo que para su identidad pública fue irrelevante" (PL: 32)

Estos dos ámbitos de moralidad son el primer marco de deberes y mandatos dirigidos al ciudadano. Son también signos de su capacidad de autodeterminación, porque en ambos casos es fuente originaria de reclamos válidos y autojustificados: en el ciudadano recae en adelante la legitimación y la continuidad de las instituciones políticas y de su mundo moral. Sin embargo, de ahí surge una serie de dilemas característicos de nuestro tiempo: toca al ciudadano encontrar alguna vinculación entre su mundo moral y el ámbito de cooperación social. No es evidente que los imperativos de cooperación se correspondan con los imperativos categóricos de su vida moral, ni que las elecciones prudenciales de la vida social sean idénticas a sus decisiones morales sustantivas. Esta correspondencia se dificulta, además, porque en el debate en torno a los principios de justicia, el ciudadano no debe incluir sus fines sustantivos, ni sus propios objetivos. El sistema justo de cooperación no está orientado a satisfacer su particular idea de bien, ni busca ningún objetivo específico; ese sistema no está destinado a mejorar al individuo, llevarlo a la felicidad, arrancarlo a la alienación, o cualquier otro fin. Todo lo que se busca en la elección de los principios de justicia es que se proteja la concepción política de la persona y que los puntos del pacto político sean independientes de y no contradictorios con otras concepciones sustantivas de felicidad. De ahí una distancia insalvable entre sus convicciones morales y su sentido de cooperación. Resulta pues interesante preguntar, ¿cómo organiza sus facultades el ciudadano al interior de sí mismo?

Lo racional y lo razonable

En la configuración del ciudadano, la diferencia entre convicción individual y acuerdo racional conduce a separar dos ámbitos de autocomprensión: como individuo racional y como individuo razonable, otorgando prioridad y predominio en la vida política a lo razonable sobre lo racional. Este predominio, que es correlativo a la prioridad tradicional otorgada a lo justo sobre lo bueno en las teorías morales, se explica en el liberalismo político porque él ofrece una concepción de lo racional con un fuerte énfasis "instrumental": un agente es racional cuando está provisto de poderes de deliberación y juicio en su búsqueda de fines e intereses propios, en la manera en que éstos son adoptados, afirmados y privilegiados; es racional también en la elección de los medios más adecuados para alcanzar esos fines y en la elección de la alternativa más probable para la consecución de sus objetivos; es racional, finalmente, al alcanzar un equilibrio entre sus fines últimos y su plan de vida como un todo, en la forma en que esos fines se hacen congruentes entre sí y se complementan unos con otros (cfr. PL, 50 y ss). Racional es entonces un agente que calcula, razona y jerarquiza en el momento de determinar el orden y los medios con los que persigue ciertos fines.

La idea de racionalidad, entendida como un ordenamiento de estrategias sobre deseos, ha sido objeto de un considerable debate acerca de su adecuación en la definición de fines colectivos y políticos. Sin duda, eso explica que en *Political Liberalism*, a diferencia de en *Una teoría de la justicia*, J. Rawls circunscriba esa idea de racionalidad a la concepción del bien y ya no alcance a la definición del derecho: sólo en su vida privada el ciudadano procede a un ordenamiento prudente de deseos dados. Pero es importante tener presente que la teoría de la elección racional expresa también el hecho de que en las sociedades modernas el ciudadano autónomo decide mucho más por sí mismo y está obligado a hacerlo, en buena medida porque la disolución de una serie de lazos familiares y tradicionales conlleva el hecho de que un buen número de normas tradicionales de conducta prescritas como obligatorias se han convertido en voluntarias. Quizá todos podamos convenir en que la matriz básica de opciones de vida no está a su alcance, pero es preciso reconocer que al individuo se le plantea una mayor exigencia de

autodeterminación. Quizá podamos coincidir también en que el sujeto suele ser más responsable de sus desdichas que de sus éxitos, pero excepto casos de mala suerte inevitable, sus actos se le presentan como resultado de su autonomía. La autonomía plena puede ser una ilusión, pero es ilusión tenaz que no carece de elementos para sustentarse.

No obstante, esa idea restringida de racionalidad instrumental es claramente insuficiente: el agente de esa decisión no posee un entendimiento que le permita interrogarse acerca de los demás. La relativa transparencia de sí mismo (en relación a sus fines propios) se complementa con la completa opacidad de los demás. Esta indiferencia hacia los demás no es para él un reproche porque el ciudadano liberal no se obliga a penetrar en las convicciones de los otros; le basta saber que comparte con ellos una misma racionalidad y que es valiosa la parcela de vida de cada uno: "al saber que la gente es racional no sabemos los fines que persigue, sólo sabemos que los persigue de manera inteligente" (PL: 49). Puede parecer un mundo de indiferentes, pero es la contrapartida del pluralismo y la tolerancia.

El uso de la racionalidad instrumental no faculta al ciudadano de un conocimiento sobre los demás, por eso requiere de un complemento sobre el cual fundamentar su sentido de cooperación: es lo razonable. Lo razonable es un nuevo sentido moral, un nuevo mandato hecho al ciudadano, que está asociado a las razones que lo mueven a la cooperación social. Un agente es razonable cuando está dispuesto a proponer, respetar y honrar una serie de principios y estándares que definen términos equitativos de cooperación; es razonable, además, cuando posee la voluntad de reconocer la fuerza y el alcance de los juicios morales y políticos que se forma y acepta las consecuencias que se derivan de esos juicios; es razonable, por último, cuando está dispuesto a gobernar su propia conducta a partir de principios que él mismo y los demás pueden argumentar y aprobar en común. El agente razonable es aquél que posee un sentido de cooperación enmarcado en una idea de justicia, es decir, es aquél que toma en consideración las consecuencias de sus acciones sobre el bienestar de los demás.

