

Sobre la libertad política

Rainer Forst
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

Este artículo presenta un argumento en favor de un concepción intersubjetivista de la libertad política constituida por cinco diferentes nociones de autonomía: moral, ética, legal, política y social. Más allá de las nociones estrictamente liberales o comunitarias, negativas o positivas, el concepto de libertad política incluye todas aquellas libertades que los ciudadanos, en tanto confirientes y usuarios autónomos de la libertad, pueden conceder y garantizar de forma recíproca y general. Así, en la base de este concepto reposa un principio de justificación moral y política.

This paper presents an argument for an intersubjectivist concept of political liberty constituted by five different conceptions of autonomy: moral, ethical, legal, political, and social autonomy. Beyond one-sided liberal or communitarian, negative or positive notions, the concept of political liberty includes all those liberties that citizens as autonomous freedom-givers and freedom-users must reciprocally and generally grant and guarantee each other. Thus at the basis of this concept there lies a principle of moral and political justification.

Hoy en día, generalmente se reconoce a la “libertad” como un criterio fundamental para la legitimidad de una estructura básica de carácter social y político. No obstante, aún se somete a discusión el tipo de libertad política que ha de ser garantizado por dicha estructura básica. Tanto en la historia de la filosofía política como en los debates contemporáneos hallamos una amplia variedad de teorías que pretenden resolver el problema en cuestión, variedad que va desde los enfoques libertarios y liberales (en alguno de sus diversos tipos, como el “perfeccionista” o el “político”), hasta las aproximaciones republicanas o marxistas¹. Con el fin de dar con una salida significativa a estas controversias, quisiera sugerir un *concepto intersubjetivista de libertad política*, constituido por *diferentes concepciones de autonomía*. De acuerdo con esta perspectiva, la principal empresa teórica consistiría en la adecuada integración de cinco concepciones de autonomía dentro de un concepto único de libertad política. Siendo éste mi propósito, comenzaré con una explicación de los términos básicos antes mencionados, para luego proceder a discutir en detalle las concepciones de autonomía empleadas y poner énfasis en la manera cómo ellas se conectan.

1) De aquí en adelante el término “libertad política” será empleado en un sentido más bien llano, que incluye tanto la “libertad de los antiguos” republicana como la “libertad de los modernos” liberal². En contraste con la noción más estrecha de “autonomía política” —la

¹ Para una revisión histórica de las teorías en torno a la libertad política véase: Pelczynski, Zbigniew y John Gray (Eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres: Athlone Press, 1984. Importantes discusiones contemporáneas pueden ser halladas en: Miller, David (Ed.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1991; Gray, Tim, *Freedom*, Houndmills/Londres: Macmillan, 1990, y Brenkert, George G., *Political Freedom*, Londres/Nueva York: Routledge, 1991.

² Constant, Benjamin, “Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”, en: Constant, Benjamin, *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (traducción al inglés y edición de Biancamaria Fontana).

participación homogénea de todos en el ejercicio de la autorregulación política—, la “libertad política” será entendida como la libertad que las personas tienen por ser ciudadanas de una comunidad política, esto es, la libertad que pueden exigir como ciudadanos y de la cual tienen que efectuar mutua concesión como ciudadanos.

2) Por “intersubjetivista” no pretendo decir “comunalista” o “comunitaria”, en tanto esto implique suponer que una persona únicamente puede ser libre si su vida individual es parte de un cuerpo constituido por la “vida más amplia” de una comunidad política, en el sentido substancial de que ella proporciona a sus ciudadanos un juicio específico acerca de la vida buena y virtuosa³. Antes bien, lo que entiendo por “intersubjetivista” se ubica en un nivel que trasciende la disputa entre las nociones individualistas y comunalistas de la libertad personal. De modo que está mejor expresado por los términos “reciprocidad” y “generalidad”: la libertad política es la forma de libertad que las personas se conceden recíproca y generalmente en el marco de su ciudadanía. No son “el Estado” ni “la comunidad” quienes conceden a los ciudadanos sus derechos y libertades; por el contrario, son los ciudadanos mismos quienes al mismo tiempo hacen las veces de *autores* y *destinatarios* de las exigencias de libertad (usualmente bajo la forma de peticiones de derechos). En este sentido, la oposición fundamental que caracteriza a varias teorías liberales, aquélla cuyos términos son el individuo que exige derechos y el Estado que actúa como destinatario de dichas exigencias y como soberano distribuidor de derechos, resulta superada —lo cual no significa, por supuesto, que los derechos no tengan como función práctica asegurar las exigencias individuales contra las poderosas instituciones políticas y sociales. En tanto ciudadanos, las personas son quienes *exigen* y *usan* la libertad, así como quienes la *confieren*. Y mediante el análisis de este doble rol veremos cómo se hallan implicadas distintas concepciones de autonomía.

Desde esta perspectiva se evita, en tanto tema independiente, el problema que concierne al examen y realización de la libertad “más

³ Sobre la diferencia entre las nociones “individualista” y “comunalista” de la libertad véase: Wellmer, Albrecht, “Models of Freedom in the Modern World”, en: Kelly, Michael (Ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

extensa”⁴. Pues la meta de una estructura básica legítima —hasta donde concierne a la libertad política— no consiste en establecer el sistema más extenso de libertades desde un punto de vista objetivo, cuantitativo o “representativo”, sino en garantizar la forma más completa de libertad pasible de ser justificada, recíproca y generalmente, entre ciudadanos que se ven entre sí como personas autónomas. Los criterios utilizados para justificar esta forma de libertad son intersubjetivos y no son ajenos a los contextos políticos de justificación. Por consiguiente, la cuestión de la *libertad* viene a ser parte de la cuestión más amplia de la *justicia*, dado que los criterios de justificación son criterios de justicia procesal⁵. En pocas palabras: todas las exigencias de libertad política requieren de justificación como exigencias justas, si bien no todas las exigencias de justicia son exigencias de libertad.

Como veremos en las líneas siguientes, esta concepción intersubjetivista sobre la justificación y la concesión de libertades evita la idea reduccionista de “distribuir” la libertad cual si fuese una “mercancía”. En primer lugar, no presupone la existencia de ningún agente de distribución superior que trascienda los procedimientos de justifica-

⁴ En cuanto a este punto véase: Hart, H.L.A., “Rawls on Liberty and its Priority”, en: Daniels, Norman (Ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Nueva York: Basic Books, 1975. Hart critica la formulación original propuesta por Rawls para su primer principio de la justicia así como su revisión ulterior, en la que Rawls cambia la fórmula según la cual “toda persona debe tener el mismo derecho a la libertad básica más extensa compatible con una libertad similar para los otros” (Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 60) por “toda persona tiene el mismo derecho a un esquema enteramente adecuado de libertades básicas iguales, que es compatible con un esquema similar de libertades para todos” (Rawls, John, “The Basic Liberties and Their Priority”, en: Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, 1993, p. 291). Para explicar tal revisión, Rawls sostiene que el sistema de libertades básicas más justificable no está determinado por la maximización de un valor de libertad absoluto y general, sino por la cuestión de qué tipos de libertades básicas son necesarios para el desarrollo adecuado de las dos potencias morales de los ciudadanos “enteramente autónomos”. Cf. Rawls, John, “The Basic Liberties and Their Priority”, *o.c.*, p. 331ss. En un sentido similar Onora O’Neill argumenta en favor de una relación de libertades determinada por requerimientos de autonomía. También: O’Neill, Onora, “The Most Extensive Liberty”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80 (1979/80).

