



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

EL LIBERALISMO POLÍTICO Y LAS VIRTUDES CÍVICAS

T E S I S

QUE PRESENTA

RAÚL IBARRA HERRERA

PARA OPTAR POR EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR

DR. MOISÉS VACA PANIAGUA

Ciudad Universitaria

Ciudad de México, mayo de 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los que realmente trabajaron más
para que esta tesis fuera posible:
mis padres.

Agradecimientos

Muchas personas me han ayudado a la realización de esta tesis. En primer lugar, le debo un sincero agradecimiento al Dr. Moisés Vaca por haber sido un excelente asesor, por siempre estar dispuesto a ayudarme, por siempre tener tiempo para escucharme y resolver mis inquietudes, por la paciencia que tuvo para darle rumbo a este trabajo. Le agradezco mucho haber revisado cuidadosamente cada una de las páginas y líneas de esta tesis, por los fructíferos comentarios que siempre me proporcionó, por no dejar que les concediera todo a los autores que trabajaba, por exigirme a pensar más críticamente y a ser más propositivo. Le agradezco mucho todo su apoyo y compromiso con mi formación filosófica, no sólo en la asesoría de esta tesis, sino en muchos más ámbitos académicos. Muchas gracias por todo, Moi.

Agradezco enormemente a la Dra. Faviola Rivera por el gran apoyo que me ha brindado para alcanzar mis metas académicas, y por haber leído esta tesis cuando todavía no tenía un rumbo claro. A la Dra. Amalia Amaya le agradezco la disposición que siempre ha tenido para ayudarme a pensar los temas que esta tesis aborda. Al Dr. Enrique Camacho y al Dr. Pau Luque les agradezco el interés que siempre han mostrado en mi trabajo y sus comentarios al mismo. A la Dra. Maite Ezcurdia le agradezco mucho la gran ayuda que me ha brindado para alcanzar mis metas académicas.

A los miembros del Instituto de Investigaciones Filosóficas, sobre todo al Dr. Edgar González y a Norma Aldana, les agradezco el apoyo que me han brindado para continuar con mi formación filosófica. A los miembros del Programa de Estudiantes Asociados les agradezco mucho su compañerismo, el interés que han mostrado en mi trabajo, y el impacto que han tenido en mi formación filosófica. A los miembros del Taller de Tesis, organizado por el Dr. Moisés Vaca, les agradezco su interés en mi trabajo y sus fructíferos comentarios – en especial, agradezco a Omar Álvarez por sus cuidadosas lecturas y sus alentadores y siempre muy útiles comentarios.

Agradezco al Proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IA400715 “Por un liberalismo político crítico” por el apoyo económico que me fue brindado con una beca de titulación durante todo el año de 2015. También agradezco al Proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT ID400112 “Fortalecimiento de la Innovación social en comunidades indígenas, rurales y campesinas de México: compartiendo saberes-transformando realidades” y al Seminario de Investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural de la UNAM por el apoyo económico que me fue brindado con una beca de conclusión de estudios durante los meses de septiembre y octubre de 2013.

Durante la realización de esta tesis, y en general durante toda mi estancia en la Facultad, he tenido la enorme fortuna de contar con amigos sinceros que me han acompañado en esta etapa de mi vida. Gracias a ellos, he tenido muchos momentos de alegría que me han motivado a seguir adelante, y que han hecho que este proceso sea tan significativo. Por su sincera amistad, agradezco a Alicia, a Fab, a Eli, a Vania, a Rodrigo, a Daniel, a José, a Jorge, a Aliosha, a David, a Dante y a Andrés. A Rodrigo, Daniel y José, les agradezco mucho el interés que siempre han mostrado en mi trabajo, sus cuidadosas lecturas y fructíferos comentarios al mismo, y por su compañerismo en esta vida académica que hemos

decidido emprender. A Alicia le agradezco enormemente su confianza, compañía y apoyo constante.

Agradezco enorme y muy sinceramente a Laura, por haber estado a mi lado durante todo el proceso que llevó escribir esta tesis. Muchas gracias por estar siempre interesada en mi trabajo, por tener siempre la disposición a escucharme y ayudarme, y por el inmenso apoyo que me has brindado durante estos años. Muchas gracias por haber leído, no sólo esta tesis, sino también muchos demás trabajos que he escrito, gracias por tus comentarios siempre tan fructíferos y alentadores. Muchas gracias por todos los ánimos, los consejos y las enseñanzas, de ti he aprendido mucho. Muchas gracias por tu cariño y por todos los buenos momentos que hemos pasado juntos, sin duda me has motivado y dado mucha fortaleza para seguir adelante. Has hecho de esta etapa de mi vida una tan significativa. Con muchísimo cariño, te agradezco por todo, Lau.

Por último, pero para nada menos importante, agradezco a mi familia, quienes me han acompañado durante toda mi vida. Les agradezco mucho toda la ayuda y el apoyo que me han brindado para que yo me encuentre bien. Agradezco a mis tíos Malena y Luis, a mis primos Juan y Luis Ángel, a mis padrinos Alicia y Juan, a mi abuelita Toña, a mis abuelos María Luisa y Felipe, y a mi hermana Martha por estar siempre cerca de mí. Mi más grande agradecimiento, por supuesto, es a mis papás, Susana y Raúl, que siempre me han apoyado incondicionalmente en todos mis proyectos y planes. Todo lo que soy se lo debo a ellos y a su inmenso cariño. Con muchísimo amor y gratitud, les dedico esta tesis.

Contenidos

Introducción	7
Capítulo 1: Liberalismo y Virtudes Cívicas.....	13
1.0: Introducción	13
1.1: Tensiones entre Liberalismo y Virtud Cívica	16
1.1.1: El Liberalismo Clásico y el Libertarismo en contra de la Virtud Cívica.....	16
1.1.2: Principios Normativos del Liberalismo Clásico y el Libertarismo	18
1.2: El Liberalismo Político y su Compatibilidad con la Virtud Cívica.....	21
1.2.1: Liberalismo Comprehensivo y Liberalismo No Comprehensivo.....	21
1.2.2: Cuatro Tipos de Neutralidad y Dos Tipos de Republicanismo.....	30
1.3 Conclusión	35
Capítulo 2: La Importancia de las Virtudes Cívicas para la Participación Política 36	
2.0 Introducción.....	36
2.1: Legitimidad, Justificación y Razón Pública.....	38
2.1.1: El Problema de Legitimidad Política	38
2.1.2: Justificación Pública.....	41
2.1.3: Razón Pública	44
2.2: Las Virtudes Cívicas de la Razón Pública	48
2.2.1: La Caridad	48
2.2.2: La Imparcialidad.....	51
2.2.3: La Honestidad Intelectual	53
2.2.4: La Evaluación Crítica	58
2.3: Conclusión	62
Capítulo 3: La Importancia de las Virtudes Cívicas para la Cooperación Social y el Reconocimiento.....	64
3.0: Introducción	64
3.1: Las Virtudes de la Cooperación Social.....	68
3.1.1: La Virtud del Juego Justo (fair play).....	68

3.1.2: La Moderación.....	76
3.2: Las Virtudes del Reconocimiento.....	80
3.2.1: El Respeto Cívico.....	80
3.2.2: La Tolerancia.....	84
3.3: Conclusión.....	88
Conclusiones.....	90
Bibliografía.....	93

Introducción

México atraviesa una crisis tan extendida como su territorio mismo. La pobreza, la desigualdad social, el desempleo, el estancamiento económico, la violencia criminal, la corrupción, la ingobernabilidad, la destrucción del medio ambiente y el acceso limitado a la educación son algunos de los pilares en los que ahora se erige nuestra sociedad. Por supuesto, estas dolorosas realidades son comunes a otras sociedades y tiempos: todas las democracias liberales, en mayor o menor grado, las confrontan. No es de extrañar, así, que la filosofía política contemporánea se haya ocupado de tratar de aliviarlas.

Gran parte de este trabajo filosófico se ha centrado en proponer instituciones que aseguren una cooperación social justa y estable. No obstante, muchos teóricos liberales contemporáneos han señalado que el buen funcionamiento y la estabilidad de una democracia liberal justa no solamente depende de los principios de justicia que rigen directamente a sus instituciones públicas, sino también de los rasgos de carácter de sus ciudadanos. Desarrollando esta idea, se han generado diversas reflexiones en torno a las virtudes cívicas requeridas en los ciudadanos para fomentar la viabilidad de una sociedad liberal justa (Kymlicka y Norman 1994; Macedo 1991; Galston 1991; Callan 2004; Kymlicka 2001, 291–316).

A pesar de estos esfuerzos, dentro de esta literatura no se encuentra una de las teorías liberales más extendidas e influyentes en la actualidad, a saber, *el liberalismo político*, cuyo máximo exponente es John Rawls. Y aunque es verdad que Rawls no desarrolló una teoría de virtudes cívicas, es claro que reconoció la importancia de dicha teoría para su propia posición liberal. En su libro *El Liberalismo Político* (1993), por ejemplo, Rawls argumenta que los ciudadanos razonables deben ejercer “las virtudes políticas” para que una sociedad política justa y la cooperación social equitativa a través del tiempo sean posibles (Rawls 1993, 194).

De igual manera, Rawls señala que la educación de los niños y los jóvenes debe inculcarles las virtudes cívicas para que éstos quieran honrar los términos equitativos de cooperación social en sus relaciones con el resto de la sociedad (Rawls 1993, 199). Por si fuera poco, Rawls argumenta que su teoría es compatible con la postura del republicanismo clásico, la cual sostiene que los ciudadanos de una sociedad democrática deben poseer en el grado suficiente las virtudes cívicas para preservar sus derechos y libertades básicas. La idea central de esta posición es que, sin una participación extendida en la política democrática por parte de ciudadanos dispuestos e informados, aún las instituciones públicas mejor diseñadas caerán en manos de aquéllos que buscan dominar e imponer su voluntad a través del aparato estatal. Por consiguiente, el aseguramiento de las libertades democráticas requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes cívicas requeridas para el buen funcionamiento y la estabilidad de un régimen constitucional (Rawls 1993, 205).

Quizás los simpatizantes del liberalismo político puedan quedarse con la insatisfacción de que, más allá de los comentarios mencionados, Rawls no haya incorporado una teoría sistemática de virtudes cívicas en su aparato teórico. Esquemáticamente, esta insatisfacción tendría dos fuentes. La primera es la falta de claridad en el *contenido* de las virtudes que Rawls identifica. Por un lado, en *El Liberalismo Político* (1993), Rawls señala que las virtudes cívicas incluyen las virtudes de la cooperación social como la civilidad, la tolerancia, la razonabilidad, un sentido de equidad y la confianza mutua. Por otro lado, en *La Justicia como Equidad: Una Reformulación* (2001), Rawls incluye en esta lista un ‘espíritu de compromiso’, la voluntad de honrar el deber de civilidad pública, y la cooperación (Rawls 2001, 118, 133). Uno podría preguntarse: ¿a qué se refiere Rawls con cada una de estas virtudes?, ¿la razonabilidad tiene que ver con su caracterización de ciudadanos razonables¹?, ¿la voluntad de honrar el deber de civilidad pública está relacionada con la virtud de la

¹ Para ver la dificultad del término ‘razonable’ en la obra de Rawls, véase Wenar 1995.

civilidad?, ¿cómo se relacionan las virtudes de la cooperación social con la cooperación como tal?, ¿cómo es que un sentido de equidad y la confianza mutua son virtudes? Al no haber desarrollado este aspecto de su teoría, en la obra de Rawls no encontramos los elementos suficientes para contestar estas preguntas.

La segunda fuente de insatisfacción atañe a la escasa *justificación* de dichas virtudes – esto es, a la falta de una explicación de por qué éstas son necesarias. Rawls no explica con precisión por qué el liberalismo político afirma la superioridad de ciertos rasgos de carácter. Sólo mantiene que las virtudes cívicas son importantes para que los ciudadanos sustenten una sociedad política justa y la cooperación social equitativa a través del tiempo. No obstante, no queda claro cómo es que ciertos rasgos de carácter contribuyen a que una sociedad sea justa y mantenga un sistema equitativo de cooperación social. Al contrario, parecería que este estado de cosas depende más del diseño y el funcionamiento de las instituciones públicas que del comportamiento de los ciudadanos. De nuevo, la obra de Rawls no nos ofrece los elementos suficientes para abordar estas preocupaciones, y los teóricos que han seguido el proyecto del liberalismo político las han ignorado constantemente.

El objetivo del presente trabajo es atender esta insatisfacción desarrollando una teoría de virtudes cívicas para el liberalismo político, la cual de cuenta del contenido y la justificación de estas virtudes. Al hacer esto, pretendo hacer una aportación al proyecto liberal político concentrándome en un aspecto de esta posición profundamente subdesarrollado. Igualmente, al elucidar el contenido y la justificación de las virtudes cívicas que el liberalismo político requiere, contribuyo a mostrar cómo esta teoría liberal particular no es un sueño imposible, sino más bien una “utopía realista” que puede guiarnos hacia la realización de un sociedad bien ordenada, estable y justa. En particular, sostengo que los teóricos afines al liberalismo político no se han percatado de que una teoría sistemática de

virtudes cívicas no sólo es compatible, sino necesaria para que el liberalismo político cumpla con este anhelo.

La teoría de virtudes cívicas que desarrollo en esta tesis tiene dos características que son importantes señalar. La primera de ellas es que adopto una lista de virtudes diferente de la que Rawls sugiere en sus escritos. Esto lo hago por la confusión que pueda surgir con los términos que Rawls usa para nombrar a sus virtudes cívicas, pues estas mismas palabras las usa para referirse a otras ideas centrales de su teoría. En cambio, usaré nombres que no ocupen un rol teórico tan importante en la teoría general, y que refieran más claramente a rasgos de carácter.

La segunda característica importante de mi teoría es que se distancia de propuestas similares al ocupar un término medio entre dos extremos. Por un lado, algunos teóricos defienden virtudes en términos muy generales, muchas veces definiéndolas como disposiciones a realizar cierta actividad, sin darse cuenta que dicha actividad involucra el ejercicio de diversos rasgos de carácter, los cuales cada uno por sí solo puede considerarse como una virtud. Así, al defender lo que podríamos llamar virtudes *maestras* o demasiado generales, la posición de estos teóricos pierde precisión y poder explicativo. Por otro lado, algunos teóricos defienden virtudes en términos muy particulares, muchas veces argumentando que ciertas actividades específicas involucran cada una su virtud correspondiente. Así, al vincular una proliferación innecesaria de conductas con supuestas virtudes múltiples, la posición de estos autores olvida la importancia de que cada virtud tiene que estar asociada a un rasgo de carácter importante y destacable para que un ciudadano realice su papel de manera adecuada. Estos dos extremos ofrecen propuestas altamente insatisfactorias. Situándome en medio de ellas, mi teoría tratará de ser lo suficientemente precisa para identificar las diversas virtudes cívicas que los valores y principios centrales del

liberalismo político requieren, sin caer en el exceso de proponer una virtud para cada aspecto secundario que surge dentro de la teoría.

El presente trabajo está dividido en dos partes. La primera parte aborda las posibles tensiones conceptuales que pudiera haber entre el liberalismo político y una teoría de virtudes cívicas. En particular, tomo en consideración la creencia, muy extendida en la academia, de que cualquier postura que se describa como liberal es *incompatible* con una teoría de virtudes cívicas, pues se cree que los principios y valores fundamentales del liberalismo se oponen al fomento de rasgos de carácter en los ciudadanos. En contra de esta creencia, en el primer capítulo muestro que los principios y valores centrales del liberalismo político no se oponen al fomento de virtudes cívicas en los ciudadanos, por lo que una posición liberal como ésta *sí* es *compatible* con una teoría de virtudes cívicas. Para cumplir con este propósito, mi argumento se basa en tres distinciones centrales: primero, la distinción entre dos formas de liberalismo: comprensivo y no comprensivo; segundo, la distinción entre cuatro tipos de neutralidad: procedimental, absoluta, en las justificaciones y en los efectos; tercero, la distinción entre republicanismo clásico y humanismo cívico.

La segunda parte de mi trabajo tiene como objetivo mostrar, no sólo que el liberalismo político es compatible con una teoría de virtudes cívicas, sino que además ciertos rasgos de carácter son *necesarios* para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. Para cumplir con este propósito, esta segunda parte está dividida, a su vez, en dos. En el segundo capítulo, argumento que el ejercicio de cuatro virtudes cívicas – la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual y la evaluación crítica – es necesario para asegurar el tipo de participación política que el liberalismo político prescribe. Este capítulo está dividido en dos secciones. En la primera sección describo el problema de legitimidad política que el proyecto del liberalismo político intenta resolver, explico la solución del liberalismo político a este problema, y considero una implicación

práctica de dicha solución. En la segunda sección argumento que esta implicación práctica requiere que los ciudadanos posean las virtudes cívicas mencionadas.

Por último, en el tercer capítulo argumento que el ejercicio de otras cuatro virtudes cívicas – el juego justo, la moderación, el respeto cívico y la tolerancia – es necesario para asegurar el tipo de cooperación social y de reconocimiento en contextos no institucionales que el liberalismo político prescribe. Para cumplir con este propósito, este capítulo también está dividido en dos secciones. En la primera sección muestro cómo el ejercicio del juego justo y de la moderación promueve una cooperación social equitativa y eficaz. En la segunda sección muestro cómo el ejercicio del respeto cívico y de la tolerancia fomenta el reconocimiento de la libertad y la igualdad de los ciudadanos en contextos no institucionales.

Capítulo 1: Liberalismo y Virtudes Cívicas

1.0: Introducción

Cuando en ética y en filosofía política comenzamos hablar sobre virtudes, naturalmente se nos viene a la mente la teoría ética y política de Aristóteles. La palabra griega que Aristóteles asocia con el concepto de virtud es *areté*, la cual también se traduce como *excelencia*. Para Aristóteles, cualquiera que exhiba excelencia en una habilidad u oficio, o se desempeñe admirablemente en un rol particular u ocupación, posee virtud de algún tipo (*EN*, Libro I). Por ejemplo, un citarista virtuoso exhibe excelencia en tocar la cítara, un escultor virtuoso exhibe excelencia en esculpir, y un artesano virtuoso exhibe excelencia en la creación de artesanía. Esto sugiere que el concepto de virtud está estrechamente conectado con el concepto de *bueno*, pues sería raro decir que un pianista *virtuoso* no es también un *buen* pianista.

Habiendo establecido estas conexiones conceptuales, Aristóteles ofrece un argumento teleológico a favor de una concepción particular de la prosperidad humana. De acuerdo con él, el bien y lo bueno de los seres humanos está determinado por la *función particular* que éstos tienen. Es decir, un buen ser humano es aquel que lleva a cabo la función específica que los humanos tienen por naturaleza. Y esta función particular se lleva a cabo exitosamente cuando se ejerce la *virtud*:

como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre [...] Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen

citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (EN, 1097b25 – 1098a20).

Así como Aristóteles afirma que un buen ser humano es aquel que ejerce la función propia de los humanos de acuerdo con la virtud, yo haré una analogía y diré que un buen *ciudadano* es aquel que ejerce la función propia del ciudadano de acuerdo con la virtud cívica. Aquí surge la distinción entre virtud *moral*, aquella propia del humano bueno, y virtud *cívica*, aquella propia del buen ciudadano. De esta manera, entenderé por ‘virtud cívica’ aquellos rasgos de carácter de los ciudadanos que les permiten realizar adecuadamente la función particular que tienen y, por consiguiente, los vuelve buenos ciudadanos.

Para identificar cuál es la función propia de los ciudadanos, recordemos que el mismo Aristóteles en su *Política* afirma que existen diversos tipos de sistemas políticos, y que cada uno necesita un tipo específico de ciudadanía para promover su estabilidad y su buen funcionamiento (P, Libro III). Como mi preocupación concierne la virtud cívica requerida en una democracia *político liberal* – esto es, una democracia que instaure los principios y valores fundamentales del liberalismo político – el presente trabajo se concentrará en la función propia que los ciudadanos tienen para promover el buen funcionamiento y la estabilidad de este tipo particular de sistema político.

Parece ser que Rawls tuvo un entendimiento de virtud cívica muy similar al que aquí propongo. Por ejemplo, en *El Liberalismo Político* (1993), Rawls señala que las virtudes cívicas “perfilan el ideal de un buen ciudadano de un estado democrático (un papel determinado por sus instituciones políticas. Así pues, hay que distinguir las virtudes políticas de las que definen modos y estilos de vida característicos de doctrinas religiosas y filosóficas” (Rawls 1996, 229). De igual manera, en *La Justicia como Equidad: Una*

Reformulación (2001), Rawls afirma que las virtudes cívicas “son definidas como aquellas cualidades del carácter moral de los ciudadanos que son importantes para asegurar a lo largo del tiempo una estructura básica justa” (Rawls 2002, 192–3). Estos pasajes muestran que, para Rawls, las virtudes cívicas también son relativas al rol que los ciudadanos tienen en preservar una democracia liberal justa, se distinguen de otro tipo de virtudes, y constituyen un ideal del buen ciudadano para este tipo de sociedades.

