

EL CIUDADANO LIBRE Y SU PAPEL EN LA POLÍTICA: LA LIBERTAD A LA LUZ DEL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

Cristian Calderón
cfcalderonv@unal.edu.co
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: El estudio de las distintas nociones de libertad desarrolladas en el pensamiento político contemporáneo resulta bastante fructífero, sobre todo, si se busca relacionar el ejercicio de la libertad con el ejercicio político del ciudadano en la sociedad. Justamente, este texto, a la luz de la concepción de ciudadano de John Rawls y la noción de sujeto político de Hannah Arendt y Étienne Tassin, explora la noción de libertad de estos autores. Este análisis permite hallar un elemento determinante para entender cuál es la posibilidad de ejercicio político de un ciudadano en Rawls, a saber, la razón pública. Empero, este elemento no parece ser adecuado para formular una teoría política que pretenda concebir realmente un individuo libre y enteramente político si tal teoría se funda en los planteamientos de Arendt y Tassin.

Palabras clave: política, libertad, razón pública, ciudadano, voluntad.

Abstract (*The Free Citizen and his Role in Politics: Freedom in Light of Contemporary Political Thought*): The study of the different notions of freedom developed in contemporary political thought turns out to be quite fruitful, specially if one seeks to link the exercise of freedom with the political exercise of the citizen in society. Precisely, this paper, in light of the concept of citizen presented by John Rawls and Hannah Arendt's and Étienne Tassin's notion of the political subject, explores the notion of freedom of these authors. This analysis gives way to finding a decisive factor for understanding what the possibility of a political exercise in Rawls's citizen is: public reason. But this element does not seem appropriate to formulate a political theory that really seeks to conceive a free and entirely political individual, specially if this theory is based Arendt's and Tassin's ideas.

Keywords: politic, freedom, public reason, citizen, will.

Pero cuando se trata de los negocios que corresponden puramente a la política, como la política versa siempre sobre la justicia y la templanza, entonces escuchan a todo el mundo y con razón, porque todos están obligados a tener esas virtudes, puesto que de otra manera no hay sociedad.

Platón, *Protágoras*

INTRODUCCIÓN

Indagar por la noción de ciudadano es uno de los elementos clave para intentar esclarecer el modo como debe pensarse la política, pues ello permite analizar el rol que juega una persona en tanto agente político de una sociedad, contemplando así la posibilidad de aplicación de las propuestas políticas en la vida práctica. No obstante, las definiciones de ciudadano varían en gran medida, y muchos de los fundamentos incluidos en éstas suelen oponerse de manera tajante.

Precisamente, en contraposición a muchas de las definiciones de ciudadano que se encuentran en la historia del pensamiento político, existen aquellas que ven en el ciudadano a un individuo libre que ejerce la política, y uno de los esfuerzos más notables por concebir al ciudadano de esta manera es el que realiza John Rawls. Este último, en procura de definir lo que él mismo llama “justicia como equidad”, requiere de fundamentos que definen al ciudadano como una persona libre, políticamente hablando, dejando a un lado cualquier precepto que lo conciba de manera metafísica y, para ser más preciso, de manera filosófica.

Asimismo, se puede encontrar un pensamiento aún más crítico dentro de esta misma línea que busca separarse de aquellas concepciones filosóficas que determinan el pensamiento político en general; a saber, el pensamiento de Étienne Tassin, quien hereda los planteamientos de Hannah Arendt respecto de su énfasis en la redefinición de la noción de libertad. Ellos, por su parte, formulan una tajante separación en el modo como se debe entender la libertad según su genealogía meramente política y la manera como se debe entender la misma según su genealogía filosófica. Así pues, se concibe una oposición muy clara entre el sujeto político que se apoya en una u otra genealogía.¹

Ahora bien, mi interés aquí es dar con las posibles similitudes y diferencias entre una y otra concepción política del ciudadano como sujeto político. Pero, sobre todo, quiero analizar cuáles son las consecuencias que se derivan de los planteamientos que expone Rawls respecto de la participación política que le es permitida a un ciudadano; más específicamente, cuál es el grado de participación de un individuo en la concepción política de justicia como equidad. Y, para lograr la comparación con los planteamientos de Arendt y Tassin, es preciso preguntarse entonces si tal grado de participación libre del ciudadano político permite realmente la realización de la libertad política, comprendiendo que, para este autor y esta autora, una noción de libertad debe tomar distancia de la idea de libre albedrío y su fundamento volitivo.