Es un nuevo mandato porque lo razonable no forma parte de los predicados elementales de la naturaleza humana, ni de sus impulsos psicológicos, ni de sus derechos naturales. Lo razonable tampoco es idéntico a lo racional, aunque lo contiene. Ser razonable es adquirir una forma particular de sensibilidad moral, propia del ciudadano, que subyace al deseo de comprometerse en una forma justa de cooperación social, predisposición que aunque es complementaria, no deriva de su ser racional. Lo razonable es entonces la segunda naturaleza, la educación específica del ciudadano liberal. Pero es crucial, porque en la idea de un consenso posible entre individuos razonables, descansa en buena medida la concepción liberal de la justicia como equidad. Es, además, una noción de gran envergadura porque expresa en el plano del individuo la convicción liberal de que nuestras sociedades pueden estar basadas sólo en el consenso y la fuerza moral. La definición de la sociedad como un sistema justo de cooperación entre individuos razonables, ofrece simultáneamente una concepción del orden social según la cual los principios básicos son razonablemente definidos y moralmente obedecidos.

Comprender el alcance de este mandato requiere una mayor aproximación a los diversos aspectos de la conducta razonable del ciudadano. Ante todo, la motivación que subyace al impulso de cooperación: el ciudadano razonable no actúa por móviles éticos; él no está movido por ninguna idea moral sustantiva, porque su concepto del bien no forma parte de la elección de los principios de justicia. Su motivación tampoco es altruísta, pues no busca actuar imparcialmente sólo por el bienestar de los demás, y por último, tampoco actúa de manera egoísta porque en la elección de los principios de justicia no participan sus intereses particulares. El sistema de cooperación que establece "no es una

sociedad de santos, ni una sociedad de egoístas... es solo parte de nuestro mundo humano" (PL: 54). Lo que motiva al ciudadano es su interés a largo plazo en establecer una forma de cooperación en la que se respete su concepción de las libertades y derechos básicos como persona, y a hacerlo en términos tales que otros puedan asumirlos razonablemente.

Es por eso que lo razonable debe ser entendido más como un mandato social, una regla de convivencia, y no tanto como una ley moral, al menos en el sentido que considera su fundamento: la moral kantiana. En efecto, para Kant la autonomía moral aparece cuando los principios que guían la acción se derivan exclusivamente de la razón, lejos de cualquier circunstancia natural o social. Cualquier concepto de interés o finalidad es impropio para la vida moral, pues la acción moral no busca servir al interés, por muy indeterminado y general que sea, sino expresar la naturaleza nouménica del hombre. Ciertamente que ello funda el severo legalismo moral de Kant, pero expresa también que el individuo sólo es autónomo y legislador de sí mismo cuando no está determinado por alguna motivación contingente. El ciudadano liberal no actúa como el agente moral de Kant: su interés a largo plazo puede ser legítimo, pero establece una diferencia entre el imperativo categórico, propiamente moral, y el imperativo hipotético, políticamente empírico. A los ojos de la ética trascendental, el ciudadano está guiado a lo sumo por reglas prácticas, pero no por leyes morales; su comportamiento es éticamente recto, pero no es éticamente bueno.

El impulso razonable a la cooperación social tiene un segundo aspecto, esta vez en torno al desacuerdo: el agente razonable debe reconocer la fuerza de los argumentos con los que formula sus juicios. Es porque en la búsqueda de un sistema justo de cooperación aparecerán necesariamente desacuerdos más o menos importantes. Ser razonable es entonces circunscribir esos desacuerdos dentro de los límites de la búsqueda argumentada del consenso: "un desacuerdo razonable es un desacuerdo entre personas razonables" (PL: 55). En cierto modo, se pide al ciudadano que imite el comportamiento de las comunidades científicas en las que el consenso respecto a las directrices comunes es siempre posible, aunque está claro que en el mundo político la gente se aferra a sus convicciones, a sus valores, y con frecuencia es irracional. Ser razonable es entonces valorar los reclamos de otros no respecto a nosotros mismos, sino respecto a los demás y a las propias instituciones; en caso necesario, estar dispuesto a actuar y modificar sus propias creencias evaluando sus juicios y de los de otros.

Ser razonable es establecer un marco de desacuerdo razonable, lo que incluye reconocer al otro como fuente originaria de reclamos válidos, siempre y cuando éstos sean también razonables. El ciudadano liberal no posee -y es mejor que así sea- una definición precisa de lo que es una doctrina razonable, pero su deber de tolerancia lo impulsa a aceptar una libertad de conciencia y de pensamiento, y a rechazar el uso de la fuerza pública para reprimir doctrinas que no sean no-razonables. Es el peso de los argumentos empleados en el debate el que establece los límites de lo razonablemente justificable para otros. Ser razonable también en el desacuerdo, forma entonces parte del "ideal político de ciudadanía democrática" (PL: 62).