⁵ Para una relación completa de cuestiones judiciales que sirva como trasfondo para la discusión siguiente, véase: Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

ción recíproca, el cual tendría a su disposición un suministro de libertad pasible de ser distribuido entre los individuos. Las libertades no existen como bienes (ni como parte de un bien), sino que únicamente se originan y desarrollan mediante el reconocimiento recíproco de que las personas tienen exigencias justificadas (y por lo tanto ciertos derechos)⁶. En segundo lugar, no existe ningún monto fijo del bien de la libertad destinado a ser distribuido conforme a un juego de sumas y restas, de forma que una ganancia en libertades para A implique una pérdida para B⁷. De este modo, en la medida en que la concesión recíproca y general de libertades significa que ciertas prerrogativas (digamos, por ejemplo, el derecho a tener esclavos) están abolidas, se obtiene un incremento general en la libertad a través del reconocimiento mutuo, no la redistribución de una suma constante de bienes-libertad. Lo cual no sólo es cierto en cuanto atañe a determinados privilegios, sino además frente a la eliminación de los límites hasta ahora admitidos de desarrollo personal y modos de vida. Ello no significa, sin embargo, que todos los conflictos de libertades sean resolubles de este modo hegeliano; significa, más bien, que las libertades subjetivas son la expresión de relaciones dinámicas de mutuo reconocimiento⁸. En tercer lugar, esta concepción revela el sentido deontológico de los derechos básicos: son expresiones de una forma de reconocimiento que las personas autónomas no pueden negarse entre sí recíproca y generalmente⁹. A un nivel básico vienen a ser, entonces, derechos irrecusables que las personas deben concederse entre sí como seres igua-

⁶ Cf. Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 504ss.

⁷ Ésta es la opinión de Hillel Steiner. Cf. Steiner, Hillel, "Individual Liberty", en: Miller, David (Ed.), *Liberty*, y "Slavery, Socialism, and Private Property", en: Pennock, J. Roland y John W. Chapman (Eds.), *Nomos XXII: Property*, Nueva York: New York University Press, 1980.

⁸ Cf. Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Oxford/Cambridge, Mass.: Polity Press, 1995 (traducido por Joel Anderson), capítulo 5.

⁹ Cf. la discusión sobre las diferencias entre valores y normas realizada por Jürgen Habermas en su artículo "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism", en: *The Journal of Philosophy*, XCII (1995), pp. 114-115.

les y autónomos, y que asimismo difieren de (a) las exigencias adicionales de bienes sociales apoyadas en esta forma fundamental de reconocimiento, y (b) las exigencias basadas en concepciones específicas sobre el bien que no pueden estar justificadas en el mismo sentido que los derechos básicos.

3) Obviamente, cuando digo que sugiero *un* concepto de libertad política, discrepo de la opinión de Isaiah Berlin según la cual existirían “dos conceptos de libertad”, positivo y negativo respectivamente¹⁰. No puedo ofrecer aquí mayores detalles sobre el texto de Berlin, aunque sí son necesarias algunas observaciones. En primer lugar, Berlin no es en absoluto claro cuando analiza estos conceptos. Terminológicamente, por ejemplo, no sólo habla de dos “conceptos” sino además de dos “naciones” o “sentidos” diferentes de libertad. Ello sugiere ambigüedad entre la tesis que afirma la existencia de dos conceptos incompatibles de libertad política y la tesis que se remite a un solo concepto interpretado de dos formas tan distintas y contradictorias que constituyen dos concepciones diferentes de un mismo concepto¹¹. En el texto de Berlin encontramos apoyo para ambas lecturas. Por un lado, parece que realmente existen dos conceptos de libertad política: “El primero [i.e. aquél que defiende la libertad negativa] busca poner freno a la autoridad como tal. El segundo [i.e. aquél que defiende la libertad positiva] pretende acomodarla en sus propias manos. Éste es un asunto cardinal. No son dos interpretaciones distintas de un mismo concepto, sino dos actitudes profundamente divergentes e inconciliables con respecto a los fines de la vida”¹². En otros pasajes Berlin subraya el núcleo común en ambas nociones de libertad: “La esencia de la noción de libertad, en su sentido ‘positivo’ y ‘negativo’, consiste en guardar distancia de algo o alguien —tanto de quienes transgreden mi espacio o afirman su autoridad sobre mí, como de obsesiones, miedos, neurosis, fuerzas irracionales—, déspotas e intrusos de un tipo u otro”¹³.

¹⁰ Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, en: Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

¹¹ Sobre esta distinción cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, o.c., p. 5.

¹² Berlin, Isaiah, o.c., p. 166.

¹³ *Ibid.*, p. 158.

Todavía más importante es notar, como segundo punto, que la caracterización de libertad negativa que Berlin ofrece presupone una cierta noción de libertad positiva. Pues la cuestión de la libertad negativa —“¿Hasta qué extremo soy gobernado?” o “¿Dentro de qué confines soy el amo?”— presupone una respuesta a la cuestión positiva —“¿Por quién soy gobernado?” o “¿Quién es el amo?”. Berlin descarta únicamente la respuesta ofrecida por algunas nociones de libertad positiva —el dominio debería pertenecer a la entidad más elevada y racional, es decir, aquélla que nosotros, los dotados de poder, sabemos que es más racional en atención a nuestras metas y obligaciones más elevadas. No obstante, la libertad negativa implica sin duda una determinada concepción de la autonomía de la persona como “un ser que vive una vida propia”¹⁴, es decir, como agente capaz de seleccionar opciones significativas en su vida. Puede inclusive decirse que el propósito de la libertad negativa es asegurar este tipo de autonomía. De esta manera afirma que el alcance de la libertad no depende únicamente de la cantidad de opciones abiertas a alguien ni de la dificultad para realizarlas, sino también de cuán importantes son esas opciones “dentro de mi plan de vida, en atención a mi carácter y mis circunstancias”¹⁵. (Existen otros dos criterios adicionales, que son (a) el grado de apertura o cierre presente en las opciones por la acción deliberada de los otros, y (b) la importancia atribuida a esas opciones por la sociedad en general.) De tal modo que la libertad negativa está al servicio de la autonomía, si bien se trata de una autonomía que no es definida por valores “más elevados” (los cuales podrían tomar en cuenta juicios éticos externos sobre lo que es bueno para una persona): “Deseo ser un sujeto, no un objeto; estar movido por razones, por propósitos conscientes, siempre míos, no por causas que me afectan desde fuera, por así decirlo”¹⁶.

Se sigue, en tercer lugar, que la tesis de Berlin no sostiene la existencia de dos conceptos irreconciliables de libertad, sino la de un concepto *central* cuyas dos interpretaciones divergen históricamente y se oponen entre sí. La tesis de Berlin es primariamente histórica, no

¹⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵ *Ibid.*, p. 130, nota 1.

¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

conceptual: “Puede parecer, en vista de ello, que la libertad consistente en ser el amo de uno mismo y la libertad consistente en no estar impedido de elegir por otros hombres son conceptos que no guardan excesiva distancia lógica uno de otro —poco más que un modo negativo y otro positivo de decir lo mismo. Sin embargo, las nociones ‘positiva’ y ‘negativa’ de libertad se desarrollaron históricamente en sentidos divergentes, no siempre guiados por pasos lógicamente respetables, hasta que, finalmente, entraron en mutuo conflicto”¹⁷. Así, hay un *concepto* según el cual la tarea de la libertad política consiste en habilitar y asegurar la *autonomía* personal, pero además existen diferentes *concepciones* de libertad política en función de *cuál* sea la noción de autonomía empleada como base. Toda “libertad de” es una “libertad para”, si bien permanece en disputa el tipo de autodeterminación o autorrealización al cual deben apuntar las libertades políticas. “Si se sostiene que la identificación del valor de la libertad con el valor de un espacio de libre elección tiene importancia para una doctrina de la autorrealización, sea ésta para fines buenos o malos, y que ella está más cerca de la libertad positiva que de la negativa, no puedo objetar mayor cosa, sólo repetir que, en tanto cuestión histórica, las distorsiones del significado de libertad positiva (o autodeterminación)... oscurecieron esta tesis y en ocasiones la transformaron en su opuesto”¹⁸.