En la academia es ampliamente creído que existe una tensión conceptual fundamental entre este entendimiento de virtud cívica y el liberalismo. Esto es, muchos teóricos creen que cualquier teoría que se haga llamar liberal no puede defender virtudes cívicas, pues los principios básicos de la primera impiden que se cumplan los requerimientos de las segundas. En cambio, se piensa que los principios básicos del liberalismo requieren que la función de los ciudadanos en preservar el buen funcionamiento de la sociedad sea muy modesta, a tal grado que aquellos que no ocupan cargos gubernamentales sólo tienen que cumplir ciertos sencillos deberes como votar por su candidato favorito y pagar ciertos montos mínimos de impuestos. Por consiguiente, es ampliamente creído que cualquier teoría liberal debe estar en contra de que se exija el ejercicio de virtudes cívicas a los ciudadanos. En la primera sección muestro cómo y por qué se ha relacionado a la tradición liberal con esta postura. En la segunda sección aclaro que esta asociación se basa en una concepción estrecha y engañosa del liberalismo. En particular, argumento que un liberalismo político como el que propone Rawls no es incompatible con la defensa de virtudes cívicas. Para cumplir con este propósito, mi argumento se basa en tres distinciones centrales: primero, la distinción entre dos formas de liberalismo: comprensivo y político; segundo, la distinción entre cuatro tipos de neutralidad: procedimental, absoluta, en las justificaciones y en los efectos; tercero, la distinción entre republicanismo clásico y humanismo cívico.

1.1: Tensiones entre Liberalismo y Virtud Cívica

1.1.1: El Liberalismo Clásico y el Libertarismo en contra de la Virtud Cívica

Por mucho tiempo la academia ha estado dominada por la creencia de que las teorías liberales sostienen que una sociedad no requiere de una ciudadanía virtuosa para ser estable y funcionar adecuadamente. William Galston afirma que

en un plano teórico, se ha concebido a las posiciones liberales como articulaciones perspicaces de meros tratados de paz entre individuos que, a pesar de tener distintas concepciones del bien y de la vida buena, comparten un interés en la preservación propia y la prosperidad. En el plano de las instituciones básicas, se ha concebido a las constituciones liberales como ingeniosos artilugios que compensan poderes y contrarrestan pasiones² (Galston 1991, 213).

El punto de vista de que una sociedad puede prescindir de un interés en el tema de las virtudes ha sido asociado con el liberalismo por académicos de orientaciones ampliamente diferentes. Por ejemplo, un simpatizante del liberalismo como Leo Strauss, así como un opositor a la política liberal como Crawford Macpherson, concuerdan en una interpretación de Locke que enfatiza un esfuerzo de liberar a los individuos de constreñimientos morales tradicionales para la libre adquisición de bienes (Strauss 1965; Macpherson 2011; Galston 1991, 213). De igual manera, un simpatizante del liberalismo como William Galston, así como un defensor del multiculturalismo como Will Kymlicka, han interpretado algunos pasajes del que alguna vez fue el más profundo filósofo moral, así como el más devoto teórico liberal de su época, Immanuel Kant, como argumentando vigorosamente a favor de la disyunción entre virtud individual y gobierno liberal (Galston 1991, 214–5; Kymlicka 2002, 285; Kant 2013, 38). Stephen Macedo, defensor del liberalismo, concede que para algunos la frase “virtudes liberales” parecería en el mejor de los casos un oxímoron e invitación peligrosa a la interferencia del gobierno, el perfeccionismo político y el paternalismo, pues

² La traducción de las citas cuyo idioma original sea el inglés y cuya obra no esté traducida al español es mía.

para ellos la tarea del gobierno no es promover personas virtuosas, sino sólo asegurar la libertad equitativa, el orden social, la seguridad y otros pocos bienes públicos más ampliamente aceptados (Macedo 1991, 3). Phillip Pettit, defensor de una versión de republicanismo, ha llegado a afirmar que el “santo grial” del liberalismo es evitar que el buen funcionamiento y la estabilidad del gobierno dependa del carácter de los ciudadanos (Pettit 1998, 89). Además, presuponer que para el liberalismo la sociedad moderna es una aglomeración de individuos y grupos que promueven solamente sus intereses ha sido el punto de partida para teóricos defensores del pluralismo como Robert Dahl, así como para críticos de él como Theodore Lowi (Dahl 2006; Lowi 1979; Galston 1991, 213).

Aunque varios analistas del liberalismo no están de acuerdo en una concepción específica de virtud, en general comparten la creencia de que la teoría y la práctica liberal está en tensión con la virtud individual sin importar qué concepción se adopte. Para Leo Strauss y varios de sus seguidores, el liberalismo pone en peligro tanto el constreñimiento en las pasiones que se debe ejercer en la vida diaria de los ciudadanos, así como la búsqueda de excelencia que debe guiar sus actividades. De igual manera, para John Pocock y sus simpatizantes, el liberalismo representa la exasperación de la virtud republicana, entendida como la disposición de subordinar los intereses personales al bien común (Pocock 2003; Skinner 1984; Galston 1991, 214). A su vez para Charles Taylor y sus partidarios comunitaristas, el liberalismo dificulta la posibilidad misma de una comunidad y, por consiguiente, también la posibilidad de virtudes necesarias para preservar una vida común (MacIntyre 2002; Sandel 1998; Galston 1991, 214). Por si fuera poco, los contados casos en los que se llega a observar el ejercicio de virtudes por parte de los ciudadanos de una sociedad liberal son considerados por varios teóricos como residuos de una vieja tradición moral y religiosa, la cual va en contra de las tendencias más fundamentales del liberalismo (Kristol, Johnson, y Novak 1980; Galston 1991, 214).

1.1.2: Principios Normativos del Liberalismo Clásico y el Libertarismo

La causa de esta concepción ampliamente extendida sobre el liberalismo probablemente sea que liberales clásicos como John Locke, Adam Smith y Friedrich von Hayek, así como libertarios como Robert Nozick, se han caracterizado por adoptar principios normativos que son incompatibles con la existencia de una ciudadanía virtuosa o un fomento de virtudes por parte del gobierno. Por ejemplo, es ampliamente aceptado que estos autores son *normativamente individualistas*, es decir, que conceden valor e importancia suprema en sí misma a la vida, el bienestar y la satisfacción de preferencias individuales, por encima de la vida, el bienestar o la satisfacción de preferencias de la comunidad. Para ellos, la condición individual de cada uno de los miembros de una comunidad es más importante y más valiosa que la condición general de la comunidad como un todo. Por esta razón, dichos autores ponen resistencia a cualquier tipo de interferencia que disminuya la vida, el bienestar o la satisfacción de preferencias individuales, incluso si es para promover el beneficio de la comunidad en general³. Por lo tanto, es de suponerse que estos liberales clásicos y libertarios considerarían como ilegítimo la exigencia de deberes morales o virtudes cívicas en los ciudadanos, pues éstas requieren que los individuos dejen de lado sus propios intereses para promover el bienestar de la sociedad en general (Mack y Gaus 2004, 115–6; Nozick 1974, 28–35).

Otro aspecto que ha caracterizado a liberales clásicos y libertarios, y que hace suponer su hostilidad hacia el fomento de virtudes, es adoptar a la libertad individual como la norma política o legal más básica e importante. Es decir, para estos autores la libertad individual es lo principal, si no es que lo único, que puede ser exigido legítimamente como derecho político. Una de las razones principales que se ha identificado en las obras de estos autores a favor de dicha postura es que, bajo cierta concepción de libertad, su exigencia como derecho

³ Un ejemplo paradigmático de este tipo de interferencia son acciones del gobierno que imponen pérdidas para algunos de sus gobernados con el objetivo de proveer beneficios más extensos a otros.

político conlleva costos muy modestos para cada uno de los miembros de una sociedad. En primer lugar, libertad entendida como ausencia de cualquier interferencia que pudiera socavar la vida, el bienestar o las preferencias individuales de uno es un bien que cualquiera con propósitos, metas y proyectos de vida tiene un interés en exigir de los demás. En segundo lugar, este tipo de libertad puede ser exigida sin que conlleve grandes sacrificios por parte de otros, pues exigir que no interfieran con la vida, el bienestar o las preferencias individuales de uno es simplemente pedir que a uno lo dejen en paz con sus actividades personales, a diferencia de otros bienes que conllevan ser beneficiado o ayudado a costa de otros individuos. Siempre y cuando también se respete la libertad individual de otros, uno puede exigir modestamente y de manera legítima que lo dejen solo con sus asuntos, por lo que este derecho de libertad individual puede ser universalmente suministrado a costos modestos. (Mack y Gaus 2004, 116–7; Lomasky 1987, Capítulo 5). Por lo tanto, el fomento de virtudes sería claramente una infracción al derecho político de libertad individual que liberales clásicos y libertarios han sostenido, pues implicaría una exigencia a los individuos de que dejen de lado sus actividades personales para preocuparse por ejercer ciertas virtudes.

Además de su individualismo normativo y su adopción de libertad individual como derecho político fundamental, es ampliamente reconocido que liberales clásicos y libertarios han argumentado que un orden social deseable es una asociación de individuos que adoptan y siguen sus propios fines en la vida, pero que entre ellos no compartan metas comunes (Mack y Gaus 2004, 117; Oakeshott 1975). Para ellos, un orden social deseable emerge a través de decisiones que los individuos hacen cuando sus derechos son asegurados, y niegan que la sociedad sea una empresa colectiva cuyo orden sea alcanzado a través de devoción o de sumisión individual a propósitos colectivos. En cambio, los individuos son capaces de crear relaciones pacíficas y mutuamente beneficiosas a través de acordar ciertas reglas generales que protejan los ámbitos definidos por los derechos políticos. El ideal del gobierno de las

leyes, tan característico del liberalismo clásico y el libertarismo, es que todos los individuos estén sujetos a las mismas reglas generales, las cuales no subordinen los unos a los otros ni tampoco los subordinen a algún espurio fin comunal, sino más bien que protejan y faciliten el cumplimiento de los proyectos de vida de cada persona. De manera muy general, estos autores argumentan que un orden social que emerge de las decisiones que los individuos toman cuando sus derechos son asegurados es más deseable que un orden planeado centralizado. La razón es que permite y motiva a los individuos a incorporar su conocimiento altamente individualizado y disperso en la toma colectiva de decisiones. Lo anterior permite que todos se vean beneficiados cuando los individuos toman decisiones productivas y que compartan los costos cuando sean improductivas. (Mack y Gaus 2004; Barnett 2014; Hayek 2007). De nuevo, el fomento de virtudes es incompatible con esta concepción de orden social, pues éstas requieren que los individuos actúen conforme a ciertos ideales comunes y colectivos, no dispersos e individualizados, para promover fines colectivos, lo cual conlleva a que en ocasiones, por lo menos en cierta medida, dejen de lado el modo de vida que llevan. Para liberales clásicos y libertarios es sumamente importante sostener que, a través de las variadas e importantes dimensiones de la vida e interacción humana, un orden deseable surge del ejercicio de la libertad individual más que de la imposición de alguna determinada estructura o acuerdo centralizado.

Por si fuera poco todo lo anterior, liberales clásicos y libertarios en general comparten la creencia de que históricamente la mayoría de los regímenes políticos, si no es que todos, han infringido continua e injustamente las libertades individuales de las personas, además de que repetidamente se involucran en actos injustificados de agresión, saqueo e intromisión. Por consiguiente, estos teóricos argumentan a favor de limitar dicho poder y sostienen que, aún si alguna forma de autoridad política es necesaria y está justificada, los ciudadanos deben cuidarse de ella, estar preparados para criticarla, así como resistir su

expansión y mal uso (Mack y Gaus 2004, 118). Como a primera vista pareciera que la exigencia o el fomento de virtudes es un caso donde el gobierno tiene demasiado poder sobre sus gobernados, muy probablemente los liberales clásicos y libertarios lo considerarían como uno de los abusos del poder político que hay que detener.

Estas posturas del liberalismo clásico y el libertarismo han creado tal fama en la academia que muchos creen que una posición sólo puede ser considerada como liberal si ésta concede valor absoluto a la libertad, y que dentro de un sistema liberal el único principio que se valora es el respeto a la libertad individual. De esta manera, se piensa que el liberalismo no puede ser una postura que pueda defender el ejercicio de virtudes cívicas por parte de los ciudadanos, pues estaría violentando su propio valor fundamental y yendo en contra del principio por el que se supone debe regirse.

1.2: El Liberalismo Político y su Compatibilidad con la Virtud Cívica

1.2.1: Liberalismo Comprehensivo y Liberalismo No Comprehensivo

Sin embargo, esta creencia tan expandida que se tiene del liberalismo no hace justicia a la gama de posiciones que se hacen llamar liberales y que no comparten por completo las posturas mencionadas que sostienen liberales clásicos y libertarios. En particular, no le hace justicia a una de las posiciones liberales más influyentes en la filosofía política contemporánea, a saber, *el liberalismo político*, cuyo pionero y máximo exponente es Rawls. En oposición con el liberalismo clásico y el libertarismo, el liberalismo político hace al ciudadano, no al individuo, el foco central de la teoría, y lo define como una persona moral con poderes morales; hace del consenso entrecruzado, y no del balance de intereses, el ideal regulativo central; hace a la razonabilidad, más que a la racionalidad estratégica, el principio que guie la discusión entre ciudadanos libres e iguales; y adopta una concepción patentemente cívica, y no individualista, de bienes primarios (De Francisco 2006, 270).

Las versiones más detalladas y sistemáticas del liberalismo político son ofrecidas por Rawls y, más recientemente, Jonathan Quong (Rawls 1993; Rawls 2001; Quong 2010). Debido a esto, me basaré principalmente en estos autores para explicar los elementos centrales del liberalismo político, los cuales desarrollaré a lo largo de este trabajo. Por ahora sólo me concentraré en mostrar cómo el liberalismo político es compatible con una defensa del ejercicio de virtudes cívicas por parte de los ciudadanos. Para cumplir este propósito, mi argumento estará basado en tres distinciones centrales. La primera de ellas atañe a la distinción entre dos formas de liberalismo: liberalismo comprensivo y liberalismo no comprensivo.

La distinción entre dos formas de liberalismo está basada en una distinción más básica entre una doctrina comprensiva y una concepción política de justicia. Una doctrina es comprensiva cuando “incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida” (Rawls 1996, 43). Las democracias liberales contemporáneas se caracterizan por el hecho de que sus ciudadanos adoptan una gran pluralidad de este tipo de doctrinas, las cuales muchas veces son incompatibles y opuestas. Por ejemplo, algunos ciudadanos son creyentes católicos, algunos otros son cristianos, otros islámicos, otros judíos, y otros ateos; tienen diferentes opiniones sobre lo que es bueno o malo moralmente, o sobre qué acciones son obligatorias, permisibles y prohibidas; y tienen diferentes proyectos de vida y formas de relaciones interpersonales. De acuerdo con los teóricos afines al liberalismo político, esta pluralidad de doctrinas comprensivas es el inevitable resultado del uso de los poderes de la razón humana dentro de un trasfondo de instituciones libres (Rawls 1993, 4; Quong 2010, 142).

En cambio, una concepción política de justicia atañe los principios de justicia que especifican los términos de interacción y cooperación entre ciudadanos, los cuales incluyen cómo las cargas y ventajas de la cooperación social deben ser distribuidas equitativamente (Rawls 2001, 7). De acuerdo con Rawls, una concepción política tiene tres características principales. La primera de ellas concierne a su campo de aplicación: los principios de justicia de una concepción política sólo aplican a la estructura básica de la sociedad, esto es, sus principales instituciones políticas, económicas y sociales. La segunda concierne a su modo de presentación: una concepción política es presentada como una postura independiente [freestanding], esto es, que no se deriva de una doctrina comprensiva particular. La tercera concierne a su contenido: el contenido de una concepción política es expresado en términos de ciertas ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. La cultura política incluye las instituciones políticas de un régimen constitucional, así como las tradiciones públicas para su interpretación. De esta manera, una concepción política de justicia intenta ofrecer una articulación sistemática de ciertas ideas intuitivas que se expresan en las principales instituciones democráticas, y que pueden considerarse como implícitamente compartidas (Rawls 1993, 11–4).

Estas características principales de una concepción política de justicia ayudan a distinguirla claramente de una doctrina comprensiva. A diferencia de una concepción política, una doctrina comprensiva tiene un campo de aplicación mucho más amplio: la vida general de las personas, pues especifica qué cosas son valiosas para la vida humana, cuáles deben ser nuestros ideales de carácter personal, de amistad, de familia, y mucho más que informa nuestra conducta y plan de vida. De igual manera, una doctrina comprensiva se presenta como un conjunto de ideas que pretenden tener impacto en la vida general de las personas, no sólo en lo que compete a la práctica política. A su vez, el contenido de una doctrina comprensiva pertenece a lo que Rawls llama ‘la cultura de trasfondo’ de la

sociedad civil, en oposición a la cultura política pública. De acuerdo con él, la cultura de trasfondo “es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos, para mencionar unas cuantas” (Rawls 1996, 44).

Cuando se aplica al liberalismo, esta distinción básica requiere separar liberalismo como una postura sobre qué constituye una vida buena o valiosa – liberalismo *comprehensive* – de liberalismo como una doctrina política – liberalismo *no comprehensive*. De acuerdo con este último, el liberalismo representa una respuesta política justificada al hecho de que las personas están profundamente divididas con respecto a concepciones de la vida buena e ideales del florecimiento humano. Dado que las personas no pueden ponerse de acuerdo sobre la naturaleza de la vida buena, los liberales no comprehensivos favorecen un esquema de justicia liberal que deja a cada persona libre de seguir la concepción del bien que mejor le parezca, siempre y cuando sea consistente con una libertad similar de los otros (Quong 2010, 16).

En cambio, la otra postura sostiene que hay una concepción liberal particular sobre qué constituye una vida humana floreciente. Aunque existen diversas formas de liberalismo comprehensivo, la versión más común se basa en una tesis sobre el valor intrínseco o inherente de la autonomía personal. Este tipo de autonomía requiere que un individuo sea el autor (al menos en parte) de las decisiones, metas, proyectos y relaciones mayores de su vida. Las personas autónomas serán individuos que hayan escogido o adoptado libremente sus proyectos y compromisos de vida. Los liberales comprehensivos de este tipo no tienen que negar que otras cosas tienen valor intrínseco, pero insistirán en que la autonomía personal es un elemento central o esencial en llevar una vida que vale la pena ser vivida. De esta manera,

argumentan que los derechos y principios liberales están justificados porque proveen condiciones que ayudan a hacer una vida autónoma posible⁴ (Quong 2010, 16).

En este punto es importante hacer una distinción entre liberalismo comprensivo, por una lado, y liberalismo *perfeccionista*, por el otro, pues muchas veces se piensa que son lo mismo. El perfeccionismo es la postura que sostiene que el estado debe promover o desalentar algunas actividades, ideales, o estilos de vida sobre bases relacionadas con su valor intrínseco o inherente, o sobre la base de otras tesis metafísicas. Para comenzar, uno podría preguntarse cómo es que un estado liberal puede promover o desalentar ciertos estilos de vida si también debe asegurar diversos derechos y libertades básicas. No obstante, existen maneras de proteger estos derechos y libertades mientras, al mismo tiempo, se promueva o desmotive ciertas concepciones del bien. Por ejemplo, prohibir la práctica de una religión particular claramente viola el derecho a la libertad de culto, pero tener una religión estatal reconocida oficialmente y proveer fondos para la práctica de esta religión a través de un sistema de impuestos es consistente con dicha libertad. De esta manera, un estado liberal puede usar el régimen fiscal para promover y desalentar actividades o estilos de vida particulares sin transgredir los derechos y las libertades reconocidas (Quong 2010, 18; Mulhall y Swift 1996, 251).

Es natural pensar que un liberalismo comprensivo que se basa en una concepción particular sobre el florecimiento humano o la vida buena también está de acuerdo en que el estado promueva este florecimiento o vida buena particular. No obstante, esto no tiene que ser así necesariamente. Al contrario, muchos liberales comprensivos sostienen que la autonomía personal sólo es posible cuando el estado no promueve o desalienta ciertos estilos de vida, sino que deja a sus ciudadanos optar por el modo de vida que mejor les parece. Si las

⁴ John Stuart Mill y Joseph Raz ofrecen dos de las teorías de liberalismo comprensivo más influyentes donde la autonomía (o en el caso de Mill, la individualidad) juega un papel central (Mill 1991; Raz 1988).

personas llevan vidas más valiosas cuando toman sus propias decisiones y llevan a cabo sus propios planes de vida, entonces es indeseable que se use el poder coercitivo del estado para forzar a la gente a tomar mejor decisiones. De esta manera, surge una postura liberal comprensiva que es *anti-perfeccionista*, según la cual la justificación última de derechos y libertades liberales está basada en el valor de llevar una vida autónoma, pero al mismo tiempo este valor implica que el estado no debe promover o desalentar actividades, ideales o estilos de vida particulares por razones perfeccionistas⁵ (Quong 2010, 19; Mulhall y Swift 1996, 251).

Por supuesto, un liberalismo comprensivo puede ser perfeccionista y considerar que una de las funciones legítimas del estado es alentar directamente a la gente a que lleven vidas que valgan la pena, y desalentarlos de que sigan actividades o modos de vida que no sean valiosos. En esta postura, el liberalismo está justificado en una concepción particular del florecimiento humano, y el estado liberal puede y debe tratar (dentro de los límites puestos por los derechos liberales) de promover formas de vida valiosas, así como de desalentar actividades mundanas o que no valgan la pena de llevarse a cabo⁶ (Quong 2010, 19; Mulhall y Swift 1996, 251).

Similarmente, el liberalismo no comprensivo también puede ser, o bien perfeccionista, o bien anti-perfeccionista. De acuerdo con un *perfeccionismo no comprensivo*, aunque el liberalismo no está fundado en una concepción particular del bien, un estado liberal puede todavía justificar leyes y políticas públicas apelando a creencias sobre la vida buena. Parecería difícil entender cómo una posición como ésta puede ser coherente, pero en realidad no es tan difícil. Un perfeccionista no comprensivo puede sostener que,

⁵ J.S. Mill, Ronald Dworkin y Will Kymlicka defienden esta posición general (Mill 1991; Dworkin 2000; Kymlicka 1989b).

