

DERECHOS HUMANOS Y TRADICIÓN REPUBLICANA

Paulette DIETERLEN*

Cuando fui invitada a participar en este Congreso, me solicitaron un tema relacionado con la pregunta ¿qué derechos protege la democracia? La respuesta no es tan sencilla porque hay autores que piensan que la democracia, como lo veremos más adelante, puede violentar el ejercicio de ciertos derechos; también hay quienes opinan que la exageración en el énfasis en los derechos individuales tiene serias repercusiones para cualquier régimen democrático. Los primeros suelen denominarse “liberales” en un sentido fuerte de la palabra, y los segundos son aquellos que pertenecen a una tradición republicana, siendo algunos de sus representantes los pensadores comunitaristas.

La distinción entre las dos clases de pensamiento fue constatada por Benjamín Constant en su célebre discurso presentado en el Ateneo de París “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En él, Constant distingue entre dos géneros de libertad, nos dice: “Una es la libertad cuyo ejercicio era tan amado por los antiguos pueblos; la otra, aquella cuyo goce es particularmente precioso a las naciones modernas”.¹ Constant ve la libertad de los modernos de la siguiente manera: el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, no maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos; es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos; es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera

* Ex jefa de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Constant, B., *Del espíritu de la conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 65.

más conforme a sus inclinaciones y caprichos, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.²

Por otra parte, Constant se refiere a la libertad de los antiguos, que consistía en:

ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. No encontraréis en ellos casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver que forman parte de la libertad de los pueblos modernos. Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni de la industria, ni de los otros bienes que hemos indicado. En las cosas que nos parecen más útiles, la autoridad del cuerpo social se interponía, y mortificaba la voluntad de los particulares.³

Mientras que la libertad moderna está íntimamente relacionada con la corriente política de pensamiento llamada liberalismo, la libertad de los antiguos pertenece más bien a una tradición republicana.

Un concepto que ha sido fundamental en esta polémica ha sido el de autonomía de la persona, que fuera principalmente acuñado por Kant. Para él, existe la autonomía privada, que consiste en la capacidad que tienen los hombres de considerarse y ser considerados siempre como un fin y no exclusivamente como un medio, capacidad que también se muestra cuando actuamos siguiendo el imperativo categórico. Sin embargo, existe la autonomía pública que implica la idea de que son los derechos políticos a la participación y a la comunicación los que han hecho posible el ejercicio ciudadano a la autodeterminación.

2 *Idem*, p. 68.

3 *Ibidem*.

En la época contemporánea John Rawls⁴ ha descrito el problema de la manera siguiente:

A través de la historia de la filosofía política, tanto los pensadores liberales como los republicanos cívicos no han podido entender la relación interna entre la autonomía pública y la privada. Los escritores típicamente liberales han visto la relación entre estas dos formas de autonomía, de tal modo que la autonomía privada, tal y como se especifica en la libertad de los modernos, se funda en los derechos humanos (por ejemplo, los derechos a la vida, a la libertad y a la persona) y en una regla legal anónima. Por otra parte, la autonomía pública de los ciudadanos se deriva del principio de soberanía popular y se expresa en leyes democráticas. En la tradición filosófica, la relación entre las dos clases de autonomía está marcada por una competencia “irresoluble”. Testimonio de ello es que, desde el siglo diecinueve el liberalismo ha invocado el peligro mayor de la tiranía de la regla de la mayoría y simplemente ha postulado la prioridad de los derechos humanos como una restricción a la soberanía popular.

Para analizar este problema es necesario distinguir lo que entendemos por democracia y por liberalismo. Siguiendo a Norberto Bobbio entendemos por democracia: “...un conjunto de reglas primarias o fundamentales que establece quién está autorizado para tomar decisiones colectivas y bajo qué procedimientos. Es necesario también que aquellos que están llamados a decidir o a elegir a quiénes deberían decidir se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre unas u otras”.⁵

Por otra parte, Brian Barry afirma que la democracia “es un método para determinar el contenido de las leyes (y otras decisiones que restringen legalmente) de tal manera que las preferencias de los ciudadanos que cuentan igualmente tengan una conexión formal con los resultados”.⁶ La democracia debe entenderse en términos procesales. Es decir, él rechaza la idea de que uno debe construir en una democracia alguna restricción de los resultados producidos, tales como la igualdad sustantiva, el respeto por los derechos humanos, la preocupación por el bienestar, la libertad personal o la regla de derecho. Admite como únicas excepciones las que requiere la democracia en tanto que procedimiento. Ejemplo de ésta es un cierto grado de libertad de comunicación y organización, ya que es con-

4 “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, núm. 3, marzo de 1995, p. 161.

5 Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1986, p. 13.