En vista de ello uno puede entender el concepto central de libertad de acuerdo con la fórmula sugerida por MacCallum: “*x* está libre de *y* para hacer o ser (o para no hacer ni ser) *z*”¹⁹. Sin embargo, la abstracción de esta fórmula es excesiva; lo que cuenta es la manera cómo uno sustituye *x*, *y* y *z* en un contexto “político”. ¿Qué es un actor “en verdad” autodeterminante —el yo empírico o algún yo “verdadero”? ¿Qué cuenta en tanto coerción de la libertad —represiones

¹⁷ *Ibid.*, pp. 131-132.

¹⁸ Berlin, Isaiah, “Introduction”, en: Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, o.c., p. LXI.

¹⁹ Sobre esta fórmula, que he alterado levemente, véase: MacCallum, Gerald, Jr., “Negative and Positive Freedom”, en: Miller, David (Ed.), *Liberty*, o.c. Consideraciones similares en: Feinberg, Joel, “The Idea of a Free Man”, en: Feinberg, Joel, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 1980, y Gray, Tim, *Freedom*, o.c.

internas o externas? ¿Qué acciones y fines son característicos de un actor autodeterminante (o “autorrealizante”)? Se necesita, pues, un análisis de las formas de autonomía situadas en el centro de un concepto de libertad política.

4) Podría objetarse ahora que no resulta demasiado útil tratar de explicar un concepto difícil como el de libertad política con la ayuda de un concepto aún más discutido como el de autonomía. Y de hecho es cierto que un buen número de filósofos políticos de distinta tendencia aplaude la idea de que la libertad política es necesaria por su valor para nosotros en tanto “seres intencionales” autónomos²⁰, por servir a nuestro bienestar en tanto agentes autónomos que eligen “opciones valiosas”²¹, por ser una expresión de la “entera autonomía” de los ciudadanos en una sociedad liberal bien organizada²², o por actuar como seguro de la “equiprimordialidad” de las autonomías “pública” y “privada”²³. E igualmente cierto es que dichos teóricos entienden cosas muy distintas por “autonomía”. Aún así me parece que, si uno parte de la idea básica de que las personas son al mismo tiempo los autores y los destinatarios de las exigencias de libertad, es posible ganar un concepto reflexivo y diferenciado de libertad política que tome en cuenta una perspectiva crítica en torno a las diversas concepciones de autonomía que tales teorías emplean. Este punto de vista puede ofrecer entonces una forma de trascender algunas de las controversias suscitadas entre ellas.

5) Sugiero la siguiente definición: *Un concepto de libertad política consiste en aquellas concepciones de autonomía que las personas, en su condición de ciudadanas de una comunidad política gobernada por la ley, deben concederse y garantizarse recíproca y generalmente —lo cual significa que la libertad política involucra a todas aquellas libertades que los ciudadanos, en su condición de confrientes y usuarios de la libertad, pueden exigirse entre sí de un modo jus-*

²⁰ Taylor, Charles, “What’s Wrong with Negative Liberty”, en: Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 19.

²¹ Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 410.

²² Rawls, John, *Political Liberalism, o.c.*, pp. 18-19, p. 72ss.

²³ Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung, o.c.*, capítulo 3.

tificable (o, en términos negativos, que no pueden negarse entre sí de un modo razonable) y de cuya realización son mutuamente responsables. En términos puntuales es necesario distinguir cinco diferentes concepciones de autonomía: *moral, ética, legal, política y social*. Todas ellas juegan algún rol en el concepto de libertad política, si bien ninguna de ellas debería adquirir supremacía y dominio a expensas del resto —como a menudo ocurre. Éste es el problema de las concepciones de libertad política más unilaterales, en sus versiones “negativa” o “positiva”, individualista o comunalista. Para evitar esto debe contarse con la idea de un solo concepto multidimensional de libertad política.

6) Hablar acerca de *concepciones* de autonomía presupone un *concepto* subyacente de autonomía. Según este concepto, una persona actúa de forma autónoma, vale decir como un ser autodeterminante, cuando actúa de modo consciente y sobre la base de razones. Y es responsable de sí misma cuando se da cuenta de las razones que guían su acción y puede “responder” a quien pregunta por ellas. En este sentido, las personas autónomas son agentes responsables de sí mismos, ante sí mismos y ante los otros. Pueden dar razones de sus actos; pueden explicarse y justificarse razonablemente. Pero ¿qué significan aquí “responsabilidad” y “justificación razonable”? ¿Ante quién —junto a sí misma— es responsable una persona y ante quién deben ser justificables las razones de una acción si uno ha de ser considerado autónomo? Esta pregunta requiere de una distinción entre diferentes concepciones de autonomía, acorde con los contextos prácticos en los cuales sea necesario justificar acciones. Todos estos contextos de justificación son contextos intersubjetivos de comunidades que, por ser de distintas naturalezas, implican distintos tipos de razones para la acción responsable. Luego, las personas son autónomas en la medida en que pueden reconocer buenas razones y actuar conforme a ellas en estos distintos contextos. Deberíamos tener siempre en cuenta que las personas están “situadas” en contextos intersubjetivos, no pensar que existe un solo tipo de “situación” en el cual las personas se hallan a sí mismas. Propongo así la siguiente distinción que, no obstante, sólo podré precisar hasta donde sea necesario para la cuestión de la libertad política. Comenzaré con la autonomía moral.

7) En un contexto *moral*, una persona puede ser llamada autónoma si actúa sobre la base de razones que toman igualmente en cuenta a todas las demás personas, para que así dichas razones sean mutua y generalmente justificables. Dondequiera que las acciones de una persona afecten a otros de una forma moralmente relevante, todos quienes resulten afectados pueden exigir —individualmente— que la persona en cuestión justifique su acción sobre la base de razones que “no es razonable denegar”²⁴, es decir, que pueden ser aceptadas y compartidas por todos después de resuelta la cuestión de si el actor (o el destinatario de la justificación) está exigiendo algo para sí que negaría a los otros, dadas las creencias, intereses o necesidades legítimas del grupo. Frente a cualquier exigencia, los criterios para una aceptación o una denegación “razonable” son, entonces, los de reciprocidad y generalidad. En tanto persona moral, todo agente tiene un *derecho de justificación* básico, un derecho a ser considerado por igual en la reflexión concerniente a si las razones de una acción son justificables. Toda persona moral puede esperar ser respetada en tanto autor y destinatario autónomo de exigencias morales; tiene el derecho de decir “no” a las exigencias externas que violen los criterios de reciprocidad y generalidad. Las personas moralmente autónomas reconocen a la comunidad de todas las personas morales —y de este modo cada una de las personas morales viene a ser un miembro de esa comunidad— como el contexto de justificación relevante, y no restringen la comunidad de justificación de ningún otro modo. Sin embargo, aun a pesar de que éste es un contexto que trasciende todos los demás contextos locales de la comunidad, no es un contexto ausente del mundo, “trascendental” o “acontextual”, por decirlo así. Más bien se trata, precisamente, del contexto concreto en el cual las personas se respetan entre sí como seres humanos, sin perjuicio de lo que ellas puedan o no tener en común con respecto a los demás contextos, tales como una cultura, un Estado o una familia.