En este orden de ideas, señalaré en la primera parte de este texto por qué la concepción de ciudadano libre es central en la justicia como equidad, exponiendo la función de aquél como fundamento de una concepción pública de justicia que busca la cooperación social entre personas libres e iguales. La segunda parte del ensayo estará inclinada a dar cuenta de lo que llamo “dualismo político”, entendido como una oposición entre la idea de *pluralidad libre y actuante* y lo que propiamente se puede llamar *sujeto soberano queriente*. En la última parte buscaré los posibles puntos de encuentro o de choque entre las concepciones de individuo libre de Rawls, por un lado, de Hannah Arendt, por el otro.

I. LA RAZÓN PÚBLICA COMO DETERMINACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DEL CIUDADANO

Concepción de persona y ciudadano. Una persona toma una posición en la concepción política de justicia sólo si es miembro de un sistema cooperativo social (cf. Rawls 30)². Ahora bien, para que alguien sea considerado miembro de tal sistema es necesario que sea considerado como

¹ Cuando hablo aquí de sujeto político, lo hago muy superficialmente, pues, como señalaré más adelante, aquél que hace uso del poder político, según su voluntad y en busca de su soberanía, es aquél que merece ser llamado propiamente ‘sujeto’. Por ahora dejaré esto de lado.

² Por supuesto, el término ‘cooperativo’ parece un tanto inocuo aquí; no obstante, me permitiré esbozar antes otros elementos de la concepción de persona; luego volveré, no al término como tal, sino directamente a lo que Rawls entiende por ‘sistema cooperativo’.



El ciudadano libre y su papel en la política

un ciudadano al cual le son garantizados sus derechos de libertad e igualdad. Básicamente, un hombre es libre, en primer lugar, en virtud de sus poderes morales y, en segundo lugar, en virtud de sus poderes conectados con la razón (pensamiento y juicio).³ En cuanto a los primeros, un poder moral sólo puede ser tal si es un elemento que constituye la idea de un sistema equitativo de cooperación. Con este fin, al ciudadano de una sociedad democrática le es otorgado el sentido de la justicia y la capacidad para elaborar la concepción del bien.

El sentido de justicia consiste en la capacidad de entender y actuar con base en la concepción pública de justicia que define los términos equitativos de cooperación. Por otra parte, concebir el bien es la capacidad de elaborar y perseguir una concepción de ventaja racional. Es decir, el bien es aquello valioso en la vida humana, y define determinados fines últimos, los cuales se desean realizar por su valor propio; este tipo de 'lealtades', como las llama Rawls, "[...] dan lugar a afectos y devociones, y las personas y asociaciones que son objeto de estos sentimientos también forman parte de la concepción del bien" (Rawls 32).

Ahora bien, ¿qué se podría decir en general de esta concepción de ciudadano? Al perseguir la idea de una sociedad como sistema equitativo de cooperación, es de suponer, y quiero ser enfático en esto, que las personas, en su rol de ciudadanas, poseen todas las capacidades que les permiten ser *miembros normales* del régimen democrático, así como individuos plenamente cooperativos (cf. Rawls 33). No obstante, según creo, si se quiere ser realmente preciso al hablar del ciudadano, es necesario aclarar el sentido de la expresión 'miembro normal'.⁴ Para ello, podemos tener en cuenta inicialmente la sujeción del concepto de ciudadano a lo que llama Rawls 'términos equitativos de cooperación', pues estos últimos determinan finalmente qué límites no debe sobrepasar la libertad política del ciudadano. Tal vez aquellos términos equitativos de cooperación sean los que definan qué es un miembro normal y los que determinan a qué personas se les puede garantizar los derechos de ciudadanía. En consecuencia, pienso que la estructura básica que define el modo de cooperación es anterior a la definición de ciudadano, así como anterior a la definición de libertad que lo compromete.

Prueba de lo anterior es la forma como Rawls concibe la libertad de una persona política. Esta concepción se fundamenta en tres puntos (cf. Rawls 37-38):

(i) Aquél que se concibe a sí mismo y a los demás como dotados de una capacidad moral para determinar una concepción del bien es libre; empero, la persona puede no aferrarse por siempre a tal concepción, y bien puede revisarla o modificarla con base en fundamentos *razonables*. Pero —volviendo a la problemática señalada más arriba— no es claro qué puede constituir un fundamento razonable sin haber tenido en cuenta previamente cuáles son los términos equitativos de cooperación.