⁶ Algunos de los filósofos políticos que recientemente han adoptado un liberalismo comprensivo perfeccionistas son William Galston, Vinit Haksar, Thomas Hurka, Joseph Raz, y Steven Wall (Galston 1991; Haksar 1990; Hurka 1990; Raz 1988; Wall 1998).

dentro de los límites puestos por el marco liberal, se les permite, o incluso requiere, a ciudadanos y funcionarios públicos usar sus propios puntos de vista sobre el florecimiento humano para informar sus decisiones políticas. Siempre y cuando estas decisiones no atenten contra los derechos y libertades básicas, no tendríamos por qué restringir el tipo de razones que se usan en la deliberación pública. Y si creemos que hay posturas sobre el florecimiento humano que son mejores o peores que otras, entonces tenemos buenas razones para basarnos en ellas⁷ (Quong 2010, 20; Mulhall y Swift 1996, 252).

Por último, un liberalismo *no comprehensivo anti-perfeccionista* sostiene que el estado no debe decidir qué constituye una vida valiosa o meritoria, por lo que no debe tratar de asegurar que sus ciudadanos vivan conforme a cierto ideal de la vida buena; ese trabajo debe dejarse a los ciudadanos mismos. En cambio, el estado debe restringirse a la tarea de proveer un marco equitativo de reglas e instituciones dentro de las cuales los ciudadanos puedan perseguir su propia concepción de lo que hace a una vida valiosa. De esta manera, el estado no debe hacer juicios sobre el valor o la bondad de la vida de los ciudadanos, sino sólo preocuparse por la *justicia*, esto es, por la justa distribución de libertades, recursos y otros beneficios entre los ciudadanos, asegurando que cada quien reciba una oportunidad equitativa de desarrollar y perseguir su propia concepción de la vida buena (Quong 2010, 1; Mulhall y Swift 1996, 251). De ahora en adelante, me referiré a esta posición con el término mucho más familiar de *liberalismo político*.

A primera vista, un liberalismo perfeccionista parecería una posición más atractiva que un liberalismo anti-perfeccionista. Después de todo, ¿por qué no tratar de que los ciudadanos lleven vidas más valiosas o meritorias?, ¿por qué ser tan indiferentes al valor o la bondad de la vida de cada persona? De acuerdo con los liberales políticos, la respuesta a estas

⁷ Algunos teóricos que parecen defender un perfeccionismo político son George Sher, Joseph Chan, Peter Marneffe, y Simon Caney (Sher 1997; Chan 2000; De Marneffe 1990; Caney 1999), aunque no es claro que adoptarían la etiqueta de perfeccionista político.

preguntas comienza notando que los estados pretenden ser *legítimos*, esto es, pretenden tener el derecho moral para dictar mandatos a sus ciudadanos y para hacerlos valer de manera coercitiva. No obstante, este derecho moral parece inicialmente contraponerse a uno de los principios normativos más fundamentales del liberalismo político, a saber, la concepción moral de ciudadanos como libres e iguales. De acuerdo con esta concepción, los ciudadanos son libres porque pueden escoger y seguir el modo de vida y la concepción de la vida buena que más les plazca, dado que no interfieran con los estilos de vida de otros; los ciudadanos son iguales porque todos tienen el derecho de ejercer esta libertad por igual, y nadie tiene el derecho de impedirlo o dificultarlo. De esta manera, si los ciudadanos tienen el mismo estatus moral como seres libres e iguales, lo que significa que nadie está naturalmente sujeto a la autoridad de alguien más, entonces parece que no hay tal cosa como un derecho moral de dictar mandatos y hacerlos valer de manera coercitiva – esto es, parece que no puede haber estados *legítimos* (Quong 2010, 1–2, 109).

Ante esta tensión, los liberales políticos afirman que los estados pueden respetar el estatus moral de los ciudadanos como libres e iguales – y, por consiguiente, considerarse legítimos – si *justifican* sus actos a dichos ciudadanos. De acuerdo con estos teóricos, cualquier esfuerzo del gobierno de actuar sobre la base de juicios en torno a la vida buena o el florecimiento humano no puede estar justificado a todos los ciudadanos de una sociedad liberal. Como vimos, estas sociedades se caracterizan por un pluralismo de doctrinas comprensivas, el cual genera un extendido desacuerdo sobre qué constituye una vida buena, valiosa o meritoria. Desacuerdos sobre la naturaleza del florecimiento humano es una característica profunda y permanente de las sociedades libres. Este hecho, junto con la tesis de que los estados deben ser capaces de justificar sus acciones a sus ciudadanos, genera la conclusión de que los estados deben abstenerse de actuar sobre la base de cualquier concepción particular en torno a qué constituye una vida valiosa o meritoria. Dado que

estamos en desacuerdo sobre qué hace que una vida valga la pena ser vivida, sería incorrecto que el estado tomara postura ante esta cuestión. En cambio, el estado debe mantenerse *neutral* ante este tipo de temas, y restringirse a establecer términos equitativos dentro de los cuales los ciudadanos puedan perseguir sus propias creencias sobre qué le da valor a sus vidas (Rawls 1993, 173–6, 191–5; Quong 2010, 2).

Dado que los liberales políticos afirman que los estados deben ser neutrales ante las cuestiones en torno a la vida buena y el florecimiento humano, a primera vista parece que el liberalismo político es incompatible con requerir el ejercicio de virtudes cívicas por parte de los ciudadanos. Al tomar en consideración las raíces aristotélicas del concepto de virtud, muchos teóricos han señalado que el fomento de virtudes invoca una concepción particular sobre qué es valioso en la vida humana, lo cual claramente va en contra del compromiso de neutralidad que los liberales políticos quieren adoptar. De esta manera, surge la preocupación de que inculcar virtudes en los ciudadanos puede involucrar una “ingeniería espiritual” que atente contra la libertad individual de los mismos. El fomento de virtudes sería una profunda invasión a las vidas privadas de los ciudadanos, ya que se procuraría un comportamiento que ellos no han escogido llevar a cabo. Dichas preocupaciones se reflejan también en la esperanza de algunos liberales en que la labor de inculcar virtudes pueda llevarse a cabo por instituciones que no pertenezcan al estado, tales como la iglesia o la familia, cuyos medios permitirían que los gobiernos liberales no tengan que “ensuciarse las manos” (McTernan 2014, 101–2).

Ante esta posible objeción, argumentaré que el fomento de virtudes no se contrapone al compromiso liberal de neutralidad y, por consiguiente, que el liberalismo político sí es compatible con una teoría de virtudes cívicas. Para este propósito, me basaré en otras dos distinciones centrales que Rawls señala: por un lado, la distinción entre cuatro tipos de

neutralidad – procedimental, absoluta, en las justificaciones y en los efectos; por el otro lado, la distinción entre dos tipos de republicanismo – el clásico y el humanismo cívico.

1.2.2: Cuatro Tipos de Neutralidad y Dos Tipos de Republicanismo

Además de distinguir liberalismo comprensivo de liberalismo no comprensivo, Rawls también distingue cuatro tipos de neutralidad a los que un estado puede comprometerse. El primer tipo es neutralidad en el procedimiento, es decir, que las decisiones en el gobierno sean tomadas a través de un procedimiento que no apele a valores o creencias morales substantivas, sino a valores neutrales tales como la imparcialidad, la consistencia en la aplicación de principios generales, y la igualdad de oportunidades. Se espera que estos valores regulen procedimientos equitativos para juzgar o arbitrar entre partes cuyas demandas entran en conflicto. La especificación de un procedimiento neutral puede también basarse en valores que subyacen los principios del discurso racional libre entre personas capaces de pensamiento y juicio, y que se preocupan por alcanzar un acuerdo basado en la mejor información disponible (Rawls 1993, 191–2).

De acuerdo con Rawls, el liberalismo político no puede ser neutral en el procedimiento, pues adopta ideas, valores y principios morales substantivos – tales como la libertad, la igualdad, las ideas políticas de persona y sociedad, etc. – que van más allá de valores procedimentales, y mediante los cuales se espera que las instituciones públicas guíen su comportamiento. Se espera que estas ideas, valores y principios substantivos articulen una base pública de justificación para la estructura básica de una sociedad democrática, generada a su vez de ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura política pública que no dependan directamente de alguna doctrina religiosa, moral y filosófica. De esta manera, el liberalismo política busca una base común para llegar a un acuerdo político en una sociedad caracterizada por el pluralismo. No obstante, una base común, así definida, no significa una base procedimentalmente neutral (Rawls 1993, 192).

Después de afirmar que el liberalismo político no es neutral procedimentalmente, Rawls pasa a distinguir otros tres tipos de neutralidad en términos de los *propósitos* de las instituciones básicas y las políticas públicas con respecto a las doctrinas comprensivas y sus concepciones asociadas del bien. El primero de ellos es neutralidad *absoluta*, según la cual las instituciones básicas y las políticas públicas se aseguran de que todos los ciudadanos tienen oportunidades iguales para seguir la concepción del bien que libremente afirman. Como el liberalismo político adopta ciertas ideas, valores y principios morales substantivos, tampoco puede profesar una neutralidad absoluta, pues estará en completa oposición con doctrinas comprensivas y concepciones del bien que atentan contra dichas ideas, valores y principios. Por ejemplo, los liberales políticos no permiten que ciudadanos sigan concepciones del bien que requieren represión o degradación de ciertas personas sobre bases sexistas, raciales, étnicas, o perfeccionistas – como fue la esclavitud en la antigua Atenas (Rawls 1993, 192–3, 6).

No obstante, Rawls afirma que el liberalismo político sí es neutral en el segundo sentido de neutralidad en los propósitos que distingue: neutralidad en las *justificaciones*⁸, esto es, en el tipo de justificación que requiere el diseño de las instituciones básicas y las políticas públicas. Para que las instituciones básicas y las políticas públicas se diseñen de cierta manera, se requiere una justificación sobre porqué se prefiere esa manera particular y no cualquier otra alternativa. Que esta justificación sea neutral significa que no apela al contenido o a los valores exclusivos de una doctrina comprensiva específica, lo cual asegura que dichas instituciones y políticas públicas no están diseñadas para favorecer ciertos estilos de vida que sólo son adoptados por algunos de los ciudadanos. De esta forma, los liberales políticos afirman que un gobierno puede cumplir con su compromiso de neutralidad

⁸ Rawls no llama así a este tipo de neutralidad, sino que tomo el nombre de Will Kymlicka (1989a, 883–4). Me parece que adoptar el término de Kymlicka para nombrar a este tipo de neutralidad ayuda a entender mejor la idea que hay detrás.

si se circunscribe al marco teórico-normativo del liberalismo político al momento de justificar sus acciones, con lo cual respete la pluralidad de doctrinas comprensivas que los ciudadanos profesan y, por consiguiente, el ejercicio de su libertad individual (Rawls 1993, 193; Kymlicka 1989a, 883–4).

Por último, el tercer sentido de neutralidad en los propósitos que Rawls distingue atañe los *efectos* de las leyes o las políticas públicas implementadas. Que las instituciones básicas y las políticas públicas sean neutrales en este sentido consiste en que no tengan como efecto promover o socavar la práctica de ciertas doctrinas comprensivas. Dado que el liberalismo político adopta ideas, valores y principios morales substantivos, las instituciones básicas y las políticas públicas de las sociedades político liberales estarán orientadas a fomentar la realización y el respeto de estas ideas, valores y principios. Por consiguiente, además de que el liberalismo político limita el rango de doctrinas comprensivas que los ciudadanos pueden adoptar y llevar a cabo, también promoverá la práctica de algunas de las doctrinas comprensivas permitidas, a saber, de aquellas más acordes a sus ideas, valores y principios substantivos. De igual manera, los liberales políticos desalentarán la práctica de las doctrinas comprensivas que sean menos adeptas a su marco teórico-normativo. Por lo tanto, así como el liberalismo político no puede profesar neutralidad procedimental o absoluta, tampoco puede profesar neutralidad en los efectos (Rawls 1993, 193–4).

Habiendo hecho esta distinción entre cuatro tipos de neutralidad, donde muestra que el liberalismo político puede profesar neutralidad en los efectos, Rawls afirma que su posición puede todavía “afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales. Así, la justicia como equidad incluye una noción de determinadas virtudes políticas [...] la admisión de esas virtudes por parte de una concepción

política no desemboca en el estado perfeccionista de una doctrina comprehensiva”⁹ (Rawls 1996, 228). Para ver con más claridad por qué, para Rawls, el liberalismo político no se vuelve comprehensivo al defender virtudes, pasemos al tercer conjunto de distinciones que señala.

Rawls distingue republicanismo clásico de humanismo cívico. El primero es compatible con su liberalismo político; el segundo no lo es. Rawls describe al humanismo cívico como una postura que sostiene que somos seres sociales y políticos cuya esencia natural es plenamente desarrollada en una sociedad democrática en la que hay una participación extendida y activa en la vida política. En otras palabras, los humanistas cívicos defienden que el mejor modo de vida que las personas pueden llevar a cabo consiste en participar y deliberar activamente en la política, pues ésta es simplemente la función que los humanos tienen por naturaleza. En esta postura, las virtudes cívicas son valiosas e importantes *intrínsecamente* por ser constitutivas de la vida buena. Por eso Rawls afirma que el humanismo cívico es una forma de *aristotelismo*, pues comparte con Aristóteles la postura de que la *areté* o excelencia del hombre consiste en ser un buen ciudadano que participa en la polis. Queda claro que el humanismo cívico es una doctrina filosófica comprehensiva y, por consiguiente, incompatible con una concepción política de justicia (Rawls 1993, 206; Rawls 2001, 142).

En cambio, el republicanismo clásico es una postura más modesta que sostiene que el aseguramiento de las libertades democráticas, incluyendo las libertades de la vida no-política – lo que Benjamin Constant llamó las ‘libertades de los modernos’ (Constant 2010) – requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para sustentar un régimen constitucional. La idea central es que, a menos que haya una participación extendida en la política democrática por un cuerpo ciudadano informado y

⁹ La justicia como equidad es la concepción política de justicia que Rawls argumenta es la más razonable (Rawls 1993, 5–6). Para los propósitos de este trabajo, no hace falta ahondar en ella.

motivado, en gran parte, por una preocupación por la justicia y el bien público, aún las instituciones políticas mejor diseñadas caerán en manos de aquellos que buscan dominar e imponer su voluntad a través del aparato estatal, ya sea en búsqueda de poder o gloria militar, o por razones de clase o interés económico, sin mencionar la expansión religiosa y el fanatismo nacional. De esta manera, el republicanismo clásico sostiene que debemos entender las virtudes cívicas como importantes y valiosas *instrumentalmente* para la estabilidad y el buen funcionamiento de las sociedades democráticas. Rawls afirma que el republicanismo clásico así entendido no se opone fundamentalmente al liberalismo político, ya que no presupone una doctrina comprehensiva (Rawls 1993, 205; Rawls 2001, 144).

Al invocar al republicanismo clásico, Rawls parece estar respondiendo a la crítica de que el liberalismo, con su énfasis en los derechos y las libertades del individuo, es una teoría muy individualista o atomista como para inspirar a la gente a dar prioridad al bien común sobre el propio. Esta crítica no puede ser hecha contra teóricos republicanos clásicos – Nicolás Maquiavelo y Alexis de Tocqueville son los ejemplos que Rawls utiliza (Rawls 1993, 205, n. 37). Por consiguiente, si el republicanismo clásico y el liberalismo político son compatibles – si “no hay una oposición fundamental” entre ellos (Rawls 1993, 205) – entonces el liberalismo político puede ayudarse de la fuerza motivacional de los argumentos republicanos. Principalmente, el liberalismo político, al igual que el republicanismo clásico, puede defender el ejercicio de virtudes cívicas por parte de los ciudadanos apelando al valor instrumental que tienen en promover la realización de las ideas, valores y principios morales substantivos del liberalismo político, lo que fomentará el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. De esta manera, las virtudes cívicas no son consideradas como valiosas intrínsecamente por promover una concepción particular de la vida humana buena, sino como rasgos de carácter que son valiosos instrumentalmente al posibilitar el cumplimiento del rol político de los ciudadanos.

Como el liberalismo político no se opone fundamentalmente al republicanismo clásico, el primero puede adoptar la concepción de virtudes cívicas del segundo, según la cual las virtudes son rasgos de carácter importantes instrumentalmente para que los ciudadanos cumplan con el papel político que juegan en la realización de los valores y principios políticos fundamentales, así como en asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad del régimen democrático. Adoptar esta concepción de virtud cívica permite que un estado político liberal profese un compromiso de neutralidad en las justificaciones, pues no intenta deliberadamente promover o socavar una doctrina comprensiva específica al requerir el ejercicio de ciertas virtudes cívicas, sino sólo asegurar el cumplimiento de las ideas, valores y principios fundamentales del liberalismo político. Por esta razón, un estado político liberal que fomente el ejercicio de virtudes cívicas sobre estas bases no se vuelve perfeccionista.

1.3 Conclusión

En este capítulo abordé las posibles tensiones conceptuales que puede haber entre el liberalismo político y una teoría de virtudes cívicas. En particular, tomé en consideración la creencia, muy extendida en la academia, de que cualquier postura que se describa como liberal es incompatible con una teoría de virtudes cívicas, pues se cree que los principios y valores fundamentales del liberalismo se oponen al fomento de rasgos de carácter en los ciudadanos. Mostré que esta creencia se basa en una concepción estrecha y engañosa del liberalismo, pues los valores y los principios centrales de un liberalismo político como el que Rawls propone no se oponen al fomento de rasgos de carácter en los ciudadanos, por lo que una posición liberal como ésta *sí* es *compatible* con una teoría de virtudes cívicas. Para mostrar esto, mi argumento se apoyo de tres distinciones centrales: primero, la distinción entre dos formas de liberalismo: comprensivo y no comprensivo; segundo, la distinción entre cuatro tipos de neutralidad: procedimental, absoluta, en las justificaciones y en los efectos; tercero, la distinción entre republicanismo clásico y humanismo cívico.

Capítulo 2: La Importancia de las Virtudes Cívicas para la Participación Política

2.0 Introducción

En el capítulo anterior mostré cómo el liberalismo político es compatible con una teoría de virtudes cívicas. No obstante, que sean compatibles no quiere decir que sea necesario que el primero adopte la segunda, pues un liberal político podría afirmar que su posición, aunque no se contraponen, realmente no requiere que los ciudadanos posean ciertos rasgos de carácter para asegurar la vitalidad de una democracia liberal. Por esta razón, en los próximos dos capítulos mostraré que ciertas virtudes cívicas son *necesarias* para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. Para cumplir con este propósito, en este capítulo ahondaré en el tipo de participación política que el liberalismo político prescribe para resolver el principal problema que afronta. Este problema surge de un hecho básico que toda sociedad experimenta.

Cada sociedad crea una estructura compleja de reglas morales y políticas para regular la interacción y cooperación social entre sus miembros. No obstante, la implementación de un conjunto particular de reglas es problemática en las democracias liberales debido a la gran diversidad de puntos de vista opuestos e incompatibles en torno a cuestiones religiosas, morales y filosóficas que los ciudadanos adoptan – es decir, debido al hecho del *pluralismo de doctrinas comprehensivas* – pues sólo un marco religioso, moral y filosófico puede establecerse en una sociedad. Por ejemplo, las leyes pueden establecer el culto de una religión específica, que las mujeres no tengan derecho a votar, que el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo esté prohibido, o que el gobierno deba tener una interferencia mínima en el sistema económico. De manera inversa, las leyes pueden establecer lo contrario,

a saber, que todos tengan la libertad de escoger la religión que deseen, que a todos – incluyendo mujeres, homosexuales, personas indígenas, personas mayores, y personas con discapacidades – se les reconozcan sus derechos civiles, políticos y sociales, y que el estado deba establecer las condiciones necesarias para una competencia equitativa en el mercado económico.

De acuerdo con los liberales políticos, sólo un marco religioso, moral y filosófico común puede establecerse en una sociedad a través del uso coercitivo del poder estatal. Esto es, el estado es el único capaz de dictar, y hacer valer de manera coercitiva, reglas a la población que se encuentra en su territorio – reglas que se supone deben regular la interacción y cooperación social entre los miembros de la sociedad (Rawls 1993, 37; Quong 2010, 36). Como resultado, la mayoría de filósofos político consideran que la coerción – la capacidad de coaccionar a otros para comportarse conforme a las leyes – es el aspecto característico del poder político (Rawls 1993, 12; Larmore 2008, 86; Quong 2010, 233–50). No obstante, el poder político así concebido causa un problema con respecto a su *legitimidad*. De acuerdo con Jonathan Quong, este es el principal problema que el proyecto del liberalismo político intenta resolver (Quong 2010, 5). La solución del liberalismo político es que nuestro ejercicio del poder político es legítimo si y sólo si cumple con un requerimiento de *justificación pública* – esto es, sólo si tal poder está justificado sobre la base de consideraciones que las personas sujetas a él puedan razonablemente adoptar. De igual manera, la mayoría de teóricos afines al liberalismo político defienden un ideal de razón pública como una implicación práctica de la justificación pública.

En este capítulo argumentaré que el ideal de razón pública requiere que los ciudadanos de una sociedad político liberal posean cuatro virtudes cívicas – la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual y la evaluación crítica. En la primera sección describo el problema de legitimidad política que el proyecto del liberalismo político intenta resolver,

explico la solución del liberalismo político al problema de legitimidad política, y considero una implicación práctica de dicha solución. En la segunda sección argumento que esta implicación práctica requiere que los ciudadanos posean las virtudes cívicas mencionadas.