En cuanto concierne al asunto de la libertad política, es importante ver que la concepción de autonomía moral juega un rol funda-

²⁴ Empleo aquí la frase de Thomas Scanlon; no obstante, sugiero mi propia explicación de los criterios que envuelve. Cf. Scanlon, Thomas M., “Contractualism and Utilitarianism”, en: Sen, Amartya y Bernard Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

mental en la determinación de dicho concepto. Puesto que, especialmente en tanto confirientes de libertad, aunque también (en cierto sentido) en tanto sus usuarios, los ciudadanos deben considerarse a sí mismos y a los otros como moralmente autónomos. En la medida en que son usuarios, los ciudadanos consideran que una de las tareas de la libertad política consiste en ayudar a crear una sociedad en la cual ellos puedan ser agentes morales responsables, en la cual puedan contar con los demás cotidianamente y tener la oportunidad de desarrollar sus capacidades morales; en tanto confirientes, los ciudadanos tienen que ser ante todo capaces de justificar frente a los demás sus exigencias de libertad, mutua y generalmente, y deben concederlas sobre la base de razones susceptibles de ser compartidas. Las libertades básicas —sea cual fuere la forma concreta que adquieran para incorporarse en la legislación positiva— son aquéllas que los agentes moralmente responsables y autónomos no pueden negarse entre sí razonablemente. De modo tal que ellas tienen cierto contenido moral, como los “derechos humanos” —un contenido, no obstante, que permanece abstracto e indeterminado mientras no sea expresado en una forma concreta, institucionalizada e interpretada en procedimientos justos de legislación y adjudicación. Estas libertades constituyen el núcleo abstracto de los principios y derechos legales básicos; no obstante, su contenido moral no está dado *a priori* por normas morales sustantivas, sino que más bien descansa en los *criterios* para la justificación de las exigencias de libertad. El “derecho de justificación” básico corresponde a un derecho de veto moral para todos aquéllos cuyas exigencias están en peligro de ser ignoradas o silenciadas. Ningún contenido específico de cualesquiera “derechos naturales” ingresa desde fuera en el contexto político; únicamente se hace hincapié en la libertad moral de aquéllos que, dentro de contextos específicos, exigen razones justificables²⁵. Ningún concepto de libertad política puede

²⁵ Cf. el argumento completo en: Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit, o.c.*, capítulo 2, sección 4. Esta teoría de los derechos subjetivos básicos, justificados de acuerdo con los criterios de reciprocidad y generalidad (que en sentido estricto significan la concesión de un veto moral prácticamente a cualquier persona), constitutivos del núcleo moral de la “persona legal” y ausentes de concreción, institucionalización e interpretación en contextos político-legales, muestra una alternativa a la oposición entre una teoría de los derechos naturales y una justificación de tales derechos desde el interior mismo del concepto de ley. Sobre este punto véase: Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung, o.c.*, capí-

violiar este requisito moral; sin esta forma básica de respeto moral no hay libertad política.

8) Dado que el núcleo moral abstracto de los derechos básicos debe ser determinado e institucionalizado en contextos legales y políticos, junto a la concepción de “persona moral” se requieren concepciones de “persona legal”, entendida ésta como la forma concreta y positiva de los derechos y obligaciones personales a la vez que como el destinatario o sujeto de la ley. Se requiere además concebir al “ciudadano” como el autor de la ley, quien, según procedimientos democráticos de deliberación y toma de decisiones, determina la forma concreta que la persona legal debe adquirir. De este modo entran en escena las concepciones de autonomía legal y política. Pese a que será discutida más adelante, quisiera mencionar otra concepción de autonomía que resulta básica para la comprensión del rol que juega la autonomía legal y política: la autonomía *ética*.

Como se ha visto, la autonomía moral refiere a la capacidad de los agentes de actuar en base a razones moralmente justificables, en los casos en que las acciones de uno afectan moralmente a otros agentes. El contexto moral, sin embargo, no es el único en el cual una persona debe responder a la cuestión práctica concerniente a lo que debe hacer. Puesto que, en tanto “persona ética”, es decir, en tanto la persona que se es dentro de una identidad cualitativa e individual, ella debe hallar respuestas significativas y justificables sobre las cuestiones de la vida buena —su vida buena— que no estén suficientemente resueltas al tomar en cuenta criterios morales (y que pueden entrar en conflicto con respuestas morales). Las cuestiones éticas son aquéllas que una persona necesita responder como alguien que está “constituido” por relaciones, comunidades, valores e ideales que sirven (por así decirlo) como “hitos” o “valoraciones fuertes” en su vida²⁶; son cuestio-

tulo 3, así como su “Postscript to *Faktizität und Geltung*”, en: *Philosophy and Social Criticism*, 20 (1994), y Günther, Klaus, “Diskurtheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande?”, en: *Kritische Justiz*, 4 (1994). Para una crítica de las observaciones anteriores desde una perspectiva liberal, véase: Larmore, Charles, “The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas”, en *European Journal of Philosophy*, 3 (1995).

²⁶ Cf., sobre la noción de “valoraciones fuertes”, Taylor, Charles, “What is Human Agency?”, en Taylor, Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Sobre la cuestión de los fines éticos, véase:

nes concernientes a “mi vida”, la vida de la cual uno es responsable como su autor (al menos parcialmente). Una persona es éticamente autónoma cuando decide acerca de lo que es importante para sí sobre la base de las razones que más entera y adecuadamente tomen en cuenta su identidad —como la persona que ha sido, como la que es vista, como la que quiere verse y ser vista en el presente y en el futuro: la reflexión ética es retrospectiva y prospectiva a la vez. De este modo, inclusive si no es la única autora o creadora de su vida, una persona autónoma tiene, en última instancia, más responsabilidad que nadie por sus opciones de vida. Una persona éticamente autónoma resuelve cuestiones éticas —“¿qué será bueno para mí?”— *para sí junto a los otros*, pero quien tiene la responsabilidad por sus respuestas es ella. Así, las razones que finalmente cuentan como buenas razones éticas son aquéllas que una persona puede exponer a esos “otros concretos” que son relevantes para su propia reflexión —aunque cualquier significado que dichas razones tuviesen para los otros podría carecer del significado existencial que tienen para la persona cuya vida está en cuestión. Una concepción intersubjetivista de la autonomía ética no debe pasar por alto este “factor subjetivo” en la esfera ética.

Estas observaciones generales se desplazan en la superficie de un largo debate de teoría ética con respecto al problema de lo que constituye una buena respuesta para la cuestión de la vida buena. Inclusive al margen del problema concerniente a la relación que las razones éticas y morales guardan entre sí, han existido diversas teorías sobre la forma de la vida ética y una pluralidad de concepciones sobre su contenido. ¿Deberíamos realizarnos en la prosecución de nuestros anhelos “auténticos” o en el esfuerzo de conseguir “originalidad” o, más bien, en la búsqueda de valores objetivos u obligaciones para con Dios? ¿Deberíamos vivir una vida coherente, como un relato o inclusive como un “plan de vida” establecido, o deberíamos liberarnos constantemente de identidades establecidas y de significados sociales

Frankfurt, Harry, “On the Usefulness of Final Ends”, en: *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41 (1992), y “Autonomy, Necessity, and Love”, en: Fulda, Hans Friedrich y Rolf-Peter Horstmann (Eds.), *Vernunftbegriffe der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1994. Véase también la discusión presente en: Anderson, Joel, “Starke Wertungen, Wünsche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994).

que invaden nuestra propia autonomía ética? ¿Qué distancia deberíamos guardar de las otras personas o comunidades?

Hasta donde veo, no sólo se cargaría el concepto de libertad política con una tarea irresoluble si se contara con él para decidir las cuestiones anteriores y elegir la respuesta “correcta”; se malentendería además un punto central sobre la libertad política. Pues, tan pronto como se entiende que una de las principales razones de la importancia de la libertad política es que puede haber y habrá respuestas tan distintas como incompatibles frente a la cuestión de la vida buena (y que generalmente no hay acuerdo sobre el patrón objetivo para evaluarlas), se entiende que uno de los rasgos centrales del concepto de libertad política consiste en que éste no debería fundarse en ninguna respuesta ética particular. Más bien puede decirse, en este contexto, que la libertad política es la libertad que tienen las personas de no ser forzadas a vivir conforme a una de estas respuestas específicas —y la libertad de vivir conforme a la respuestas que para uno son más significativas.

