

## **Libertad republicana y virtud cívica.** Sobre la relación entre liberalismo y republicanismo

MANUEL TOSCANO MÉNDEZ\*

El propósito del trabajo es presentar las ideas clave del republicanismo y, de paso, abordar su relación con el liberalismo, indagando si tiene sentido hablar de un republicanismo liberal.\*\* En concreto, me gustaría ocuparme del concepto de libertad política, tal y como es entendida en el pensamiento republicano, y también de otra vieja idea republicana, quizá la más característica: la virtud cívica. Sin duda, hay versiones diferentes del republicanismo: suele distinguirse entre las corrientes neo-romana y neo-ática, o bien entre el republicanismo de corte aristotélico y el romano; o, como hace Rawls, por ejemplo, se habla simplemente de republicanismo clásico y de humanismo cívico. Pero en todas sus versiones se encuentran las ideas de libertad y virtud cívica, que forman parte del núcleo nor-

\*Universidad de Málaga

\*\* Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Miguel Ángel Pasillas por su amable invitación a participar en el presente volumen. Una primera versión del trabajo fue presentada como ponencia en el Congreso "Libéralisme, pluralisme et neutralité", organizado por la Chaire d'éthique et de philosophie politique de l'Université de Fribourg (Suiza) en 2002. Me gustaría agradecer al Prof. Jean-Claude Wolfy a Alain Boyer la invitación, así como a los otros participantes, en especial a Hervé Pourtois, por sus estimulantes comentarios.

mativo de esta larga tradición de pensamiento político, cuyas raíces se remontan a la Antigüedad clásica (la *Política* de Aristóteles, la *Oración fúnebre* que Tucídides pone en boca de Pericles, en Cicerón o los grandes historiadores romanos: Salustio, Tito Livio o Tácito...). Para hacer plausible la posición de un republicanismo liberal es preciso esclarecer la concepción republicana de la libertad y de la virtud cívica, acerca de las cuales ha habido numerosos malentendidos. Sin embargo, antes de analizar estas dos nociones, me gustaría hacer algunas observaciones previas, que pueden ser útiles para enmarcar el sentido general del trabajo: primero, sobre lo que ha venido a denominarse *the republican revival* y, en segundo lugar, sobre la relación entre republicanismo y liberalismo, para averiguar si tiene algún sentido la posibilidad de un republicanismo liberal.

#### *El Revival Republicano*

Es evidente que hay en los últimos años un interés creciente, en los medios académicos sobre todo, por el pensamiento republicano, hasta el punto de que ha devenido habitual hablar del "giro republicano". Ya hace años, Don Herzog hacía referencia, con un dejo de ironía, al "descubrimiento —y la celebración— del humanismo cívico" como "la más dramática revisión de los últimos 25 años", que ningún historiador futuro del pensamiento político podrá ignorar.<sup>1</sup> Seguramente es un poco exagerado hablar del cambio más dramático, pero en todo caso resulta ciertamente sorprendente este renacimiento del republicanismo a finales del siglo xx, tras un largo eclipse. Pues, con la excepción de figuras un tanto excéntricas, como Hannah Arendt, el republicanismo había desaparecido de la teoría social y política contemporáneas a lo largo de buena parte de los

<sup>1</sup> D. Herzog, "Some Questions for Republicans", *Political Theory*, 14 (1986), p. 473.

siglos xix y xx. La misma incapacidad de tantos comentaristas para ubicar a Arendt es un ejemplo elocuente de esta ausencia o invisibilidad.

La dramática revisión de la que habla Herzog hace referencia principalmente a las investigaciones de historiadores del pensamiento político angloamericano (desde finales de los años sesenta), como John Pocock o Quentin Skinner,<sup>2</sup> o a los debates en torno a los orígenes ideológicos de la revolución americana y el constitucionalismo en los Estados Unidos.<sup>3</sup> Porque la labor de estos historiadores ha cambiado el juego de luces y sombras de nuestra comprensión del pasado: que ilumina la continuidad de la herencia del humanismo cívico de Florencia en Inglaterra y América (una *Atlantic Republican Tradition* antes ignorada); o pone en cuestión, por ejemplo, la interpretación dominante sobre el origen liberal, lockeano, de la democracia americana.

La ola revisionista no se detiene ahí, en investigaciones y discusiones historiográficas, sino que se trata igualmente de demostrar que la tradición republicana contiene importantes enseñanzas para nosotros, que sigue siendo una valiosa posibilidad en nuestros días. Y aquí es necesario reconocer que, sobre todo a partir de los años ochenta, los viejos temas republicanos han sido introducidos en el debate filosófico por mediación de autores habitualmente etiquetados como comunitaristas: Michael Sandel, Charles Taylor, William Sullivan, Robert Bellah, o incluso Michael Walzer. Una asociación con el comunitarismo que no está exenta de confusión y de posibles malentendidos, en la medida en que puede suscitar una percepción equivocada, una falsa impresión antiliberal del republicanismo.

<sup>2</sup> Constituye un referencia obligada la obra de J. Pocock, *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975. O los trabajos de Quentin Skinner, en especial *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>3</sup> B. Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, 1967; G. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, University North Carolina Press, 1969, o *Radicalism of the American Revolution*, Vintage, New York, 1992.

¿Qué podemos pensar de este *Republican Revival*? ¿Se trata de una moda académica más o es posible aprovechar el potencial teórico de la tradición republicana a la hora de pensar los problemas de las sociedades contemporáneas? Como ha explicado Cass Sunstein, en un artículo muy destacable y muy recomendable para quienes se interesan hoy por el republicanismo ("Beyond the Republican Revival"): "la tarea no consiste simplemente en la excavación en el pasado". Han de mirar al presente y al futuro, según ha explicado, y por ello la tarea es doble, pues han de conjungarse dos aspectos:

El primero consiste en detallar, con cierta minuciosidad, aquellos rasgos del pensamiento republicano que con mayor fuerza pueden ser reivindicados contemporáneamente. El segundo es describir los diseños institucionales y los cambios doctrinales, dentro y fuera de la justicia, que podrían servir para implementar los rasgos más atractivos de la perspectiva republicana.<sup>4</sup>

En el mismo sentido ha dicho un sociólogo español, simpatizante declarado del republicanismo: "la tarea principal, hoy día, es la de adecuar, con el necesario realismo, los postulados de la persuasión republicana a las condiciones de la modernidad presente".<sup>5</sup> Lo que implica al menos dos cosas: que, tras largo tiempo confinado a la investigación histórica y labores exegéticas de una tradición imponente, el republicanismo vuelve a cobrar cuerpo como teoría normativa, capaz de articular un conjunto de principios, ideales y argumentos ético-políticos, y de participar en los debates filosóficos por derecho propio, más allá de la confrontación

<sup>4</sup> C. R. Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *The Yale Journal of Law*, 97 (1988), p. 1541 (Hay trad. al español en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 139).

<sup>5</sup> S. Giner, "Las razones del republicanismo", *Claves de Razón Práctica*, 81 (1998), p. 8.

<sup>6</sup> P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (trad. española: *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999).

entre liberales y comunitaristas.<sup>6</sup> Aunque se trate de un paso ciertamente muy importante, Giner sugiere que es igualmente urgente completar ese "republicanismo meramente prescriptivo" con una exploración de las condiciones sociológicas de los ideales republicanos, lo que significa la búsqueda de un republicanismo "más realista, más sociológico".

Afortunadamente, durante los años noventa se ha avanzado significativamente en este camino. Y simplemente quiero señalar dos libros, que constituyen dos excelentes ejemplos a este respecto:

En primer lugar, el libro de Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, la más ambiciosa y sistemática exposición de la concepción republicana. En efecto, el libro recupera y defiende la vigencia del ideal republicano de la libertad como no-dominación, a partir del cual saca importantes consecuencias sobre el diseño institucional del régimen democrático-constitucional y sobre la sociedad civil. Una obra que, a juicio de muchos, "está destinada a hacer época", por citar las palabras de Charles Larmore, y representar una referencia ineludible en la discusión filosófica sobre el republicanismo.