(ii) Los ciudadanos se ven a sí mismos como fuentes generadoras de reclamos válidos. Esto es, siempre que las concepciones del bien estén bajo el manto de lo que es propio

³ No hay que olvidar que esta concepción política de la justicia es una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación, como lo son las instituciones políticas sociales y económicas; tales instituciones son la estructura básica de una democracia constitucional. No obstante, esta concepción moral no pretende ser una concepción moral general, esto es, no tiene pretensiones de universalidad, pues usualmente una moralidad de este tipo no puede ofrecer una base públicamente reconocida para constituir una concepción de justicia.

⁴ Teniendo en cuenta que no se ha definido eso que se entiende por términos equitativos de cooperación.



de la concepción pública de justicia, los deberes y obligaciones son autogenerados, políticamente hablando. Sin embargo, pienso, si una concepción del bien no se acomoda a aquello que es propio de la concepción pública de justicia, es un hecho que cualquier reclamo que provenga de esa concepción del bien se decretará como un reclamo no válido.

(iii) Un ciudadano es libre si puede asumir la responsabilidad de sus propios fines, y de esto depende la manera como se juzguen sus reclamos. Es decir, una persona debe ser consciente de cuándo restringir sus reclamos *en función de lo permitido por los principios públicamente reconocidos*. Por consiguiente, el ciudadano libre determina su libertad de pensamiento según lo públicamente consensuado, es decir, según los términos equitativos de cooperación. En general, la concepción política de libertad parecería estar determinada, si me es permitido el uso de estos términos, a los límites del ‘yo práctico’, como individuo que ejerce la política. No obstante, esto será tratado con mucha más cautela en el segundo apartado.

Términos equitativos de cooperación y posición original. Fin y medio político. ¿De dónde nace la necesidad de definir los términos equitativos de cooperación? Pues bien, como concepción democrática de la justicia, la concepción política de justicia como equidad es una concepción pública de justicia. Esta concepción debe permitir la pluralidad de concepciones del bien, conflictivas e incluso inconmensurables, propias de cada miembro de una sociedad democrática. Así, la filosofía política, en este caso, intenta descubrir la base para un acuerdo que defina el fundamento de una forma públicamente aceptable de resolver las divergencias —o, al menos, que éstas puedan ser ceñidas a un grado de cooperación política aceptable (cf. Rawls 23-26)—.

El modo en que se busca resolver las divergencias es un consenso que acepte públicamente ciertas premisas que son reconocidas por todos en principio. De esta manera, se reconocen públicamente ciertas premisas con el objetivo de alcanzar un acuerdo práctico en torno a las cuestiones más relevantes de la política (cf. Rawls 28-29). Precisamente, para Rawls es posible determinar la manera en que se pueden albergar opiniones encontradas en un grado de choque alto sólo si se encuentra un fundamento de cooperación social entre personas libres e iguales.

Ahora bien, es preciso señalar que para este acuerdo existen ciertas restricciones a las que se deben adecuar sus partícipes; a saber, es necesario evitar cuestiones controvertidas (filosóficas, morales o religiosas), pues no hay solución política para éstas, ya que en su mayoría no proporcionan una base práctica y públicamente compartida.

Según lo anterior ¿en qué consiste, finalmente, aquel sistema de cooperación con base en el cual se puede definir el ciudadano libre? En procura de responder tal cuestión, es necesario precisar tres puntos fundamentales: (1) La cooperación es un conjunto de reglas y procedimientos *reconocidos públicamente*, el cual regula la conducta de quienes cooperan. Empero, si se ve más a fondo este primer requisito, se notará que gira en torno a algo que se ha recalado ya en varias ocasiones, pero que no tiene una definición precisa: el acuerdo públicamente reconocido.