6 Barry, B., *Democracy and Power*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 25.

dición necesaria para la formación, expresión y agregación de las preferencias políticas de los individuos. También, es necesario que exista una conexión formal entre las preferencias de los ciudadanos y las consecuencias producidas. El proceso de la toma de decisiones debe verse *de facto* afectada por las preferencias de los ciudadanos que, para ello, recurren al voto tanto para implementar leyes como para elegir a los representantes que se ocuparán de hacer que dichas leyes se cumplan. Finalmente, la frase característica de la democracia “cada cual cuenta como igual” debe ser leída junto con la expresión “conexión formal con los resultados”. La igualdad no se refiere a los resultados sino al hecho de que cada ciudadano adulto tiene un solo voto y que no puede haber franquicias para conseguir votos cualitativos. Según Barry, existe una razón para darle un peso específico a las leyes que se llegan a implantar por procesos democráticos. Sin embargo, hay una opinión dividida acerca de la identificación de la democracia con el voto de la mayoría. Por simple lógica, una decisión debe coincidir con las preferencias de la mayoría y, por una regla de razón insuficiente, parece difícil decir que hay decisiones que deban favorecer más a la minoría que a la mayoría.

Ahora bien, aun cuando aceptemos la regla de la mayoría, existe una gran distancia entre ésta y los procesos democráticos que aceptamos. El único ejemplo perfecto de método democrático sería el del referéndum. En cuanto a la elección de los representantes, no hay ninguna garantía de que los elegidos votarán los asuntos de tal manera que el resultado preferido por la mayoría de los ciudadanos va a ser el elegido. Por más que los efectos de la competencia electoral permanezcan en línea, no hay razones teóricas para esperar que un partido o una coalición de partidos con la mayoría va a elegir aquellos que elegirían la mayoría de los votantes. Por otro lado, también existen problemas teóricos con la regla de la mayoría, tales como el de la paradoja del voto. Dicha paradoja demuestra que de preferencias individuales transitivas es posible obtener una elección social intransitiva. La transitividad es una condición de racionalidad.

Una solución al problema de la regla de la mayoría ha sido, por ejemplo, el contrato social, al que nos referiremos más adelante. Los que recurren a esta figura política piensan que es necesario establecer ciertas expectativas de que ciertas reglas acordadas se respetarán y que se establecerá un sistema de sanciones cuando esto no ocurra. Sin embargo, no

proponen que las reglas se obedezcan por la sanción que su rompimiento exige, sino por un cálculo prudencial.

Por su parte, el liberalismo es la doctrina que considera al Estado como una institución necesaria para asegurar el orden y la ley en un país y para defender ciertas propiedades individuales. Esta corriente sostiene la importancia de tres principios definidos por John Locke: vida, libertad y propiedad.

La relación entre la democracia y el liberalismo ha cambiado a lo largo de la historia. Macpherson,⁷ por ejemplo, señala que los liberales de los siglos XVII y XVIII, desde Locke a Burke, no eran demócratas, ya que defendían la propiedad como condición de participación en la vida política, restringiendo el voto a una clase minoritaria.

Ciertos demócratas como Rousseau no eran liberales debido a que algunos derechos como el de la vida podrían ser anulados si con ello se conservaba el cuerpo social.⁸

Como algunos defensores del liberalismo han sostenido que los derechos, como el de la vida, a la libertad y a la propiedad son individuales, procederemos a explicar algunas de las características de lo que teóricamente se entiende por individualismo.

El término individualismo, históricamente, se ha utilizado para caracterizar tanto las doctrinas del contrato social que surgen en el siglo XVII como a sus sucesores que, si no emplean la noción de contrato, heredan la visión de la sociedad constituida por individuos, por sujetos que tienen sus propias metas, proyectos y fines.

El individualismo es un legado de Hobbes y de Locke; para ellos, la sociedad es simplemente un instrumento que nos ayuda a proteger ciertos derechos y a producir bienes en mayor cantidad. Sin embargo, este legado se ha interpretado de diversas maneras. Por esta razón es necesario aclarar qué entendemos por individualismo. Steven Lukes distingue varias clases de individualismo: ético, político, económico y metodológico. En función del tema del trabajo nos referiremos a los dos primeros.

El individualismo ético sostiene que la moral es un asunto esencialmente individual. El individuo es la fuente de la moralidad, es decir, de los valores morales, de los principios éticos y el creador de los criterios de evaluación moral. La persona es el árbitro de los valores morales por-

7 Cfr. Macpherson, C. B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

8 *Idem*, p. 14.

que goza de autonomía y dignidad. Esta idea es una consecuencia de la teoría moral kantiana, ya que sólo cada una de las personas puede juzgar la universalidad de sus acciones.

El individualismo político afirma que la sociedad está formada por un conjunto de individuos racionales, generadores de deseos y de preferencias que son los únicos jueces y los defensores de sus intereses. Las ideas principales de esta corriente son las siguientes: 1) la legitimidad y la autoridad del gobierno derivan del consentimiento individual de los ciudadanos; 2) la representación política no es una representación de sectores o clases, sino de intereses individuales, y 3) el propósito del gobierno es proporcionar la satisfacción de las necesidades particulares y la protección de los derechos individuales.

Aunque a veces es difícil hacer una separación entre las diversas clases de individualismo, es necesario aclarar que el individualismo que entra en conflicto con la democracia es el ético y el político.