El segundo libro al que quiero hacer referencia es la obra del sociólogo Robert Putnam, *Making Democracy Work*,<sup>7</sup> sin duda uno de los más influyentes libros de ciencia política de los últimos tiempos. Aunque localmente circunscrito por su tema, pues se trata de una investigación sobre el desarrollo y la eficacia de los gobiernos regionales en Italia, Putnam resulta una fascinante exploración de las condiciones sociales que permiten el buen funcionamiento de las instituciones democráticas; y ofrece una sugerente contraposición empírica de las tesis republicanas.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> R. D. Putnam with R. Leonardi and R. Nanetti, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

<sup>8</sup> He discutido con detalle la argumentación de Putnam y su posible aprovechamiento republicano en "Capital social y virtud cívica", en Andrés Hernández (comp.), *Republicanism contemporáneo*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / CIDER, 2002, pp. 323-360.



Volveré sobre estos autores, pero antes quisiera decir unas palabras sobre el segundo punto, sobre la relación del republicanism con el liberalismo.

#### *Republicanism y liberalism*

Porque esta reaparición del republicanism en la teoría social y política de nuestros días nos obliga a plantearnos la cuestión de su relación con el pensamiento liberal. Y esto en razón de la centralidad que se concede al liberalism en el pensamiento político contemporáneo. Una posición central basada en la creencia, ampliamente compartida, de que el liberalism es la teoría política de la modernidad (vácilo en decir, como Sartre del marxism en los sesenta, que representa el "horizonte insuperable de nuestro tiempo"). O, como ha explicado John Gray, en la tradición liberal encontramos destilada la experiencia del hombre y la sociedad modernos: "La corriente liberal es una creación de la modernidad, por cuanto presupone los logros culturales —la moral de la individualidad y una diversidad de formas de vida y valores en sociedad— mediante los cuales se llega a la caracterización más adecuada del mundo moderno".<sup>9</sup> Desde este punto de vista, la teoría liberal sería la búsqueda de los principios que permiten organizar la convivencia en una sociedad moderna: en la que, por ejemplo, debemos contar con el hecho del pluralism, religioso y moral; o, por decirlo de otra manera, en la cual no podemos contar con que sus miembros compartan una misma concepción de los fines de la vida humana y de la vida buena.

Es necesario observar también que esta creencia tan extendida, de la estrecha correspondencia entre liberalism y modernidad, sitúa a los críticos y oponentes del liberalism en una posición ciertamente muy incómoda: de hecho, bajo la sospecha de no ser plenamente modernos. Las posiciones críticas serían, en tal caso, culpables de retroceder más acá

<sup>9</sup> J. Gray, *Liberalism*, Alianza, Madrid, 1994, p. 138-139.

de los logros de la modernidad o de ser una amenaza potencial para tales logros, como el individualism o el pluralism moral y social. Y esta clase de sospechas alcanzan, en particular, al republicanism: la misma idea de *Republican Revival* transmite para muchos el sentido de una celebración nostálgica. Y, por lo general, el reproche más frecuente dirigido contra los ideales republicanos de bien común y virtud cívica es su inadecuación (e indescabilidad) por relación con las condiciones de la sociedad moderna. Si el liberalism se identificado con la libertad de los modernos, el republicanism es asociado con la libertad de los antiguos, por utilizar la vieja distinción de Benjamin Constant, que ha devenido un lugar común sobre el que volveremos más adelante.

Aquí quiero adelantar mi posición al respecto: pues no encuentro plausible ni filosóficamente interesante establecer una cerrada oposición entre los dos, como si el republicanism pudiera ser una objeción global al liberalism, como si pudiéramos imaginar un orden republicano radicalmente distinto de las instituciones liberal-democráticas. Al contrario, el punto de vista que expondré aquí va más bien en el sentido de un republicanism liberal (o un liberalism republicano); lo que no es original, como demuestrará el ejemplo de otros autores, como Richard Dagger<sup>10</sup> o Cass Sunstein, al que ya he citado.

Ciertamente, no todo el mundo ve las cosas así, pues hay quien piensa que liberalism y republicanism son como dos especies distintas, si se me permite la imagen biológica, incapaces de conseguir descendencia fértil, en términos intelectuales. Me acuerdo de un congreso de filosofía política que organizamos en Málaga en diciembre de 2000, con una sesión monográfica dedicada al republicanism. Y había entre los participantes un núcleo académico republicano muy activo, para quienes la idea de un republicanism liberal (o un liberalism republicano) era chocante, una especie de *oxymoron* o de círculo cuadrado. Me parece, sin embargo,

<sup>10</sup> R. Dagger, *Civic Virtues, Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford University Press, 1997.



que sólo podemos sostener esta perfecta incompatibilidad, desde un punto de vista republicano, si simplificamos bastante las posiciones liberales, reduciéndolas a sus versiones más débiles; en otras palabras, si fabricamos un hombre de paja para rebatirlo mejor, más fácilmente, lo que no es intelectualmente muy recomendable. Y lo mismo vale para quienes siguen esta misma estrategia fácil, más frecuente aun, desde el lado liberal.

En realidad, para reformular mejor la cuestión de la relación entre republicanism y liberalism es necesario prestar atención a la diversidad interna que se esconde en cada uno de los términos. Nos daría una falsa visión histórica el pensar en dos tradiciones homogéneas, dotadas de continuidad sin rupturas, y autocontentidas dentro de límites bien definidos (quizá el espejismo típico de la mirada retrospectiva, la ilusión óptica de ciertos historiadores). No faltan temas y autores que permiten subrayar continuidades y solapamientos entre ambas tradiciones de pensamiento político. Sin duda, abundan los ejemplos al respecto.

Si no recuerdo mal, Hayek pensaba en Cicerón, una referencia indiscutida del republicanism romano, como un precursor del liberalism. Y lo mismo cabe preguntarse de otros autores clásicos: ¿a qué tradición pertenecen Montesquieu, o Kant? ¿O, incluso Tocqueville, figura indiscutible del liberalism, y en cuyas obras y pronunciamientos es fácil rastrear la persistencia de los ideales republicanos? Igualmente, ha devenido un lugar común la tesis de que *The Federalist Papers* y las discusiones en torno a la aprobación de la Constitución estadounidense marcan un punto decisivo de inflexión en la historia del pensamiento político: el declive de la vieja concepción republicana de la política y su sustitución por una nueva concepción liberal-pluralista. Y, sin embargo, también es fácil reconocer las inquietudes republicanas en los textos y las opiniones de James Madison, el más interesante de los federalistas.

Si de los autores pasamos a los temas e ideas, es igualmente difícil trazar un línea tajante de separación. Basta con recordar ciertas ideas cruciales del republicanism: el

amor por la libertad, pero entendida como "libertad moderada y regular", por utilizar unas palabras de Tocqueville que Maquiavelo podría suscribir; una libertad sometida al imperio del derecho, porque para los republicanos es esencial para la libertad asegurar el "gobierno de las leyes" y no de los hombres; la preferencia por un régimen mixto, de acuerdo con el ideal de la república romana, y el interés por el control del poder, incluso con disposiciones contramayoritarias. Como es evidente, éstas no son precisamente ideas ajenas al pensamiento liberal. Incluso hay reproches que se han dirigido históricamente al liberalism, por ejemplo la defensa de los derechos de propiedad, que podríamos entender igualmente al republicanism. Porque tradicionalmente el republicanism ha sido fuertemente propietarista, en la medida en que veía en la propiedad una garantía de la independencia material y, por consecuencia, de la virtud.