Como norma de convivencia, lo razonable conduce entonces a dos conclusiones: primero, que admitiendo la existencia de luchas de interés ciegas, estas pugnas son excepcionales y en todo caso fuentes de desacuerdo irracionales y circunscritas. Al lado de ellas, hay un amplio campo de desacuerdos razonables; por eso elige la convicción de que no todas las disputas son extremas: "es irrealista -o peor aún, conduce a la hostilidad y la sospecha mutuas- el suponer que todas nuestras diferencias están basadas en la ignorancia y la perversión, o en las rivalidades por el poder o la ganancia económica" (PL: 58). En segundo lugar, llega a la conclusión de que un acuerdo entre doctrinas morales

sustantivas es una imposibilidad práctica, por eso las excluye del pacto político sabiendo que, de cualquier modo, no es en los conceptos particulares de felicidad donde descansa la justificación racional de las instituciones políticas: "un régimen constitucional no requiere de un acuerdo acerca de las doctrinas sustantivas: las razones de la unidad social descansan en otra parte" (PL: 63).

La definición de ciudadano razonable no es ni teórica, ni epistemológica, sino un "ideal político de sabiduría democrática" (PL: 62). Ella está asociada a la necesidad de construir un pacto -llamado "razón pública"- compuesto de una serie de valores políticos compartidos. Esta idea, fuente de todas las teorías contractualistas, no es por supuesto novedosa, pero en el caso que nos interesa, viene acompañada de dos actitudes que definen el comportamiento del ciudadano: por una parte, con el pacto el ciudadano no renuncia en ningún momento a, ni cede indefinidamente, sus poderes morales y de razón. Puesto que se trata de un contrato moral, la legitimación y la justificación de las instituciones políticas tiene un carácter permanente. Aun si los principios elegidos son justos y todos actúan equitativamente, es necesario una norma permanente que permita corregir las desviaciones: es porque el ciudadano liberal ha recogido la experiencia de dos siglos y sabe que la mano invisible, tan valorada por los economistas clásicos, trabaja en la dirección incorrecta, que "podemos decir que en este caso la mano invisible guía las cosas en la dirección equivocada" (PL: 267). En segundo lugar, el ciudadano debe crear un dominio político que sea comunicable y expuesto a todos. Seguramente son pocos los individuos capaces de explicar sus motivaciones y sus afectos profundos, pero al ciudadano se le pide que haga explícitos los supuestos políticos bajo los que vive. Los principios elegidos, lo mismo que las creencias compartidas acerca de la naturaleza de la persona que los fundamenta, deben ser conocidos y aceptados por todos, susceptibles de justificación explícita y siempre disponibles para el ciudadano (PL: 66 y ss). No es un mandato fácil de cumplir, pero se explica porque de ese modo se hacen transparentes las razones de la elección y el compromiso moral del agente razonable. El ideal de un mundo para el ciudadano liberal comparte una característica con los viejos proyectos socialistas: es lo opuesto a la falsa conciencia. "En una sociedad libre que todos reconocen como justa, no hay necesidad de las ilusiones y de las fantasías de la ideología para que trabaje con propiedad y para que los ciudadanos la acepten voluntariamente" (PL: 69).

La libertad y la autonomía moral del ciudadano

Desde la modernidad, un sujeto es moralmente autónomo cuando los principios de su acción derivan únicamente de la razón. La conciencia de esa ley es un hecho de la razón práctica pura, lo que le permite a ésta ser originalmente legislativa. Al autolegislarse el individuo, no requiere de ninguna coacción externa ni en el plano de la ley, ni en el respeto a los deberes.

El individuo de nuestro tiempo ha recibido en herencia esa idea de autonomía moral. En el caso de la ley moral, la voluntad se concibe como independiente, al elevarse por encima de las condiciones contingentes, determinándose, en consecuencia, por la mera forma de la ley. Entonces es libre en sentido estricto, es decir en sentido trascendental. Para el ciudadano la situación es diferente; ¿cómo podría elegir un principio de conducta si en el plano social está vinculado a una clase, pertenece a un género y está sujeto a una serie de determinaciones que lo diferencian de los demás? En esas condiciones ninguna elección está segura de evitar la heteronomía de la situación contingente, que a su vez le impide alcanzar una máxima de valor universal.

Es por eso que el liberalismo político de J. Rawls introduce un dispositivo ideal: la "posición original" y el "velo de la ignorancia", destinados a crear una situación de igualdad y simetría entre los participantes del acuerdo que establece la elección de los

principios básicos de justicia. Es por supuesto un dispositivo ideal que no postula ninguna existencia histórica; es simplemente un montaje que asegura condiciones no empíricas para el libre ejercicio de la razón y la deliberación. No discutiremos aquí los elementos constitutivos del constructivismo político, limitándonos a señalar lo que ello representa en la imagen del ciudadano. Ante todo, que la autonomía racional se ejerce en la elección deliberativa de los términos de la cooperación, y requiere de la supresión de toda determinación social. Las partes contratantes ignoran su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, su buena o mala fortuna en la distribución de bienes y talentos naturales y no conocen sus objetivos e intereses finales, ni su particular construcción psicológica, e ignoran el estado actual de la sociedad. La autonomía racional que practican es entonces artificial y no política, es decir, es ejercida en un estado de indeterminación social, cuando el ejercicio de la razón no está entorpecido por la heteronomía de lo empírico. Únicamente en esta situación ideal de equilibrio y exenta de coerciones externas puede el lado contratante elegir, "orientado sólo por el peso de las razones" (PL: 73). Una vez elegidos esos principios, establecidos como derecho y materializados en instituciones, el ciudadano -y ya no la parte contratante- ejerce su autonomía racional, tanto al perseguir alguna concepción del bien permitida dentro de los límites del derecho, como al encontrar una motivación a su obligación de respetar esos intereses de alto rango.