Al defender estas virtudes, tomo distancia de las propuestas de otros teóricos en torno a las virtudes cívicas requeridas por la razón pública. En particular, estos autores afirman que la razón pública requiere el ejercicio de *una sola* virtud, que sería una clase de virtud *maestra* y que usualmente definen como la disposición a cumplir con el ideal de razón pública. Me parece que la propuesta de estos teóricos no es lo suficientemente específica como para arrojar luz sobre los rasgos de carácter particulares necesarios para cumplir con el tipo de participación política que el liberalismo político prescribe. En cambio, propongo una teoría con un listado más específico de las virtudes cívicas requeridas por la razón pública, el cual nos pueda ayudar a identificar más claramente los rasgos de carácter particulares necesarios para una participación política adecuada. Al hacer esto, contribuyo a mostrar cómo el proyecto del liberalismo político no es un sueño imposible, sino más bien una “utopía realista” que puede guiarnos hacia la realización de una sociedad bien ordenada, estable y justa.

2.1: Legitimidad, Justificación y Razón Pública

2.1.1: El Problema de Legitimidad Política

La legitimidad es usualmente entendida como un derecho moral complejo, el cual consiste en el poder moral de un agente de imponer deberes en otros agentes, y de usar justamente algún grado de coerción para hacer valer dichos deberes. De esta manera, la legitimidad política es entendida como un derecho moral que los estados tienen para dictar mandatos a sus ciudadanos y para hacerlos valer de manera coercitiva (Quong 2010, 109). No obstante, la legitimidad política parece contraponerse a la concepción moral liberal de personas como libres e iguales. Como vimos en el capítulo anterior, se considera que las personas son libres

porque pueden escoger y seguir el modo de vida y la concepción de la vida buena que más les plazca, dado que no interfieran con los estilos de vida de otros. De igual manera, se considera que las personas son iguales porque todos tienen el derecho de ejercer esta libertad por igual, y nadie se encuentra en una posición para impedirlo o dificultarlo lícitamente. Gerald Gaus describe la concepción en términos de obligaciones y deberes: “Decir que cada individuo es libre implica que cada uno tiene un derecho fundamental a determinar cuáles son sus obligaciones y deberes. Decir que cada uno es igual es insistir que los miembros del público están simétricamente posicionados en la medida en que ninguno tiene un derecho natural o innato de mandar a otros o de imponerles obligaciones” (Gaus 2010, 234).

Si las personas tienen el mismo estatus moral como seres libres e iguales, lo que significa que nadie está naturalmente sujeto a la autoridad de alguien más, entonces parece que no hay tal cosa como un derecho moral de dictar mandatos y hacerlos valer de manera coercitiva – en otras palabras, parece que no hay tal cosa como legitimidad política. El poder político, recordemos, involucra que algunas personas estén en una posición especial que les permita coaccionar a otros para que se comporten en maneras que probablemente vayan en contra de sus estilos de vida y concepciones de la vida buena. Por consiguiente, cualquier caso de poder político parece ser *ilegítimo*. De esta forma, surge la siguiente pregunta: ¿hay alguna manera en la que el ejercicio del poder político no infrinja la libertad y la igualdad de las personas, con lo cual dicho ejercicio pueda considerarse como legítimo?

La legitimidad política tiene una influencia sustancial en el buen funcionamiento y la estabilidad de las democracias liberales, ya que las reglas morales y políticas tienen que ser consideradas como legítimas y vinculantes por los miembros de la sociedad para regular exitosamente su interacción y cooperación social. De otro modo, una sociedad se debilita si dichas reglas son consideradas como ilegítimas, generando una propensión a ignorarlas, desobedecerlas y, en consecuencia, una gran dificultad para preservar el orden social. Dada la

amplia diversidad de estilos de vida, concepciones de la vida buena, y doctrinas comprensivas que son adoptadas por los ciudadanos en las democracias liberales, ¿por qué estarían dispuestos a seguir reglas que les impone un colectivo cuyos miembros tienen diferentes creencias y valores? A menos que un gran porcentaje de ciudadanos considere que las reglas que regulan su interacción y cooperación social son legítimas, por lo cual mantengan la disposición a seguirlas, ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente y ser estable a través del tiempo (Rawls 1993, 133–44; Galston 1991, 221; Quong 2010, 159).

En respuesta al problema que la legitimidad política plantea, los liberales políticos argumentan que el poder político puede respetar el estatus moral de las personas como libres e iguales – y, por consiguiente, considerarse legítimo – si dicho poder se justifica a las personas sobre las que dicho poder se ejerce. Por medio de justificar el poder político a cualquiera que esté sujeto a él, “reconocemos en cada uno de los otros el estatus moral de seres que se posicionan como iguales con respecto a los otros, y que no están naturalmente sujetos a la autoridad de alguien” (Quong 2010, 2). En este punto, una pregunta subsecuente surge: ¿cómo es posible justificar el poder político a ciudadanos libres e iguales que adoptan una amplia pluralidad de estilos de vida, concepciones de la vida buena, y doctrinas comprensivas, muchas de ellas opuestas e incompatibles?

Este es el problema que el proyecto del liberalismo político intenta resolver. El método que los teóricos afines al liberalismo político usan para resolverlo consiste en proponer un ideal de una sociedad liberal bien ordenada que esté compuesta por un grupo idealizado de ciudadanos, con el objetivo de ver si por lo menos es *posible* justificar el poder político a ciudadanos idealizados en condiciones ideales. Al hacer esto, los liberales políticos intentan ver si el liberalismo, como ellos lo conciben, es estable bajo condiciones ideales o, en cambio, es un ideal prácticamente imposible (Rawls 1993, lix; Quong 2010, 158–9).

2.1.2: Justificación Pública

Los teóricos afines al liberalismo político caracterizan el ideal de una sociedad bien ordenada como teniendo dos principales características. En primer lugar, cada uno de sus miembros adopta una concepción razonable de justicia – esto es, los principios de justicia que especifican los términos de interacción y cooperación entre sus ciudadanos, que incluyen cómo las cargas y ventajas de la cooperación social deben ser distribuidas equitativamente. En segundo lugar, cada uno de sus miembros sabe que la estructura básica de la sociedad – sus principales instituciones políticas y sociales – satisfacen una concepción razonable de justicia (Rawls 1993, 35; Quong 2010, 139). Para los liberales políticos, una concepción de justicia es razonable si y sólo si satisface lo que Quong llama los tres *principios liberales generales*: (i) asigna a los ciudadanos ciertos derechos, libertades y oportunidades básicas; (ii) les asigna prioridad especial a dichos derechos, libertades y oportunidades sobre el bien general y valores perfeccionistas; (iii) provee a los ciudadanos con los medios adecuados para hacer uso de dichos derechos, libertades y oportunidades (Rawls 1997, 774; Quong 2010, 175–7).

De igual manera, los liberales políticos caracterizan el grupo idealizado de ciudadanos de una sociedad bien ordenada – al cual llaman ciudadanos *razonables* – como poseyendo dos poderes morales:

Una capacidad para el sentido de justicia y una capacidad para concebir el bien. Un sentido de justicia es la capacidad para entender, para aplicar, y para actuar de acuerdo con la concepción pública de justicia que define los términos equitativos de la cooperación social [...] La capacidad para concebir el bien es la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien (Rawls 1996, 49).

De acuerdo con los teóricos afines al liberalismo político, es en virtud de poseer los dos poderes morales que los ciudadanos son libres, y tenerlos en el grado requerido para ser

miembros completamente cooperantes de la sociedad hace a las personas iguales (Rawls 1993, 19; Quong 2010, 38).

Los liberales políticos también caracterizan a los ciudadanos razonables como aceptando dos ideas principales. La primera es la idea de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación social para beneficio mutuo entre personas libres e iguales. La segunda idea son las cargas del juicio y la consecuente permanencia de desacuerdo con respecto a cuestiones religiosas, morales y filosóficas (Rawls 1993, 54; Quong 2010, 38). Debido a que los ciudadanos razonables aceptan la primera idea, “se muestran dispuestos a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo” (Rawls 1996, 80). La segunda idea – las cargas del juicio – es definida como “los varios elementos aleatorios implicados en el ejercicio adecuado (y consciente) de nuestras facultades de razón y juicio en el curso ordinario de la vida política” (Rawls 1996, 86). Esto es, las cargas del juicio son los obstáculos que nuestro juicio y razonamiento humano encuentran bajo condiciones de libertad. Para los teóricos afines al liberalismo político, las “cargas” incluyen factores tales como desacuerdos sobre la importancia de varias consideraciones, la dificultad de evaluar evidencia compleja, y la influencia de nuestra experiencia en nuestros juicios morales y políticos (Rawls 1993, 55–7; Quong 2010, 37). Debido a que los ciudadanos razonables encuentran este tipo de obstáculos cuando “forman, revisan, y persiguen racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien”, no pueden alcanzar un acuerdo sobre qué dios, si es que lo hay, debemos de hacer culto, o qué acciones son moralmente buenas o malas, o si existe una naturaleza humana particular que debemos desarrollar, etc. Por consiguiente, los ciudadanos en una sociedad bien ordenada están *razonablemente en desacuerdo* sobre cuestiones religiosas, morales y filosóficas. Para los liberales políticos, el desacuerdo entre ciudadanos de una sociedad bien ordenada es

razonable en virtud de ser “el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres” (Rawls 1996, 34). En otras palabras, un desacuerdo razonable es la consecuencia ineludible de los esfuerzos racionales, sinceros y con buena intención de los ciudadanos razonables para deliberar sobre preguntas religiosas, morales y filosóficas bajo condiciones de libertad, y no el resultado de puro interés propio, prejuicio o irracionalidad (Quong 2010, 227).

Ahora que las condiciones ideales han sido planteadas, los teóricos afines al liberalismo político consideran si es posible justificar el poder político a ciudadanos razonables que están razonablemente en desacuerdo sobre cuestiones religiosas, morales y filosóficas. Su respuesta es que de hecho es posible: el poder político puede estar justificado en una sociedad bien ordenada por medio de apelar a consideraciones o razones que todos los ciudadanos razonables aceptan. Rawls famosamente afirmó esto en su *principio liberal de legitimidad*: “nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo a una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana” (Rawls 1996, 168–9). Para los liberales políticos, cuando el poder político está justificado en una sociedad bien ordenada sobre la base de consideraciones que todos los ciudadanos razonables aceptan, entonces una *justificación pública* del poder político es alcanzada. La justificación es pública en virtud de estar basada en consideraciones públicas, esto es, consideraciones que todos los ciudadanos razonables aceptan.

Además de aceptar una concepción razonable de justicia que contenga los tres principios liberales generales, todos los ciudadanos razonables también aceptan la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación para beneficio mutuo, y la concepción moral de ciudadanos como libres e iguales. Los teóricos afines al liberalismo político afirman

que estas ideas y principios centrales nos proveen con tres valores políticos: libertad, igualdad y equidad [fairness] (Quong 2010, 39). De manera inversa, todos los ciudadanos razonables no comparten o aceptan un punto de vista religioso, moral o filosófico específico, dado que las cargas del juicio impiden un acuerdo en tales cuestiones. Por consiguiente, consideraciones que se basen en una perspectiva religiosa, moral y filosófica particular no pueden fungir como una base sobre la cual el poder político pueda estar justificado públicamente. En cambio, la justificación pública sólo puede ser alcanzada por medio de apelar a consideraciones compartidas entre ciudadanos razonables tales como los tres principios liberales generales, la idea de sociedad como un sistema de cooperación social, la concepción moral de ciudadanos como libres e iguales, y los valores liberales políticos de libertad, igualdad y equidad.

2.1.3: Razón Pública

El principal objetivo del proyecto del liberalismo político es mostrar que su concepción de liberalismo es internamente coherente y, en consecuencia, mostrar que “una sociedad liberal estable, bien ordenada no es un sueño imposible, sino más bien una ‘utopía realista’” (Quong 2010, 160; ver también Rawls 1993, 4, 13). Los teóricos afines al liberalismo político esperan que su teoría política ideal pueda proveernos con orientación práctica en nuestras actividades políticas actuales. La manera más común en la que los liberales políticos han tratado de dar dicha orientación es a través del ideal de *razón pública*, el cual “es mejor visto como un ideal práctico derivado del principio liberal de legitimidad [...] es por consiguiente una idea normativa que aplica a la *práctica de la política* dentro de sociedades democráticas liberales” (Quong 2010, 43, 256; el énfasis es del texto original).

La razón pública requiere que los ciudadanos *reales* justifiquen su ejercicio del poder político por medio de apelar a consideraciones o razones que todos los ciudadanos puedan razonablemente aceptar y compartir – *razones* que sean *públicas*. Decir que los ciudadanos

puedan razonablemente aceptar ciertas razones y consideraciones significa que se espera que dichas razones y consideraciones sean aceptadas por todos los ciudadanos razonables de una sociedad bien ordenada. Por consiguiente, la razón pública no requiere que el poder político esté justificado a todos los ciudadanos reales, dado que los liberales políticos reconocen que hay mucha gente inmoral, obsesionada consigo misma y conflictiva en el mundo como lo conocemos, y no parece sensato tratar de justificar nuestros principios políticos a tales personas. Más bien, los teóricos afines al liberalismo político suponen un grupo de personas más delimitado a quienes el poder político debe estar justificado para considerarse como legítimo, a saber, los ciudadanos razonables (Quong 2010, 37). De esta manera, la práctica de la razón pública es “una manera concreta para los ciudadanos de expresar su compromiso a la tesis general de que el ejercicio del poder político debe estar justificado a todas las personas razonables” (Quong 2010, 43).

Además del grupo de ciudadanos razonables, hay otras dimensiones del ideal de razón pública que definen cómo los ciudadanos deben justificar su ejercicio del poder político. Algunos de estas otras dimensiones son la estructura, el contenido, el alcance y el sitio de la razón pública. La *estructura* de la razón pública es la manera en la que justificamos adecuadamente nuestro ejercicio del poder político – esto es, si la razón pública requiere un conjunto compartido de consideraciones, o si acaso puede ser alcanzada sin ninguna perspectiva moral o política común. El *contenido* de la razón pública es el conjunto de consideraciones a las que los ciudadanos pueden apelar para justificar su ejercicio del poder político. El *alcance* de la razón pública es la extensión en la que los requerimientos de la razón pública aplican – si se requiere justificación para *todo* el ejercicio del poder político, o sólo cuando atañe a casos constitucionales esenciales y a cuestiones de justicia básica. Por último, el *sitio* de la razón pública es el dominio en el que los requerimientos de la razón pública aplican (Quong 2010, 258–9; Quong 2013).

Para los liberales políticos, la estructura de la razón pública está formada por consideraciones compartidas, esto es, la razón pública sí requiere de una perspectiva moral o política común¹⁰. El contenido de la razón pública es el conjunto de consideraciones normativas y metodológicas, o formas de razonamiento, que puedan ser adoptadas por todos los ciudadanos razonables, tales como ideas, principios y valores liberales centrales, así como métodos aceptables de investigación y reglas de razonamiento. Consideraciones basadas en un punto de vista religioso, moral y filosófico no son compartidas por todos los ciudadanos razonables – ellos están razonablemente en desacuerdo sobre tales cuestiones – y, por consiguiente, no están dentro del contenido de la razón pública (Quong 2010, 258–9; Quong 2013). Rawls famosamente afirmó que el alcance de la razón pública es el conjunto de cuestiones políticas que atañen *solamente* a lo que él llama casos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica, y no al conjunto de todos los casos de poder político. No obstante, Quong recientemente ha ofrecido argumentos sólidos para defender que el ideal de razón pública debe tener un alcance mucho más amplio, donde regule *todas* las decisiones políticas en una sociedad democrática liberal (Quong 2010, 256–89).

Para los liberales políticos, el sitio de la razón pública es el dominio en el que el poder político es ejercido – lo que Rawls llama el ‘foro político público’ – distinguido del ámbito privado, no político – lo que Rawls llama la ‘cultura de trasfondo’ (Rawls 1993, 220; Quong 2010, 259). La razón pública no limita las actividades que ocurren en iglesias, universidades, y todas las demás asociaciones y comunidades que comprenden a la sociedad civil. En cambio, la razón pública “sólo aplica a las personas *qua* ciudadanos, esto es, cuando deliberan y toman decisiones sobre el ejercicio del poder político [...] sólo aplica a las personas cuando se dirigen los unos a los otros como ciudadanos, y hacen afirmaciones sobre

¹⁰ Es útil contrastar la posición de los teóricos afines al liberalismo político con el punto de vista de Gerald Gaus de que la razón pública no requiere de una perspectiva moral o política, pero sólo que los ciudadanos converjan en adoptar la misma decisión política, aún si lo hacen por razones diferentes e incompatibles (Gaus 2010, 276–92).

cómo el poder coercitivo del estado debe ser desplegado” (Quong 2010, 43). De esta manera, el ideal de razón pública, con todas sus dimensiones, “provee un conjunto de directrices y requerimientos para las personas cuando actúan en su capacidad como ciudadanos y funcionarios públicos” (Quong 2010, 258). De acuerdo con los liberales políticos, el foro político público – el dominio donde ejercemos poder político – incluye la deliberación y el voto de los ciudadanos en cuestiones políticas, así como el diseño, la promulgación y el aseguramiento de leyes y políticas públicas por parte de funcionarios públicos (Rawls 1997, 767; Quong 2010, 259).

En el foro político público, los teóricos afines al liberalismo político afirman que tenemos un *deber de civilidad* de cumplir con las directrices y los requerimientos que la razón pública provee. Éste es un deber *moral*, no *legal*, en tanto no puede ser impuesto coercitivamente a través del derecho y, por consiguiente, “no limita el derecho legal de cualquiera a la libertad de expresión, y violentar el deber no conlleva ninguna penalidad legal” (Quong 2010, 256; ver también Rawls 1993, 217; Rawls 1997, 769). El deber de civilidad requiere que los ciudadanos expliquen los unos a los otros cómo las decisiones políticas que toman pueden ser defendidas apelando a consideraciones que todos los ciudadanos pueden razonablemente aceptar. No podemos adoptar y votar por ciertas posiciones políticas sobre bases que dependen de nuestro punto de vista religioso, moral o filosófico particular, ya que las personas están razonablemente en desacuerdo en tales cuestiones. En cambio, debemos sólo adoptar posiciones políticas que puedan estar justificadas por medio de apelar a consideraciones que estén dentro del contenido de la razón pública – las ideas, los principios y los valores liberales centrales, así como métodos de investigación y reglas de razonamiento comúnmente aceptados, los cuales son consideraciones normativas y metodológicas que son adoptadas por todos los ciudadanos razonables (Rawls 1993, 217; Quong 2010, 41–3; Quong 2013).

2.2: Las Virtudes Cívicas de la Razón Pública

2.2.1: La Caridad

La idea de que la razón pública requiere que los ciudadanos posean virtud cívica no es nueva. Recientemente varios teóricos han afirmado que una disposición a actuar conforme al ideal de razón pública – o puesto de manera más general, una disposición a justificar nuestro ejercicio del poder político – constituye una virtud cívica. Por ejemplo, Christie Hartley y Lori Watson han afirmado que “la viabilidad de un estado político liberal depende de que los ciudadanos actúen de acuerdo con el ideal de razón pública. Y una disposición a actuar de acuerdo con este ideal es una virtud cívica para los liberales políticos; es una excelencia del carácter para la posibilidad de un estado político liberal” (Hartley y Watson 2014, 423). De manera similar, Mark Lebar ha argumentado que una disposición a entablar relaciones justificadoras con otros del tipo que la razón pública requiere es una virtud (Lebar 2013, 282–3). Esto es así porque, de acuerdo con Lebar, “ver a otros en la manera que se requiere es plausiblemente una virtud, o suficientemente como una virtud”, que consiste en

una disposición a vernos a nosotros mismos como relacionados con otros de tal manera que cuando propongamos ejercer el tipo de autoridad constitutiva de la autoridad política – esto es, autoridad respaldada por la fuerza coercitiva – nos veamos con un deber hacia ellos de justificar dicho ejercicio en términos que sean convincentes no meramente para nosotros, sino para ellos también (Lebar 2013, 284).

Como las virtudes suelen identificarse con disposiciones a actuar o comportarse de cierta manera, Lebar argumenta que la disposición a justificar nuestro ejercicio del poder político a otros constituye una virtud.

Estos teóricos se han limitado a afirmar que la disposición a actuar de acuerdo con el ideal de razón pública – o, de manera más general, la disposición a entablar relaciones justificadoras con otros – constituye una virtud, sin que reflexionen sobre la conducta

particular que involucran dichas disposiciones. Distanciándome de estos teóricos, a continuación argumentaré que la razón pública y su asociado deber de civilidad requieren que los ciudadanos expresen *diversos* tipos de comportamiento que no pueden ser capturados en una clase de virtud *maestra*. Defenderé que el cumplimiento adecuado del ideal de razón pública requiere el ejercicio de *cuatro* virtudes cívicas: la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual y la evaluación crítica.