La clave para comprender mejor la relación entre liberalism y republicanism no pasa simplemente por reconocer solapamientos entre ambas tradiciones; o que entre ellas las fronteras han sido enormemente porosas y los intercambios frecuentes. Además, es imprescindible reconocer la diversidad interna del pensamiento republicano, y también del liberalism. Han existido diferentes republicanismos, en plural, de la misma manera que encontramos grandes diferencias entre las versiones del liberalism. La cosa no es nueva, como ha recordado Gordon Wood a propósito de la revolución americana y la fundación de la nueva república: ya a finales del siglo xviii, el republicanism resultaba difícil de definir, dado que no presentaba un sentido unívoco, sino que era "usado en varios sentidos". El mismo historiador recoge el testimonio de uno de los fundadores, John Adams, que llega a afirmar que él mismo no había sabido nunca lo que era el republicanism, y tampoco conocía a nadie que lo supiera. En realidad, concluía, republicanism «*may signify any thing, every thing or nothing*».<sup>11</sup>

<sup>11</sup> G. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, op. cit., p. 95.



También la centralidad del liberalismo en nuestros días ha supuesto la difuminación de sus perfiles. Algunos han expresado esta impresión de forma tan categórica como hacia Adams con respecto al republicanism: "No es que hoy todos seamos liberales; es que hoy el liberalismo es cualquier cosa".<sup>12</sup> Como han señalado pensadores liberales como Jeremy Waldron o Joseph Raz, es verdaderamente difícil, por no decir imposible, identificar un núcleo doctrinal invariante y exclusivo a lo largo de la tradición liberal, el conjunto de principios e ideales ético-políticos compartidos por todos los autores liberales y solamente por ellos (para distinguirlos de socialistas o socialdemócratas, republicanos, conservadores o libertarios). Hasta el punto de que el propio Waldron utilizaba, en un excelente ensayo sobre los fundamentos del liberalismo, la imagen wittgensteiniana del parecido de familia entre las diferentes versiones del liberalismo, rechazando cualquier aproximación esencialista a la cuestión.<sup>13</sup>

Pero, una vez admitidas estas diferencias internas y las tensiones que existen en el interior de cada una de estas tradiciones, la perspectiva cambia significativamente: no es posible ver una oposición fuerte y simple entre republicanism y liberalismo, sino que es necesario diferenciar entre sus diferentes versiones para que la comparación sea realmente fructífera. No hay un republicanism monolítico y homogéneo, pues hablamos de una tradición muy larga, compleja y variada. Por ejemplo, antes hablábamos del componente propietario del republicanism (al señalar la tradicional conexión entre propiedad y virtud cívica), fuertemente subrayado en sus versiones más aristocratizantes o elitistas. Como muestra este ejemplo, los requisitos de la virtud cívica podían significar la exclusión política, de los derechos de ciudadanía, de buena parte de la población (to-

dos los que dependieran de otros: trabajadores manuales o mujeres). No conviene olvidar que, como no podía ser de otro modo, hay cosas en la tradición republicana que disgustan u ofenden la sensibilidad moral de nuestros días: "Hay bastantes cosas en el pensamiento republicano tradicional que dan poco motivo para la celebración", como bien ha resumido Sunstein.<sup>14</sup> Por eso, la utilización de temas republicanos por los defensores de la democracia participativa puede dar lugar a la ilusión de identificar republicanism y participación democrática sin más distinciones. Como si no hubiera existido en la tradición republicana una fuerte desconfianza del "gobierno de los muchos" (es decir, de los pobres), al lado de versiones más democráticas.

Entonces, ¿cuál es el sentido del republicanism liberal que aquí vamos a defender? Por una parte, quienes se interesan por el republicanism hoy, como sugiere Sunstein, deben seleccionar aquellos aspectos más relevantes para nuestro tiempo, capaces de obtener la aceptación contemporánea. Pero esta selección se hace en consonancia con nuestras intuiciones y juicios ponderados y ampliamente compartidos en la cultura política de las sociedades democráticas; es decir, de acuerdo con criterios liberales. Sin embargo, esa no es toda la historia al respecto, porque no se trata sólo de adaptar el republicanism al gusto liberal imperante.

Por su parte, el republicanism puede rendir algún servicio o contener algunas enseñanzas o lecciones de interés para los liberales. Sin duda, los argumentos republicanos pueden contribuir a enriquecer el debate dentro del liberalismo, avivando o impulsando las críticas hacia ciertas versiones y reforzando otras. Por ejemplo, si utilizamos la dis-

<sup>14</sup> "Various strategies of exclusion —of the nonpropertied, blacks and women— were built into the republican tradition. The republican belief in deliberation about the common good was closely tied to these practices of exclusion (...). In some manifestations, moreover, the republican tradition has been highly militaristic, indeed heroic —exalting, as the model for public life, the fraternity of soldiers during wartime. Equally important, the republican belief in the subordination of private interest to the public good carries a risk of tyranny and even mysticism". "Beyond the Republican Revival", *loc. cit.*, pp. 1539-1540.

<sup>12</sup> F. Ovejero, "Esplendor y decadencia del liberalismo", *Claves de Razón Práctica*, 75 (1997), p. 22.

<sup>13</sup> J. Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, vol. 37, núm. 174 (1987), pp. 127-150. También J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 1.



tinción de Jon Elster sobre los tipos de teoría política,<sup>15</sup> es claro que los argumentos republicanos vendrían a reforzar las versiones liberales que se orientan hacia el foro, poniendo de relieve su centralidad en la vida social, a expensas de las que toman el mercado como modelo de organización social. Pero hay una razón, aun más importante y asociada con lo anterior, por la que la recuperación de principios y argumentos republicanos puede ser una aportación significativa a los debates actuales sobre la organización de la convivencia en las sociedades democráticas. Porque hay buenas razones para pensar que los ideales republicanos constituyen referencias normativas ineludibles, profundamente ancladas en nuestra concepción de la política.

#### El leitmotiv republicano

De lo anteriormente dicho, podríamos quedarnos con dos ideas clave para propiciar la discusión:

1) Por un lado, tenemos el supuesto de que el liberalismo representa la teoría política de la modernidad, en la medida en que ha sido capaz de articular los logros de la cultura y la sociedad modernas, como el individualismo moral y el reconocimiento del pluralismo.

2) Por otro, además, hemos sugerido como hipótesis la presunción de que la tradición de pensamiento republicano contiene elementos normativos esenciales para nuestra comprensión de la política. Pues, en gran medida, nuestro vocabulario político ha sido forjado dentro de esa tradición y ha sido el vehículo de transmisión de prácticas y significaciones paradigmáticas en el pensamiento político occidental.

El republicanismo liberal no tiene sentido si no se cree en la posibilidad de compatibilizar los logros de la modernidad y los elementos esenciales de la herencia republicana que juegan un papel importante en nuestra concepción

<sup>15</sup> J. Elster, "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", en J. Bohman et W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, pp. 3-33.

de la política. Reposa sobre la convicción de que podemos adaptar los principios e ideales republicanos a las condiciones de la sociedad moderna. O, por decirlo a la inversa, que resultaría particularmente inquietante el pensar que los logros de la modernidad son incompatibles con el núcleo normativo de la política republicana.

¿Qué hay en ese núcleo normativo del republicanismo? ¿Qué principios siguen teniendo validez para nosotros hoy? Creo que Cass Sunstein ha expresado muy bien los compromisos fundamentales del republicanismo liberal, en cuatro puntos interdependientes, es decir, que no se definen por separado, sino en conjunto: 1) el papel central de la deliberación política; 2) la igualdad de los actores políticos; 3) el universalismo, o para ser más precisos, la idea de bien común como ideal regulativo; y 4) la idea de ciudadanía, como marco de derechos y obligaciones que define la posición de los miembros de la comunidad política. Como se ve fácilmente, no hay nada antiliberal en estos principios, sin los cuales no podemos pensar la política democrática ni el constitucionalismo moderno. Hay otros asuntos que cabría perfectamente añadir a esta lista, como hace Frank Michelman, en su ensayo "Law's Republic", cuando asegura que no podemos comprender el constitucionalismo moderno sin contar con dos premisas básicas sobre la libertad política, de inspiración republicana: el gobierno del pueblo (*the government of the people by the people*) y el imperio de la ley (*the government by the law*),<sup>16</sup> de ninguna de las cuales podemos prescindir y que tampoco cabe disociar en una democracia constitucional.