Quiero hacer una pequeña digresión antes de continuar con los otros dos puntos fundamentales. Según entiendo, aquello que es público está abierto a todos los que son



considerados libres e iguales, esto es, a aquellos que son determinados como ciudadanos. No obstante, aquél que es ciudadano, como intenté señalar más arriba, es ciudadano sólo si queda cubierto bajo el manto de los términos de cooperación equitativa. Así pues, el punto al que quiero llegar es que hay una buena evidencia para pensar que son precisamente los términos de cooperación los que determinan qué es lo que se puede entender como *razón pública*. Dicho de otra forma, la estructura básica del régimen democrático es aquello que define las premisas que pueden ser reconocidas públicamente por los ciudadanos, así como define hacia dónde deben ser dirigidas sus concepciones del bien. Si se vuelve a las condiciones (i), (ii) y (iii), se dará cuenta de que cada una hace referencia a las condiciones que determinan la concepción pública, aquello públicamente reconocido; es decir, cada una es determinada según la *razón pública*, que tiene su fundamento en los términos justos de cooperación social. Esta característica será reiterativa en los siguientes dos puntos fundamentales que comprenden la cooperación.

Es preciso volver ahora a tales puntos y dar cuenta del fenómeno mencionado en el párrafo anterior. (2) La cooperación supone, obviamente, la existencia de términos equitativos de cooperación, los cuales pueden ser razonablemente aceptados por los participantes. Dicho de otra manera, la cooperación implica una idea de reciprocidad y mutuo beneficio (cf. Rawls 31). En este caso, —¿por qué no?— podría pensarse, sin tener que ser demasiado pretencioso, que los fundamentos que constituyen la reciprocidad son determinados por la *razón pública*; esto es, son determinados por la estructura del régimen democrático.

(3) La idea de cooperación social requiere una idea del bien o de la ventaja racional de cada participante (cf. Rawls 31). Así, la *razón pública* que parte de la estructura básica del régimen democrático permite a cada ciudadano constituir su concepción del bien, así como juzgar lo que considera su ventaja racional. Pero, puesto que aquello que determine el ciudadano como bueno depende meramente de lo públicamente reconocido, por consiguiente, depende de la *razón pública*, y ya se sabe el origen de ésta. Parecería casi como girar en círculos.

Ahora bien, ¿cómo se constituye la *razón pública*? Si se asume que la constitución del acuerdo público —destinado a problemas políticos esenciales— a partir de los términos de equitativa cooperación es el fin del régimen democrático —los cuales promueven el bien en un régimen democrático justo—, entonces, se podría pensar en la posición original como un medio para alcanzarlo.⁵ La posición original establece los principios básicos de regulación para la estructura básica del régimen democrático. Para ser más claro, la posición original es un medio de reflexión pública y autoesclarecimiento (cf. Rawls 35); por ende, es un medio que permite formular lo que se piensa, teniendo presente que es formulado según lo requiere la justicia cuando se busca cooperar.

Así pues, la justicia se define en su *aquí y ahora*, es decir, se define equitativamente según las que son consideradas ‘mejores razones’ dentro del momento actual; éstas se basan en el acuerdo que los ciudadanos constituyen según lo que ellos consideran buenas razones; sin embargo, dichas razones, como se ha insistido, están restringidas por la estructura básica

⁵ El uso de términos como ‘fin’ y ‘medio’ no es un uso propio de Rawls en su concepción política; no obstante, facilita en gran medida la manera como se debe entender la misma. Aunque, por supuesto, tal interpretación está abierta a precisiones y críticas.



del régimen democrático. En consecuencia, las mejores razones deben ser delimitadas por la *razón pública*, del modo en que ha sido esbozado anteriormente.

Ahora bien, la posición original determina una restricción en un sentido muy preciso: debe abstraerse de las contingencias del mundo social, intentando no ser afectada por ellas; de esta manera, según Rawls, se evitan las ventajas contingentes e influencias accidentales que pueden traer las tendencias sociales históricas. Por consiguiente, no se afecta el acuerdo relativo a los principios que regirán las instituciones de la estructura básica (cf. Rawls 34-35). Por ende, no se alterará en ningún momento la *razón pública*. De este modo, la participación política del ciudadano se restringe, precisamente, a las posibilidades de uso que haga de la *razón pública*.