La primera virtud que defiendo, la caridad, consta de dos disposiciones. Primero, la disposición a plantear los propios puntos de vista de manera inteligible, de tal modo que otros puedan comprenderlos y evaluarlos. Segundo, la disposición de tomar en cuenta de manera caritativa y seria los puntos de vista de los demás, aún cuando éstos difieran de tal manera que al principio resulten extraños o incluso repugnantes. Es importante señalar que esta virtud, que comprende dos disposiciones, ya ha sido identificada por otros teóricos liberales (Muñoz Oliveira 2011, 185–206; Muguerza 2005; Galston 1991, 226–7). No obstante, me parece que los nombres que ellos usan para referirse a ella – ‘razonabilidad’ en el caso de Luis Muñoz Oliveira y Javier Muguerza, y ‘discurso político’ en el caso de William Galston – no son muy afortunados, pues son términos demasiado generales que también hacen referencia a otros aspectos del liberalismo político. Como vimos, ‘razonabilidad’ se usa para describir a los ciudadanos de una sociedad ideal bien ordenada, los cuales se caracterizan por tener dos poderes morales y por adoptar dos ideas centrales. De manera similar, y como quedará claro más adelante, el discurso político abarca diversos aspectos que a su vez requieren la expresión de diversos tipos de comportamiento que no pueden ser capturados en una sola virtud. Por esta razón, he optado por el término más específico de *caridad*, pues captura de mejor manera la actitud expresada por las dos disposiciones mencionadas.

La primera disposición de la virtud de la caridad – plantear los propios puntos de vista de manera inteligible – es un patrón estable de conducta que el ideal de razón pública

requiere. La razón pública, recordemos, requiere que los ciudadanos sólo adopten posiciones políticas que puedan ser defendidas sobre la base de consideraciones que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar. Si los ciudadanos razonables adoptan ciertas consideraciones, entonces dichas consideraciones son inteligibles para ellos – esto es, son capaces de entenderlas por completo. De manera inversa, si ciertas consideraciones no son inteligibles, entonces los ciudadanos no podrán aceptarlas, justamente porque no las entienden en primer lugar. Inteligibilidad es una condición que las consideraciones y las razones deben satisfacer primero antes de que puedan ser aceptadas por alguien más. Por consiguiente, los ciudadanos deben tener la disposición de plantear inteligiblemente sus razones para adoptar una posición política particular, lo cual les posibilitaría cumplir con el ideal de razón pública.

La importancia de la primera disposición de la caridad es enfatizada por la versión de deliberación democrática que la razón pública implica, en la que los ciudadanos “intercambian puntos de vista y debaten sus razones de apoyo con respecto a preguntas políticas públicas [, y] suponen que sus opiniones políticas pueden ser revisadas mediante discusión con otros ciudadanos” (Rawls 1997, 772; ver también Quong 2010, 257, 9). Para que dicho intercambio, debate y revisión de posturas políticas de hecho tome lugar y sea exitoso, es necesario que los puntos de vista de quienes están involucrados sean completamente entendidos por los demás. Si los participantes en la deliberación comunican sus puntos de vista de tal manera que otros no son capaces de comprender su opinión en el asunto, no serán capaces de intercambiar ideas y deliberar en cuestiones o problemas comunes. De esta manera, la versión de deliberación democrática que la razón pública implica requiere que los ciudadanos planteen inteligiblemente sus opiniones cuando participan en el foro político público.

Esta versión de deliberación democrática no sólo enfatiza la importancia de la primera disposición de la virtud de la caridad, sino que además muestra que la segunda disposición de dicha virtud – tomar en cuenta de manera caritativa y seria los puntos de vista de los demás – también es requerida. Esto es así porque, como se mencionó arriba, la razón pública supone que los ciudadanos intercambian y debaten sus puntos de vista con respecto a preguntas políticas públicas. Claramente es más probable que un intercambio, debate y revisión de posturas políticas de hecho tome lugar y sea exitoso, no sólo si las partes involucradas están dispuestas a plantear sus puntos de vista de manera inteligible, sino también si están dispuestas a considerar caritativa y seriamente la postura de los demás. De otra manera, si los participantes no hacen el esfuerzo de discernir las razones de fondo que apoyan la posición de sus conciudadanos, de poco habrá servido que dicha posición haya sido puesta en términos familiares a todos. Por lo tanto, el ideal de razón pública – con su asociado deber de civilidad y su versión de deliberación democrática – requiere que los ciudadanos posean la virtud de la caridad.

2.2.2: La Imparcialidad

La segunda virtud que defiende, la imparcialidad, consiste en la disposición a distanciarse de los compromisos y proyectos personales, con el fin de juzgarlos desde un punto de vista impersonal. De nuevo, es importante señalar que esta disposición ya ha sido identificada por el teórico liberal Stephen Macedo (Macedo 1991, 275). No obstante, Macedo afirma que esta disposición es expresada cuando se posee un *conjunto* de virtudes que él llama *judiciales*, las cuales incluye, además de la imparcialidad, un compromiso con los principios y una renuencia a negociar y comprometerse donde los derechos básicos están en juego, sin que explique en qué consisten estas dos virtudes. Me parece que no es muy afortunado el intento de Macedo de definir virtudes en términos tan particulares, donde parece que actividades muy específicas – como comprometerse con principios y resistirse a transgredir

derechos básicos – constituyen virtudes, pues se pierde el énfasis en el aspecto central que estas actividades comparten y que las hace importantes, a saber, una capacidad de distanciarse de los compromisos y proyectos personales. Por esta razón, he optado por entender a esta disposición como constituyendo una sola virtud que llamo *imparcialidad*.

Una disposición a distanciarse del propio punto de vista es un patrón estable de conducta que el ideal de razón pública también requiere. La razón pública, recordemos, requiere que los ciudadanos se abstengan de basarse en sus puntos de vista religiosos, morales y filosóficos cuando justifican su ejercicio del poder político. Por consiguiente, la razón pública requiere que las personas se distancien de sus puntos de vista personales con el fin de juzgar si sus posiciones políticas están basadas en consideraciones exclusivas de su doctrina comprensiva. En otras palabras, la razón pública requiere que se mantenga una perspectiva impersonal con el fin de adoptar posiciones políticas sólo sobre la base de razones que todos puedan razonablemente aceptar. Por esta razón, los ciudadanos de una sociedad político liberal deben ser imparciales durante la toma de decisiones políticas, con el fin de cumplir adecuadamente con el ideal de razón pública.

La imparcialidad también conecta con otra actitud que algunos teóricos afines al liberalismo político han afirmado que los ciudadanos deben de expresar para cumplir adecuadamente con el ideal de razón pública. Esta actitud consiste en aceptar que las razones articuladas en su argumentación son siempre revisables, por lo que deben estar dispuestos a examinarlas y modificarlas (Gutmann y Thompson 2004, 156–9). Para que los ciudadanos sean capaces de examinar las razones a las que aluden cuando defienden una posición política particular, es necesario que tomen distancia de dichas razones para evaluar si realmente son adecuadas o relevantes para la cuestión política que en el momento les compete. Por ejemplo, un ciudadano que logre alcanzar una perspectiva impersonal puede darse cuenta de que las razones que en principio tenía dependen substancialmente de su doctrina comprensiva, por

lo que se dispone a modificarlas de tal manera que puedan ser razonablemente aceptadas por otros ciudadanos. Por consiguiente, los ciudadanos deben poseer la virtud de la imparcialidad para exhibir adecuadamente esta actitud adicional que algunos liberales políticos defienden.

La importancia de la imparcialidad también es enfatizada por la versión de deliberación democrática que el ideal de razón pública implica. Debido a que los ciudadanos “suponen que sus opiniones políticas pueden ser revisadas mediante discusión con otros ciudadanos”, sus opiniones “no son simplemente un resultado fijo de sus intereses privados y no políticos existentes” (Rawls 1997, 772). Esto es, se espera que los puntos de vista de los participantes en la deliberación pública no se deriven completamente de sus intereses personales, sino que sean formados desde una perspectiva impersonal que permita a tales puntos de vista exitosa y fructíferamente pasar revisión mediante discusión con otros. Si los ciudadanos se distancian de sus propias doctrinas comprensivas cuando escogen qué posición política adoptar, es probable que la posición resultante no será inmediatamente descartada por otros en la deliberación pública, contribuyendo a la toma de decisiones políticas del grupo. Por lo tanto, el ideal de razón pública – con su asociado deber de civilidad y su versión de deliberación democrática – requiere que los ciudadanos posean la virtud de la imparcialidad.

2.2.3: La Honestidad Intelectual

La tercera virtud que defiende, la honestidad intelectual, es caracterizada por Jason Kawall como una virtud epistémica que concierne al otro [other-regarding epistemic virtue]. La honestidad intelectual es una virtud *epistémica* en tanto que crea conocimiento, y *concierno al otro* en tanto que el conocimiento es producido en otros, no en uno mismo. De acuerdo con Kawall, la honestidad intelectual consiste en la disposición a ser honesto en el testimonio

propio y en nuestra comunicación con otros¹¹ (Kawall 2002, 258–60, 64). Una disposición a ser honesto en el testimonio propio y en la comunicación con otros es un patrón estable de conducta que el ideal de razón pública también requiere.

Debido a que la justificación pública es requerida con el fin de respetar el estatus moral de las personas como libres e iguales, los teóricos afines al liberalismo político proponen y defienden un requerimiento de *sinceridad* en la práctica de la razón pública y su asociado deber de civilidad: los ciudadanos deben solamente adoptar posiciones políticas cuando crean *sinceramente* que dichas posiciones pueden estar justificadas apelando a consideraciones que todos puedan razonablemente aceptar (Rawls 1993, 241–2; Rawls 1997, 771; Quong 2010, 265–6; Bohman y Richardson 2009, 269). Los liberales políticos defienden dicho requerimiento porque se dan cuenta que algunas personas pueden tener motivos estratégicos o cínicos para cumplir con la razón pública. Esto es, algunas personas pueden adoptar cierta posición política porque promueve sus intereses personales, pero la defienden apelando a consideraciones compartidas con el fin de engañar a otros para que piensen que realmente están velando por el bien común. Al hacer esto, estas personas no están respetando el estatus moral de sus conciudadanos como libres e iguales, sobre los cuales el poder político no puede ser ejercido sin justificación apropiada (Quong 2010, 265–6).

Para ser sinceros en el ejercicio de la razón pública, los ciudadanos deben ser *intelectualmente honestos* y no adoptar posiciones políticas que sus conciudadanos no tienen buena razón para aceptar. Esto es, los miembros de la sociedad deben hacer un esfuerzo cognitivo honesto, sin auto-engañarse, para revisar las razones y consideraciones que los lleva a adoptar una posición política particular, con el fin de evaluar si otras personas razonables pueden aceptarlas. Si se dan cuenta que dichas razones y consideraciones no pueden servir de base para la justificación pública, entonces deben ser honestos en su

¹¹ Linda Zagzebski es otra epistemóloga de la virtud que ha reflexionado sobre la virtud de la honestidad intelectual y las virtudes de ser un buen comunicador (Zagzebski 1996, 114–5, 156).

testimonio cuando participan en el foro político público, y no comunicar a otros una posición política que no pueden razonablemente aceptar. Sólo si los ciudadanos ejercen la virtud de la honestidad intelectual cuando adoptan posiciones políticas, con el fin de sólo defender aquéllas que crean sinceramente que pueden estar razonablemente justificadas a otros, entonces respetarán el estatus moral de sus conciudadanos como libres e iguales.

En este punto es importante distinguir dos posturas en torno al papel que pueden tener las doctrinas comprensivas en la discusión pública, para ver cómo la honestidad intelectual es requerida en ambas. La primera de ellas ha estado presente, aunque de manera implícita, durante toda nuestra discusión sobre razón pública, pues hemos afirmado que los ciudadanos deben abstenerse de usar razones directamente derivadas de su doctrina comprensiva en el foro político público, pues esta clase de consideraciones no pueden razonablemente ser aceptadas por todos los ciudadanos, por lo que deben restringirse a usar razones basadas en ideas, principios y valores políticos fundamentales. Llamemos a esta posición la *postura estrecha* de la razón pública, según la cual las razones que dependan directamente de doctrinas comprensivas deben ser siempre excluidas de la deliberación pública (Vaca y Mayans 2014, 76).

La otra posición fue famosamente expresada por Rawls como el *proviso*, el cual especifica la *postura amplia* de la razón pública. De acuerdo con el proviso, las doctrinas comprensivas pueden ser introducidas en el razonamiento público en cualquier momento, siempre y cuando, a su debido tiempo, razones políticas – dadas por una concepción política de justicia – sean presentadas para apoyar lo que sea que las doctrinas comprensivas hayan apoyado (Rawls 1993, li–lii; Rawls 1997, 783–4). De esta manera, la postura amplia establece un estándar de *deliberación* más laxo que la postura estrecha, pues permite que razones comprensivas sean usadas en el discurso público. No obstante, el estándar de *justificación* en la postura amplia es igual que en la postura estrecha, pues al final las

posiciones políticas adoptadas deben ser defendidas sobre la base de ideas, principios y valores políticos. El proviso, y su asociada postura amplia de la razón pública, funciona como un método heurístico para alcanzar un entendimiento mutuo entre ciudadanos con respecto a sus doctrinas comprensivas, pues se reconoce que las raíces de afiliación democrática de los ciudadanos yace en sus respectivas doctrinas comprensivas. La idea que está detrás de esto es que los ciudadanos de una democracia liberal deben articular la manera en que sus doctrinas comprensivas respaldan las ideas, los principios y los valores políticos implícitos en la cultura política pública, lo cual inculque en ellos un compromiso y una disposición a respetarlos. De esta manera, se considera a las doctrinas comprensivas que apoyan concepciones políticas de justicia como la base social vital de dichas concepciones, otorgándoles fuerza y vigor duradero¹² (Rawls 1997, 785).

Un caso donde el proviso puede ser usado atañe a cuestiones políticas controversiales, como el subsidio público a escuelas religiosas. En este ejemplo, aquéllos en diferentes bandos son propensos a dudar del compromiso de los otros con los valores políticos básicos. Por consiguiente, es sensato para todos los bandos introducir sus doctrinas comprensivas, ya sea religiosas o seculares, para dar a cada uno la oportunidad de explicar cómo sus puntos de vista de hecho apoyan los valores políticos básicos (Rawls 1997, 785). Otro caso muy diferente donde el proviso puede ser usado atañe a sociedades cuyas instituciones básicas no se rigen por las ideas, principios y valores políticos fundamentales. En este tipo de sociedades, es permisible apelar a doctrinas comprensivas para defender lo que claramente se deriva de estas ideas, principios y valores. Por ejemplo, algunos abolicionistas han argumentando que la esclavitud va en contra de la ley divina de dios. De manera similar, en el movimiento de los derechos civiles de los Estados Unidos, Martin Luther King Jr.

¹² Esta idea es la que está detrás de lo que Rawls llama un *consenso entrecruzado* y la estabilidad que éste genera a través del tiempo en una democracia liberal, contraponiéndose a un mero *modus vivendi* (Rawls 1993, 133–172).

argumentaba que una ley justa es un código hecho por el hombre que cuadra con la ley de dios (Rawls 1993, 249–50).

Como el proviso requiere que, a su debido tiempo, razones políticas sean presentadas para apoyar lo que sea que las doctrinas comprensivas hayan apoyado en la discusión pública, el requerimiento de sinceridad también aplica aquí, pero en un modo distinto. En la postura amplia de la razón pública, para que realmente respeten el estatus moral de sus conciudadanos como libres e iguales, los ciudadanos debe solamente introducir sus doctrinas comprensivas en la deliberación pública cuando crean sinceramente que su posición puede, a su debido tiempo, justificarse sobre la base de valores políticos. De igual manera, la honestidad intelectual es necesaria, aunque también de modo distinto, para cumplir con el requerimiento de sinceridad particular de la postura amplia de la razón pública. En primer lugar, los ciudadanos deben ser honestos en su testimonio cuando apelan a sus doctrinas comprensivas para defender sus posiciones políticas en la deliberación pública. Esto es, en la comunicación que entablan con sus conciudadanos, deben dejar en claro que las razones a las que aluden se derivan directamente de su doctrina comprensiva. En segundo lugar, una vez que la discusión pública en la que introdujeron sus doctrinas comprensivas haya ocurrido – y esperando que el resultado haya sido un mayor entendimiento mutuo entre ciudadanos con respecto a éstas – los ciudadanos deben hacer un esfuerzo cognitivo, sin auto-engañarse, para articular su posición política de tal manera que pueda justificarse sólo sobre la base de valores políticos. En caso de que se den cuenta que, al término de la deliberación, la posición política que su doctrina comprensiva apoya no puede defenderse sobre la base de consideraciones que otros puedan razonablemente aceptar, entonces deben ser honestos en su testimonio final y no seguir comunicando una posición política que sus conciudadanos no tienen buenas razones para aceptar. De esta manera, aún en la postura amplia de la razón pública, sólo si los ciudadanos ejercen la virtud de la honestidad intelectual cuando deliberan

en el foro político público, así como cuando deciden adoptar una posición política particular, entonces respetarán el estatus moral de sus conciudadanos como libres e iguales.

La importancia de la virtud de la honestidad intelectual también es enfatizada por la versión de deliberación democrática que el ideal de razón pública implica. Recordemos que los ciudadanos intercambian y debaten sus puntos de vista y razones de soporte con respecto a preguntas políticas. Al hacer esto, saben que sus opiniones políticas no pueden ser solamente un resultado fijo de sus intereses personales, porque dichas opiniones serán revisadas mediante discusión con otros ciudadanos (Rawls 1997, 772). Por consiguiente, los participantes en la deliberación deben ser intelectualmente honestos y no adoptar puntos de vista engañosos, esto es, puntos de vista que parezcan estar basados en consideraciones compartidas cuando en realidad están promoviendo intereses privados, no políticos. De esta manera, los involucrados promoverán un exitoso y fructífero intercambio y debate de sus opiniones políticas, porque dichas opiniones son el resultado de un esfuerzo cognitivo sincero de introducir en la discusión pública sólo posiciones políticas que puedan, en principio, ser aceptadas por cada ciudadano razonable. La virtud de la honestidad intelectual no sólo es esencial para respetar el estatus moral de las personas como libres e iguales, sino también para mejorar la deliberación democrática. Por lo tanto, el ideal de razón pública – con su asociado deber de civilidad y su versión de deliberación democrática – requiere que los ciudadanos posean la virtud de la honestidad intelectual.

2.2.4: La Evaluación Crítica

La cuarta virtud que defiende, la evaluación crítica, la tomo de la teoría de Galston en torno a las virtudes cívicas requeridas por una sociedad liberal. En el próximo capítulo argumentaré que muchas de las virtudes identificadas por Galston no son adecuadas para una teoría de virtudes cívicas para el liberalismo político. No obstante, me parece que en el caso de la

evaluación crítica, la virtud que Galston propone sí es requerida para cumplir adecuadamente con el ideal de razón pública.

Galston afirma que, debido a que el liberalismo incorpora gobierno representativo, el ciudadano liberal debe tener la disposición de discernir el talento y el carácter de los candidatos que compiten por cargos públicos, así como la disposición de vigilar y evaluar el rendimiento de aquéllos que logran ocupar dichos cargos (Galston 1991, 224). Por fines de brevedad, me referiré a esta virtud como la *evaluación crítica*, aunque es importante recordar que el propio Galston no se refiere a ella de esta manera. Ahora bien, las disposiciones comprendidas en la evaluación crítica son patrones estables de conducta que el ideal de razón pública también requiere. Rawls afirma que

idealmente los ciudadanos tienen que pensarse a sí mismos como si fueran legisladores y preguntarse qué leyes [...] considerarían las más razonables de promulgar. Cuando firme y extendida, la disposición de los ciudadanos de verse a sí mismos como legisladores ideales, y de repudiar a oficiales del gobierno y candidatos a cargos públicos que violen la razón pública, es una de las raíces políticas y sociales de la democracia, y es vital para su fuerza y vigor constante. Por consiguiente los ciudadanos cumplen con su deber de civilidad y respaldan la idea de razón pública al hacer lo que puedan para que los oficiales del gobierno la sigan. (Rawls 1997, 769)

De esta manera, Rawls defiende que parte de lo que involucra el deber de civilidad en los ciudadanos es la constante exigencia a candidatos y funcionarios públicos de regirse por el ideal de razón pública. Claramente el ejercicio de la evaluación crítica contribuye substancialmente a que se identifiquen los casos en los que candidatos y funcionarios públicos no cumplen con este ideal, pues los ciudadanos estarían constantemente al tanto de las acciones que sus representantes llevan a cabo, por lo que podrían reclamarles cuando no ejercen adecuadamente sus funciones.

La evaluación crítica no sólo contribuye al cumplimiento del ideal de razón pública por parte de los ciudadanos, sino que también promueve, de manera más amplia y general, la estabilidad y el buen funcionamiento de una sociedad político liberal. Esto es sugerido por Rawls cuando dice que la disposición de vigilar y exigir a los funcionarios públicos que actúen conforme a la razón pública “es una de las raíces políticas y sociales de la democracia, y es vital para su fuerza y vigor constante” (Rawls 1997, 769). Aunque él no ahonda en este tema, nosotros podemos apreciar la relevancia e importancia que tiene la evaluación crítica si consideramos el tipo de representación política que caracteriza a las democracias liberales.

Probablemente por el tamaño y la complejidad de las democracias liberales contemporáneas, se ha instaurado y asentado una práctica de representación política en la que los ciudadanos eligen representantes que aboguen por ellos en prácticas políticas más especializadas, como el diseño, la promulgación y el aseguramiento de leyes y políticas públicas. Se espera que estos representantes, en la medida de lo posible, defiendan las opiniones, perspectivas y puntos de vista de aquéllos que los eligieron al momento de llevar a cabo estas tareas que les son asignadas. De igual manera, se espera que los representantes tengan la preparación suficiente para cumplirlas adecuadamente.

Debido a que esta práctica de representación política está tan arraigada en las instituciones de las democracias liberales, aquello que fomente el buen funcionamiento de la práctica fomentará, a su vez, el buen funcionamiento de las instituciones. Como la elección de representantes constituye un pilar fundamental de la práctica general de representación política, entonces una buena ejecución del primero promoverá que la segunda se lleve a cabo de manera eficaz y exitosa, lo cual a su vez fomentará el buen funcionamiento de las instituciones democráticas liberales.