La noción que comparten el individualismo ético y el político es la de “derecho” que supone las tesis siguientes:

1. Adscribirle a una persona A un derecho natural (no sólo legal) de X, es afirmar que A debe ser respetado, es decir que estamos moralmente comprometidos forzosamente a no interferir si A hace o goza de X.

2. La no interferencia es forzosa por las características o propiedades de las personas que portan los derechos y de los propios derechos.

3. Las propiedades del ser humano tienen gran valor moral; por lo que es necesario que no se impida su ejercicio y que se promueva su desarrollo.

Las tesis se aplican a las relaciones entre los individuos así como entre éstos y el Estado, de ahí su carácter ético y político.

Ahora bien, como vimos anteriormente, una noción de gran importancia para el modelo individualista es la libertad por la que se asume que los hombres son capaces de concebir diferentes alternativas de vida, de llegar a definir lo que realmente quieren y de discernir ciertas reglas que están dispuestas a aceptar. También, que los hombres son capaces de tener creencias racionales y deseos autónomos y que tienen medios para distinguir entre unos y otros.

Uno de los autores contemporáneos que ha intentado reunir tanto la tradición de los modernos como la de los antiguos es John Rawls.

Dentro de los méritos de su teoría se encuentra la posibilidad de conciliar las dos tradiciones. Para ello ha recurrido a la idea, mencionada anteriormente, del contrato social. Sin embargo, veremos que si bien su teoría aventaja a ciertas posiciones liberales extremas, sigue sin poder reconciliar los derechos privados de los públicos. Hay tres conceptos fundamentales para comprender la versión rawlseana del contrato social. El primero es el de la sociedad bien ordenada. El autor piensa que el contrato social tiene como finalidad, precisamente, el diseño de una sociedad bien ordenada, que es:

Una sociedad en marcha, una asociación autosuficiente de seres humanos que, como un Estado-nación, controla un territorio conexo. Sus miembros ven su común forma de vida política como extendiéndose hacia atrás y hacia delante en el tiempo y a través de generaciones, y se afanan por reproducirse a sí mismos y su vida cultural y social a perpetuidad, prácticamente hablando; es decir, cualquier fecha final en la que tuvieran que terminar sus asuntos la considerarían inadmisibles y ajena a la concepción que tienen de su asociación. Finalmente, una sociedad bien ordenada es un sistema cerrado; no hay relaciones importantes con otras sociedades, y nadie ingresa en ella desde fuera, pues todos han nacido en ella para vivir en ella toda su vida.⁹

El segundo concepto se refiere a las características de las personas que forman parte del contrato social, y estas son las siguientes:

1. Los ciudadanos deben verse a sí mismos como seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del bien. También son capaces de revisar y cambiar, si es necesario, su concepción de acuerdo con fundamentos racionales y razonables. Los ciudadanos en cuanto personas libres son independientes y no pueden ser identificados con una concepción del bien preestablecida.
2. Los ciudadanos se ven a sí mismos como personas libres, porque son fuente de la que surgen peticiones válidas. Dichas peticiones tienen un peso que es independiente de los deberes y obligaciones especificadas en la concepción política de la justicia.
3. Los ciudadanos tienen la capacidad de responsabilizarse de los fines que persiguen, así como de la valoración que den a sus peticiones; así, la concepción de la persona como libre, igual, portadora de poderes morales y fuen-

⁹ Rawls, J., "El constructivismo kantiano en la teoría moral", *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 155.

te de peticiones válidas, es la idea básica intuitiva que se encuentra implícita en la cultura política de una sociedad democrática.¹⁰

Para aclarar la visión que tiene Rawls de los ciudadanos que entran en el contrato es necesario hacer algunas precisiones: este filósofo piensa que los acuerdos son posibles siempre y cuando los ciudadanos compartan una cultura política; esto significa que, al menos, todos acepten y conozcan que otros aceptan y conocen los mismos principios de la justicia y que estén de acuerdo en que las instituciones sociales básicas deben regularse por ellos. Se trata de que los ciudadanos tengan un concepto de la justicia incluso cuando sus concepciones sean distintas.¹¹

Otro concepto importante para comprender la teoría de Rawls es el de la posición original. Ya hemos visto qué persiguen los hombres con el contrato: el diseño de una sociedad bien ordenada. Ahora veremos en qué condiciones se debe hacer. En el contrato social rawlseano los individuos carecen de información. Se excluye el conocimiento de las contingencias que ponen a los hombres en situaciones dispares y que les permiten guiarse por sus prejuicios. Las partes en la posición original son iguales; cada uno puede hacer propuestas y someter razones para su aceptación. El propósito de esas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos como personas morales, como hombres y mujeres que tienen una concepción del bien y son capaces de un sentido de la justicia.

Para lograr la exclusión del conocimiento de las contingencias que pondrían a los hombres en una situación de desigualdad, Rawls recurre a una situación hipotética en la que se encuentran aquellos hombres que hacen el contrato: el velo de la ignorancia.