No voy a ocuparme aquí de tales principios y premisas, cuya trascendencia en lo que respecta a los fundamentos normativos de un régimen democrático constitucional apenas es necesario subrayar.<sup>17</sup> Más bien, quiero centrar la

<sup>16</sup> F. Michelman, "Law's Republic", *The Yale Law Journal*, vol. 97, núm. 8 (July 1988), pp. 1499 ss.

<sup>17</sup> Para una reflexión de la vigencia de los ideales republicanos en el debate sobre las democracias actuales, sus patologías y posibles remedios, cfr. R. Vargas-Machuca, "Inspiración republicana, orden político y



atención en la concepción republicana de la libertad política, de la que estos principios derivan. Porque la idea de libertad es la viga maestra del republicano, como es bien sabido. Pero hace falta también incluir el viejo motivo de la virtud cívica, estrechamente asociada con todos ellos: porque, cuando hablamos de virtud en sentido republicano, nos referimos a disposiciones ligadas al rol o estatus de ciudadano; más exactamente, vinculadas a la búsqueda deliberativa del bien común, a la participación política y el respeto por la ley. De hecho, si hay que resumir el núcleo valorativo del republicano en dos palabras, tenemos que poner de manifiesto la estrecha *liaison* entre estos dos conceptos, libertad y virtud cívica, cuya estrecha asociación es justamente la característica más notable de la tradición republicana, su verdadero *leitmotiv*.

Por otra parte, esta relación tiene una importancia particular a la hora de hablar de republicano liberal. Pues se trata de un tema clásico que, a la vez, despierta recelos en muchos liberales: la asociación entre libertad y virtud es ciertamente polémica y, a buen seguro, la raíz de las dudas y la desconfianza de los liberales hacia el republicano. ¿Cómo hemos de interpretar esta estrecha conexión, suscrita por los autores republicanos? ¿Es posible disipar las reservas de los liberales sobre esta cuestión?

Para esbozar esta relación hay que observar que se trata de una implicación mutua entre libertad y virtud cívica. En otros términos, que estamos ante una relación con doble dirección, que conviene explorar en ambos sentidos. De esta forma, podemos descomponerla o hacerla explícita a través de dos tesis:

1. En un sentido, la virtud cívica aparece como condición o salvaguarda de la libertad. El florecimiento de una sociedad en libertad depende de la difusión de la virtud entre los miembros de la comunidad política.

democracia", en J. Rubio Carracedo, J. M<sup>a</sup> Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), *Educación para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*, Suplemento 8 de *Contrastes*, Málaga, 2003, pp. 107-143.

2. Al mismo tiempo, la virtud cívica requiere la libertad. Pues únicamente en un régimen de libertad los ciudadanos pueden adquirir y desarrollar las disposiciones virtuosas.

Se podría formular esta doble relación en términos negativos, introduciendo de paso otro concepto clave del republicanismo, que designa precisamente lo opuesto de la virtud: la corrupción. Es un tema fascinante, insuficientemente explorado desde un punto de vista normativo. Teniendo en cuenta los numerosos malentendidos acerca de la virtud cívica, parece que una explicación *via negationis*, a través de la idea de corrupción podría ser verdaderamente iluminadora; y, además, ofrece un buen punto de encuentro y discusión con recientes líneas de investigación en ciencias sociales.<sup>18</sup> En resumen, si enunciamos en negativo las dos tesis antes expuestas, tenemos lo siguiente:

1. Un claro aviso de los republicanos, según el cual la corrupción tiene consecuencias, porque conlleva la ruina de las instituciones libres y el advenimiento del despotismo. En un entorno de corrupción generalizada, donde cada cual persigue únicamente sus propios intereses, no hay lugar para el *vivere civile* del que hablaba Maquiavelo, para la convivencia en libertad.

2. Como contrapartida, tampoco hay que olvidar que sin libertad no puede haber virtud cívica, pues el despotismo y la ausencia de libertad son el perfecto caldo de cultivo de la corrupción. No hay mejor ilustración clásica de esto que los *Anales de Tácito*.<sup>19</sup>

Tomando en consideración las dos tesis, podemos reconocer la existencia de un círculo vicioso entre corrupción

<sup>18</sup> Cfr. los trabajos recopilados en *Zona Abierta*, vol. 98-99 (2002), núm. monográfico dedicado a la corrupción política, a cargo de Manuel Espinel Vallejo.

<sup>19</sup> Una ilustración contemporánea de esta tesis se encuentra en la extraordinaria descripción de la dictadura de Trujillo que hace Mario Vargas Llosa en *La fiesta del chivo*, Madrid, Alfaguara, 2000. Por lo demás, las novelas dedicadas a caudillos y dictadores latinoamericanos, desde *Tirano Bandera*, vienen a respaldar esta tesis republicana con la fina penetración de la literatura.



(o ausencia de virtud cívica) y despotismo (o ausencia de libertad pública), que se refuerzan mutuamente, muy difícil de romper de acuerdo con la opinión tradicional de los republicanos. Y, a la inversa, también podría hablarse de una suerte de círculo virtuoso, a través de la sinergia que se establece entre libertad y virtud cívica. Uno los aspectos más interesantes del libro de Robert Putnam, antes citado, y de sus posteriores trabajos está precisamente en la indagación sociológica que hace de estas dos clases de espirales sociales y los dos equilibrios sociales a los que conducen. Pero para comprender verdaderamente este nexo, es indispensable esclarecer qué entienden los republicanos por libertad y el significado que dan a la virtud cívica, pues sobre ellas pesan algunos malentendidos.

#### ¿Qué es la libertad republicana?

Si hay alguna palabra en nuestro vocabulario moral y político que ha recibido toda clase de interpretaciones y malentendidos, es seguramente la idea de libertad, hasta el punto de que es más que dudoso que podamos poner orden en la exuberante polisemia del término. Con todo, parece claro que, dentro de las diferentes capas de sentido que se han ido sedimentando históricamente, la concepción republicana es una de las más antiguas en nuestra tradición política. Y hay que observar igualmente que la comprensión de esa concepción republicana de libertad ha sido renovada a fondo en los últimos años, gracias sobre todo a los trabajos de Quentin Skinner y Philip Pettit, representantes de lo que se denomina la corriente neo-romana del republicanismo.

A la hora de explicar qué se entiende en la tradición republicana por libertad, ante todo, no deberíamos olvidar que surge en un mundo social marcado por la existencia de la esclavitud. La oposición central, en los orígenes de la tradición republicana, es la que existe entre el hombre libre, que es dueño de sí, y el esclavo, que es un instrumen-

to en manos de su amo, como decía Aristóteles. En consecuencia, si queremos ser algo más precisos, hay que decir que la concepción republicana se refiere a la oposición fundamental entre *liber et servus*, pero que también supone la identificación de *liber et civis*, porque ser equivale a la condición de ciudadano. Un ciudadano no está sometido a la voluntad arbitraria de otro hombre, no tiene amo ni señor. La libertad política aparece en contraposición al despotismo y la tiranía, es decir, a la dominación de un amo, que se erige en dueño de la ciudad y de sus habitantes, pues no se es ciudadano cuando se vive a merced de otro. Si este es el motivo central, que resuena a lo largo de la tradición republicana, ¿en qué consiste entonces el cambio que se ha producido recientemente en la comprensión de la libertad republicana?