Este nuevo contrato social introduce varias consideraciones: primero, que el ciudadano es un ser heterónomo que requiere de un estado especial para hacer prevalecer racionalmente sus intereses a largo plazo sobre sus ventajas inmediatas. En segundo lugar, el ciudadano ejerce su autonomía racional por delegación: en la elección de los principios de justicia, no participa todo individuo, sino unos cuantos llamados "partes contratantes", a los que se previene acerca de aquella concepción de persona que conviene salvaguardar, y de los que se espera que actuarán por el bien de todos y sin intereses propios. Pero aunque el pacto se establece por estos delegados, esos principios resultan ser vinculantes para todos, debido a la transitividad de los poderes morales y al equilibrio y transparencia del marco procedimental. La autonomía racional del ciudadano no recae tanto entonces en la elección, como en la obligación a respetar el marco de derecho que se ha decidido. La prueba es que esos principios no son segmentables, no pueden reducirse ni limitarse y para poseerlos no se requiere de ninguna virtud política, excepto la obediencia al marco de justicia instituido. En tercer lugar, el liberalismo político considera que una vez aceptada la concepción de la persona y la sociedad, en un marco procedimental como la situación original, cualquier ser racional llegaría a conclusiones similares, aunque cabe pensar que con una información tan escasa, incluso la idea de acuerdo parece innecesaria: bastaría un solo ejemplar de ser racional para determinar esos principios que se convertirían, en virtud del procedimiento, en obligatorios para todos.

A pesar del subterfugio racional que es la "posición original", la elección deliberativa no es puramente procedimental. En el mundo moral basta la mera forma de la ley, porque la voluntad del individuo, aunque es pura, no es santa y está constantemente afectada por móviles sensibles. Pero esta restricción no es aceptable para la parte contratante, quien debe elegir principios sociales de cooperación justa. En el liberalismo político de J. Rawls, la elección deliberativa se refiere a los bienes primarios, entendiendo por ello no bienes tangibles, sino medios "útiles a todo propósito contingente" (PL: 83). [2] Aunque no son móviles morales en el sentido kantiano, el liberalismo político considera que no introducen heteronomía alguna, porque no son bienes perseguidos en forma egoísta. No obstante esa ausencia de egoísmo, el ciudadano ha aceptado con ello los valores básicos de las sociedades industriales modernas, incluida la desigualdad en el plano económico.

Introduciendo los valores de las sociedades contemporáneas, el ciudadano acepta que la razón práctica que lo guía no es equivalente a la razón pura. Y sin embargo es en esa razón práctica donde descansa su autonomía plena. En tanto que ser nouménico sólo puede ser completamente autónomo en el plano político, porque solo en éste, liberado de toda contingencia, decide los principios de justicia y se obliga a respetarlos "en su reconocimiento público y en su aplicación informada" (PL: 79). La autonomía plena del ciudadano descansa en el procedimiento, el cual asegura condiciones de simetría, equilibrio e igualdad en la ignorancia, que son suficientemente equitativos para garantizar el libre uso de la razón. No es el mismo caso para los valores que guían su vida privada, primero porque éstos no son elegidos, sino impuestos por la cultura o la religión, y segundo porque los valores políticos son determinantes respecto a los valores éticos de la autonomía y la individualidad. La autonomía plena se encuentra en la política y no en la ética, porque ésta debe mantenerse en el marco establecido por los principios de la justicia convertidos en derecho.

Un largo rodeo ha sido necesario para establecer una concepción más precisa de lo que significa la libertad para el ciudadano liberal: es libre en el uso de su razón práctica, cuando reconoce intereses de un orden más alto, susceptibles de regular sus otros intereses, incluidas sus ventajas materiales y su concepción particular del bien. Con esos intereses elegidos mediante principios racionales y razonables, crea un mundo político inteligible. Es libre, además, al no sentirse indisolublemente ligado a cualquier fin o familia de fines determinados, puesto que es capaz de revisar y corregir sus creencias y valores. Su libertad se completa cuando asume la obligación moral de respeto a esos principios. Esta concepción de libertad no le pide al ciudadano que reprima sus impulsos o que altere sus convicciones últimas; sólo espera que sepa guardar un prudente distanciamiento de ellas, dejándolas de lado en sus elecciones políticas. Está ligada, pues, a una forma muy profunda de gobierno de sí mismo, que a su vez expresa el hecho de que la libertad política del ciudadano liberal fue obtenida al precio de establecer un constante respeto moral al derecho.

La libertad irreductible reside en el ejercicio de su capacidad de elección y voluntad, guiada por su facultad racional y razonable. Pero el liberalismo político no contiene ninguna consideración acerca de hasta qué punto sus opciones han sido deformadas, o en qué medida su capacidad de elección puede haber sido alterada por el medio social o la educación. Las circunstancias contingentes no son consideradas corresponsables de su elección, por eso se llega a la paradoja de que sólo es racionalmente autónoma en condiciones de profunda ignorancia. No obstante, al devolverle ese mayor control sobre sus condiciones de existencia, que en muchos casos es ilusorio, lo responsabiliza de sus fines y del respeto a la ley. En adelante, debe aceptar sus infortunios con dignidad, evitándose el deshonor de culpar a otros de sus desventuras y asumiendo plena responsabilidad de las consecuencias de sus actos. El siguiente paso es ser castigado por sus malas acciones.

¿Qué tipo de orden construye el ciudadano?