Es claro que los ciudadanos juegan un papel determinante en la práctica de representación política, pues son ellos quienes eligen representantes que aboguen por sus

intereses y que, en última instancia, diseñen, promulguen y aseguren el cumplimiento de ciertas leyes y políticas públicas. De esta manera, podemos apreciar la relevancia y la importancia que la evaluación crítica tiene para promover el buen funcionamiento de la práctica de representación política y, por consiguiente, el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal.

Si los ciudadanos exhiben la primera disposición de la evaluación crítica – discernir el talento y el carácter de los candidatos que compiten por cargos públicos – podrán votar por el candidato más apto que promueva adecuadamente sus intereses en el diseño, la promulgación y el aseguramiento de leyes y políticas públicas. De otra manera, si los ciudadanos eligen representantes incompetentes para esos cargos, éstos no llevarán a cabo de forma adecuada las tareas que se les asignan dentro de las instituciones públicas. Esto conllevaría a que las instituciones no cumplan con los objetivos que se esperan de ellas, a saber, velar por el orden social y el progreso de la sociedad en general. Por lo tanto, es menester que los ciudadanos tengan la disposición de evaluar el talento y el carácter de los candidatos a ocupar cargos públicos para que elijan sabiamente a sus representantes políticos (Galston 1991, 224).

Una vez que los ciudadanos discernieron y votaron por el candidato más apto para representarlos, entonces los ciudadanos deben exhibir la segunda disposición de la evaluación crítica – vigilar y evaluar el rendimiento de los funcionarios públicos electos. Sin una considerable supervisión de éstos por parte de la sociedad civil, no habrá manera de detectar casos en los que los funcionarios actúan meramente por intereses personales y, por consiguiente, no están cumpliendo con la función que les fue asignada. Como se mencionó en el párrafo anterior, esto conllevaría un mal funcionamiento institucional que desembocaría en el desorden y la inestabilidad social, pues las instituciones públicas habrían fallado en prevenirlo (Galston 1991, 224).

2.3: Conclusión

La posesión y el ejercicio de las virtudes cívicas defendidas – la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual y la evaluación crítica – por parte de los ciudadanos les permitiría cumplir adecuadamente con el ideal de razón pública y su asociado deber de civilidad. El cumplimiento de la razón pública y sus virtudes asociadas promovería, a su vez, que la práctica política sea más una cuestión de diálogo hacia un acuerdo común que de manipulación o coerción de aquéllos que piensan distinto. También ayudaría a resolver disputas entre partidarios de religiones y tradiciones culturales opuestas. Esto sería el caso porque, en principio, los ciudadanos tendrían la oportunidad de mostrar a otros el mérito de sus propios puntos de vista, así como la oportunidad de distinguir afirmaciones basadas en puro interés propio, prejuicio, ignorancia o caprichos fugaces de aquéllas basadas en principios de justicia, necesidades fundamentales, ideas y valores políticos compartidos. De esta manera, un consenso u opinión pública compartida actual puede ser alcanzado en la sociedad. Los ciudadanos aceptarían la legitimidad de decisiones políticas colectivas que vayan en contra de sus propios puntos de vista si y sólo si dichas decisiones están justificadas sobre la base de consideraciones que pueden razonablemente aceptar y compartir.

Este capítulo constituye la primera mitad de la segunda parte del presente trabajo, el cual tiene como objetivo mostrar que ciertas virtudes cívicas son *necesarias* para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. Para cumplir con este propósito, argumenté que el ejercicio de cuatro virtudes cívicas – la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual y la evaluación crítica – es necesario para asegurar el tipo de participación política que el liberalismo político prescribe conforme al ideal de razón pública. Al defender estas virtudes, tomé distancia de las propuestas de otros teóricos en torno a las virtudes cívicas requeridas por la razón pública, pues no me parecen lo suficientemente específicas para arrojar luz sobre los rasgos de carácter particulares necesarios para

cumplir con el tipo de participación política que el liberalismo político prescribe. En cambio, propuse un listado más específico de estas virtudes que nos ayuda a identificar más fácil y claramente estos rasgos. Al hacer esto, contribuyo a mostrar cómo el proyecto del liberalismo político no es un sueño imposible, sino más bien una “utopía realista” que puede guiarnos hacia la realización de un sociedad bien ordenada, estable y justa.

Capítulo 3: La Importancia de las Virtudes Cívicas para la Cooperación Social y el Reconocimiento

3.0: Introducción

El capítulo anterior ahondé en el tipo de participación política que el liberalismo político prescribe, con la finalidad de mostrar que ciertas virtudes cívicas son necesarias para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. El tercer capítulo tiene como objetivo ofrecer argumentos adicionales a favor de esta tesis, pero ahora reflexionando sobre el tipo de cooperación social y de reconocimiento en contextos no institucionales prescrito por los liberales políticos. Para darnos cuenta de la importancia que tienen estos dos ámbitos para la vitalidad de una democracia liberal, consideremos el siguiente caso hipotético donde existe una participación política adecuada por parte de los ciudadanos.

Imaginemos que un grado considerable de ciudadanos de una democracia político liberal ejerce las virtudes de la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual y la evaluación crítica. Por esta razón, la sociedad satisface el ideal de razón pública y, por consiguiente, experimenta una participación política adecuada por parte de sus miembros. Debido a esto, los ciudadanos votan y se expresan públicamente con base en razones públicas, además de que toman en consideración los puntos de vista de otros de manera seria y caritativa. Esto genera que las leyes promulgadas, las políticas públicas instauradas, y el aseguramiento de su cumplimiento sea legítimo en esta sociedad. De igual manera, los ciudadanos evalúan el talento, el carácter y el desempeño de candidatos y funcionarios públicos, por lo que el sistema político está compuesto por gente capacitada que lleva a cabo su trabajo de manera adecuada. Todo esto propicia que las leyes promulgadas y las políticas

públicas instauradas realmente sean benéficas para la sociedad y propicien su prosperidad, buen funcionamiento y estabilidad.

No obstante, hay otros ámbitos además del político que pueden socavar los beneficios que genera una participación política adecuada. Esto sucede cuando, a pesar de haberse promulgado leyes benéficas en una democracia liberal particular, hay ciudadanos que no están dispuestos a acatar y guiar su comportamiento conforme a dichas leyes. Un ejemplo de ello es el constante proceso de democratización que en los últimos veinte años ha tomado lugar en las instituciones mexicanas: a pesar de la promulgación de la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación, se mantiene la discriminación hacia mujeres, homosexuales y personas con distinto color de piel; a pesar de la promulgación de la Ley de los Derechos de los Adultos Mayores, la calidad de vida de miles de personas de la tercera edad sigue siendo muy limitada; a pesar de la Ley de Migración, los migrantes siguen enfrentando un sin número de dificultades, muchas de ellas a causa de no respetarles sus derechos como personas jurídicas independientemente de su estatus migratorio; a pesar de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, las lenguas indígenas no son plenamente respetadas, por lo que no son tomadas en cuenta para su uso en las labores de las instituciones públicas; a pesar de la Ley General de Inclusión de las Personas con Discapacidad, las personas discapacitadas siguen enfrentando un sin número de obstáculos que impiden su inclusión equitativa en la cooperación social; a pesar de la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, las mujeres siguen ocupando una posición de desventaja en su desarrollo laboral con respecto a los hombres (Vaca 2014, 387).

De igual manera, la implementación de políticas públicas benéficas para la sociedad no puede ser exitosa y cumplir su cometido sin el apoyo de la ciudadanía, pues dicha implementación depende substancialmente de los estilos de vida y las decisiones personales de los ciudadanos: el estado por sí solo sería incapaz de proveer un servicio de salubridad

eficiente si los ciudadanos no actúan responsablemente con respecto a su propia salud, en términos de mantener una dieta sana, ejercitarse regularmente, limitar su consumo de alcohol, tabaco, etc.; el estado por sí solo sería incapaz de satisfacer las necesidades de los niños, los adultos mayores y los discapacitados si los ciudadanos no están dispuestos a compartir esta responsabilidad procurando el bienestar de sus familiares y conocidos menores, mayores y discapacitados; el estado por sí solo no puede proteger el medio ambiente si los ciudadanos no están dispuestos a reducir, re-usar y reciclar cierto tipo de materiales; la habilidad del gobierno para regular la economía puede ser socavada si los ciudadanos solicitan préstamos de cantidades inmoderadas de dinero o demandan incrementos salariales excesivos; los intentos para crear una sociedad más equitativa conllevarían grandes dificultades si los ciudadanos son crónicamente intolerantes a la diferencia y en general carecen de un sentido de justicia (Kymlicka 2002).

Por si fuera poco, aún si la mayoría de los ciudadanos están dispuestos a acatar las leyes y contribuir en la implementación de políticas públicas, es probable que algunos de ellos traten de sacar ventaja de la cooperación social a través de disfrutar los beneficios que ésta genera sin que contribuyan a crear dichos beneficios. A este tipo de ciudadanos se les suele llamar *free-riders* (en español, ‘viajeros sin boleto’), pues intentan sacar provecho de los beneficios que la cooperación social provee sin que pongan de su parte. Un ejemplo de *free-riders* son los ciudadanos que no pagan impuestos, pero que disfrutan de vialidades (banquetas, vías ciclistas, calles, avenidas, etc.) para transportarse, y de espacios públicos (parques, deportivos, etc.) para su diversión. Es muy probable que estas vialidades y espacios públicos cuenten con servicios como alumbrado o baños públicos, los cuales también son el resultado del esfuerzo que otros han invertido en la empresa cooperativa. Los ciudadanos que no contribuyen a la cooperación social y que, no obstante, disfrutan de sus beneficios, se aprovechan de los esfuerzos de otros (Dagger 1997, 71, 89).

Los free-riders no sólo toman ventaja de la cooperación social, sino que también la ponen en peligro. Si los ciudadanos que gozan de los beneficios de la empresa cooperativa sin que ellos mismos contribuyan a ella no son penalizados de alguna forma, entonces esta práctica resultará sumamente atractiva y ventajosa para los demás, provocando que cada vez un número mayor de ciudadanos opte por llevarla a cabo. Si una parte considerable de los miembros de la sociedad deja de compartir las cargas de la cooperación social, eventualmente ésta colapsará y se dejarán de producir bienes comunales tales como la seguridad física provista por la ley, el orden social y la defensa nacional, los cuales son “necesarios para una vida aceptable de todos los miembros de la comunidad” (Klosko 2004, 39–40; véase también Dagger 1997, 71).

Los casos mencionados muestran que los ciudadanos no sólo contribuyen al buen funcionamiento de la sociedad por medio de participar adecuadamente en la política, sino que también es menester que exhiban otros tipos de conducta en otros ámbitos para que las leyes promulgadas, las políticas públicas diseñadas, y la cooperación social en general cumplan su cometido y sean exitosas. En este tercer capítulo argumentaré que el ejercicio de cuatro virtudes cívicas – el juego justo, la moderación, el respeto cívico y la tolerancia – por parte de los ciudadanos promueve una cooperación social equitativa y eficaz, así como el reconocimiento de la libertad y la igualdad de los ciudadanos en contextos no institucionales. Así, el ejercicio de estas cuatro virtudes cívicas también fomenta el buen funcionamiento y la estabilidad de las democracias político liberales. Para mostrar esto, el capítulo está dividido en dos secciones. En la primera sección argumento que el ejercicio de las virtudes del juego justo y la moderación promueve una cooperación social equitativa y eficaz. En la segunda sección argumento que el ejercicio del respeto cívico y la tolerancia fomenta el reconocimiento de la libertad y la igualdad de los ciudadanos en contextos no institucionales.

3.1: Las Virtudes de la Cooperación Social

3.1.1: La Virtud del Juego Justo (*fair play*)

La primera virtud de la cooperación social que defenderé es identificada por Richard Dagger en su libro *Virtudes Cívicas* (1997). Dagger llama a esta virtud del *juego justo* (*fair play*), pues involucra la disposición de compartir equitativamente [to bear a fair share] las cargas de la empresa cooperativa y de insistir que los otros también lo hagan. De igual manera, la virtud del juego justo involucra la obligación de los ciudadanos de obedecer las leyes de la sociedad, pues éstas especifican los términos en los que las cargas y las ventajas de la cooperación social deben distribuirse (Dagger 1997, 197). En otras palabras, las leyes señalan cómo debemos coordinarnos para que todos podamos equitativamente disfrutar de los bienes comunales y las oportunidades que la sociedad como empresa cooperativa nos ofrece, con lo cual cada quien pueda seguir el modo de vida que mejor le parezca. Por ejemplo, las leyes de tránsito nos permiten disfrutar ordenadamente de las vialidades públicas, las cuales son el resultado de la cooperación de nuestros conciudadanos en la producción y en el mantenimiento de calles, banquetas, vías ciclistas, señalizaciones, etc. Por consiguiente, debemos conocer y respetar el sistema de normas creado para un armonioso y equitativo uso de estos bienes públicos. De lo contrario, si no acatamos dichas normas, no sólo dificultamos el disfrute de estos beneficios por otros, sino también nos aprovechamos del esfuerzo que nuestros conciudadanos han invertido con su cooperación sin que nosotros pongamos nuestra parte.

Tomar ventaja de la cooperación social sin compartir las cargas que ésta conlleva no sólo pone en peligro la existencia y el funcionamiento de la misma empresa cooperativa, sino que también transgrede la igualdad de los ciudadanos. Recordemos que el liberalismo político está basado en la premisa de que la sociedad es un sistema de cooperación social entre libres e iguales. No obstante, aquellos que se rehúsan a contribuir a la empresa cooperativa mientras

aceptan sus beneficios no respetan a sus conciudadanos como iguales, pues se conciben a ellos mismos en una posición superior que les permite exceptuarse y todavía beneficiarse de dicha empresa. Los *free-riders* esperan que otros sean los encargados de mantener la funcionalidad de la cooperación social sin que ellos tengan que compartir las cargas que eso conlleva. Por medio de asignarse a sí mismos este trato especial, y por medio de explotar la cooperación de otros, no consideran que la sociedad está constituida por ciudadanos iguales en la cual *todos* deben contribuir (Dagger 1997, 71).

Por estas razones, Dagger afirma que los ciudadanos deben tener un sentido fuerte de lo que Rawls llama *reciprocidad*: un deseo de compartir equitativamente las cargas de la cooperación social y de insistir que otros también lo hagan (Dagger 1997, 79, 197; Rawls 1993, 49–50). Este deseo subyace las disposiciones comprendidas en la virtud del juego justo: la disposición a obedecer las leyes, a contribuir en la implementación de políticas públicas, y en general a poner cada quien su parte en la cooperación social. Si un número considerable de ciudadanos tiene estas disposiciones, se sentarán las bases de confianza y cooperación necesarias para sustentar un sistema de cooperación social eficaz y equitativo que produzca bienes colectivos para el beneficios de todos.

La virtud del juego justo consiste básicamente en que cada quien contribuya a la cooperación social a través de seguir las leyes promulgadas y respaldar las políticas públicas implementadas. De esta manera, el juego justo es una virtud que *todos* los ciudadanos deben de poseer y ejercer para promover una equitativa y eficaz cooperación social. No obstante, algunos teóricos han afirmado que el juego justo no es la única virtud que promueve una cooperación social efectiva, pues cada quien contribuye a la empresa cooperativa a través de ejercer su profesión particular. Profesores, empresarios y músicos crean bienes que otros miembros de la sociedad pueden disfrutar. Por consiguiente, las virtudes que promuevan un

adecuado desempeño en cada una de las profesiones promoverán, a su vez, una cooperación social equitativa y eficaz.

Uno de estos teóricos ha sido William Galston, quien ha identificado virtudes generales que, de acuerdo con él, promueven el adecuado desempeño de todas las profesiones. Para este propósito, Galston reconoce que la cooperación social en las sociedades liberales contemporáneas se lleva a cabo a través de un mercado económico capitalista, el cual depende de dos tipos de virtudes: aquéllas requeridas por diferentes roles económicos y aquéllas requeridas por la vida económica en general. Los roles económicos básicos son los del emprendedor y del empleado común. Las virtudes del emprendedor son la imaginación, la iniciativa, el dinamismo y la determinación. Las virtudes del empleado común son muy diferentes, y en algunos aspectos se oponen, a las virtudes de los emprendedores. Las virtudes de los empleados incluyen rasgos como la puntualidad, la responsabilidad, el compañerismo, y una disposición a trabajar dentro de esquemas y objetivos particulares (Galston 1991, 223).

De igual manera, Galston afirma que hay tres virtudes genéricas – en contraste con las de roles específicos – requeridas por los mercados económicos modernos. La primera es la ética laboral, que combina un sentido de obligación que promueva la independencia personal a través de un esfuerzo remunerado con la determinación de hacer el trabajo propio de manera adecuada y completa. La segunda virtud es la capacidad de retrasar gratificaciones, la cual pretende ser un término medio entre una ascética negación – sacrificar el bien de uno por el de los demás – y una libre indulgencia – promover el bien propio a toda costa. Las gratificaciones no sólo se refieren a los aumentos o bonos salariales que la gente pueda tener en su trabajo, sino también al gasto desmedido de sus fondos. Galston afirma que, aún si los mercados económicos liberales dependen en cierto grado de la liberación y la multiplicación de deseos consumistas, no pueden prosperar a largo plazo si sus miembros no tienen un cierto

nivel de ahorro, lo cual él concibe como la habilidad de subordinar la gratificación inmediata a intereses de largo plazo. Por último, la tercera virtud genérica es la adaptabilidad. De acuerdo con Galston, los mercados económicos modernos se caracterizan por cambios rápidos y radicales que reconfiguran organizaciones y ocupaciones. La mayor parte de los empleos involucran la realización de nuevas y diversas actividades. Por consiguiente, la disposición de aceptar nuevas tareas como desafíos más que amenazas, así como la habilidad de evitar definir la identidad y el mérito personal propio con referencia a ocupaciones específicas y fijas, son atributos importantes de individuos y economías capaces de hacer frente de manera exitosa a las demandas del cambio (Galston 1991, 223–224).

No obstante, las virtudes de la cooperación social que Galston identifica no son requeridas en una sociedad *político liberal*, pues ésta no puede adoptar un sistema económico capitalista que no asegure el valor igualitario de las libertades políticas y la igualdad de oportunidades – dos principios que, de acuerdo con los liberales políticos, una concepción política de justicia que rija la estructura básica tiene que satisfacer (Rawls 2001, 136–40). Al hacer referencia a los mercados económicos modernos, las virtudes de Galston parecen estar motivadas en un tipo de capitalismo *laissez-faire* que busca primordialmente la eficiencia y el crecimiento económico a través de dejar libre, sin ningún tipo de interferencia o límite alguno, las transacciones económicas y la adquisición de propiedad privada – incluyendo los medios de producción. Claramente este tipo de sistema económico permite desigualdades extremadamente grandes en el control de la riqueza de una sociedad, en la cual los ricos adquieren un número mucho mayor de oportunidades para ocupar los puestos de trabajo que desean, así como un gran poder de influencia en la política y el gobierno.

En defensa de Galston, uno podría decir que sus virtudes están motivadas más por un sistema capitalista de *bienestar*, en el que se instaura un sistema de impuestos efectivo hacia los que controlan la mayor parte de la riqueza de la sociedad, lo cual permita una

redistribución de los ingresos del mercado que compense a los más desfavorecidos a través de asegurarles un ingreso mínimo. Sin embargo, Rawls explícitamente afirma que un tipo de sistema económico como éste también transgrede los principios de justicia que deben regir la estructura básica de una sociedad democrática liberal. Es importante dejar esto en claro porque Rawls ha sido frecuentemente entendido – hasta hoy en día – como proveyendo el argumento filosófico definitivo para la distribución sistemática de recursos (lo que él llama “bienes primarios”), por medio de las instituciones del estado de bienestar tradicional que operan dentro de un sistema de mercado. La idea de “limitar las desigualdades a aquéllas que benefician a los menos favorecidos” ha sido frecuentemente entendida como apoyando un sistema de impuestos y transferencia para proveer a todos con un ingreso mínimo (O’Neill y Williamson 2012, 3). De hecho, Rawls parece defender esto mismo cuando argumenta que un ingreso mínimo debe ser un derecho constitucional (Rawls 1971, 276; Rawls 1993, 228–9).

Sin embargo, aún si Rawls quiere maximizar la posición de los menos favorecidos, y piensa que los ingresos mínimos deben ser provistos como una cuestión de derecho, no cree que un estado de bienestar tradicional pueda realizar los principios de justicia por la misma razón que un capitalismo *laissez-faire* no lo hace, a saber, porque permite grandes desigualdades en el control de la riqueza. Como el estado de bienestar permite que unos cuantos posean un gran porcentaje de la riqueza, aquéllos que se encuentren en esta posición tendrán una influencia mucho mayor que otros ciudadanos en el proceso político, lo cual se opone a que haya una distribución igualitaria de libertades políticas. De manera similar, un estado de bienestar produce un tipo de política que tiende a socavar la posibilidad de transferencias de impuestos lo suficientemente grandes como para corregir las desigualdades generadas por los procesos de mercado. Los miembros más favorecidos de la sociedad resistirán propuestas que intentan imponer impuestos a sus ingresos que sean de un porcentaje lo suficientemente alto como para maximizar la posición de los menos

favorecidos, y frecuentemente, si no es que siempre, tendrán la capacidad política de hacerlo. Como dijo Rawls, aún si dicho régimen “tiene alguna preocupación por la igualdad de oportunidad, las políticas públicas necesarias para alcanzarla no son seguidas” (Rawls 2001, 138). Por si fuera poco, un estado capitalista de bienestar socava la posibilidad de relaciones igualitarias entre ciudadanos basadas en el principio de reciprocidad, al crear una división entre aquéllos que son “dependientes” del gobierno para recibir ingresos y recursos, por un lado, y aquéllos que obtienen recursos a través de los procesos de mercado y un empleo pagado, por el otro (O’Neill y Williamson 2012, 3).