Sencillomente Skinner y Pettit han propuesto revisar el lugar común que identificaba la libertad republicana con la "libertad de los antiguos", generalmente aceptada como algo que iba de suyo. Según la definición dada por Constant en su célebre conferencia, la libertad de los antiguos consistía en la participación activa, directa y continua en el ejercicio colectivo de la soberanía, tomando parte por igual en las deliberaciones y decisiones públicas.<sup>20</sup> Si ser libre es ser ciudadano, podemos recordar la vieja definición aristotélica según la cual la ciudadanía significa "gobernar y ser gobernado alternativamente";<sup>21</sup> o, como asegura en el libro III de la *Política*, en tomar parte en las funciones judiciales y en el gobierno de los asuntos públicos como miembro de la Asamblea.<sup>22</sup>

Los defectos de la "libertad de los antiguos" son bien conocidos a los ojos de los liberales, y fueron ya denunciados por el propio Constant. Primero, esta clase de libertad

<sup>20</sup> B. Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", *Œuvres politiques*, Gallimard (Folio), Paris, 1997 pp. 594 o 602. Hay trad. española en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*, I, 1252a.

<sup>22</sup> *Ibid.*, III, 1275a.

era compatible con "la más completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto social". Dado el desconocimiento de los derechos individuales, asegura Constant que en las repúblicas antiguas el individuo podía ser soberano en los asuntos públicos y carecer de independencia en sus propios asuntos particulares ("un esclave dans toutes ses affaires privées"). Pero, además, las condiciones de la sociedad moderna hacen imposible esta participación activa y continuada de los antiguos en los asuntos colectivos. Tal libertad no es posible más que en pequeñas comunidades fuertemente trabadas y homogéneas, pero no es un ideal realizable en los modernos Estados nacionales, caracterizados por lo que Hayek denominaría un "orden extenso", tanto por el tamaño de su población como por la extraordinaria expansión de sus actividades comerciales y la diferenciación social que conlleva.

Para nosotros los modernos, viene a decir Constant, la libertad es algo completamente diferente: "El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes".<sup>23</sup> La conclusión de la lectura del texto de Constant a la que se llega generalmente es que sería un mal negocio para los modernos sacrificar la independencia individual por el espejismo peligroso de la libertad de los antiguos: "La consecuencia de lo que acabo de exponer es que nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada".<sup>24</sup> Por tanto, si se identifica la libertad republicana sin más con la libertad de los antiguos, esta conclusión equivale a la descalificación o el descrédito del republicanismo como ideal anacrónico e indeseable.

<sup>23</sup> B. Constanti, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.", p. 603: «le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ses jouissances»

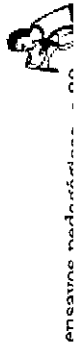
<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 602.

Una impresión que puede verse reforzada por otra dicotomía filosófica en torno a la libertad, la establecida por Isaiah Berlin en su no menos conocido ensayo sobre los dos conceptos de libertad.<sup>25</sup> Parece confirmar este veredicto, e incluso reforzar los cargos de la acusación. De acuerdo con la distinción de Berlin, la libertad republicana vendría a encuadrarse como una variedad, entre otras, de libertad positiva. Para Berlin la libertad positiva representa el ideal de autodominio, o de autocontrol (también la idea de autorrealización), de ser dueño de uno mismo y de la propia vida. Por tanto, en lo que respecta a la libertad republicana, contemplada como libertad de los antiguos, se trata de este ideal de autocontrol proyectado sobre el plano colectivo, como autogobierno de una comunidad que colectivamente se hace cargo de su destino.

Sin embargo, Pettit o Skinner han rechazado que el viejo sentido republicano de libertad se ciña a la libertad de los antiguos, e incluso que se trate de una especie de libertad positiva. Quentin Skinner ha puesto de relieve el hecho de que un escritor republicano como Maquiavelo tenía una concepción negativa de la libertad: para el florentino, "ser libre es simplemente que no se nos impida perseguir los fines que nos hemos fijado, cualesquiera que sean".<sup>26</sup> Y Pettit, por su parte, va aun más lejos, pues piensa que esta dicotomía filosófica entre libertad positiva y negativa ha hecho más mal que bien. No sólo ha creado cierta confusión filosófica, sino que, lo que es más importante para nuestro tema, ha dejado en penumbra u ocultado la existencia de un tercer modelo de libertad, que no encaja en la tipología berliniana: el republicano, que no es el ideal de autocontrol ni de autorrealización, pero tampoco es la concepción negativa de libertad como ausencia de interferencia intencional por otros agentes.

<sup>25</sup> I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", en *The Proper Study of Mankind* (H. Hardy, ed.), London, Pimlico, 1998, pp. 191-242. (Hay trad. española en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988)

<sup>26</sup> Q. Skinner, "Les idéaux républicains de liberté et citoyenneté", *Cahiers de philosophie Politique et Juridique*, 21 (1992), p. 51.



Así, Pettit ha argumentado de manera bastante convincente que la libertad ha sido comprendida a lo largo de la tradición republicana como ideal de no dominación. Representa así una posibilidad conceptual que tiene un elemento en común con la concepción negativa, dado que presta atención a la ausencia, no a la presencia de algo, y también con la positiva, puesto que enfoca la dominación y no simplemente la interferencia. Que se trata de un posibilidad conceptualmente relevante, puede justificarse porque puede haber dominación sin interferencia, como en el ejemplo que aduce Pettit del amo negligente o benévolo; pero igualmente porque hay también interferencia sin dominación, como sucede con la aplicación de la ley, según ha sido habitualmente entendida en el pensamiento republicano. De modo que es perfectamente posible concebir interferencias que no representen pérdida o amenaza para la libertad, si no hay dominación.

En tal caso, ¿cómo definimos la dominación? Para que exista dominación en sentido estricto, la interferencia, además de coactiva, como es obvio, debe ser arbitraria. Según esta definición, que propone Pettit, un agente A es dominado por otro, B, en la medida en que: 1) B es capaz de interferir sobre las posibilidades de elección de A; 2) esta interferencia es coactiva, a saber, opera por medio de amenazas, asociando de manera intencional malas consecuencias (que pone B) con la elección de A y empeorando así su situación de elección; y 3) la interferencia responde a la voluntad arbitraria de B, lo que quiere decir que B no está obligado a tener en cuenta los intereses de A ni la interpretación de A de sus propios intereses. En pocas palabras, ser dominado significa estar sometido a la voluntad arbitraria de otra u otras personas, capaz o capaces de interferir en mis elecciones sin tomar en consideración mis preferencias ni mi opinión acerca de mis intereses.<sup>27</sup>

Pettit ha sido muy convincente en la demostración de que la libertad republicana se ajusta mejor al ideal de no-

dominación, sin duda una de las piezas de análisis filosófico más notables de los últimos años. La cuestión que no me parece tan clara es si esta concepción de la libertad es realmente incompatible con el liberalismo, o si cabe establecer una distinción tajante entre las concepciones republicana y liberal de libertad. Y la respuesta, en mi opinión, debe ser no, pues hay algo esencial en el ideal republicano de no dominación, de lo que no podemos prescindir en nuestras concepciones, antiguas o modernas, de la libertad política. Un ideal que es, por cierto, perfectamente compatible con el hecho del pluralismo, característico de las sociedades modernas. De hecho, bien puede ser entendido como un bien primario (*primary good*) en sentido rawlsiano, puesto que la libertad como no dominación es un bien para cualquier persona, con independencia de la concepción de la vida buena que tenga. De hecho, la libertad así entendida parece una condición necesaria para que las personas tengan la oportunidad de formar, perseguir y revisar una concepción de la vida buena, de modo que tampoco parece haber ninguna clase de incompatibilidad con el individualismo moderno.