El pacto que establece los principios básicos de justicia tiene un carácter ideal. El liberalismo político no ofrece ninguna afirmación acerca de su realización histórica y se limita a concebir al contrato social como una idea regulativa, realizable quizás en algún momento futuro. Su justificación no se encuentra, entonces, en su posibilidad empírica, sino en el conjunto de buenas razones que ofrece y que permiten llegar a cualquier participante eventual a las mismas conclusiones y considerar obligatorios esos principios, como si hubiera prestado autónomamente su consentimiento: "una concepción del contrato construye un fundamento aceptable de legitimación sólo si sus suposiciones se basan en razones que pueden ser consideradas como suficientes para la justificación del

comportamiento político" (Kern, 1992: 28). Sin embargo, esta característica del contractualismo contemporáneo no deja de producir una huella profunda en el orden político resultante, que puede ser definido como convencional y procedimental.

El carácter convencional del orden político se expresa en diversos aspectos, el más notable de los cuales es la forma en que legisla la razón práctica. En efecto, para escapar a la pura forma de la ley (como le sucede a la razón práctica en Kant), ella recurre a una elección de los llamados "bienes primarios". La razón práctica no es capaz por sí misma de construir el mundo de valores por eso. Aunque el procedimiento es llamado constructivo, los valores mismos no son constituidos por la razón, sino retomados del fondo de ideas compartidas en el momento presente. De esta manera, se introduce la concepción del individuo, de la sociedad y de la razón propias de las actuales sociedades industriales. El constructivismo, sea moral en Kant, sea político en J. Rawls, se ve sujeto a un reproche idéntico: en el mundo formalmente construido cabe literalmente cualquier contenido. Cualquier serie de principios, entonces, es candidata a ocupar el puesto que ocupa la concepción básica de justicia. El liberalismo político asume esa arbitrariedad en el contenido, aceptando que ella es sólo una de las variantes posibles del mundo liberal, pero no considera necesario otorgar otro fundamento a sus principios de justicia, aceptando que basta con ofrecerlas como una concepción política susceptible de obtener un acuerdo amplio, libre y razonado.

Pero una consecuencia aparece de inmediato: la concepción política propuesta no requiere ser demostrada científicamente. La filosofía del liberalismo político no ofrece ningún conjunto de conceptos destinados a comprender a la sociedad o al individuo; tampoco postula ningún proceso determinado en la sociedad, ni una comprensión de la sociedad como totalidad. Y eso porque el mundo de esta razón práctica no es un mundo cognoscible, sino un mundo decidible. La concepción política tampoco pretende ser "verdadera" en el sentido de representar conceptualmente algún rasgo sustantivo de la naturaleza social, humana o histórica: ella no afirma ninguna correspondencia con el orden objetivo de las cosas. Ni "verdadera", ni científicamente demostrable, esta concepción de la justicia es únicamente un intento por unificar, en una situación de simetría y equilibrio racionales, los elementos existentes en nuestro mundo moral dentro de una perspectiva que sea aceptable para seres razonables.

Por eso la premisa mayor para la justificación de los principios de justicia es su carácter procedimental. Primero, porque en condiciones de simetría, equilibrio e igualdad en la ignorancia, las partes contratantes razonan e incluyen todos los criterios relevantes para ese razonamiento. El ciudadano debe entonces confiar en que las condiciones del pacto garantizan que se ha elegido libremente y que él mismo, colocado en una situación semejante, habría llegado a las mismas conclusiones. En segundo lugar, porque la justificación descansa en una evaluación procedimental basada en un llamado criterio de objetividad. Objetividad significa aquí un marco público de pensamiento en el que se precisa el concepto de juicio razonable que va a aplicarse, el orden de razones y la asignación de estas razones a agentes que las valoran y que las usan de guía en determinadas circunstancias. El cuadro de deliberación no es individual, sino colectivo, asignable a un número significativo de agentes razonables, e incluye un carácter universalmente comunicable de los principios elegidos. Esta posibilidad de ser universalmente comunicable, dada la aceptabilidad de las premisas y la transparencia del procedimiento, forma en conjunto la base de la justificación de los principios políticos que no se sustentan ni en un presunto conocimiento, ni en la "verdad".

Al validar esos principios, los ciudadanos concuerdan en las premisas y en el procedimiento, pero no comparten ninguna concepción de la sociedad, del hombre o de su historia, sino sólo "los principios y criterios implícitos en la razón humana común" (PL:

11 y ss); tampoco obedecen los ciudadanos a ninguna entidad trascendente como el "espíritu de la época": "no existe algo como el punto de vista de la razón práctica como tal" (PL: 116); y finalmente, no son guiados por lo moralmente universalizable. Los ciudadanos son guiados únicamente por lo razonablemente aceptable... "Basta (con) que las razones ofrecidas sean suficientemente fuertes. La explicación (de nuestros juicios) descansa en las razones que afirmamos sinceramente... ¿qué más puede decirse, como no sea cuestionar nuestra sinceridad y nuestra razonabilidad?" (PL: 38).

Para los ciudadanos, el nuevo pacto político no significa ya dejar atrás un estado de naturaleza o de inseguridad; ellos se limitan a dar cuerpo político a los poderes morales y de razón, que son suyos antes y después del acuerdo. Deben actuar como seres razonables, pero no como calculistas racionales, porque no los motiva ninguna razón prudencial, ninguna estimación de beneficios y a diferencia del mundo de Hobbes o de Locke, no pueden evaluar las consecuencias de actuar de otro modo. Sólo requieren de la convicción de que cualquier convicción de justicia es mejor que el egoísmo generalizado. Conocen lo suficiente de sí mismos como para saber cuáles son los derechos y principios que deben salvaguardar, pero no conocen fines propios de la sociedad; no buscan mejorar su naturaleza, liberarse de la alienación o acabar con la explotación. La sobrevaloración del procedimiento conduce, pues, a la idea de que el ciudadano no aporta al debate ningún valor moral individual, ningún fin social o comprensión de la sociedad o de sí mismo, y en cambio, define toda finalidad social mediante el contrato mismo.