2. EL DUALISMO POLÍTICO FUNDAMENTADO EN UNA DOBLE GENEALOGÍA DE LA LIBERTAD

La naturaleza de la libertad en el sujeto soberano queriente. En la introducción del texto afirmé que, a partir del pensamiento de Étienne Tassin, se puede identificar un dualismo político entre *pluralidad libre actuante y sujeto soberano queriente*⁶. La oposición entre estas dos expresiones tiene orígenes igualmente opuestos; a saber, la genealogía política de la libertad y la genealogía filosófica de la libertad. En cuanto a esta última, su fundamento radica en la fusión de tres conceptos: voluntad, pueblo y soberanía. Esta fusión se origina, generalmente, gracias a la creencia en la voluntad como principio de legitimidad de las políticas democráticas (cf. Tassin I). Así, un pueblo es pueblo si es sujeto de una voluntad; en esa medida, del querer que constituye su voluntad nace su poder soberano.

No hay voluntad sin un sujeto que la realice y, a su vez, el sujeto no es sujeto sin un querer. Aquél que es sujeto de su querer nace de su voluntad y, así mismo, el pueblo que realiza su voluntad es un pueblo que puede ser considerado como sujeto. Del mismo modo, aquél que quiere, y cuya voluntad no está condicionada a ninguna otra, es un sujeto soberano. Por ende, quien es soberano es también sujeto gracias a su voluntad, a su querer, y se convierte así en sujeto de una política soberana.

Si se profundiza más en la fusión de estos tres términos se puede ver el núcleo de la oposición entre las dos genealogías de la libertad. El sujeto, en tanto naciente de su voluntad, genera un conflicto interno, pues querer en la soledad de la voluntad es un querer y no querer al mismo tiempo. La voluntad formula mandatos y exige obediencia, busca que se cumpla lo que ella misma dicta, pero no tendría este carácter si no tuviese la necesidad de exigir obediencia a alguien más, si no hubiese algo que se le resistiese. Un sujeto siempre quiere realizar una acción, mas existen otros factores (pasiones, deseos, razones, etc.) que, a la vez, le hacen no querer esa acción. En esa medida la voluntad quiere y no quiere al mismo tiempo. Sin embargo, resulta extraño que la voluntad mande y sea obedecida por ella misma, pues, si en efecto se cumple, por ejemplo, el 'yo-quiero', entonces, a su vez, esa misma voluntad obedece a alguien más, pues no cumple el 'yo no-quiero'. Es decir, la voluntad siempre se manifiesta como el 'yo no hago lo que quiero hacer'. De ahí que experimente un 'yo quiero-y-no-puedo'.

⁶ El *sujeto soberano queriente* es, estrictamente, el sujeto político. Anteriormente, me había referido a tal sujeto de una manera laxa; empero, a continuación voy a exponer las características a las que rigurosamente debería ser asociado.



El ciudadano libre y su papel en la política

Hannah Arendt analiza esta problemática desde el concepto de ‘voluntad queriente’, y afirma que, previo a su interiorización —antes de permanecer en la mera relación consigo mismo—, el yo era *uno* en su interrelación con sus congéneres (cf. Arendt 169-170). Al interiorizarse, es decir, cuando se descubre la posibilidad de encontrarse con uno mismo para preguntar si se es libre, la voluntad se convierte en fuerza de voluntad. Me explico: puesto que la voluntad se ve libre y sometida a la vez, es decir, ve su incapacidad de generar un poder genuino y propio, así como ve que la fuerza del ‘quiero’ se agota frente al ‘no-quiero’, entonces, el ‘quiero’ se convierte en fuerza de opresión y el yo se supera a sí mismo (cf. Arendt 175). No obstante, dado que el ‘quiero’ siempre estará sujeto al yo, el ansia de poder nunca puede terminar. Por consiguiente, la voluntad busca un poder opresivo, que pueda realizarse realmente, de modo que el yo, el sujeto, se convierte en soberano. Así, la libertad se convierte en la dominación de sí en la ciudadela interior, y se identifica con el libre albedrío (cf. Tassin 6-7); precisamente, esta libertad es aquella que constituye al *sujeto soberano queriente* como sujeto político.

El individuo político libre como miembro de una pluralidad actuante. La parte opuesta a la anterior se fundamenta precisamente en la negación de la fusión entre pueblo, soberanía y voluntad. De este modo, si el sujeto no es queriente, deja de ser sujeto y, por ende, deja de ser soberano (Tassin 3). Así, el poder no se realiza bajo el dictado de la voluntad; en el caso del pueblo, éste deja de ser un pueblo queriente, no realiza su voluntad general como sujeto. Así pues, la libertad no se experimenta en el pensamiento, en el diálogo interior del yo. La libertad no se experimenta en las motivaciones, es libre de finalidades como efecto predecible basado en el juicio del intelecto.