Esto debería llevarnos a pensar que el contraste entre liberalismo y republicanismo sobre la base de una diferente concepción de la libertad, como simple no interferencia según los liberales, o como no dominación para los republicanos, es probablemente engañoso y excesivamente simple. Porque los liberales han sostenido históricamente diferentes concepciones de la libertad, e incluso es posible preguntarse si la simple no interferencia puede contar en serio como una concepción política de la libertad. De hecho, los dos autores clásicos que más claramente definen la idea de libertad como no interferencia, Hobbes y Bentham, no son precisamente grandes liberales. Más aun, podemos preguntarnos si la definición de libertad de los modernos que ofrece Constant no se parece en realidad más al ideal de no dominación que a la concepción meramente negativa de ausencia de interferencia, por ejemplo, cuando explica en un pasaje ciertamente relevante lo que

<sup>27</sup> P. Pettit, *Republicanism*, op. cit., pp. 52 ss.



entienden por libertad un inglés, un americano o un francés de su tiempo:

"Es el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado ni detenido ni muerto ni maltratado en modo alguno a causa de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos".<sup>28</sup>

El pasaje, donde explica con más extensión y detalle lo que significa la libertad de los modernos, dentro de un texto que se ha convertido en un documento clásico del pensamiento liberal, es suficientemente ilustrativo. Por lo que hay razones para sospechar si el propio Pettit no cae en la misma trampa filosófica que él mismo denuncia de forma tan convincente, a propósito de la falsa dicotomía entre libertad positiva y libertad negativa, cuando identifica esta última con el liberalismo.

#### *Virtud cívica y bien común*

Tal vez podamos buscar el rasgo distintivo del republicanismo en la idea de virtud cívica.<sup>29</sup> Pues suele decirse, no sin razón, que esta idea constituye "una de las características diferenciadoras de la tradición republicana clásica, quizá la característica diferenciadora".<sup>30</sup> Pero, ¿qué significa esta noción clásica? ¿Sigue teniendo sentido para los ciudadanos de las sociedades democráticas actuales?

Ante todo, convendría hacer dos observaciones preliminares. La primera es que no hablamos de la virtud moral

<sup>28</sup> B. Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", loc. cit., p. 593 (las cursivas son nuestras). Cfr., también su *Cours de politique constitutionnelle*, Reprint Edition by Arno Press, New York, 1979, especialmente pp. 431 ss.

<sup>29</sup> Para una buena discusión del renovado interés por la cuestión de la virtud cívica en la teoría política contemporánea, cfr. Javier Peña, "El retorno de la virtud cívica", en J. Rubio Carracedo, J. M.ª Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), *Educación para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*, op. cit., pp. 81-105.

<sup>30</sup> S. Burti, "The Good Citizen Psyche: On the Psychology of Civic Virtue", *Polity*, Vol. XXIII (1990), pp. 23-38.

en general o de la virtud del hombre, sino que hacemos referencia al tipo de disposiciones que se esperan del buen ciudadano. Por ello también se habla de virtudes públicas o políticas, que hacen referencia al rol de ciudadano, a la condición de miembro de una comunidad política. Además, hay que recordar que, aunque se suele hablar de virtud cívica en singular, en realidad debemos comprender un conjunto de disposiciones, actitudes y motivaciones, lógicamente variables en función de las circunstancias sociales y políticas, al margen de las cuales no parece posible definir la idea de buen ciudadano. Sería absurdo pensar que tales disposiciones y actitudes, en la medida en que conforman nuestra imagen del buen ciudadano, pueden permanecer inalteradas a lo largo de los siglos. Así, por ejemplo, Maquiavelo mencionaba el coraje y la templanza entre las características del ciudadano virtuoso. Podemos pensar que estas dos disposiciones han de seguir contando entre los ingredientes valiosos de las virtudes públicas, pero seguramente deben ser reinterpretadas conforme a las nuevas circunstancias históricas y sociales.

Mi interés aquí no es proponer un recuento de disposiciones virtuosas, ni hacer un listado de componentes necesarios o suficientes de la virtud cívica, sino esclarecer su significación. Hay que dar una respuesta sencilla y concisa a la pregunta: ¿qué es la virtud cívica? Porque hay, a lo largo de la tradición republicana, un acuerdo de fondo a la hora de entender en qué consiste la virtud cívica: se trata de la disposición para promover, favorecer o avanzar, tanto en la deliberación como en la acción, el bien común, o el interés público, por encima del bien privado o de los intereses particulares.<sup>31</sup>

No obstante, este acuerdo sobre la definición es perfectamente compatible con grandes diferencias acerca de la psicología de la virtud entre los autores republicanos, con implicaciones diversas desde un punto de vista educativo, como es lógico. De hecho, Shelley Burt ha puesto de mani-

<sup>31</sup> *Ibid.*

fiesto la existencia de tres formas diversas de concebir la manera en que los ciudadanos pueden adquirir y desarrollar un carácter virtuoso, capaz de promover el bien público por delante del interés privado: 1) a través de la educación del deseo y de las pasiones; 2) por medio de la acomodación de intereses; y 3) por la constrictión de la obligación.<sup>32</sup> Naturalmente, estos diferentes registros psicológicos no son incompatibles entre sí, y hay escritores republicanos que los mezclan, pero en todo caso podemos detectar un acento distinto según los autores. No vamos a detenernos ahora en los detalles de estas tres psicologías de la virtud, que merecerían un tratamiento por extenso en razón de su gran interés en reflexionar sobre la educación para la ciudadanía y sus posibles estrategias. Pero sí me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que la acomodación de intereses privados y públicos está muy cerca de lo que proponen algunos clásicos del liberalismo. La "doctrina del interés bien entendido" que desarrolla Tocqueville en el segundo volumen de *La democracia en América*,<sup>33</sup> cuando explica que las instituciones libres y la vida asociativa deben crear las oportunidades para que los ciudadanos experimenten que sus intereses personales están ligados a los de sus conciudadanos y a la colectividad en la que viven, podría ser un excelente ejemplo. Podemos ir un paso más allá, pues parece dudoso que el liberalismo político pueda prescindir de los otros mecanismos de socialización, si pretendiendo de la adhesión voluntaria de los ciudadanos a las instituciones de una democracia constitucional justa.

Con todo, aquí vamos a centrar la discusión sobre el núcleo semántico de la virtud cívica, para intentar comprender mejor qué significa esta prioridad del bien común sobre el bien particular o privado. No debemos olvidar que

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> A. De Tocqueville, *La democracia en América*, vol. II, (edición crítica, introducción y traducción de Eduardo Nolla), Madrid, Aguilar, 1989, pp. 160 ss. Una buena introducción a la filosofía política de Tocqueville, que resalta su veta republicana, se encuentra en Juan Manuel Ros, *Los dilemas de la democracia liberal*, Barcelona, Crítica, 2001.

esta referencia conceptual al bien común figura entre los motivos del escepticismo de los liberales con respecto a la virtud cívica, por las posibles implicaciones comunitaristas del término, o, peor aun, por sus consecuencias tiránicas. Me explico: a tales reservas subyace el temor de que la idea de bien común sea la excusa para ignorar los intereses de las minorías o menospreciar los derechos individuales. Temor al que dan verosimilitud ciertas formulaciones sobre la virtud cívica; por ejemplo, cuando Montesquieu explica que la virtud política significa "una renuncia a sí mismo, que es siempre algo penoso", justo antes de dar su célebre definición: "Podemos definir esta virtud como el amor a las leyes y a la patria. Amor que exige una preferencia continua del interés público sobre el suyo propio".<sup>34</sup>

Para responder a esta clase de temores y dudas, ciertamente legítimos, conviene decir alguna cosa sobre la misma idea de bien común. Una idea sin la cual no cabe concebir el republicanism, como el propio nombre indica, pues se trata de un ideal regulador indisoluble del concepto de *res publica*, de la cosa pública, que son los asuntos que nos conciernen a todos.<sup>35</sup> Detrás de la expresión "bien común" en realidad hay una idea muy sencilla: que los asuntos públicos no pueden ser conducidos como si fueran asuntos privados; más aun, que los gobernantes no pueden administrar la cosa pública en su propio interés, sino en beneficio de los gobernados; y no en provecho de una parte de la sociedad, a expensas de los intereses del conjunto. El gobierno y las leyes de la *res publica* deben estar al servicio de los intereses generales de la sociedad y no al servicio de intereses particulares. La misma idea de *res publica* encierra ya esta orientación normativa, puesto que, como expli-

<sup>34</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre IV, chapitre V: «De l'éducation dans le gouvernement républicain», dans *Oeuvres Complètes*, vol. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p. 267: "On peut définir cette vertu comme l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continue de l'intérêt public au sien propre"