Aceptadas las premisas y el procedimiento, el liberalismo político considera que se abre ante el ciudadano un amplio abanico de posibilidades para la elección de los principios de justicia. Ciudadanos considerados igualmente valiosos pueden optar siempre por valores que les son conocidos. La igualdad de los ciudadanos está asegurada primero, porque en ausencia de fines preestablecidos para la sociedad, nadie puede estimar lo que sería su contribución potencial, y segundo, porque todo ciudadano es considerado rigurosamente igual desde el punto de vista moral. No es que el mundo liberal sea igualitario: a fin de cuentas, se ha elegido un principio de desigualdad en la distribución de bienes, pero se considera que las razones de las desigualdades económicas y sociales residen en otro sitio que la igualdad moral. Por eso debe establecerse entre la igualdad moral de partida y la desigualdad social y económica de llegada, un procedimiento transparente que defina las bases públicas de justificación del orden político y que "organiza nuestra vida en términos que nadie puede razonablemente rechazar" (PL: 134).

Toda concepción del uso normativo de la razón determina simultáneamente los márgenes de su propia ilegalidad. El constructivismo político no es la excepción, pero al darle un peso sustantivo al procedimiento, establece sus modalidades específicas. En efecto, en una concepción como ésta, el desacuerdo tiene dos opciones: o proviene de una falla en el procedimiento, o es definitivamente irracional. En el primer caso, el desacuerdo se explica porque se cuenta con información incompleta o confusa, o bien no se ha logrado un balance correcto entre las razones que compiten. Un desacuerdo incluso importante de este tipo no es antagónico con el pacto social, y simplemente se asume como una de las condiciones del debate. Pero en el segundo caso estamos ante la irrupción de la sinrazón. Existe por supuesto el caso de alguien incapaz de seguir lógicamente el procedimiento de razonamiento, pero dejando de lado esta perturbación mental, puede suceder que alguien rechace el procedimiento o que intente introducir en éste sus condiciones sustantivas del bien. No razonable será aquél que rechace participar en el procedimiento o que carezca de ese impulso moral necesario para proponer y honrar principios equitativos de justicia. De este modo, la argumentación y el diálogo se han convertido en mandatos sobre el ciudadano; e incluso el atreverse a sospechar del procedimiento se ha convertido en una especie de falta de civildad. Claramente irracional es aquél que introduce doctrinas sustantivas del bien: siempre hay el riesgo de que "los

esfuerzos por lograr el acuerdo sean malogrados por doctrinas sustantivas no razonables, irracionales (y algunas veces locas)" (PL: 126). No es difícil entonces reconocer los diversos rostros del enemigo irreconciliable del ciudadano liberal.

TEXTO

No está cerrada la posibilidad de que alguna doctrina sustantiva forme parte de los principios de justicia debatidos, pero para ello es necesario que aquélla sea compatible con los principios razonables. En la motivación del ciudadano, la voluntad de consenso es tan importante que es bienvenido cualquiera que coincida con las bases de justificación, sin importar las causas que lo impulsan. Puede haber quien otorgue su acuerdo por diversas razones, incluso razones equivocadas. Pero no está al alcance ni en el interés del ciudadano justificar la adhesión del otro; basta con que éste participe con los demás en la definición de una razón pública: "si la concepción de la justicia puede ser el centro de un consenso traslapado de doctrinas morales, entonces, para los propósitos políticos, eso basta para establecer unas bases públicas de justificación" (PL: 126).

El ideal de conducta: la razón pública

Con el ideal de la razón pública llegamos, asimismo, a la conclusión de la imagen del ciudadano liberal. En la razón pública concluye el proceso que permite que, obedeciendo a la ley, el ciudadano se obedezca a sí mismo, sin reserva de derechos naturales, en un sometimiento completo. La razón pública es el equivalente de la voluntad general propuesta por J.J. Rousseau. Con ello, podemos ver ahora la distancia que nos separa del siglo XVIII, al menos en dos rasgos: el pacto no es un acto de la voluntad, sino de la razón práctica, es decir, de cierto modo de concebir la ley y ajustarse a ella en el plano moral; y tampoco es un pacto "total", porque no regula toda la vida del sujeto, sino sólo la parte política que se circunscribe a los principios justos de cooperación.

Aunque "la razón pública es la característica de un pueblo democrático" (PL: 213) no es toda la razón. Ella debe distinguirse de la razón individual, que es primordialmente instrumental, y de la razón social, orientada a determinar fines específicos para las asociaciones -como las universidades o las organizaciones civiles-. La diferencia esencial reside en que la razón pública no es teleológica, y a pesar de que convierte a cada uno en un legislador, sólo afecta su aspecto político. Hay, pues, muchas razones no públicas y sólo una razón pública: aquella parte de la razón por la cual el ciudadano preserva su definición básica de persona.

La razón pública significa dos cosas para el ciudadano: que es una razón explicativa y que es un ideal de comportamiento. Como razón explicativa, ella está asociada a nuestro conocido mandato de comunicabilidad, por el cual cada uno debe ser capaz de hacer explícito a otros cómo los principios y políticas que sostiene están fundamentados en los valores de la razón pública. Como ideal de comportamiento, ella prescribe al ciudadano cómo gobernarse a sí mismo, sujetarse al deber y preservar su autonomía. Es por eso que la razón pública no produce un deber legal, sino un deber moral de conducta: "comprender cómo conducirse en tanto que ciudadano democrático, incluye comprender un ideal de la razón pública" (PL: 218). Ambos, la completa comunicabilidad y el ideal de comportamiento, constituyen el deber de civilidad al que el individuo obedece no en tanto que ser ideológico, sino en tanto que ser político.