Como un sistema económico capitalista – ya sea *laissez-faire* o un estado de bienestar – permite enormes desigualdades en el control de la riqueza, atenta contra la clase de principios de justicia que deben de regir una sociedad político liberal, por lo que no puede ser un adecuado sistema económico para ésta. Por consiguiente, las virtudes cívicas que promueven el buen funcionamiento y la prosperidad del capitalismo, como las que Galston identifica, no son virtudes que el liberalismo político requiera. En cambio, Rawls argumenta que, o bien una democracia de posesión de propiedad [property-owning], o bien un régimen socialista liberal, establecen un marco constitucional que garantiza libertades básicas con respecto al valor igualitario de libertades políticas y la igualdad de oportunidades, además de que regulan las desigualdades económicas y sociales por un principio de reciprocidad. Rawls dice muy poco sobre las características específicas de un socialismo liberal. Aún en sus últimas publicaciones, no entabló un diálogo con los esfuerzos recientes de filósofos y economistas políticos de izquierda como John Roemer (Roemer 1994) y David Schweickart (Schweickart 1993) para especificar la forma institucional de una forma trabajable de mercado socialista, sino que sólo afirma que no encuentra ninguna razón para creer que un socialismo liberal no pueda funcionar y apoyar un principio de libertad (O’Neill y Williamson 2012, 3–4).

Rawls dice mucho más sobre una democracia de posesión de propiedad. Por ejemplo, en *Una Teoría de la Justicia* (1971) especifica varios de los aspectos institucionales centrales de tal economía. El gobierno debe estar involucrado en la planeación macroeconómica, la regulación de instituciones económicas, el establecimiento de reglas de mercado, y la implementación de transferencia de recursos. También debe estar involucrado en proveer tanto bienes públicos esenciales como aquéllos que no lo sean. El principal propósito de esta actividad pública no es maximizar el crecimiento económico, o maximizar la utilidad, sino más bien asegurar que el capital sea ampliamente distribuido, y que a ningún grupo se le permita dominar la vida económica. Un rígido impuesto de herencia – en el que grandes cantidades de riqueza no pueden heredarse de una generación a otra dentro de un mismo grupo sin que se retenga cierto porcentaje para el bien público – es previsto como el principal mecanismo por el cual grandes acumulaciones de capital han de ser diluidas a través del tiempo (Rawls 1971; O’Neill y Williamson 2012, 4).

De igual manera, en *La Justicia como Equidad: Una Reformulación* (2001), Rawls señala que, en una democracia de posesión de propiedad, las instituciones públicas trabajan para distribuir la posesión de riqueza y capital a través de asegurar la posesión extendida de activos productivos y capital humano – como la educación y el desarrollo de habilidades. El objetivo es que todos los ciudadanos se encuentren en una posición tal que puedan administrar sus asuntos propios en pie de igualdad social y económica. Los menos favorecidos no son los desafortunados objetos de nuestra caridad y compasión, mucho menos nuestra lástima, sino aquellos a los que debemos reciprocidad como una cuestión de justicia política entre ciudadanos libres e iguales. Aunque controlan menos recursos, cumplen con su parte en términos que son mutuamente ventajosos y consistentes con el respeto propio (Rawls 2001, 139).

De igual manera, en una democracia de posesión de propiedad, el objetivo que tienen las instituciones básicas es instaurar la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Para llevarlo a cabo, las instituciones deben, desde el principio, poner en manos de todos los ciudadanos, no sólo de unos pocos, los medios productivos suficientes para que sean miembros completamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad. Entre estos medios se incluye capital humano y material, esto es, conocimiento y entendimiento de las instituciones, así como habilidades inculcadas y desarrolladas. Esto se contrapone a la manera en que las desigualdades son remediadas en un estado de bienestar capitalista, donde la re-distribución es *ex post*, esto es, una distribución que ocurre una vez que un grupo particular ya ha adquirido una cantidad muy grande de riqueza. Aún en el caso en que se logre igualar, o maximizar, el ingreso a través de las clases sociales dominantes y subordinadas, no se logrará llevar a cabo una re-distribución de *poder* o *estatus político*, dado que las relaciones productivas de la sociedad, así como la distribución de roles dentro de la economía, seguirán siendo un asunto que el grupo dominante decida. En cambio, sólo mecanismos de re-distribución *ex ante*, que distribuyan el capital humano y material antes que la riqueza se concentre en un pequeño grupo, serán capaces de prevenir desigualdades substanciales de poder y de estatus político – por consiguiente, previniendo relaciones de dominación y la erosión del respeto propio del grupo subordinado (Rawls 2001, 139–40; O’Neill y Williamson 2012, 88).

De esta manera, Rawls afirma que una democracia de posesión de propiedad es capaz de cumplir con el tipo de principios de justicia que, de acuerdo con el liberalismo político, deben de regir la estructura básica de una sociedad liberal. Como vimos, el ideal central de esta clase de régimen económico es instaurar la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre libres e iguales, donde las cargas y ventajas de la cooperación son distribuidas equitativamente. Dentro de esta empresa cooperativa, se espera que cada quien

cumpla con su parte al respetar las leyes y políticas públicas implementadas, así como a través del ejercicio de la profesión particular que cada quien escoja. No obstante, estas profesiones no tienen por qué estar limitadas a las posiciones de empleador y empleado que Galston propone, ni tienen que identificarse las virtudes de cada profesión para que los individuos destaquen en ella. En cambio, los ciudadanos de una sociedad político liberal deben estar motivados a cumplir solamente con su parte en la cooperación social, lo cual logran al ejercer las disposiciones comprendidas en la virtud del juego justo.

3.1.2: La Moderación

De acuerdo con Rawls, un sistema de cooperación social involucra lo que él llama una “división social de responsabilidad”, esto es, que la sociedad – y sus miembros como cuerpo colectivo – se hace responsable de proveer a cada quien los medios necesarios para llevar a cabo su modo de vida y concepción del bien, siempre y cuando los ciudadanos también acepten la responsabilidad de revisar y ajustar sus concepciones del bien y modos de vida conforme a los recursos que puedan razonablemente esperar (Rawls 1993, 189). Esta capacidad de asumir responsabilidad por los fines propios, según Rawls, es un aspecto que constituye la libertad de los ciudadanos, es decir, los ciudadanos son libres en tanto que poseen esta capacidad, pues forma parte del poder moral que tienen para formar, revisar, y racionalmente perseguir una concepción del bien. Por consiguiente, los ciudadanos no son simples transportes pasivos de deseos, gustos y preferencias, sino que son capaces de juzgar y ajustar las inclinaciones, los fines y las aspiraciones que inicialmente tienen conforme a las circunstancias que se les presentan (Rawls 1993, 33–4, 186).

La importancia de la capacidad de asumir responsabilidad por los fines propios se hace visible al considerar ciertos modos de vida y concepciones del bien que los ciudadanos pueden adoptar, como algunos de los ejemplos mencionados en la introducción a este capítulo. Si un porcentaje considerable de ciudadanos adopta una concepción del bien que

involucre el uso excesivo de sustancias dañinas para la salud – como alcohol, tabaco, drogas, comida insalubre, etc. – entonces llevarán un modo de vida que dificulte en gran medida la capacidad de la sociedad, como sistema de cooperación, de proveer servicios de salubridad eficientes. De igual manera, si un porcentaje considerable de ciudadanos adopta una concepción del bien que no incluya preocupación alguna por cuidar el medio ambiente – como el uso excesivo del automóvil, una indiferencia a reciclar y a producir menos basura, etc. – entonces llevarán un modo de vida que propicie problemas serios de contaminación que, eventualmente, afectarán de diversas maneras las vidas de los miembros de la sociedad – también y principalmente en cuestiones de salud.

La importancia de la capacidad de asumir responsabilidad de sus fines o propósitos es enfatizada cuando se considera la influencia que las concepciones del bien y los modos de vida de los ciudadanos pueden llegar a tener en las discusiones públicas, donde se pretende establecer términos de cooperación social que han de regir a la sociedad. Como se mencionó en el capítulo anterior, en las democracias liberales se espera que los funcionarios públicos respondan a los intereses de aquellos que los eligieron. No obstante, dichos intereses pueden ser desproporcionados e incluso hasta caprichosos si los ciudadanos adoptan concepciones del bien y modos de vida inmoderados. Por ejemplo, los ciudadanos pueden demandar bonos salariales muy altos y tarifas de impuestos muy bajas que, a largo plazo, pueden ser contraproducentes al socavar la economía nacional, a tal grado de llevarla a una perdurable crisis. De manera similar, los ciudadanos pueden demandar servicios que conlleven un deterioro importante del medio ambiente, tal como la construcción excesiva de vialidades para transporte que funciona a base de gasolina, a expensas de posponer la implementación de métodos de movilización más sustentables. De igual forma, los ciudadanos pueden votar y respaldar políticas públicas que sólo promuevan la realización de su concepción propia del bien, sin preocuparse por acomodar las concepciones que otros ciudadanos adoptan. Por

ejemplo, los ciudadanos que sean religiosos fundamentalistas pueden exigir vehementemente que recursos públicos no sean destinados a posibilitar prácticas a las que se oponen, como el aborto, sin que den importancia a las consideraciones que otros ciudadanos puedan tener a favor de ellas.

Por estas razones, Rawls afirma que la división social de la responsabilidad involucra dos cuestiones importantes. La primera de ellas atañe a la responsabilidad de la sociedad para proveer a los ciudadanos de los medios necesarios para perseguir su concepción del bien y modo de vida. Para cumplir adecuadamente con este fin, se establecen necesidades generales que todos los ciudadanos tengan, así como una idea de ventaja racional, que no dependan de una concepción o modo particular de vida. Esto es, se establecen bienes que sean ventajosos para todos al posibilitar el cumplimiento de las concepciones del bien y los modos de vida permisibles en una sociedad político liberal – a saber, aquéllos que no socavan las ideas, principios y valores fundamentales del liberalismo político. Rawls llama a estos bienes *primarios*, entre los cuales incluye los derechos y las libertades básicas, oportunidades equitativas de profesión, ingresos, riqueza, y las bases sociales de autorespeto (Rawls 1993, 180–1).

La segunda cuestión importante en torno a la división social de la responsabilidad atañe a la manera en que los ciudadanos deben hacerse cargo de sus estilos de vida y concepciones de la vida buena. Como vimos, estas concepciones y modos de vida pueden tener una influencia substancial en el buen funcionamiento y estabilidad de la sociedad como sistema equitativo de cooperación. Por esta razón, Rawls argumenta que los ciudadanos deben exhibir cierto tipo de comportamiento para asegurar la vitalidad de la empresa cooperativa. Considero que las disposiciones y los rasgos de carácter comprendidos en esta clase de conducta constituyen una virtud que llamo *moderación*. En este punto tomo distancia de otros teóricos liberales que han identificado a la moderación como una virtud cívica

requerida en una democracia liberal, pues su entendimiento de esta virtud está íntimamente vinculado a la clase de participación política que, de acuerdo con ellos, los ciudadanos deben exhibir (Macedo 1991, 72; Galston 1991, 224–5; Callan 1999, 190–3; Costa 2004, 159–61). Como en el capítulo anterior ofrecí un listado de virtudes cívicas que promueven una participación política adecuada por parte de los ciudadanos, sostengo que un entendimiento de la moderación como una virtud que fomenta una cooperación social eficaz nos es más útil teóricamente, además de que está más conectado con la concepción común de moderación entendida como inhibición del exceso y deficiencia en la satisfacción del apetito.

De acuerdo con la concepción que propongo, la virtud cívica de la moderación consiste básicamente en la capacidad de ajustar los gustos y las preferencias propias, las cuales se derivan de la concepción del bien o el modo de vida que uno adopta, de tal manera que no socave el buen funcionamiento y la estabilidad de la sociedad como un sistema de cooperación social. Esto involucra, en primer lugar, que los ciudadanos adapten sus gustos y preferencias conforme a los bienes primarios que una empresa cooperativa equitativa les provee. Como vimos, en sistemas económicos capitalistas un gran porcentaje de la riqueza es controlada por un grupo pequeño de personas que, a causa de esto, llegan a adoptar gustos y preferencias excesivamente costosos. Una de las condiciones que requiere un régimen económico como una democracia de posesión de propiedad, donde *todos* tienen acceso a una parte considerable de capital material y humano, es que los ciudadanos no adopten concepciones del bien y modos de vida excesivos desde el punto de vista monetario. Por consiguiente, los ciudadanos de una sociedad político liberal deben ser moderados con respecto a sus concepciones de vida y modos de vida, de tal manera que tengan gustos o preferencias que no requieran una gran cantidad de recursos para su satisfacción, pues esto socavaría una distribución equitativa de capital material y humano.

Además de ajustar las concepciones del bien y los modos de vida de tal manera que no impidan una distribución equitativa de bienes primarios, la moderación también incluye ajustar los gustos y las preferencias que perjudican, a largo plazo, a la sociedad como un sistema de cooperación social. Por ejemplo, y utilizando los casos mencionados, los ciudadanos que tengan un gusto excesivo por el alcohol, el tabaco y la comida insalubre deben moderar sus preferencias para mantener una buena condición de salud en la medida de lo posible, lo cual permita que el sistema de salubridad, al tener una menor demanda de pacientes, funcione de mejor manera. De igual manera, los ciudadanos que tengan un gusto por usar su vehículo propio constantemente deben ajustarlo para dar lugar a maneras de movilidad más sustentables. Esto incluye estar dispuestos a acceder a iniciativas que buscan la implementación de medios de transporte más sustentables, muchas veces a través de cobrar impuestos – como el pago de tenencia o el aumento al precio de combustible – al uso de otros tipos de transporte. Por último, es importante señalar que los ciudadanos deben ser moderados cuando participen en la política, de tal manera que no hagan demandas que promuevan la realización de concepciones del bien o modos de vida excesivos.

3.2: Las Virtudes del Reconocimiento

3.2.1: El Respeto Cívico

Hasta ahora el presente trabajo ha tratado sobre las virtudes cívicas requeridas para promover una participación política adecuada y una cooperación social equitativa y eficaz. No obstante, queda un tercer ámbito de suma importancia para los liberales políticos y que, de igual manera, requiere la posesión y el ejercicio de ciertas virtudes cívicas por parte de los ciudadanos. Este tercer ámbito son los contextos no institucionales.

A primera vista, podría pensarse que una teoría de virtudes cívicas para el liberalismo político simplemente identificaría virtudes que son importantes para la esfera política. No obstante, esto no es el caso. Rawls afirma que una concepción política de justicia, además del

rol que tiene de regir la estructura básica de la sociedad, también tiene un rol *amplio* en lo que respecta a la manera en que los ciudadanos se reconocen los unos a los otros:

si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada han de reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esa concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente ese ideal de justicia política. Esta labor de educación pertenece a lo que podemos llamar el papel amplio de la concepción política. En este papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública (Rawls 2002, 88).

Esto lo respalda en su discusión sobre la familia como parte de la estructura básica, donde señala que el liberalismo político

no considera a los dominios político y no-político como dos espacios separados y desconectados, cada uno gobernado solamente por sus propios principios distintivos. Aún si la estructura básica sola es el principal sujeto de justicia, los principios de justicia todavía ponen restricciones esenciales en la familia y el resto de las asociaciones. En primer lugar, los miembros adultos de las familias y otras asociaciones son ciudadanos iguales: esa es su posición básica. Ninguna institución o asociación en la que se involucren puede violar sus derechos como ciudadanos (Rawls 1997, 791).

Además de que los principios de justicia requieren que la estructura básica esté organizada de tal manera que las personas como ciudadanos disfruten de ciertos derechos y libertades básicas, estos principios también ponen restricciones en el comportamiento de los ciudadanos en cualquier esfera de la vida. Los ciudadanos deben respetar los derechos básicos de sus conciudadanos en todos los dominios en los que se relacionan, no sólo en el ámbito político.

Diversos teóricos afines al liberalismo político afirman que *el respeto a los derechos de otros* es una virtud que los ciudadanos de las democracias liberales deben poseer y ejercer (Galston 1991, 224; Macedo 1991, 265–77; Dagger 1997, 196). De acuerdo con ellos, dicha virtud requiere que los ciudadanos sepan cuáles son estos derechos individuales a respetar. De igual manera, los ciudadanos deben ser capaces de discernir qué involucra el respeto a

estos derechos, para que entonces guíen su comportamiento conforme a ellos. Por ejemplo, los ciudadanos deben saber que todos tienen derecho a la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de tránsito, la libertad de pensamiento, la libertad de prensa, la libertad sexual, la libertad de culto, entre otras. De igual forma, los ciudadanos deben tener la capacidad de identificar que el respeto a estos derechos involucra que se tome en cuenta la opinión de otros, que no se pongan barreras para que ciertos individuos puedan reunirse o puedan desplazarse a diversos lugares, que se toleren diversas maneras de pensar, que no se censuren ciertas publicaciones, que no se pongan impedimentos para que personas con diferente orientación sexual practiquen su sexualidad, que no se reprima la práctica de ciertas religiones, etc. Los ciudadanos deben guiar su comportamiento de tal manera que se satisfaga el cumplimiento de estas prácticas.

No obstante, me parece que el análisis que estos teóricos ofrecen en torno a la virtud del respeto a los derechos de los demás no es adecuado, pues la razón principal a la que aluden para defenderla es que en las democracias liberales se debe asegurar que los ciudadanos reconozcan el *estatus igualitario* que sus conciudadanos tienen como miembros de la sociedad. Por esta razón, considero que el respeto a los derechos de otros no constituye una virtud por sí misma, sino que es una disposición de una virtud más amplia que Hartley y Watson han llamado *la virtud del respeto de reconocimiento* (Hartley y Watson 2014, 425). Este nombre lo derivan del trabajo de Stephen Darwall en torno al punto de vista de la segunda persona, donde afirma que el respeto de reconocimiento hacia personas fundamentalmente involucra reconocer el estatus o la autoridad de un individuo como persona (Darwall 2009, 119–47). De manera análoga, Hartley y Watson sostienen que la virtud del respeto de reconocimiento involucra reconocer el estatus o la autoridad de un individuo como *ciudadano libre e igual* (Hartley y Watson 2014, 425). De aquí en adelante, me referiré a esta virtud como la virtud del respeto *cívico*, con el fin de diferenciarla de algún

tipo de virtud *moral* que involucre el respeto a los demás como *personas*, más que como ciudadanos.

Por supuesto que reconocer a otros como ciudadanos libres e iguales es una disposición que debe expresarse en el ámbito político. No obstante, la importancia del respeto cívico se resalta en contextos *no institucionales* como parques públicos, bibliotecas, transporte público, restaurantes, tiendas y hoteles. En estos contextos, la virtud cívica del respeto involucra reconocer que nuestros conciudadanos tienen tanto derecho como nosotros de disfrutar plenamente de lugares y servicios públicos. De igual manera, el ejercicio del respeto cívico es importante en otros ámbitos de la sociedad civil como asociaciones privadas o instituciones religiosas. Cabe señalar que muchas veces dentro de estas asociaciones existen formas de jerarquía o discriminación que estarían prohibidas en la esfera política. Por ejemplo, una iglesia podría excluir a las mujeres de las posiciones de poder. Tal acción sólo puede ser permitida si y sólo si los miembros de dichas asociaciones siguen pensándose a sí mismos como ciudadanos libres e iguales capaces de hacer demandas de justicia en el ámbito político, así como con el derecho de adoptar la concepción del bien que deseen en su vida personal, sin importar su posición o identidad social. Si acaso las identidades jerárquicas sociales serán permitidas dentro de las asociaciones de la sociedad civil, no deben resultar en una división jerárquica de la ciudadanía en la que los miembros de grupos socialmente dominados queden en una posición inferior a la de los demás, pues dicha posición es incompatible con la igualdad democrática (Hartley y Watson 2010, 14).

De esta manera, aún si ciertas asociaciones están organizadas jerárquicamente, sus miembros deben reconocer el estatus y la autoridad que los demás miembros tienen como ciudadanos libres e iguales. Esto es, deben reconocer que sus compañeros, fuera de la asociación, tienen una influencia equitativa en la toma colectiva de decisiones sobre asuntos que incumben a la sociedad en general, y que además disfrutan de ciertos derechos y

libertades básicas. Entre éstas, la libertad de escoger el modo de vida y la concepción del bien que deseen. Por consiguiente, si en algún momento una persona desea dejar de pertenecer a cierta asociación para seguir un modo de vida o concepción del bien distinto, los demás miembros no pueden impedirselo (Hartley y Watson 2014, 426).

3.2.2: La Tolerancia

Otra virtud importante para el reconocimiento de la libertad y la igualdad de los ciudadanos en contextos no institucionales es la *tolerancia*. La literatura filosófica sobre tolerancia es inmensa, y no pretendo discutirla en detalle aquí. Más bien, mi objetivo es más modesto: proponer una concepción de la tolerancia como una virtud cívica para el liberalismo político.

La reflexión filosófica sobre tolerancia inicialmente se centró en el problema de la tolerancia religiosa por parte del estado (Locke 2005; Voltaire 2013). Hoy en día, la noción de tolerancia continua siendo usada en conexión con asuntos religiosos, pero su uso ha sido ampliado para involucrar concepciones del bien que sean seculares también. Los debates contemporáneos no sólo conciernen a la tolerancia que el estado pueda ejercer, sino también a la tolerancia personal, entendida como una virtud cívica básica en un contexto social de pluralismo y diversidad (Heyd 1998; Mendus y Edwards 1988). Este sentido de tolerancia como una virtud personal es en el que me enfocaré.