El velo de la ignorancia significa que las partes desconocen cierta clase de consideraciones generales. Primero, ninguno sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición de clase, ni su estatus social; tampoco su suerte en la distribución de habilidades y capacidades, su inteligencia, su fuerza, ni nada parecido. Desconocen su concepción del bien, las particularidades de su plan de vida racional, o aun las características especiales de su psicología como la aversión al riesgo, o su tendencia al optimismo y al pesimismo. Asimismo, se asume que las partes ignoran las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación po-

10 Rawls, J., "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Princeton, Princeton University Press, núm. XIV, 1985, p. 224.

11 Rawls, J., *Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971, p. 3.

lítica o económica, o el nivel de civilización y cultura que han logrado alcanzar. Las personas en la posición original no tienen información sobre la generación a la que pertenecen.¹²

El velo de la ignorancia es una condición que nos garantiza que las decisiones que tomemos sean imparciales, porque no podemos saber cuál lugar ocuparemos en la sociedad una vez que dicho velo sea levantado. Un ejemplo aclarará este punto: si yo no sé cuál religión tengo ni cuál religión tendré, una vez que se haya levantado el velo de la ignorancia, no me conviene diseñar una institución en la que un grupo religioso sea favorecido porque quizá yo no pertenezca a él.

En realidad esta situación, aparentemente hipotética, plantea lo que en la teoría de juegos se llama una decisión bajo incertidumbre.

Ahora bien, hay cosas que los individuos sí saben a pesar de que no conocen los hechos contingentes que los colocan en una situación de desigualdad como, “los hechos generales acerca de la sociedad humana, los asuntos políticos y los principios de la teoría económica, la base de la organización social y las leyes de la psicología humana. Y sobre todo, los hechos generales que afectan la elección de los principios de la justicia”.¹³ Nuestro autor piensa que si los hombres no tuvieran estos conocimientos no habría acuerdos posibles.

Ahora bien, los principios de la justicia que las personas elegirían estando en la posición original, y que servirían de base para diseñar una sociedad bien ordenada, son los siguientes:

1. Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.

2. Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a) tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, y b) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.¹⁴

Los principios se aplican a la estructura básica de la sociedad; esto es, al modo en el que las instituciones sociales se ajustan para formar un sistema. Estas instituciones asignan derechos y deberes fundamentales, y su funcionamiento influye en el reparto de los beneficios surgidos gracias a la cooperación social.

12 *Cfr. idem*, p. 137.

13 *Ibidem*.

14 Rawls, J., “Unidad social y bienes primarios”, *op. cit.*, nota 9, p. 189.

De esta manera, y este es el tema básico que es necesario destacar, los principios tienen un orden lexicográfico, es decir, el primero tiene prioridad sobre el segundo. Esto significa que los individuos tienen garantizadas las libertades básicas y que éstas pueden limitarse únicamente si con ello se amplía la propia libertad.

Ahora bien, la parte a) —las desigualdades económicas y sociales tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad— requiere de algunas aclaraciones. Para que sepamos en qué consiste el mayor beneficio para los miembros menos favorecidos de la sociedad, este autor recurre a la noción de “bienes primarios”, y entiende por ellos lo siguiente: aquellas cosas que supuestamente todo hombre racional desea independientemente de que desee otras. Independientemente de cuáles sean los planes racionales de los individuos, se asume que hay varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Con mayor cantidad de estos bienes los hombres, generalmente aseguran un éxito mayor para llevar a cabo sus intenciones y para lograr sus fines, independientemente de cuáles sean éstos.¹⁵ Los bienes primarios pueden caracterizarse bajo los cinco rubros siguientes:

Primero, las libertades básicas, establecidas por una lista, por ejemplo: libertad de pensamiento y de conciencia, libertad de asociación, la definida por la libertad y la integridad de la persona, así como por el imperio de la ley, y finalmente las libertades políticas. Segundo, la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas. Tercero, los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de los de las principales instituciones políticas y económicas. Cuarto, renta y riqueza. Quinto, las bases sociales del respeto de sí mismo.¹⁶ Como vemos, las libertades que coinciden con los derechos tienen prioridad.

Rawls considera que estos bienes son los que toda persona racional prefiere tener más que menos. Además, la carencia de dichos bienes nos permite identificar, por un lado, a las personas que, en la sociedad, se encuentran en una situación de desventaja y, por otro, saber qué clase de bienes debemos distribuir.

El primer principio de justicia es el que le da a Rawls el carácter de pensador liberal. Las libertades básicas constituyen el coto vedado de los

15 Rawls, J., *op. cit.*, nota 11, p. 92.

16 Rawls, J., *op. cit.*, nota 9, p. 190.

seres humanos, el espacio que tienen para pensar y para actuar de la forma que más les conviene. Isaiah Berlin ha denominado a esta clase de libertades “negativas”, que equivalen a los derechos negativos, y son: “Las libertades que una o varias personas gozan si otros u otro no interfieren con su actividad. La libertad política en este sentido es el área dentro de la cual el hombre puede actuar sin ser obstruido por otros; cuanto más amplia sea esa área, más libre es la persona.”¹⁷

Es importante señalar dos cosas: primero, que los individuos bajo el velo de la ignorancia eligen un principio que exige el respeto por los derechos básicos; y, segundo que este principio tiene prioridad sobre el que nos permite mitigar las desigualdades.