La razón pública es en cierto modo el logro más alto en la conducta del ciudadano. Es "razón" en la medida en que se distingue del discurso y de la retórica: la razón pública no es resultado ni de la persuasión ni de la simulación; es pública, porque en ella el colectivo de ciudadanos ejerce el poder político y coercitivo último. Pero es considerada sobre todo

la razón más libre, porque es la razón práctica que crea un mundo inteligible sin los obstáculos de la configuración ideológica del sujeto. Para el liberalismo político representa la última libertad que está a nuestro alcance: "lo que afirmamos sobre la base de nuestra razón y una reflexión libre e informada, es afirmado libremente y en la medida en que nuestra conducta exprese aquello que afirmamos libremente; nuestra conducta es libre en la medida en que puede serlo" (PL: 223). Es claro que esta definición de libertad no contiene ninguna interrogación acerca de la eventual definición social de las opciones y las preferencias del sujeto, porque su énfasis está puesto en la autodeterminación de la razón y la obligatoriedad de la vida moral: "en el nivel más profundo, la libertad es referida a la libertad de la razón, teórica y práctica" (PL: 223).

El contenido de la razón pública es la concepción política de la justicia, compuesta a su vez de dos partes: principios sustantivos de justicia y directrices de evaluación, es decir, reglas de evidencia con las cuales decidir si los principios se aplican adecuadamente e identifican las políticas generales y las leyes bajo las que se vive. Es crucial tener presente sin embargo, que una vez establecido un marco liberal de libertades y derechos, el contenido de la razón pública no es unívoco. Existen diversas concepciones de justicia que dependen de los principios que se adopten, de la importancia y del orden que se les otorgue. Cada una de esas concepciones -de las cuales el liberalismo político es un ejemplo- es susceptible de convertirse en contenido de la razón pública. El liberalismo es un ethos, pero no una visión sustantiva y definitiva, y para el ciudadano siempre es posible reconsiderar y reformar sus convicciones en el marco liberal. Ello explica la importancia que se otorga al procedimiento de la definición de la razón pública. Al ciudadano se le pide que acepte las premisas y el procedimiento como un todo; el resto, ajustes relativos y detalles, provienen de un acuerdo razonable.

La razón pública es fundamentalmente un artefacto político. Como se ha visto, en la justicia como equidad de J. Rawls existe un componente económico que no evita el predominio y la autonomización de lo político. En efecto, el debate en torno a la razón pública se concentra en los llamados "esenciales constitucionales" compuestos, por una parte, de la estructura general del gobierno y de los procesos de decisión legislativa, y por la otra, de los derechos y libertades básicas que cualquier mayoría legislativa debe respetar, como los derechos al voto, a la participación en política, la libertad de conciencia, pensamiento, asociación y otros. Se trata pues de principios y de la estructura del poder político. Es verdad que la concepción política de la justicia contiene también principios que regulan los hechos básicos de justicia distributiva, como la desigualdad de oportunidades, las inequidades económicas y sociales y las bases sociales del autorrespeto. Pero aun cuando ambas cuestiones son consideradas políticas, las segundas son definidas como "instituciones de respaldo de la justicia económica y social apropiadas para ciudadanos libres e iguales" (PL: 229).

En realidad, las cuestiones referentes a la justicia distributiva no están en las mismas condiciones de debate. Según el liberalismo político, los principios que las regulan tienen dificultades para reunir una información veraz y completa. Es difícil definir la base económica del autorrespeto, y hasta la definición de quién es el más desfavorecido de los ciudadanos conduce a disputas. Además, una vez aceptado el principio de desigualdad, es difícil establecer los límites en que ésta es tolerable y tampoco es fácil lograr un acuerdo acerca de lo que es mínimamente aceptable en el plano económico. A pesar de lo poco convincente de estos argumentos, el liberalismo político infiere de todo ello que el debate económico posee un notable retraso. Esto, aunado a lo que estima "una mayor urgencia por establecer los principios esenciales referidos a las libertades básicas" y a la relativa facilidad con que se obtienen grandes líneas de acuerdo sobre lo que deben ser los derechos y libertades básicas, conduce a la sobrevaloración de lo político en la vida del ciudadano. Seguramente éste es uno de los aspectos más discutibles del liberalismo

político, porque no parece ni posible ni deseable erradicar los fundamentos económicos y sociales de los principios de justicia. La libre elección de la ocupación, la libertad de movimiento y un mínimo para cubrir las necesidades, que son los esenciales constitucionales, parecen bastante poco y dan una patética fragilidad a los principios económicos en el mundo de las mercancías. Pero en todo caso, muestran que en la ansiosa defensa de sus principios, el ciudadano liberal se circunscribe a una idea de la política.

El liberalismo político establece pues un doble movimiento: el de delimitar el espacio público en torno a la concepción de la justicia, sin la participación del horizonte moral sustantivo o de los conceptos de vida buena, y una relativa restricción de la esfera de justicia en el ámbito de los derechos y libertades políticos. El espacio así definido es sujeto del acuerdo procedimental: es la razón pública como artefacto de la razón y de la obligación moral. En ella, el ciudadano ejerce su autonomía, pero sobre todo regula su conducta: el ciudadano se comporta razonablemente cuando otorga el peso esencial al ideal que la razón pública prescribe, cuando considera que todos -o la mayor parte- de las cuestiones fundamentales tiene respuesta mediante alguna combinación equilibrada de valores políticos, y cuando estima que su visión privada expresa una combinación razonable de esos valores políticos. El ciudadano honra a la razón pública cuando aprecia los valores de la participación, cuando acepta el deber de referirse a los valores políticos aceptados y cuando adopta cierta forma de argumentar y debatir en el debate político.