Podría objetarse, sin embargo, que lo anterior no es del todo correcto, pues este mismo argumento está basado en una versión específica de la autonomía ética, tal y como se expuso. Para responder esto es necesario distinguir entre *concepciones de primer y segundo orden de la autonomía ética*. Las concepciones de primer orden siguen alguna de las mencionadas doctrinas (u otra distinta) acerca de la forma y contenido de la vida buena; una concepción de segundo orden permite que uno viva de acuerdo con una u otra concepción de primer orden (o “doctrina comprensiva”, para usar el término de Rawls²⁷) y reflexiona y decide autónomamente sobre estas concepciones. Esto *no* significa que la opción (“desembarazada”) entre ellas haga que uno sea éticamente autónomo, o que la vida de uno sea una vida buena; antes bien, la principal implicancia es que una de estas respuestas de primer orden puede ser absolutamente suficiente para una vida buena, pero que, dada la posibilidad de un desacuerdo razonable sobre la respuesta correcta²⁸, no puede elegirse una de las concepciones de primer

²⁷ Rawls, John, *Political Liberalism*, o.c., pp. 13-14, p. 58ss.

²⁸ Cf. Larmore, Charles, “Pluralism and Reasonable Disagreement”, en: Frankel Paul, Ellen y Fred D. Miller, Jr. (Eds.), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

orden como base para responder la cuestión concerniente al grado en el cual la legislación y la política deberían habilitar —o fomentar— el ejercicio de la autonomía ética. Sin duda es cierto que el propósito de la libertad política es facultar a las personas para que lleven una vida buena de un modo éticamente autónomo, pero este propósito no significa “hacer” que la gente lleve una vida autónoma acorde con una de las concepciones de primer orden. La autonomía ética es uno de los principales fines de la autonomía legalmente garantizada, pero el espacio legalmente asegurado de la vida personal está determinado por criterios *morales* de reciprocidad y generalidad, no por juicios *éticos* acerca de opciones éticas “repugnantes” que deberían ser eliminadas por no conducir a una vida autónoma entendida de modo sustantivo²⁹. En este sentido, la autonomía legal significa no ser forzado a vivir específicamente de acuerdo con alguna concepción de primer orden de la autonomía ética. Aquí descansa la verdad de la defensa liberal de las libertades “negativas”³⁰, si bien de ello no se sigue ninguna prioridad absoluta de las libertades individuales más allá de su legitimidad recíproca-general. Respetar la autonomía legal implica entonces respetar la libertad de las personas de vivir conforme a sus convicciones éticas —una forma de respeto no sólo necesaria entre comunidades éticas, sino también al interior de ellas. Ninguna de estas comunidades puede forzar a sus miembros a vivir conforme a un modo de vida tradicional³¹ —e, inversamente, la comunidad legal no puede forzar a

²⁹ Ésta es la diferencia central entre la aproximación propuesta aquí y la concepción “perfeccionista” de libertad política sugerida por Raz. Cf. Raz, Joseph, *The Morality of Freedom, o.c.*, en especial los capítulos 14 y 15.

³⁰ Por ejemplo en Dworkin, Ronald, “Rights as Trumps”, en: Waldron, Jeremy (Ed.), *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

³¹ Si bien es cierto que las personas pueden *pertenecer* a una comunidad ética específica guiada por modos de vida bastante tradicionales, ello no significa que sean *posesión* de esa comunidad. Por consiguiente, las exigencias de tales comunidades de tener la libertad política de vivir conforme a sus ideas sobre el bien y de educar a sus hijos de ese modo son legítimas hasta donde ese tipo de educación y las demás estructuras de vida social de esa comunidad equivalen a una negación de opciones éticas alternativas para sus miembros —de modo que su membresía estaría forzada (inclusive si intervienen medios indirectos). La ubicación exacta del límite entre la membresía forzada y la membresía autoafirmada es algo que debe decidirse en atención a la especificidad de los casos examinados, como ocurriera en la decisión de la Suprema Corte *Wisconsin v. Yoder* 406 US 205 (1972), en la cual la corte aceptó que no se podía exigir a los hijos de padres miembros de

nadie a no vivir conforme a tal modo de vida, puesto que ello convertiría a la concepción de autonomía de segundo orden en una de primero. Sólo es posible alcanzar la meta de la autonomía legal, facultar a las personas para que vivan una vida que *ellos* puedan estimar como valiosa, si el parámetro de las opciones y espacios éticos legalmente asegurados no es de alguna naturaleza ética en particular, sino que es justificable en un sentido más general y “razonable”. Pero, ¿cómo puede ser trazado este límite “razonable”?

la comunidad *Old Order Amish* que asistieran a la escuela pública media sino hasta después de completar el octavo grado. Las demandas específicas que han de ser admitidas no sólo competen a los tipos de opción ética que permanecerán abiertos o cerrados según la naturaleza del acuerdo llevado a cabo, sino también a la particular posición histórica del grupo que exige tales excepciones frente a los requisitos educativos generales. En ese sentido comparto los argumentos que Will Kymlicka desarrolla en el capítulo 8 de su *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Sin embargo, no concuerdo con su idea de que el “valor de la autonomía” es similar en los contextos “políticos” y “privados”, de donde se seguiría que las exigencias de las “minorías no liberales” deben ser toleradas en función de fundamentos pragmáticos o históricos, mas no normativos, pues éstos niegan el ideal de autonomía que Kymlicka considera constitutivo de una comunidad política liberal. Aquí es importante distinguir entre las autonomías éticas de primer y segundo orden, así como entre las concepciones sobre la autonomía de tipo ético y otras distintas (algunas de las cuales menciono aquí pese a no haberlas reseñado apropiadamente aún). Sucede que el argumento de que ninguna comunidad ética *posee* a sus miembros, ni tiene por qué negarles la posibilidad de una autonomía ética de segundo orden para afirmar o revisar reflexivamente su membresía, no necesita ser formulado en base a un “ideal” específico de vida buena autónoma, en un sentido sustantivo de primer orden. En cambio, uno puede fundar la causa de la autonomía ética de segundo orden a partir de las precondiciones formales de *cualquier* vida buena que esté libremente afirmada en base a las razones que la persona ética es capaz de afirmar y defender reflexivamente. Éste es un argumento que puede convencer a quienes llevan un modo de vida un tanto más tradicional o religioso, pues si consideran que no están forzados a seguir su modo de vida en vista de que según ellos es el mejor o el verdadero, particularmente digno de ser elegido o afirmado (y protegido por esa misma razón), entonces pueden estar de acuerdo en que son necesarias determinadas capacidades y posibilidades de autonomía y reflexión ética. Pero aun cuando discrepen y afirmen que bajo ciertas condiciones sociales, propias de la modernidad, este tipo de “reflexividad” puede llevar a elegir modos de vida errados o pecaminosos, la exigencia de que haya garantías personales homogéneas para los derechos legales básicos, para determinadas capacidades éticas reflexivas (que pasan por la educación general) y para determinadas opciones de salida (o entrada, en dominios distintos de la vida social), puede ser sostenida en base a consideraciones (a) morales y (b) políticas –con lo cual queda asegurada la autonomía de segundo orden. Dado que las personas, en tanto miembros de una comunidad política que concede libertad política, no son única-