Después de examinar un ejemplo de lo que sería la “libertad de los modernos”, pasaremos a examinar algunas de las críticas que se le han hecho a esta posición desde el punto de vista de la libertad de los antiguos.

La primera se encuentra en autores que han sido denominados “comunitaristas”. Por ejemplo, Charles Taylor recurre a la idea aristotélica del hombre como animal social y político que no puede realizarse fuera de la comunidad. El hombre sólo puede constituirse como sujeto moral dentro de una comunidad en donde existe un lenguaje y un discurso moral. Los conceptos morales y políticos que usamos, como el de persona, de dignidad, de autonomía, son logros históricos y culturales que necesitaron, para ser aceptados, de la existencia de ciertas instituciones y asociaciones estables y continuas. Estos conceptos no pueden ser considerados como elementos *a priori* que el hombre posee en una situación hipotética, previa al surgimiento de la política, sino que son el resultado de movimientos políticos y sociales, que han quedado plasmados en las instituciones.¹⁸ Taylor critica a Rawls porque piensa que la teoría de la justicia falla porque los principios de justicia se eligen bajo el velo de la ignorancia haciendo caso omiso de la situación histórica y social de los contratantes. Asimismo, cree que el segundo principio de Rawls es tan igualitario, que se aparta completamente de la mayoría de las sociedades contemporáneas. Según él, la tesis de Rawls sobre el desconocimiento de las capacidades, habilidades o méritos viola profundamente el principio de la contribución que los ciudadanos hacen a la comunidad. Taylor pien-

17 Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, Quinton, A. (ed.), *Political Philosophy*, Oxford, Universidad de Oxford, 1978, p. 141.

18 Cfr. Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Universidad de Cambridge, 1985, pp. 289-317 (*Philosophical Papers*, 2).

sa que tenemos que abandonar la búsqueda de principios generales, que las sociedades modernas deben ser vistas a la luz de principios diferentes y mutuamente irreducibles, que sólo deben existir compromisos mutuos que crean distintas obligaciones.¹⁹

Los pensadores comunitaristas tienen una idea de la democracia como un bien social en sí y no simplemente como instrumento político que permite a los individuos satisfacer sus intereses particulares. También piensan que las sociedades occidentales han valorado de manera independiente el principio de la contribución —que consiste en la posibilidad que tienen los individuos que contribuyen más a la sociedad de recibir más porque merecen más— y el principio republicano que nos permite valorar la libertad individual y la capacidad que tienen las personas de deliberar en comunidad. La valoración independiente de los dos principios ha originado que los defensores del primero sucumban ante el chantaje de aquellos que tienen las capacidades y las habilidades; por su parte, los apologistas del segundo han aceptado el poder del voto como una medida de coerción. La unión de los dos principios sólo se daría en la medida que nos acercáramos a una vida comunitaria en la que sea posible tanto un autogobierno como una autogestión.²⁰

Otro autor que ha cuestionado la posición de Rawls es Jürgen Habermas.²¹ Según él, los liberales han defendido las libertades de los modernos, como son la libertad de creencias, de conciencia, de la protección de la vida, la libertad personal y la propiedad, en suma, el núcleo de los derechos subjetivos.

Por contraste, el republicanismo ha defendido las libertades de los antiguos, es decir, los derechos políticos a la participación, a la comunicación que permiten que los ciudadanos ejerciten la facultad de autodeterminación. Según el filósofo alemán, tanto Kant como Rousseau compartieron la aspiración de derivar la autonomía moral y la política de la misma raíz: los derechos liberales no pueden plegarse a la práctica de la autodeterminación como una restricción externa, y convertirse meramente en un instrumento para el ejercicio de ésta. Rawls suscribe esta intuición; sin embargo, la división de su teoría genera una prioridad de los derechos individuales colocando así al proceso democrático en un segundo plano.

19 *Idem*, p. 312.

20 *Idem*, p. 316.

21 “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, núm. 3, marzo de 1995, pp. 126-132.

El problema con la posición de Rawls es que la autonomía política se moldea en el nivel de la posición original misma que se encuentra representada por la decisión que deben tomar los individuos bajo el velo de la ignorancia y por la red de condiciones que garantizan la imparcialidad del juicio. La autonomía política surge en la posición original y por lo tanto en el primer nivel de la teoría. Una vez que el velo de la ignorancia se levanta, los ciudadanos de Rawls se convierten en hombres de “carne y hueso” y se encuentran sometidos a principios y normas que han elegido previamente y que al institucionalizarse quedan fuera de su control. De esta manera, los compromisos contraídos en la primera etapa de la teoría les impide hacer cambios generacionales. Bajo la perspectiva de la teoría de la justicia, la fundación de una sociedad democrática no puede repetirse bajo condiciones institucionales, es decir, no es posible que los ciudadanos experimenten el proceso constitucional como abierto e incompleto, lo que les permitiría forjar las circunstancias históricas y expresar sus demandas. Un problema consiste en que los miembros más radicales de una democracia no pueden reivindicar sus peticiones porque las condiciones ya se han fijado en la teoría y han quedado plasmadas en una Constitución. Como los ciudadanos no pueden concebir a la Constitución como un proyecto, el uso público de la razón no tiene el significado de un ejercicio de la autonomía, sino que solamente promueven la preservación no violenta de la estabilidad. Aun cuando Rawls no intenta reducir la teoría de la justicia únicamente a la preservación de la estabilidad, ésta cae en consecuencias no buscadas. De acuerdo con él, la vida social se encuentra limitada por las libertades básicas que restringen la autoleislación, y con ello la esfera de lo político.