Por el contrario, la libertad, según Arendt, es un hecho perceptible públicamente; esto es, la libertad está dada en el espacio político. De ahí que, en contraposición al libre arbitrio, su genealogía sea meramente política. Tal genealogía afirma que ser libre y actuar son la misma cosa, y el campo donde aparece la libertad como un hecho es, justamente, la política. Acción y política sólo pueden ser pensadas si existe la libertad, distinta del libre albedrío; y por consiguiente, la libertad se constituye como *raison d’être* de la política.

En tanto me interrelaciono con los demás, existe una necesidad que me impide hacer aquello que sé y quiero, la cual proviene de distintas fuentes. Justamente, aquello que libera de tales necesidades o circunstancias al querer y al saber es el yo-puedo. La concreción de la libertad sólo es posible cuando ‘quiero’ y ‘puedo’ coinciden. Ésta, según Arendt, es la verdadera concepción de libertad (cf. Arendt 172-173). Y, a su vez, esta libertad política consiste en que el individuo “*pueda hacer lo que debe hacer*” (173); si el individuo es incapaz de *hacer*, no es libre.

Ahora bien, aquello que hace operar la libertad como acción es un principio distinto del juicio del intelecto y del dictado de la voluntad, pues debe manifestarse en la acción y no se agota cuando ésta se realiza. Tomando la analogía expuesta por Arendt, la política es un campo similar a las artes interpretativas griegas; las artes interpretativas, como el teatro, requerían un público para ser interpretadas y debían ser realizadas de manera virtuosa. Así mismo, la política requiere de una virtud, la cual sólo se considera como tal en tanto sea un hecho perceptible, mientras acompaña a la acción política (cf. Arendt 164-166). La virtud es el principio que fundamenta la acción y es lo que permite operar a la libertad, por decirlo de algún modo.



Así pues, la libertad como acción supone la institución de un espacio político organizado que pretende conservar la libre aparición del individuo político, el cual no tiene que sacrificar ya su particularidad en pro de la voluntad general del pueblo; de esta manera, en tanto no es un asunto de voluntad, de querer, sino de acción, es entonces un asunto de poder. No obstante, reitero, es un asunto de poder hacer eso que se debe querer y, de esta forma, se garantiza el hacer, más no el estar determinado a hacer (cf. Tassin 4). De este modo, se puede decir que se fusionan ahora los conceptos *pluralidad*, *libertad* y *acción*, opuestos al sujeto soberano queriente.

3. LA RAZÓN PÚBLICA COMO IMPEDIMENTO DE UN PLENO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

La razón pública a la luz del sujeto soberano queriente. Se podría suponer en principio que la concepción política de justicia como equidad, la cual se separa de cualquier supuesto metafísico o filosófico, podría tener un fundamento que ajuste su definición de ciudadano a la concepción de individuo libre que parte, de manera similar, de una genealogía política. Tal suposición se fundamentaría en la consideración del ejercicio de la libertad por parte de las dos concepciones; no obstante, al mirar más agudamente, las diferencias parecen saltar a la vista.

Tassin señala tres ideas que, según creo, muestran rasgos muy claros del sujeto soberano queriente en su ejercicio de la política. Quisiera, precisamente, evaluar la propuesta de Rawls —sobre todo, lo que he entendido como razón pública— a la luz de estas tres ideas. Así, el resultado que arroje este análisis podrá dar una guía para responder a la cuestión planteada al inicio del texto. Las tres ideas son:

(1) La voluntad general, fundamento del pueblo queriente y libre según la genealogía filosófica de la libertad, constituida de manera subjetiva y legítima en tanto soberanía popular, obliga a los ciudadanos a renunciar a su pluralidad; esto es, cada ciudadano, cada actor político, pierde su singularidad, la cual se afirma, según la genealogía política de la libertad, en su acción y su locución (su uso de la palabra en la oratoria) frente al público. Todo esto con el fin de que el ciudadano, en *beneficio* de la voluntad general, se inmole en el todo-uno del sujeto-pueblo (cf. Tassin 8).