La razón pública es la ley moral del ciudadano liberal, lo mismo que el imperativo categórico es la ley moral del individuo. Sin embargo esta moralidad cívica se despliega sobre un cierto fondo de incertidumbre: además de las virtudes de tolerancia y buena disposición, el ciudadano tiene la convicción de que después de todo, somos imperfectos y que la concepción del bien de cada uno puede estar tan cerca o tan lejos de la verdad como la suya propia. Tiene convicciones morales y fines últimos, pero no trata de imponerlos a nadie porque está consciente de su imperfección. Sabe que dogmático es aquél que presenta creencias agudas, incapacidad para modificar sus convicciones y tozudez en lo que considera su verdad. Aunque el ciudadano liberal se fija la tarea de conducir a éste último de lo no razonable a lo razonable, sabe que se trata de alguien oscuramente vinculado al totalitarismo. Pero el ciudadano mismo se cuida de practicar ese dogmatismo, reconociendo el límite hasta el cual resulta legítimo defender sus convicciones: "en ausencia de bases públicas para establecer la verdad de sus creencias, hacer énfasis en un valor sustantivo puede parecer a otros el querer insistir sobre sus propias creencias. Si continuamos insistiendo, los otros en autodefensa pueden oponerse a nosotros utilizando una fuerza no razonable" (PL: 247).

El ideal del ciudadano en un mundo liberal incluye esta moralidad civil, un recurso constante a la razón, a la tolerancia y al gobierno de sí mismo. No son mandatos fáciles de obedecer, pero el liberalismo político estima que son la premisa esencial para construir un espacio -aun tan delimitado- de acuerdo político en el que se encuentre una intersección entre las diversas concepciones de vida buena. Ese dominio político no es ni la verdad revelada, ni la felicidad encarnada, ni el bien presente: es simplemente un dominio de valores razonables para organizar la convivencia. Es sólo de ese modo y aceptando que la política en una sociedad democrática nunca puede ser guiada por lo que nosotros vemos como la verdad total, que podemos realizar el ideal expresado por el principio de legitimidad: vivir políticamente con los otros a la luz de las razones que puede esperarse que ellos habrán razonablemente de aceptar (PL: 243).

Los límites de la razón pública no son ni la ley ni los estatutos, sino los límites que el ciudadano honra cuando se sujeta a un ideal: el ideal de los ciudadanos democráticos, que consiste en conducir los asuntos públicos por valores compartidos, orientar su

conducta a través de estos valores, estar dispuesto a escuchar lo que otros dicen o tienen que decir, y ser sincero en el equilibrio de los valores políticos que se proponen y defienden. Es este ideal el que "preserva los lazos de la amistad cívica y es consistente con el deber de civilidad" (PL: 253). Existen muchas formas de no satisfacer este ideal, y no sólo fracasan los violentos, criminales o intolerantes; también los egoístas, inescrupulosos, ambiciosos o insinceros están lejos de honrar esa idea. Como sucede en la vida moral, cada uno de los lectores tendrá que hacer su propio balance de lo cerca o lo lejos que se encuentra del ideal cívico. Muchos renunciarán de antemano. Es a su propio riesgo, porque el ciudadano liberal lleva su deber de autonomía al extremo de no tratar de convencer a otro y se satisface con el ejemplo: una vez que alcanza ese comportamiento moral, confía en que hasta aquéllos que se le oponen alcanzarán a comprender los argumentos que tiene para afirmar esos valores razonables.

CITAS:

[*] Profesor-investigador del Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

[1] En adelante, Political Liberalism será citado de esta manera: (PL: número de página).

[2] Los principios de justicia elegidos son: 1) Cada persona tiene idéntico derecho a un esquema adecuado de iguales derechos y libertades básicas, cuyo esquema sea compatible con un esquema similar para todos, y 2) Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: a) deben estar ligadas a oficios y oportunidades abiertas a todos bajo condiciones equitativas de igualdad y oportunidad, y b) deben ser del mayor beneficio incluso para el menos aventajado de los miembros de la sociedad.

BIBLIOGRAFIA:

Carrithers, M. et al. (1991), *The Category of the Person*, Cambridge University Press, Cambridge.

Elias, N. (1987), *La soledad de los moribundos*, F.C.E., Madrid.

Elias, N. (1989), *El proceso de la civilización*, F.C.E., México.

Elias, N. (1991), *The Society of Individuals*, Blackwell, Oxford.

Gay, J. (1988), *Liberalism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Kant, I. (1965), *Metaphysical Elements of Justice*, Ed. Bob Merrill, Indianapolis.

Kant, I. (1968), *Crítica de la razón práctica*, Editorial Losada, Buenos Aires.

Kern, L., (1992), *La justicia: ¿discurso o mercado?* Editorial GEDISA, Barcelona.

Parekh, B. (1986), *Pensadores políticos contemporáneos* Alianza Editorial, Madrid.

Rawls, J. (1974), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.

Rosen, A. D. (1993), *Kant's Theory of Justice*, Cornell University Press.

Sandel, M. (1989), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sandel, M. (1984), *Liberalism and his Critics*, New York University Press, N. Y.

Strong, T. B., ed., (1992), *The Self and the Political Order*, New York University Press, New York.

Vallespin Oña, F. (1985), *Nuevas teorías del contrato social*, Alianza Editorial, Madrid.