Según Habermas, Rawls usa la palabra “político” para expresar ciertas convicciones fundadas y compartidas de los ciudadanos. Con ello, proporciona a las personas una identidad pública como ciudadanos y les otorga cierta privacidad que se manifiesta en la posibilidad que tienen de formar una concepción individual del bien. Con ello logra que la protección constitucional de la esfera privada tenga prioridad sobre el ámbito de lo público. Un límite, *a priori* de la autonomía privada sobre la pública no sólo contradice la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos se nutren de la misma raíz. El límite, también entra en conflicto con la experiencia histórica, ya que el margen entre la esfera pública y la privada ha sido problemático. Nos dice Habermas que

el desarrollo del Estado de bienestar ha mostrado que los límites entre la autonomía privada y la pública de los individuos está en flujo constante, y que éstos cambian según la voluntad política de los ciudadanos puesto que ellos pueden presionar demandando legalmente el valor equitativo de sus libertades. Habermas se pregunta sobre los derechos que deben tener las personas libres e iguales que acuerdan mutuamente si es que desean regular su coexistencia mediante leyes positivas legítimas y coercitivas. Él nos dice que según el concepto de legalidad de Kant, la ley coercitiva se aplica a las relaciones externas entre las personas y permite que los individuos elijan y actúen según su propia concepción del bien. De esta manera, la ley moderna constituye el estatus de sujetos legales en términos de libertades subjetivas que pueden ser ejercidas por cada uno de acuerdo con su propia preferencia. Sin embargo, Habermas añade, los ciudadanos son políticamente autónomos si pueden verse a sí mismos como autores de las leyes a las que están sujetos.

La relación que existe entre la autonomía privada y pública se aclara si percibimos que el ciudadano democrático tiene la posibilidad de hacer leyes que sólo pueden ser institucionalizadas por implementaciones coercitivas. Según el filósofo alemán, los conceptos de ley coercitiva y positiva se encuentran íntimamente relacionados; no puede haber ley sin libertades subjetivas coaccionables y ninguna ley es legítima si no resulta de un proceso democrático llevado a cabo por ciudadanos libres e iguales. Una vez que el concepto de ley se ha clarificado, es posible ver que la sustancia normativa de las libertades básicas está contenida en la institucionalización del uso público de la razón de los ciudadanos soberanos.

Según Habermas, el peso que Rawls le otorga al primer principio de la justicia le impide explicar la existencia de una sociedad en la que exista una vida pública y la elección que llevan a cabo los individuos bajo el velo de la ignorancia no les permite que se integren en una democracia constituyente.

Uno de los intentos por resolver el conflicto que presenta el liberalismo se encuentra en el artículo de Ronald Dworkin titulado "Liberal Community".²² En dicho trabajo se pregunta si la ética convencional debe ser reforzada por la ley penal. Reconoce que el liberalismo como teoría política no propugna la defensa de los valores de la comunidad, y

22 En Avinieri, Sholmo y De-Shalt, Avner (eds.), *Comunitarianism and Individualism*, Oxford, Universidad de Oxford, 1992, pp. 205-224.

que la tolerancia liberal implica el límite del poder coercitivo del gobierno para reforzar ciertas creencias éticas con el pretexto de que esto trae consecuencias indeseables para la comunidad.

Según él, hay cuatro argumentos que entran en juego cuando se discute la relación entre los derechos individuales y las costumbres comunitarias. El primero, característico de la teoría democrática, asocia la comunidad con la decisión de la mayoría. El segundo se refiere al paternalismo. Éste sostiene que en una comunidad política genuina cada ciudadano tiene una responsabilidad por el bienestar del otro y que, por lo tanto, debe usar su poder político para reformar prácticas defectuosas y autodestructivas de algunos ciudadanos. El tercer argumento comprende al concepto del interés propio, ampliamente concebido. Condena al atomismo, al punto de vista de que los individuos son autosuficientes, y enfatiza las maneras —materiales, intelectuales y éticas— en las que las personas necesitan a la comunidad. El argumento insiste en que la tolerancia liberal echa a perder la habilidad que tiene una comunidad para dar cuenta de sus necesidades. Por último, Dworkin llama al cuarto argumento “de la integración”. Éste consiste en pensar que la tolerancia liberal depende de una distinción ilegítima entre las vidas de los individuos dentro de la comunidad y la comunidad como un todo. De acuerdo con este argumento, el valor o la bondad de la vida individual de cualquier ciudadano es solamente un reflejo o una función de la comunidad en la que vive. Si los ciudadanos desean que su vida sea exitosa, deben votar y ejercer presión para asegurar que sus conciudadanos llevarán unas vidas decentes.