<sup>35</sup> Una excelente reconstrucción de la idea de *res publica* puede encontrarse en J. L. Villacañas, "Societas civilis sive res publica: una aproximación normativa", en *Res Publica*, vol. 9-10 (2002), pp. 9-29.



caba Jean-Jacques Rousseau en *Del Contrato social*, república no significa otra cosa que el gobierno de las leyes al servicio del interés común o de la utilidad pública.<sup>36</sup>

La cuestión está en que no debemos imaginar el bien común como una suerte de hipótesis, como un bien colectivo más allá de los intereses reales de los miembros de la sociedad. Al contrario, se expresa con esta noción la pre-sunción de que podemos descubrir entre los miembros de la sociedad suficientes intereses comunes o compartidos. A falta de lo cual ni siquiera podríamos hablar de sociedad, como asegura también Rousseau cuando discute el polémico concepto de voluntad general:

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente expuestos es que sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo de esos mismos intereses lo que la ha hecho posible. *Lo que hay de común en esos diferentes intereses es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir.* Ahora bien, es únicamente en razón de ese interés común que la sociedad debe ser gobernada.<sup>37</sup>

Estas palabras nos recuerdan que el sentido de una política republicana es la búsqueda del *point d'accord de l'intérêt*

<sup>36</sup> "J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose", J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre II, chapitre VI: «De la loi».

<sup>37</sup> *Ibid.*, Livre II, chapitre I: "La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun: car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée". (Las cursivas son nuestras)

común entre la natural diversidad de intereses de los miembros de la sociedad. Porque el hablar de bien común no supone negar los conflictos sociales, lo que sería una política más bien extraña; por el contrario, es el contrapeso necesario a esos conflictos, que de otro modo podrían desgarrar la vida en común. Tampoco expresa la ilusión de una sociedad homogénea y completamente armónica, tan sólo la esperanza de que podemos contener y canalizar los conflictos en un marco de leyes e instituciones, que reconozcan nuestro acuerdos fundamentales. Esto implica, por utilizar la jerga de la teoría de juegos, que la mayor parte de las relaciones sociales no son juegos de suma cero, que en la sociedad no predominan las situaciones estratégicas de puro conflicto, aquellas en las que uno sólo puede ganar a costa del otro. La urdimbre de la sociedad está compuesta más bien por lo que Thomas Schelling denomina juegos de coordinación, donde predomina la coincidencia de intereses de los participantes, aunque esta coincidencia no sea perfecta, y sobre todo los juegos de "motivación mixta", en los que se entremezclan en dosis variables cooperación y conflicto.<sup>38</sup>

El pensamiento republicano pone de relieve el papel central de la deliberación en política justamente como medio de encontrar ese punto de acuerdo del interés común del que habla Rousseau. En otras palabras, el bien común no está dado, sino que hay que buscarlo y descubrirlo por medio de la comunicación política, a través de argumentos y negociaciones. *A fortiori*, el papel central que se concede a la persuasión y a la deliberación pública presupone la convicción de que las preferencias y los intereses de los ciudadanos no vienen definidos de una vez por todas ni fijados con anterioridad, sino que pueden ser cambiados en el curso de las discusiones públicas, al confrontarse los diversos intereses y perspectivas.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> T. C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960.

<sup>39</sup> C. Sunstein, "Preferences and Politics", en *Free Markets and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 13-31.



A partir de la noción de bien común, como ha mostrado Werner Maihofer, podemos desglosar dos aspectos que nos permiten comprender mejor la orientación moral subyacente a la definición de virtud cívica:

1. Por una parte, la universalidad, que nos exige tomar en consideración las ventajas y desventajas de un curso de acción para el conjunto de los afectados por la decisión.

2. Por otra, la reciprocidad, o el sentido cooperativo del que habla la psicología social, que vincula nuestra ventaja a la ventaja de otros, y viceversa.

Maihofer ofrece una fórmula de acción moralmente orientada que recoge estos dos aspectos y que puede servir para resumir muy bien el sentido moral de la virtud cívica:

Por acción moralmente orientada no entendemos la conducta guiada unilateralmente, únicamente desde el punto de vista de la ventaja o desventaja del agente, sino la que tiene en cuenta también otros puntos de vista, las ventajas y desventajas de los demás, ya sean otros individuos o la sociedad en su conjunto.<sup>40</sup>

Pero, así comprendida, la virtud cívica no es algo de lo que el liberalismo pueda desembarazarse tan fácilmente. De hecho, no está tan alejada de lo que Rawls, seguramente el más destacado filósofo liberal contemporáneo, entiende por *reasonable*: la virtud de las personas comprometidas en la cooperación social, cuyo aspecto fundamental, para el filósofo de Harvard, es la disposición a proponer términos equitativos de cooperación y respetarlos voluntariamente, a condición de tener la seguridad de que los demás harán lo mismo.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> W. Maihofer, "The Ethos of the Republic and the Reality of Politics", en G. Bock, G. Skinner y M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. También B. Barry, "The Public Interest", en A. Quinton, *Political Philosophy*, Oxford University Press, 1967.

<sup>41</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

### La necesidad de la virtud

A modo de conclusión, podemos plantear la cuestión de la virtud cívica con ayuda de modelos abstractos de interacción, tomados prestados de la teoría de juegos. Digamos que una situación de corrupción se parecería notablemente al más famoso de los juegos de estrategia, el denominado *dilema del prisionero*.<sup>42</sup> En lugar de contar una vez más la manida anécdota inventada por Albert Tucker y que ha terminado por dar nombre al juego, podemos recurrir al siguiente ejemplo:<sup>43</sup> imaginemos que un investigador escoge a dos sujetos, I y II, que no se conocen, les ofrece a cada uno un billete de 5 euros junto con un sobre y les pide que intercambien los sobres, sabiendo que, una vez realizado el intercambio, el investigador doblará la cantidad que haya en ellos. Los sujetos tienen, por tanto, que decidir cada uno por su cuenta si introducen el billete en el sobre o lo guardan para sí, entregando el sobre vacío. La forma normal del juego sería la siguiente (figura 1) :

		II		
		C	D	
I	C	0,10	0,15	
	D	15,0	5,5	

Esta matriz de pagos representa dos jugadores que pueden elegir entre dos estrategias posibles: C y D, donde C (por cooperar) significa que el sujeto mete el dinero en el sobre, y D (por defraudar) que se guarda el billete. Combinando las estrategias, caben cuatro resultados posibles que ofrecen recompensas desiguales para los jugadores, tal y

<sup>42</sup> Una sencilla introducción al dilema del prisionero y la teoría de juegos se encuentra en W. Poundstone, *El dilema del prisionero*, Madrid, Alianza, 1995.

<sup>43</sup> El ejemplo está tomado, con alguna ligera variación, de Peter Kollock, "Social Dilemmas: The Anatomy of Cooperation", *Annual Review of Sociology*, 24 (1998), pp. 183-214.





como indican los números en las celdas: el primer número señala la recompensa del jugador I (fila), y el segundo la del jugador II (columna). El orden de preferencias de cada uno de los jugadores parece evidente a la luz de tales recompensas: el jugador I, por ejemplo, prefiere, en primer lugar, que II introduzca el billete en el sobre, mientras él se queda con el suyo (D, C), consiguiendo así 15 euros; después, prefiere que ambos introduzcan el billete en el sobre (C, C), llevándose 10 euros cada uno; en tercer lugar, que los dos entreguen el sobre vacío (D, D), guardando cada uno con su billete de 5 euros; y lo peor para I sería entregar el dinero en el sobre y que II no lo haga (D, D), con lo que I se queda sin nada, mientras II se lleva 15 euros. A la luz de lo cual, es evidente que el jugador I debe elegir D (guardarse el billete) sin dudar, pues es lo mejor que puede hacer ante cualquier jugada del otro: en el caso de que II juegue C, I consigue la ganancia máxima de 15 euros; si, por el contrario, B juega D, al menos evita la pésima opción de la casilla superior derecha y se queda con su billete de 5 euros. Dada la simetría del juego, el orden de preferencias y el razonamiento del jugador II será el mismo: también II tiene D como estrategia dominante. En consecuencia, ambos jugadores eligen D, entregando el sobre vacío, y se quedan en la casilla inferior derecha del juego, con 5 euros cada uno, cuando podían haber ganado el doble si los dos hubieran cooperado.