9) Esta pregunta nos lleva a la concepción de autonomía “legal”. Por ella se entiende que la autonomía de una “persona legal” está constituida por la definición legal de los límites que rodean el área de la libertad personal (*Willkür* en el sentido kantiano) concedida a todo individuo. De la discusión de la autonomía moral y ética hasta aquí se sigue que el límite trazable entre los usos permisibles e inaceptables de libertad personal no puede estar legítimamente determinado por valores éticos sustantivos que estén bajo sospecha de favorecer a alguna concepción en detrimento de otra. La autonomía legal debería habilitar la autonomía ética de segundo orden, pero no sobre la base de un juicio ético sobre lo que es “bueno” para las personas, sino a partir de normas justificadas por los criterios morales de reciprocidad y generalidad. Al determinar estas normas, toda persona es tomada en

mente personas éticas sino también personas morales y ciudadanos, existen ciertos derechos y responsabilidades involucrados por medio de algo que ninguna comunidad ética puede negar. En sentido *moral* se requiere de las personas un raciocinio autónomo sobre las normas (y acciones) susceptibles de ser defendidas mutuamente por cualquier otra persona, en principio; y para ello son necesarias ciertas capacidades de imaginación y reflexión moral formadas en el curso de la vida. Lo anterior implica que una persona moral es capaz de trascender su propio horizonte ético y ver que puede haber un “desacuerdo razonable” sobre distintos modos de vida éticos, de suerte que las razones morales válidas no pueden ser simplemente trazadas desde las creencias que uno tiene sin tomar en cuenta perspectivas ajenas. El desarrollo de estas capacidades morales requiere de un cierto tipo de educación y confrontación con otras creencias y perspectivas. Y en tanto ello demanda alguna forma de educación general, el argumento de que cada persona moral tiene un mismo “derecho de justificación” implica normativamente que ninguna comunidad ética debe violar la exigencia de reconocer derechos humanos básicos para los miembros de su grupo así como para todos los demás. En sentido *político*, toda persona ética es también un ciudadano, lo cual una vez más involucra determinados derechos, responsabilidades y capacidades que deben ser conocidos y en cuya conformidad hay que actuar. Así, inclusive cuando en un caso excepcional como el *amish* alguien podría describirlos como “ciudadanos parciales”, pues no participan en las instituciones políticas y sociales de la sociedad que los envuelve, sus miembros siguen siendo ciudadanos protegidos por la ley. De modo que determinados derechos de ciudadanía no pueden ser negados a los miembros de una comunidad, y ello contempla la posibilidad de que en algún momento deseen convertirse en “ciudadanos plenos”, en un sentido distinto del observado por el dominante modo de vida *amish*. Esta posibilidad no les puede ser negada, y por consiguiente tampoco las capacidades básicas para convertirse en ciudadanos plenos y autónomos. Para una discusión de la “ciudadanía parcial” véase: Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1994, capítulo 5. Agradezco a Will Kymlicka por hacerme reflexionar sobre esta cuestión con más detalle.

cuenta por igual: no como un yo “generalizado”, sino como una persona con los mismos derechos de reconocimiento legal, precisamente porque al mismo tiempo es una persona ética particular³². Sólo de esta manera la persona ética, constituida por normas generales, puede ser una *funda protectora* para las personas éticas y sus identidades más “densas”; sólo de esta manera puede ser justa para las diferentes concepciones de vida ética.

De este modo, la fórmula de “justificación recíproca y general” puede ser usada para responder a la pregunta sobre lo que puede ser una base “razonable” para el respeto mutuo de la libertad personal. Únicamente estarían justificadas las exigencias de libertad (o las exigencias de restringir ciertas libertades) que no puedan ser rechazadas sobre la base de razones recíproca y generalmente aceptables. Y para dar con estas razones los participantes tienen que hallar maneras de “traducir” sus argumentos a un lenguaje que pueda ser entendido y aceptado por los otros —aceptado, al menos, en el sentido de que puedan ver que las exigencias efectuadas no violan la reciprocidad. Si una comunidad ética particular trata entonces de generalizar sus valores específicos y de presentarlos como un fundamento legítimo para la legislación general, debe ser capaz de explicar la razón de su justificación *moral*, en atención a sus intereses legítimos y a los intereses del resto. Si los miembros de una comunidad consiguen mostrar que no están argumentando en favor de ideas acerca del bien cuya supremacía social esperan, sino en favor de objetivos morales sobre los que puede haber acuerdo, su exigencia está justificada. Las personas tienen el derecho de que su identidad ética sea respetada por igual, si bien no tienen el derecho de que sus puntos de vista éticos se conviertan en el fundamento de la ley general. La ley general no es neutral en el sentido incorrecto de ignorar valores éticos como tales; únicamente es neutral en cuanto a ofrecer un respeto homogéneo para las identidades éticas y tratar de evadir el peligro de marginar a algunas mediante la “ley ética”³³. Ningún valor objetivo e indiscutidamente ético está *a*

³² Véase: Benhabib, Seyla, “The Generalized and the Concrete Other”, en Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York: Routledge, 1992.

³³ Un ejemplo de “ley ética” unilateral es la construcción de una “libertad positiva de religión”, en la cual el estricto principio de neutralidad religiosa del Estado priva a los

priori a un paso de determinar los usos legítimos de la libertad personal en una comunidad política³⁴. En relación con ello se abre un espacio para la pluralidad de concepciones éticas y de modos de vida, modos de vida que de ningún modo tienen que ser “liberales” en un sentido sustantivo o “yoes desembarazados” más allá de “compromisos constitutivos”³⁵. La autonomía de las personas legales no implica una concepción específica de vida buena “libre de” obligaciones, compromisos, comunidades o tradiciones, digamos de tipo religioso. Es una falacia considerar que los contextos legales y éticos están conectados de esa manera; los derechos individuales no se basan en la idea de planes de vida individualistas o “atomísticos”.

Es preciso que las personas legales se respeten como personas autónomas con sus propios ideales éticos; no necesariamente se espera que consideren los modos de vida ajenos como valiosos por igual o éticamente deseables. Hace falta que tengan capacidad de tolerancia, lo cual, si bien puede no llegar a ser mutuo aprecio ético, significa más que simplemente vérselas con la existencia de esos otros indistintos. La tolerancia implica que los otros sean respetados como personas que no comparten nuestras propias convicciones profundamente arraigadas pero que tienen convicciones y creencias que (a) pueden ser expuestas y tener sentido dado su trasfondo, su historia personal y sus experiencias específicas, y que (b) no son inmorales, vale decir que no violan las normas recíproca y generalmente justificables. En

miembros de una religión dominante de la posibilidad de expresar sus creencias. Eliminar, por ejemplo, las cruces y crucifijos de las aulas en las escuelas públicas podría violar este derecho, como decidió en 1991 la “*Verwaltungsgerichtshof München*” (corte administrativa de mayor jerarquía en Baviera) (NVwZ 1991, 1099). Por el contrario, la “*Bundesverfassungsgericht*” (suprema corte alemana) halló que la ley en cuya conformidad las cruces y crucifijos debían pender en las aulas de las escuelas públicas bávaras era inconstitucional y violaba el derecho básico de libertad de religión y conciencia de las personas con diferentes creencias (1BvR 1087/91).

³⁴ Según Böckenförde, el problema central de la concepción de libertad en las sociedades plurales es la falta de determinaciones “objetivas” del uso de las libertades. Cf. Böckenförde, Ernst-Wolfgang, “*Freiheit und Recht, Freiheit und Staat*”, en: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

³⁵ Éste es el temor compartido por Michael J. Sandel y Alasdair MacIntyre. Cf., Sandel, Michael J., “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en: *Political Theory*, 12 (1984), y MacIntyre, Alasdair, “Is Patriotism a Virtue?”, en: Beiner, Ronald (Ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York Press, 1995.

estos dos sentidos, sus convicciones pueden aún no ser las que uno considera éticamente deseables, pero su admisión no es irrazonable para ellos y es una parte constitutiva de sus identidades. De este modo la tolerancia no presupone que uno cuestione sus propias convicciones, sino que más bien respete la identidad ética de los otros.