Cada uno de estos argumentos usa un concepto de comunidad de una manera creciente y menos productiva. El primer argumento —el que afirma que una mayoría democrática tiene el derecho de definir los estándares éticos de todos— utiliza a la comunidad sólo como el símbolo de un grupo político que se define con criterios políticos. El segundo argumento —el del paternalismo— confiere mayor substancia al concepto de comunidad puesto que no sólo se refiere a un grupo político, sino que le otorga una dimensión de responsabilidad distinta y compartida. El tercer argumento —que las personas necesitan de la comunidad— la reconoce como una entidad con su propio derecho, como una fuente de una gran variedad de influencias y beneficios que no se reducen a la contribución de cada una de las personas. El cuarto argumento personifica a la comunidad y la describe como algo independiente otorgándole una

prioridad respecto a los ciudadanos individuales. Dworkin piensa que si examinamos el problema detenidamente nos damos cuenta de que en realidad el liberalismo no se opone al comunitarismo, sino que, por el contrario, lo implica.

Dworkin se refiere al argumento comunitario contra la tolerancia tomando en cuenta el de la integración. Según algunos críticos, el liberalismo presupone una clara distinción entre el bienestar de las personas y el bienestar de la comunidad a la que éstos pertenecen. Por el contrario, el punto de vista comunitarista afirma que las personas y sus comunidades están integradas, y que el éxito de sus vidas refleja o depende de la bondad de la comunidad como un todo. Dworkin llama a las personas que aceptan este punto de vista “republicanos cívicos”. Ellos piensan que la salud moral de la comunidad es como la propia. De acuerdo con el argumento de la integración, si reconocemos que la distinción entre el bienestar comunal y personal es incorrecta y que el republicanismo cívico debe florecer, los ciudadanos se preocuparán por la salud ética de su comunidad, incluyendo aspectos como el de las políticas fiscales. Dworkin nos explica los aciertos y los errores que se derivan del argumento de la integración. Su premisa fundamental es correcta pero importante puesto que las comunidades políticas tienen una vida propia y el éxito o el fracaso de los individuos dependen de ella. El error fundamental del argumento consiste en una falta de comprensión sobre el carácter de la vida comunitaria que cualquier comunidad política debe tener. Éste cae en un antropomorfismo ya que supone que una vida comunal es la vida de una gran persona, que tiene la misma forma, que enfrenta los mismos dilemas morales, y que está sujeta a los estándares del éxito y el fracaso de los individuos que la integran.

Para comprender en qué consiste la vida comunitaria de una sociedad es necesario que tengamos una explicación más detallada de lo que es la integración. Los republicanos cívicos que defienden la integración de una comunidad no tienen las mismas actitudes que los ciudadanos altruistas. Para estos últimos los intereses de los otros tienen una importancia capital. El argumento de la integración no supone que el buen ciudadano es el que se preocupa por el bienestar de los demás; más bien piensa que debe preocuparse por su propio bienestar y que esa preocupación refleja un interés en la vida de la comunidad a la cual pertenece.

La integración es distinta al altruismo, porque supone una “unidad de agencia” que afecta a la comunidad a la que pertenece el individuo. Un ciudadano que pertenece a una unidad de agencia lo hace éticamente: comparte el éxito o el fracaso de los actos, los logros y las prácticas del grupo. Un buen ejemplo de unidad de agencia lo constituye una buena orquesta. Los músicos que la componen festejan, como cualquier triunfo individual, cualquier éxito de la orquesta.

El argumento de la integración escapa a la objeción del paternalismo y nos impide que pensemos en los términos de Mill acerca de la conveniencia en intervenir en la vida de los otros para protegerlos. La unidad de agencia es la comunidad misma, y las decisiones sobre el ejercicio de la libertad y de sus límites no puede ser privada. La integración supone una estructura conceptual diferente en la que lo fundamental es la comunidad y no el individuo.

Para Dworkin, lo que hasta aquí se ha dicho puede hacernos pensar que la integración depende de una metafísica un tanto barroca que implica que las comunidades son entidades fundamentales en el universo y que los seres humanos individuales son abstracciones o ilusiones. Pero la integración puede ser entendida de una manera diferente, no desde el punto de vista de una primacía ontológica de la comunidad, sino de los hechos familiares que nos remiten a las prácticas sociales que los seres humanos desarrollan. Una orquesta tiene una vida colectiva no porque ontológicamente sea previa a sus miembros, sino por sus prácticas y sus actitudes. Sus miembros reconocen una unidad de agencia personificada en la que ya no figuran como individuos, sino como componentes de una comunidad; la vida colectiva de ella consiste en las actividades constitutivas de la vida colectiva. Dworkin llama “integración práctica” a un conjunto de prácticas sociales y de actitudes que es idea de que la integración depende de la primacía ontológica de la comunidad.