La noción de tolerancia presupone un elemento de repulsión axiológica en su significado. Es decir, un comportamiento o acto puede ser tolerado si y sólo si dicho comportamiento o acto es desaprobado, pues se le juzga ya sea como desagradable, incorrecto, o malo (Costa 2004, 157). A primera vista, la virtud de la tolerancia y la virtud del respeto cívico pueden parecerse mucho, pero se diferencian precisamente en el elemento de repulsión axiológica. Cuando alguien exhibe la virtud del respeto cívico, lo hace porque reconoce que los otros tienen la característica positiva de ser ciudadanos libres e iguales. En cambio, alguien exhibe la virtud de la tolerancia cuando cree que el comportamiento de otro

tiene una característica negativa – por ejemplo, que su modo de vida es inmoral – pero se da cuenta que dicho comportamiento es compatible con los principios de justicia que rigen a la sociedad. Es por esta razón que la tolerancia es de suma importancia para el liberalismo político, pues una de sus principales premisas es que las democracias liberales se caracterizan por una gran diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas e incompatibles que son adoptadas por sus ciudadanos. Dado el hecho del pluralismo de doctrinas comprensivas en las democracias liberales, existe una necesidad de vivir pacíficamente con doctrinas y prácticas que son legales y aceptables desde el punto de vista público, pero que no son completamente aceptables de acuerdo a parámetros de algunas doctrinas comprensivas.

De acuerdo con Victoria Costa, la tolerancia involucra el control del deseo de reaccionar contra ideas, prácticas y modos de vida que desaprobamos. Cuando la tolerancia se vuelve una disposición estable de carácter, controlar la inclinación a reaccionar de manera intolerante puede resultar fácil, e incluso puede llegar el momento en que dicha inclinación no aparezca más, pues el desaprobo y el deseo de interferencia pueden ser remplazados por el reconocimiento positivo de que los otros tienen la libertad de llevar a cabo el modo de vida que deseen. Si esto de hecho ocurre, la tolerancia en sentido estricto se vuelve innecesaria, y uno empieza a hablar de actitudes de respeto y consideración – como aquellas que involucra la virtud del respeto cívico. No obstante, para la mayoría de las personas es extremadamente difícil transformar psicológicamente sentimientos de desaprobo en sentimientos de respeto, por lo que la tolerancia es requerida como una virtud remedial para resolver las tensiones morales entre las prescripciones de las diversas doctrinas comprensivas, por un lado, y los requisitos de la moralidad pública, por el otro (Costa 2004, 157).

Así como la noción de tolerancia presupone un elemento de repulsión axiológica, también presupone un cierto poder o influencia en la persona que se desaprueba. De acuerdo

con Martin Farrell, no puede haber tolerancia cuando uno carece del poder para prohibir, interferir, o limitar lo que desaprueba. Por consiguiente, alguien puede ser tolerante con respecto a un comportamiento particular solamente si se encuentra en una posición de impedirlo (Farrell 2000, 188–190). Me parece que esta posición, aunque logra capturar un aspecto importante de la tolerancia, es demasiado radical al requerir la capacidad para impedir, de hecho, ciertos comportamientos. No obstante, los ciudadanos de una sociedad político liberal tienen que exhibir actitudes tolerantes hacia otros aún en ámbitos donde no tienen una influencia tan directa. Por ejemplo, los ciudadanos no pueden insultar a otros en la calle o a través de medios de comunicación, tal como ocurre en el discurso de odio. Este tipo de comportamiento, aunque no mediatiza directamente, puede afectar la concepción que de sí mismos tengan las personas agredidas, a tal grado que ya no se consideren ciudadanos libres de llevar el modo de vida que deseen, ni ciudadanos iguales que puedan participar e influir en el ámbito político. Esto claramente socavaría las bases sociales del autorespeto que, como vimos, son consideradas uno de los bienes primarios a los que todos los ciudadanos deben acceder, pues les permite perseguir la concepción del bien que han escogido adoptar. Por consiguiente, y contrario a lo que Farrell afirma, la tolerancia debe surgir aún cuando no se tiene pleno poder de impedir la conducta que se desaprueba.

Aún cuando la posición de Farrell no es del todo correcta, sí logra capturar un aspecto importante de la tolerancia, a saber, que involucra un cierto tipo de poder o influencia en los demás. Dentro del contexto de las instituciones, los ciudadanos ejercen poder político sobre sus conciudadanos al participar en el debate público, pues dicha participación repercute en el diseño, la promulgación y el aseguramiento de cierto conjunto de leyes y políticas públicas que de hecho prohíben y limitan ciertos tipos de comportamiento. Pero el poder o influencia sobre los demás que atañe a la tolerancia va más allá de las instituciones, extendiéndose a contextos no institucionales donde el tipo de interacción que tienen los ciudadanos los unos

con los otros influye en la concepción que cada uno tiene de sí mismo. Como vimos, los insultos y el discurso de odio pueden propiciar que ciertos ciudadanos no se perciban como libres e iguales dentro de un sistema equitativo de cooperación social. Por consiguiente, los ciudadanos de una sociedad político liberal deben exhibir tolerancia en todos los contextos – tanto los que son institucionales como los que no lo son – donde su desaprobación pueda repercutir negativamente en la realización de principios o valores políticos fundamentales.

Otro aspecto importante de la virtud de la tolerancia refiere al tipo de razones que motivan a alguien a ser tolerante. Como se sugirió, una ausencia de poder puede explicar una ausencia de reacción contra algo que se desaprobaba. Pero hay otras razones que tampoco bastan para la atribución de tolerancia: por ejemplo, las que conciernen a la reputación o el miedo a perder oportunidades de trabajo. En cambio, la base del ejercicio de la tolerancia debe ser el reconocimiento de que nuestros conciudadanos son libres e iguales. Para mantener una convivencia social sobre la base del respeto de esta concepción moral de los ciudadanos, es importante que razones públicas para la tolerancia predominen sobre las razones personales que uno pueda tener para rechazar, prohibir, o restringir un comportamiento que uno considera objetable. Para que las razones públicas prevalezcan, los ciudadanos deben tener un conjunto de creencias sobre cómo debe ser la vida común, el cual contrarreste la tentación a reaccionar con intolerancia. Como vimos en el capítulo anterior, entre estas creencias estaría la aceptación de lo que Rawls llama las “cargas del juicio” – los factores que explican la existencia de desacuerdos irresolubles y permanentes entre personas razonables sobre cuestiones religiosas, morales y filosóficas. Aceptar las cargas del juicio involucra reconocer que otros pueden estar en desacuerdo con nosotros y aún así ser razonables.

Por último, es importante considerar que los tipos de comportamiento que deben ser sujeto de la tolerancia dependen en gran medida de la doctrina comprensiva que profesa la persona que desaprobaba dicha conducta. Por ejemplo, el comportamiento sexual de personas

adultas que no están casadas puede ser algo que requiera tolerancia de algunos ciudadanos religiosos, aunque este mismo comportamiento no sea una cuestión de tolerancia para alguien que adopta una doctrina comprensiva liberal y que no encuentra objeciones a que dos adultos den su consentimiento para tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. De manera similar, algunos activistas de los derechos de los animales condenan profundamente la práctica de comer carne, pero esto no es reprobado por la concepción del bien que otras personas razonables adoptan. Estos ejemplos involucran prácticas que no son completamente aceptables desde el punto de vista de algunas concepciones razonables del bien. No obstante, la aceptabilidad de estas prácticas desde la perspectiva de los principios y los valores políticos fundamentales indica que deben ser objeto de tolerancia por los ciudadanos que las desapruében. El ejercicio de la tolerancia es esencial para que los ciudadanos no enfrenten interferencia injusta al llevar a cabo sus modos de vida preferidos. De la misma manera en que las prácticas de discriminación racial dentro de la sociedad civil infringen el derecho de los ciudadanos a una consideración igualitaria aún si el estado mismo no discrimina, las prácticas de intolerancia dentro de la sociedad civil restringen sus libertades básicas aún si el estado es neutral ante la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables (Costa 2004, 158–159).

3.3: Conclusión

Este capítulo constituye la segunda mitad de la segunda parte de mi trabajo de tesis, cuyo objetivo, me permito recordar, es mostrar que ciertas virtudes cívicas son *necesarias* para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. Para cumplir con este propósito, argumenté que el ejercicio de cuatro virtudes cívicas – el juego justo, la moderación, el respeto cívico y la tolerancia – es necesario para asegurar el tipo de cooperación social y de reconocimiento en contextos no institucionales que el liberalismo político prescribe. Al defender estas virtudes, tomé distancia de las propuestas de otros

teóricos en torno a las virtudes cívicas requeridas por los principios y valores liberales políticos fundamentales, pues, por las razones ya aludidas, no me parecen lo suficientemente adecuadas como para arrojar luz sobre los rasgos de carácter particulares necesarios para efectivamente asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una democracia liberal. En cambio, propuse una teoría sistemática de estas virtudes que nos ayude a identificar más fácil y claramente dichos rasgos de carácter. Al hacer esto, contribuyo a mostrar cómo el proyecto del liberalismo político no es un sueño imposible, sino más bien una “utopía realista” que puede guiarnos hacia la realización de una sociedad bien ordenada, estable y justa.

Conclusiones

En el presente trabajo propuse una teoría de virtudes cívicas para el liberalismo político. Con el fin de cumplir con esto, primero mostré que el liberalismo político es compatible con una teoría de virtudes cívicas, para después mostrar que ocho virtudes cívicas – la caridad, la imparcialidad, la honestidad intelectual, la evaluación crítica, el juego justo, la moderación, el respeto cívico, y la tolerancia – son necesarias para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal a través de asegurar el tipo de participación política, de cooperación social, y de reconocimiento en contextos no institucionales que el liberalismo político prescribe.

El presente trabajo no pretendió ser una exposición exhaustiva de todas las virtudes cívicas que el liberalismo político requiere, pues dicha empresa por mucho sobrepasa los límites de este ensayo. No obstante, mi trabajo sienta las bases para la realización de una teoría exhaustiva y sistemática de dichas virtudes, la cual constituye un aspecto importante del liberalismo político que los teóricos afines a esta posición han constantemente ignorado. De igual manera, mi trabajo tomó distancia de las propuestas de otros teóricos liberales que también han indagado sobre los rasgos de carácter requeridos para asegurar el buen funcionamiento y la estabilidad de las democracias liberales, al desarrollar una teoría lo suficientemente sistemática y precisa para cumplir con el propósito primordial que esta clase de reflexiones tiene, a saber, ofrecernos una guía práctica hacia la realización de una sociedad bien ordenada, estable y justa. No obstante, dicha teoría genera por lo menos tres cuestiones subsecuentes que los liberales políticos deben de prestar atención, pues su desarrollo es necesario para mostrar que el liberalismo político no es un sueño imposible, sino más bien una “utopía realista”.

La primera de estas cuestiones atañe a la naturaleza de las virtudes cívicas requeridas por el liberalismo político. En el presente trabajo me limité a identificar los *rasgos de carácter* que aseguran el buen funcionamiento y la estabilidad de una sociedad político liberal. Sin embargo, todavía faltaría precisar los rasgos psicológicos concretos detrás de dichos rasgos de carácter. Esto es, faltaría precisar las actitudes, los hábitos, las capacidades y las habilidades cognitivas concretas requeridas en los ciudadanos para que de hecho exhiban satisfactoriamente las virtudes cívicas que aquí he defendido. Por consiguiente, una nueva dirección para la futura investigación es hacia un entendimiento más profundo de las virtudes cívicas que el liberalismo político requiere. Sin dicho entendimiento, la noción de ciudadanos razonables no tendrá la estructura adecuada para que realmente constituya una exitosa guía práctica.

Una vez alcanzada una comprensión más profunda de los rasgos psicológicos concretos que están detrás de las virtudes cívicas que el liberalismo político requiere, se tiene que abordar la segunda cuestión de determinar el mejor proyecto de *educación cívica* para inculcar estas virtudes en ciudadanos reales. Por ‘educación cívica’ me refiero a *todos* los procesos que afectan las creencias, los compromisos, las capacidades y las acciones de la gente como miembros presentes o futuros de una sociedad, por lo que ciertamente no está limitada a las escuelas y la educación de niños y jóvenes. Familias, gobiernos, religiones y medios de comunicación son algunas de las instituciones involucradas en la educación cívica, entendida como un proceso de por vida (Crittenden y Levine 2013). La realización de este proyecto conllevaría afrontar diversas interrogantes empíricas como las siguientes: ¿qué causa que las personas desarrollen las actitudes, los hábitos, las capacidades y las habilidades cognitivas relevantes para un adecuado desempeño cívico en sus comunidades?; ¿de qué manera las personas se ven afectadas si varían en edad, trasfondo social o cultural, y conocimientos previos?; por ejemplo, ¿un curso de cívica en la preparatoria tiene efectos

duraderos en diferentes tipos de estudiantes?, ¿qué podría hacerlo más efectivo? (Crittenden y Levine 2013). Éstas serían sólo algunas de las preguntas que tendrían que abordarse en un proyecto de educación cívica subsecuente al trabajo que presento. Sin dicho proyecto, no podremos seguir afirmando con convicción que una sociedad bien ordenada, estable y justa, cuyas instituciones se rijan por ideas, principios y valores políticos fundamentales, es una utopía realista. Sólo lo será cuando este proyecto sea desarrollado directamente.

Por último, la tercera cuestión atañe a otros tipos de aproximación a la relación entre virtud y política que han sido emprendidos por diversos filósofos en años recientes. Por ejemplo, Philip Pettit ha reflexionado sobre las virtudes cívicas requeridas para sustentar una democracia *republicana*, en contraste con una liberal (Pettit 1999). Asimismo, varios teóricos de la ética de la virtud han intentado extender esta aproximación ética distintiva hacia la filosofía política (Slote 1993; Hursthouse 1990; Nussbaum 2007; Rasmussen y Den Uyl 2005). Un análisis de estos autores es importante para poner a prueba, no sólo la teoría de virtudes cívicas que aquí propongo, sino también al liberalismo político mismo. Sin dicho análisis, no tendremos certeza de que esta posición liberal particular, junto con su teoría asociada de virtudes cívicas, es superior a posturas similares que también pretenden guiarnos hacia la realización de una sociedad bien ordenada, estable y justa. Sólo si los liberales políticos hacen frente a esta clase de posiciones alternativas, podremos estar convencidos de que el liberalismo político constituye la utopía más realista, aquella que debe guiar nuestro esfuerzo transformador en las sociedades democráticas contemporáneas; aquella, pues, que puede ayudarnos a modificar el insostenible estado de injusticia e ingobernabilidad en una sociedad como la mexicana.

Bibliografía

- Aristóteles. 1985. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Traducido por Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- . 1988. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.
- Barnett, Randy. 2014. *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Bohman, James, y Henry Richardson. 2009. “Liberalism, Deliberative Democracy, and ‘Reasons that All Can Accept’”. *The Journal of Political Philosophy* 17 (3): 253–74.
- Callan, Eamonn. 1999. “Liberal Virtue and Moral Enfeeblement”. En *Virtue Ethics and Moral Education*, editado por David Carr y Jan Steutel. London: Routledge.
- . 2004. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, Simon. 1999. “Liberal Legitimacy, Reasonable Disagreement, and Justice”. En *Pluralism and Liberal Neutrality*, editado por Richard Bellamy y Martin Hollis. London: Frank Cass.
- Chan, Joseph. 2000. “Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism”. *Philosophy and Public Affairs* 29: 5–42.
- Constant, Benjamin. 2010. “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns”. Traducido por Jonathan Bennett. En la versión presentada en www.earlymoderntexts.com.
- Costa, Victoria. 2004. “Political Liberalism and the Complexity of Civic Virtue”. *Southern Journal of Philosophy* 42 (2): 149–70.
- Crittenden, Jack, y Peter Levine. 2013. “Civic Education”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Verano 2013. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/civic-education/>.
- Dagger, Richard. 1997. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, Robert. 2006. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Darwall, Stephen. 2009. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Francisco, Andrés. 2006. “A Republican Interpretation of the Late Rawls”. *Journal of Political Philosophy* 14 (3): 270–88.
- De Marneffe, Peter. 1990. “Liberalism, Liberty, and Neutrality”. *Philosophy and Public Affairs* 19: 253–74.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Farrell, Martín. 2000. *Privacidad, Autonomía y Tolerancia: Ruidos Disonantes en la Ética*. Buenos Aires: Editorial Hammurabi.
- Galston, William. 1988. “Liberal Virtues”. *The American Political Science Review* 82 (4): 1277–90.
- . 1989. “Civic Education in the Liberal State”. En *Liberalism and the Moral Life*, editado por Nancy L. Rosenblum, 89–101. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1991. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaus, Gerald. 2010. *The Order of Public Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutmann, Amy, y Dennis Thompson. 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press.

- Haksar, Vinit. 1990. *Equality, Liberty, and Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartley, Christie, y Lori Watson. 2010. "Is Feminist Political Liberalism Possible?" *Journal of Ethics and Social Philosophy* 5 (1): 121.
- . 2014. "Virtue in Political Thought: On Civic Virtue in Political Liberalism". En *Virtues and Their Vices*, editado por Kevin Timpe and Craig Boyd, 415. Oxford: Oxford University Press.
- Hayek, F. A. 2007. *The Road to Serfdom: Text and Documents*. Editado por Bruce Caldwell. Chicago: University of Chicago Press.
- Heyd, David, ed. 1998. *Toleration*. Princeton: Princeton University Press.
- Hurka, Thomas. 1990. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1990. "After Hume's Justice". *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 91 (enero): 229–45.
- Kant, Immanuel. 2013. *La Paz Perpetua*. Traducido por Joaquín Abellán. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kawall, Jason. 2002. "Other-Regarding Epistemic Virtues". *Ratio* 15 (3): 257–75.
- Klosko, George. 2004. *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kristol, Irving, Paul Johnson, y Michael Novak. 1980. *The Moral Basis of Democratic Capitalism: Three Essays*. Washington, D.C.: American Enterprise Institute Press.
- Kymlicka, Will. 1989a. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality". *Ethics* 99 (4): 883–905.
- . 1989b. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, y Wayne Norman. 1994. "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory". *Ethics* 104 (2): 352–81.
- Larmore, Charles. 2008. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebar, Mark. 2013. "Virtue and Politics". En *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, editado por Daniel Russell, 265–89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 2005. *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lomasky, Loren. 1987. *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowi, Theodore J. 1979. *The End of Liberalism: The Second Republic of the United States*. New York: W. W. Norton & Company.
- Macedo, Stephen. 1991. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mack, Eric, y Gerald Gaus. 2004. "Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition". En *Handbook of Political Theory*, editado por Gerald Gaus y Chandran Kukathas. London: SAGE Publications Ltd.
- Macpherson, C. B. 2011. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- McTernan, Emily. 2014. "How to Make Citizens Behave: Social Psychology, Liberal Values, and Social Norms". *Journal of Political Philosophy* 22 (1): 84–104.
- Mendus, Susan, y David Edwards, eds. 1988. *On Toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Mill, John Stuart. 1991. *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

- Muguerza, Javier. 2005. "Razonabilidad". En *Democracia y Virtudes Cívicas*, editado por Pedro Cerezo y Rafael del Águila Tejerina, 113–47. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mulhall, Stephen, y Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians: Second Edition*. Oxford: Blackwell.
- Muñoz Oliveira, Luis. 2011. *La Razonabilidad, Virtud de la Democracia*. Serie Las ciencias sociales. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. The Tanner Lectures on Human Values. Cambridge: Harvard University Press.
- Oakeshott, Michael. 1975. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Neill, Martin, y Thad Williamson, eds. 2012. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Pettit, Philip. 1998. "Reworking Sandel's Republicanism". *Journal of Philosophy* 95 (2): 73–96.
- . 1999. *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pocock, John. 2003. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Quong, Jonathan. 2010. *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. "Public Reason". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, Verano 2013.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/public-reason/>.
- Rasmussen, Douglas B., y Douglas J. Den Uyl. 2005. *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1996. *El Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica.
- . 1997. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review* 64 (3): 765–807.
- . 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Editado por Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2002. *La Justicia como Equidad: Una Reformulación*. Editado por Erin Kelly. Barcelona: Editorial Paidós.
- Raz, Joseph. 1988. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Roemer, John. 1994. *A Future for Socialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sandel, Michael. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schweickart, David. 1993. *Against Capitalism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Sher, George. 1997. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1984. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives". En *Philosophy in History*, editado por Richard Rorty, Jerome Schneewind, y Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slote, Michael. 1993. "Virtue Ethics and Democratic Values". *Journal of Social Philosophy* 24 (2): 5–37.
- Strauss, Leo. 1965. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vaca, Moisés. 2014. "Didáctica Democrática: El Fomento de un Ethos Igualitario". En *Vida Pública en México: ¿didáctica para la democracia?* México: Instituto de Investigaciones Sociales.
- Vaca, Moisés, y Itzel Mayans. 2014. "El Triple Estándar de la Razón Pública". *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 46 (138): 65–91.

- Voltaire. 2013. *Tratado sobre la Tolerancia*. Traducido por Carlos R. de Dampierre. Madrid: Editorial Tecnos.
- Wall, Steven. 1998. *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wenar, Leif. 1995. "Political Liberalism: An Internal Critique". *Ethics* 106 (1): 32–62.
- Zagzebski, Linda. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.