La autonomía legal implica que una persona legal sólo es responsable ante la ley, no ante ciertos valores éticos. Dado que la legislación positiva únicamente regula la conducta externa de las personas y hace abstracción de la motivación de sus actos, se abre un espacio para la arbitrariedad personal en el cual las personas tienen el derecho de “no ser racionales”, para emplear la frase de Wellmer³⁶. Ello debe entenderse en el sentido de la disconformidad ética y como la libertad de no tomar parte en discursos públicos o políticos³⁷, no, sin embargo, como la libertad frente al requerimiento de justificar moralmente una acción ante los demás afectados. Los derechos intersubjetivamente justificados de libertad personal tienen que ser recíproca y generalmente aceptables; de este modo, inclusive si las personas legales necesitan conducirse fuera de motivos éticos o morales específicos, no tienen derecho de ejercer ninguna forma de libertad que viole las exigencias legítimas de los otros³⁸.

Llegado este punto uno puede preguntarse si esta concepción de la ley y de la persona legal puede funcionar verdaderamente como una “funda protectora” para las identidades éticas, puesto que hace hincapié en el criterio de generalidad y su “ceguera frente a la diferencia” corre el riesgo de ignorar ciertas identidades que necesitan reconocimiento especial. La “funda protectora” podría convertirse entonces en una “camisa de fuerza ética”. Esta preocupación general se alza con respecto a diversos tópicos sociales, en especial las cuestiones de igualdad de género así como los problemas (afines, aunque en importantes aspectos difieren) de reconocimiento de identidades culturales y

³⁶ Wellmer, Albrecht, “Models of Freedom in the Modern World”, *o.c.*, pp. 241 y 245.

³⁷ Cf. Günther, Klaus, “Die Freiheit der Stellungnahme als politisches Grundrecht”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 54 (1992).

³⁸ Estoy en desacuerdo con la tesis de Albrecht Wellmer (“Models of Freedom in the Modern World”, *o.c.*, p. 245ss.) según la cual el “principio de libertades iguales” y el “principio de racionalidad comunicativa” provienen de dos fuentes normativas distintas. Pienso más bien que se unen en el principio de justificación general y recíproca.

religiosas, que no puedo discutir aquí en detalle³⁹. Pero es necesaria una observación general: la ley no protege a las identidades éticas sobre la base de un juicio ético de su valor o verdad, sino porque las personas tienen el mismo derecho de ser respetadas en su identidad ética. Dejando de lado casos en los cuales se justifica un respeto especial por la persistencia en el presente de alguna injusticia pasada, uno puede justificar el reconocimiento o protección especiales de las identidades éticas o culturales mediante el recurso a (a) la norma de igual interés y respeto (para usar la frase de Dworkin), (b) el rol constitutivo de una práctica ética para la identidad de una persona, que no es propiamente su valor como tal, y (c) si la igualdad formal del respeto es insuficiente para tratar a una persona como igual en sentido sustantivo.

10) La relación entre las autonomías moral, ética y legal dentro de un concepto de libertad política precisa aún del siguiente paso: el principio de justificación recíproca y general debe traducirse en procedimientos de “justificación pública” entre los ciudadanos como autores de la ley. Sólo cuando dichos procedimientos incorporan estos criterios, puede afirmarse que sus resultados están justificados y que aseguran la máxima adecuación y justicia del monto de libertades personales. Y en la medida en que participan de estos procedimientos de justificación y son miembros de una comunidad política responsable de sus resultados, los ciudadanos son *políticamente* autónomos.

Ahora bien, mientras la autonomía legal significa que una persona es responsable *ante* la ley, la autonomía política significa que una persona es, como parte de una colectividad, responsable *por* la ley. Esto alude a la clásica idea republicana de la autonomía política como participación en la autorregulación colectiva —una idea que, sin embargo, a menudo ha sido interpretada simplemente como otra concepción ética, de modo que la vida política se convierte en el constitu-

³⁹ En cuanto concierne a este punto es conocida la preocupación de Charles Taylor y Michael Sandel. Cf., respectivamente, “The Politics of Recognition”, en: Gutmann, Amy (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994, y “Freedom of Conscience or Freedom of Choice?”, en: Davison Hunter, James y Os Guinness (Eds.), *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington, D.C.: The Brookings Institution, 1990. Para una discusión detallada del tema de la igualdad de género, véase: Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit, o.c.*, capítulos 2 y 3.

yente más importante de la vida buena, o los ciudadanos, como “*citoyens*”, sufren una transformación personal y reciben una nueva identidad ética al margen de sus intereses privados más estrechos⁴⁰. Sin duda esta concepción del bien no debería ser excluida, pero no puede constituirse en la manera cómo deberíamos entender la autonomía política en general. Más importante es el argumento conceptual —descuidado por pensadores liberales como Berlin— según el cual, si la libertad personal ha de estar asegurada por la ley legítima, la ley legítima necesita estar justificada entonces por ciertos criterios de generalidad y reciprocidad, y son además necesarios determinados procedimientos de legislación democrática en los cuales puedan alzarse y extenderse adecuadamente las exigencias y argumentos de todos aquellos sujetos a las leyes⁴¹. De este modo un concepto de libertad política no tiene por qué implicar la obligación de los ciudadanos de participar en dichos procesos; implica, sin embargo, la existencia formal y material de derechos y oportunidades iguales para hacerlo. En este sentido, las autonomías legal y política están inextricablemente enlazadas, a un nivel conceptual, en la idea de que las personas son al mismo tiempo destinatarios y autores de la ley⁴².

La autonomía política es así una forma de autonomía que sólo puede ser ejercida junto con los otros como miembros de una comunidad política. Los ciudadanos autónomos se entienden a sí mismos como responsables por y con los demás colectivamente; “responden” a los demás mediante razones recíproca y generalmente aceptables (o cuando menos, tolerables) y se consideran a sí mismos “responsables” por los resultados de decisiones “colectivas” —una responsabilidad

⁴⁰ Véase por ejemplo: Barber, Benjamin, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984. También, aunque en un sentido distinto, menos rousseauiano: Arendt, Hannah, “What is Freedom?”, en: Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Harmondsworth: Penguin, 1985.

⁴¹ Esta concepción de autonomía no ha sido adecuadamente tomada en cuenta por Otfried Höffe en su justificación de un orden legal fundamentada en el principio de libertad de acción. Véase su *Political Justice. Foundations for a Critical Philosophy of Law and the State*, Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995 (traducido por Jeffrey Cohen).

⁴² Sobre la “equiprimordialidad” de las autonomías “pública” y “privada”, véase: Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung, o.c.*, capítulo 3. Mientras por mi parte procuro desarrollar un argumento que vincule conceptualmente las autonomías legal y política en base al principio de justificación recíproca y general y a su significado en distintos contextos, Habermas arguye que la tesis de la equiprimordialidad proviene de una combinación

que no sólo tienen hacia los demás sino también hacia aquéllos otros que, pese a no ser miembros de su comunidad política, son afectados por sus decisiones. En vista de ello, no debe olvidarse que la responsabilidad moral de los ciudadanos no acaba en las márgenes de su contexto político⁴³.