De esta manera el argumento de la integración práctica debe descansar en alguna teoría que nos explique cómo se establecen las unidades de agencia colectivas, y cómo se incorporan los miembros individuales. Es importante aclarar que, desde el punto de vista de la práctica, las unidades de agencia colectivas no son primitivas; se constituyen por las prácticas sociales y las actitudes, razón por la cual es indispensable que tengamos métodos para definir e identificarlas. Primero la agencia colectiva presupone actos sociales colectivos, es decir, actos llevados a cabo por el gru-

po. Segundo, existen actos individuales que se convierten en colectivos cuando hay una concertación. Tercero, la composición de la comunidad se conforma por las acciones colectivas de sus miembros, de tal manera que los actos colectivos comunitarios explican su composición y viceversa.

Dworkin se pregunta acerca de la posibilidad de considerar una comunidad política —una nación o un Estado— como poseedora de una vida comunal desde el punto de vista de las prácticas. Los actos políticos formales de la comunidad política, como los gubernamentales que se llevan a cabo a través de sus instituciones, legislativas, ejecutivas y judiciales, cumplen con las condiciones de la agencia colectiva, ya que los actos políticos formales se refieren a una persona legal distinta de la que formaría una colección de ciudadanos individuales. En una democracia legítima los ciudadanos de cierta edad pueden participar indirectamente en las decisiones políticas formales, por ejemplo, por el voto, la palabra, las manifestaciones, etcétera y son ellos como miembros de una comunidad política los que se ven afectados por sus actos políticos formales. De esta manera, si entendemos las decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales como los actos formales de una comunidad política podemos explicar la composición de la comunidad; ella está compuesta por los que juegan un papel en la toma de decisiones y que por lo tanto se ven afectados por ellas.

Dworkin examina el argumento que defiende, el de la importancia ética de la integración social. Trata de mostrar que, aun cuando los liberales no han enfatizado la importancia ética de la integración, ésta no amenaza sino más bien enriquece a la teoría liberal.

Primero, Dworkin aclara sus ideas; él piensa que los ciudadanos se identifican con su comunidad política cuando reconocen que tiene una vida comunal, y que el éxito o el fracaso de sus propias vidas es éticamente dependiente del éxito o el fracaso de la vida comunal. El punto de vista liberal de la integración al que Dworkin se adhiere se refiere a un punto de vista limitado sobre las dimensiones de la vida comunal de la comunidad política. Éste implica una concepción plena, genuina e intensa justamente porque es discriminatoria. Aquellos que argumentan que la identificación con la comunidad requiere una legislación no liberal no defienden un nivel más profundo de lo que el liberalismo permite. Sólo defienden una explicación diferente de lo que es realmente una vida colectiva comunitaria. Dworkin nos dice que la vida colectiva de una

comunidad política son sus actos políticos, como la legislación, la adjudicación, el refuerzo, y otras funciones ejecutivas del gobierno. Un ciudadano integrado interpretará los éxitos o los fracasos de su comunidad en esos actos políticos puesto que piensa que tienen una resonancia en su vida, ya sea para incrementarla o para disminuirla.

La sugerencia de Dworkin —de que la vida comunal se limita a las actividades políticas— no necesita más premisas de las que los liberales aceptan. Si la vida de una comunidad se limita a las decisiones formales políticas, si el éxito crítico de una comunidad depende exclusivamente del éxito o el fracaso de las decisiones legislativas, ejecutivas y adjudicativas, entonces podemos aceptar la primacía ética de la vida comunitaria sin abandonar el compromiso liberal de la tolerancia y la neutralidad sobre lo que es la buena vida. Simplemente repetimos que el éxito de las decisiones políticas requiere de la tolerancia. Si limitamos la vida comunal de una comunidad política a las decisiones políticas formales, la integración no ofrece ningún reto frente a los principios liberales.

De esta manera, un liberal integrado no separará su vida privada de la pública. Pensará que su vida se disminuye si vive en una comunidad injusta, independientemente de qué tan duro ha trabajado para hacerla justa. La fusión de la moralidad política y el propio interés crítico es el verdadero nervio del republicanismo cívico. Esta idea implica que los hombres integran sus intereses y su personalidad en la comunidad política. Una comunidad de personas que aceptan esta clase de integración tendrá una ventaja sobre las comunidades que la nieguen.

La solución de Dworkin parece responder a las críticas a la defensa de los derechos que posiciones comunitaristas y republicanas hacen al liberalismo. La vida republicana consiste en la posibilidad que tenemos de ejercer nuestros derechos de participación, de deliberación, de opinión en las decisiones políticas; para ello necesitamos recurrir a formas estructuradas como el voto y ciertas medidas de presión. Sin embargo, los derechos negativos deben ser limitados a la esfera de lo privado. Pertenecemos a una comunidad en cuanto tenemos la posibilidad de tomar decisiones públicas, somos individuos en cuanto podemos defender ciertos derechos individuales. Claro está que tenemos que poner un énfasis especial cuando nos encontremos ante una situación de conflicto.