Si volvemos al caso de la razón pública de un régimen democrático, según Rawls, es preciso recordar que éste determinaba lo que los ciudadanos, en calidad de personas supuestamente libres, debían pensar como buenas razones. Así, esta razón pública, a la que toda concepción del bien estaba determinada, era, por supuesto, lo que constituía las mejores razones del acuerdo público bajo los términos equitativos de cooperación. Si, sólo por un momento, se supone que la razón pública es, asimismo, el fundamento de una voluntad general, entonces se puede percibir cómo el hecho descrito en (1) puede ocurrir. Como se señaló antes, la razón pública es eso que persigue el bien del régimen democrático justo; es aquello que, previo al acuerdo público entre los ciudadanos, determina ya lo que es beneficioso para la voluntad general. Así, se ve cómo ese ciudadano libre renuncia a la individualidad que le da la pluralidad, esto es, debe renunciar a lo que propiamente le parecen buenas razones, para determinar su juicio según la ya determinada razón pública, para permanecer tras el velo de la ignorancia⁷.

⁷ Para Rawls, este dispositivo permite, en posición original, abstraer las contingencias del mundo, así como pensar la justicia en su *aquí y ahora*. Tal velo permite que las partes negociantes estén situadas simétricamente, de modo que no conocen la posición social ni las doctrinas filosóficas, religiosas o morales que suscriben aquellos a quienes representan.



El ciudadano libre y su papel en la política

(II) La voluntad ciudadana personal, que bajo el poder soberano es ya general, exime al ciudadano del intercambio de opiniones y de la deliberación pública, pues ella misma realiza la identificación de las individualidades particulares con la voluntad general del cuerpo político, sin pasar por la manifestación pública de las acciones y las palabras (cf. Tassin 8).

La razón pública parece adecuarse bastante bien a tal exoneración del debate público y las razones públicamente reconocidas. Pero, atención, no intento asegurar que Rawls no debió hablar de acuerdo público como estructura básica de una democracia constitucional. El punto aquí es que gracias a aquel velo de ignorancia que se extiende sobre el juicio y la voluntad en posición original, la deliberación pública resulta ser tan sólo un artificio, pues ya estaría determinada por la razón pública. Esta última, como ya se ha señalado, es dispuesta por la posición original en pro de la cooperación equitativa, la cual hace parte de la estructura básica del gobierno, del cuerpo político.

(III) El pueblo soberano, como voluntad general, no consiste en la suma sino en la integración de sus ciudadanos y, por ende, subsume lo particular en lo general (cf. Tassin 8). En el caso de Rawls, se podría afirmar que el acuerdo político, a partir de la razón pública, mantiene a los ciudadanos tras un velo de ignorancia que los integra a una estructura básica que los lleva a cooperar; por tal razón, el acuerdo político no sería la suma de todos los ciudadanos en pleno ejercicio de la verdadera libertad.

CONCLUSIÓN

A partir de las ideas anteriores se puede dar cuenta del grado de participación política que un ciudadano bajo la justicia como equidad tiene como derecho. No obstante, ésta no parece ser una participación libre en la política, según lo exigía Hannah Arendt, pues no es una libertad actuante que no obliga al sacrificio de la individualidad a una voluntad general. En este caso, obliga al sacrificio de la participación pública en tanto está determinada por la razón pública, una razón pública que, se podría pensar, ejerce su poder soberanamente. De esta forma, la virtud, que es principio de la acción, no puede ejercerse de manera espontánea, generando una acción nueva, un hecho nuevo, perceptible como tal, pues toda acción política está homogeneizada por la mejor y única razón, por la voluntad general del cuerpo político. Por consiguiente, la acción del ciudadano en Rawls es una acción que no está basada en el mero hacer, sino en el estar determinado a hacer.

Así pues, el ciudadano que ejerce la política en la justicia como equidad, ilustrada por Rawls, no es una persona a la que le sea permitida una participación política realmente libre, tal como lo exige la política que definen Arendt y Tassin. De esta manera, el choque entre una y otra concepción de persona libre que, a su vez, sea agente político, es bastante notorio, y el análisis que presento es buena evidencia de ello.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, H.

“¿Qué es la libertad?”. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljiak. Barcelona: Editorial Península, 1996.



RAWLS, J.

“La justicia como equidad: política, no metafísica”, trad. Sebastián Mazzuca. *La Política* No. 1.
Barcelona: Paidós, 1996. 23-46

TASSIN, É.

El pueblo no quiere, trad. Bernardo Correa López. Texto inédito.