11) Hasta donde hemos visto es obvio que el concepto multidimensional de libertad política implica formas bastante exigentes de acción autónoma, sea ello del lado de los ciudadanos en tanto autores de la ley, o del lado de las personas legales como destinatarios de ley. De este modo, la cuestión de los requisitos sociales necesarios para el desarrollo de la situación de autonomía, y para la posibilidad de su ejercicio, viene a ser parte de la cuestión de la libertad política. A este respecto, cualquier restricción en el ejercicio de la autonomía que pudiera ser reducida o eliminada por la acción política justificable cae dentro del alcance de la responsabilidad social y política de los ciudadanos en cuanto a crear un régimen caracterizado por la libertad política⁴⁴. Restricciones ilegítimas de la libertad son entonces aquellas que (a) limitan el ejercicio de estas formas de autonomía necesarias para la participación plena y homogénea de los ciudadanos en la vida política y social, y (b) reducen o eliminan todo cuanto sea posible a través

del "principio discursivo" (de la justificación general de normas) con la "forma legal" vinculada a la institucionalización de las "libertades comunicativas" necesarias para la autodeterminación política. Véase también su "Postscript to *Faktizität und Geltung*". El problema con esta aproximación es que al tratar (correctamente) de evitar un acercamiento iusnaturalista a los derechos básicos, el cual no haría suficiente justicia a la independencia de la esfera político-legal, no reconstruye ni subraya adecuadamente el núcleo moral (independiente) de los derechos básicos —que necesita concreción, institucionalización e interpretación político-legales, que necesita autonomía legal y política.

⁴³ Surgen aquí tres problemas en los cuales no puedo detenerme. Primero, en qué medida la responsabilidad mencionada se extiende hacia el pasado; segundo, en qué medida las exigencias de terceros deben ser tomadas en cuenta en las decisiones políticas, y tercero, cuánta "independencia" política y económica debe tener una comunidad política a fin de ser considerada políticamente autónoma.

⁴⁴ De forma que las restricciones de la libertad en este contexto no son comprendidas meramente como el resultado de la acción intencional de otros individuos (como piensa Friedrich Hayek, en su *The Constitution of Liberty*, Chicago: Chicago University Press, 1960) o colectividades, sino como restricciones en la autonomía de los ciudadanos que pueden ser reducidas o eliminadas por la acción política recíproca y generalmente justificable. Para una discusión de este criterio más amplio en torno a las restricciones, véase: Miller, David, "Constraints on Freedom", en: *Ethics*, 94 (1983).

de la acción política. Estas restricciones no son, por lo tanto, recíproca y generalmente justificables. La autonomía *social* significa así que una persona tiene los medios internos⁴⁵ y externos para ser un miembro tan igual como responsable de la comunidad política (no necesariamente para realizar su idea ética de la vida buena, lo que sea que pueda ser), es decir, para ser autónomo en los cuatro sentidos hasta ahora discutidos. En la responsabilidad de todos los ciudadanos descansan la concesión y garantía mutuas no sólo de ciertos derechos sino además de una vida sin exclusiones legales, políticas o sociales —y los estándares por los cuales uno puede medir la autonomía social serían los estándares sociales de una vida no estigmatizada y plenamente participativa (no ciertas ideas éticas acerca de la vida buena, sean “densas” o “superficiales”)⁴⁶. Frente a asumir que la libertad política consiste en tener ciertos derechos, mientras el “valor de la libertad” descansa en las posibilidades materiales de usar tales derechos⁴⁷, resulta más coherente considerar la posibilidad material de realizar las propias libertades bajo la forma de una concepción de autonomía social como parte integral de un concepto de libertad política.

Que esta concepción resulta de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad para la realización de las cuatro concepciones fundamentales de autonomía antes mencionadas, y que de este modo depende conceptualmente de ellas —ubicándose, en ese sentido, sobre un nivel teórico distinto—, no significa que no refiera a una dimensión de libertad discernible y no menos importante en términos normativos: no hay libertad política dondequiera que los ciudadanos no tengan la oportunidad de ser miembros de una comunidad política, plenamente iguales y autónomos⁴⁸.

⁴⁵ Constituyen restricciones de los medios “internos” de obtener autonomía social las restricciones ocasionadas por la ausencia de los medios sociales necesarios para adquirir conocimientos, habilidades y calificaciones, ausencia que podría ser reducida o eliminada mediante una distribución alternativa de recursos.

⁴⁶ Cf. Sen, Amartya, *The Standard of Living*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 (editado por G. Hawthorn) así como también *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass./Nueva York: Harvard University Press and Sage, 1992.

⁴⁷ Cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, o.c., pp. 204-205, 224-225. Asimismo, “The Basic Liberties and Their Priority”, o.c., p. 356ss.

⁴⁸ Debo reiterar mi observación inicial de que, pese a constituir argumentos en favor de la justicia, los argumentos en favor de la libertad política no agotan la *totalidad* de

12) En conclusión, puede decirse que un análisis del concepto de libertad constituido por cinco concepciones de autonomía ofrece una síntesis teórica que trasciende la oposición entre las concepciones de libertad “negativa” y “positiva”, así como entre las concepciones estrictamente libertarias, liberales (sean o no perfeccionistas), republicanas o igualitarias. Provee una respuesta diferenciada a la pregunta concerniente a la concepción de una estructura política y social que pueda exigir la concesión de la libertad política más extensa: los ciudadanos son políticamente libres en la medida en que, como confirientes y usuarios de la libertad, son miembros de una comunidad política, dotados de autonomía moral, ética, legal, política y social. De acuerdo con este concepto, “libertad” e “igualdad” no constituyen polos opuestos; antes bien, uno necesita preguntar si las exigencias de libertad pueden ser justificadas recíproca y generalmente.

Obviamente, este concepto de libertad política no proporciona una fórmula que facilite a las personas, no sólo la actuación autónoma en *cada uno* de estos contextos, sino la tarea de *integrarlos* autónomamente. Lo que más bien importa con respecto a la cuestión de la libertad política es hallar una combinación de libertades que proporcione la mayor extensión justificable de libertad –i.e. de las diversas formas de autonomía. A un nivel concreto, el provecho del análisis descansa en preguntarse si tiene éste en cuenta una comprensión diferenciada de la justificación, importancia y prioridad de las libertades específicas. Dado que el propósito de la libertad política consiste en habilitar y proteger la autonomía, todo derecho a determinada forma de libertad, toda combinación de estos derechos y toda restricción de libertades específicas debe ser vista en función de la pregunta en torno a si las personas autónomas pueden reconocer y justificar ello como algo que las conduce a la forma de autonomía que consideran más importante a este respecto⁴⁹. Los derechos y las libertades no tienen por lo

aquéllos. De forma que la noción de autonomía social discutida aquí únicamente esclarece un aspecto de la justicia social, desde el punto de vista de una teoría de la libertad política. Para una discusión más comprehensiva de la justicia distributiva fundada en el principio de justificación recíproca y general y en la noción de “plena membresía”, véase: Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit*, o.c., capítulo 3, sección 4. Estoy en deuda con Stefan Gosepath por solicitar que aclarase mi comprensión de la relación entre justicia y libertad.

⁴⁹ Uno puede justificar, por ejemplo, el ejercicio del derecho a la libertad de expresión por su relevancia para el desarrollo y expresión de la propia identidad ética así como por

tanto que ser justificados con respecto a una sola concepción de autonomía (política, por ejemplo), sino con respecto a una comprensión diferenciada de lo que significa ser una persona autónoma⁵⁰.

(Traducido del inglés por Martín Oyata)

su importancia en la comunicación política o por su rol en el desarrollo de capacidades morales o porque son necesarias la argumentación y el respeto morales –y de este modo las posibles restricciones del ejercicio de este derecho tendrán que ser evaluadas en función de esas dimensiones de autonomía, que sufrirán la restricción o el fomento propuestos con prioridad de las consideraciones morales (no éticas).

⁵⁰ Distintas versiones de este ensayo fueron presentadas en los departamentos de filosofía de la Freie Universität Berlin, la Universität Konstanz, la New School for Social Research y la Universidad de Ottawa, así como en la conferencia “Philosophy and Social Sciences” de Praga. Quisiera agradecer a quienes participaron en cada una de esas ocasiones por sus valiosas críticas y comentarios.