Si hay miles de publicaciones sobre esta clase de estructura de interacción perversa y ha atraído la atención de matemáticos, filósofos, psicólogos, sociólogos, economistas, politólogos y hasta biólogos, desde que fue formulada por Merrill Flood y Melvin Dresher en 1950, seguramente se debe al hecho de que describe una figura ubicua de la vida social. Su carácter perverso está en que la racionalidad maximizadora (en la persecución del propio interés) de los jugadores les lleva a quedar atrapados en un equilibrio subóptimo o deficiente. En el juego que nos ocupa, el emparejamiento de estrategias D, D, en la casilla inferior derecha, funciona como una verdadera trampa social: deci-

mos que se trata de un equilibrio, en el sentido de Nash, puesto que ninguno de los jugadores tiene un incentivo para cambiar de estrategia por su cuenta, ninguno ganaría nada actuando unilateralmente de otra forma. Y es claramente deficiente, dado que hay al menos otro resultado posible manifestamente mejor para ambos (C, C), en la casilla superior izquierda. Exactamente esos son los rasgos que definen un dilema social o un problema de acción colectiva, denominaciones que uso como sinónimas.

La especial severidad del dilema del prisionero, frente a otra clase de dilemas, reside simplemente en que el juego sólo tiene un equilibrio, que éste es deficiente, y que los jugadores quedan atrapados en él por actuar del modo más racional, al adoptar una estrategia que es la mejor haga lo que haga el otro. Lo que explica seguramente por qué se ha convertido en el dilema social por antonomasia. La lógica del *free rider*, del gorrón o aprovechado, se ajusta perfectamente al orden de preferencias de nuestros jugadores en el dilema del prisionero:  $D, C > C, C > D, D > C, D$ . En resúmenes cuentas, el problema del gorrón o aprovechado es que contempla la cooperación social y la provisión de bienes públicos como un dilema del prisionero y actúa en consecuencia. Si pensamos en la sociedad, según sugiere Rawls, como un vasto sistema de cooperación, la generalización de la lógica del *free rider* conduciría al colapso de la cooperación social y al desastre colectivo.

Un vistazo a los experimentos con bienes públicos llevados a cabo por psicólogos sociales y economistas puede ser instructivo. En el típico diseño experimental, se reúne un grupo de personas en el laboratorio y se les entrega una suma de dinero a cada uno. De modo similar al ejemplo antes expuesto, los sujetos pueden guardarse el dinero para sí o invertirlo todo o una parte en un fondo común. El dinero de ese fondo es multiplicado por un número (siempre mayor que 1 y menor que el número de participantes) y distribuido igualmente entre todos los participantes en el experimento, independientemente de su contribución. Este último requisito recoge la definición misma de bien públi-





co, que se caracteriza por la indivisibilidad de oferta y la no exclusión (si se ofrece es para todos, sin que quepa excluir a nadie). Podemos suponer que cinco sujetos participen en el experimento, que a cada uno de ellos se le entregan 5 euros y que los investigadores multiplicarán por dos el dinero del fondo. Es evidente que el resultado mejor para todos, más eficiente, sería que los cinco invirtieran la totalidad del dinero en el fondo común, ganando 10 euros en lugar de los cinco iniciales. Pero, como hemos visto, la lógica del *free rider* es muy distinta, pues individualmente resulta mucho más racional no aportar nada al fondo común y esperar que los demás lo hagan, dado que en ese caso el gorrón podría conseguir hasta 13 euros (los cinco que se ha guardado más ocho del reparto de los beneficios generados por el fondo).

Al igual que predicen los teóricos de los juegos en el caso del dilema del prisionero que se juega una sola vez, aquí también cabe esperar un resultado claramente deficiente, pero caben dos posibilidades: una hipótesis fuerte o una hipótesis débil del *free rider*. Según la hipótesis fuerte, que nos ofrece una predicción precisa, cada uno de los participantes en el experimento se comportará del modo más racional, eligiendo su estrategia dominante, sin aportar nada en el fondo común. Los resultados de los experimentos, sin embargo, no respaldan esta hipótesis fuerte, pues en las situaciones de laboratorio con bienes públicos (que se juegan una sola vez), se encuentra un significativo porcentaje de contribuciones, cifrado entre 40 y 60% de la cantidad óptima del bien público; en otras palabras, por término medio los jugadores invierten entre 40 y 60% del dinero en el fondo colectivo. Además, se trata de un resultado muy robusto, que ha sido reiteradamente confirmado, a pesar de los cambios en diferentes aspectos del diseño experimental.

Por cierto, no está de más reparar en que, así definidos, los problemas de acción colectiva o dilemas sociales son el reverso estricto del tipo de interacción descrito como "mano invisible" por Adam Smith y del que han usado y abusado

los economistas liberales para describir la eficiencia de los mercados competitivos. En esta clase de situaciones, cada cual persigue racionalmente su propio interés y, como si una mano invisible combinara las acciones de los agentes, el resultado es socialmente eficiente. Como asegura Smith en el famoso pasaje de *La riqueza de las naciones*: si cada cual invierte su capital o dirige sus esfuerzos productivos de la forma más provechosa para sí mismo, también estará promoviendo, a través de la asignación y el uso más eficiente de los recursos productivos, la mayor prosperidad general, sin que los efectos benéficos para el conjunto estuvieran en la intención de nadie.<sup>44</sup> En tales situaciones, cada uno busca su propio interés y el resultado es mejor para todos. Justo lo contrario de lo que sucede en los problemas de acción colectiva, donde la persecución racional del propio interés por parte de los agentes conduce a un resultado socialmente perjudicial, a una situación peor para todos.

La exigencia de virtud cívica, que plantea el pensamiento republicano, podría ser traducida con la ayuda de otro modelo de la teoría de juegos: el juego del seguro (*assurance game*). Se trataría de transformar el dilema del prisionero en un juego de la seguridad, donde las preferencias de los jugadores conforman una interacción más cooperativa, que podríamos formular así: 1) C-C; 2) NC-C; 3) NC-NC; y 4) C-NC.

Si comparamos este orden de preferencias con el anterior, vemos que el agente está bien dispuesto a cooperar, si los otros lo hacen también, más bien que a explotar el esfuerzo cooperativo de los demás. Esta estructura de interacción plantea la cuestión de una elección entre dos

<sup>44</sup> A. Smith, *La riqueza de las naciones* (edición de Carlos Rodríguez Braun) Madrid: Alianza, 1994, Libro IV, I, p. 554: "En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance su máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. (...) él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos".

equilibrios, uno eficiente y otro ineficiente (C - C o NC - NC), cuya principal incógnita es la disposición de los otros a cooperar.

Según la propuesta de Richard Dagger,<sup>45</sup> hay que escuchar en el republicanism una advertencia de fondo: es necesario reconfigurar la ciudad o la comunidad política como un juego del seguro, previniendo la aparición de dilemas del prisionero. Para ello, no basta el diseño de las instituciones o las leyes, sino que es necesario contar con la virtud cívica, en tanto que disposición cooperativa de los ciudadanos, para bloquear la lógica del *free-rider*. Por la sencilla razón de que instituciones y leyes entran en la categoría de bienes públicos. En concreto, un régimen de libertades, donde la dominación sea reducida lo más posible, exige que los ciudadanos sean capaces de comprometerse y emprender ciertas formas de acción colectiva, adoptando una actitud virtuosa con relación a las instituciones y leyes que garantizan la cooperación social. Como hemos dicho, esto implica por lo menos una actitud capaz de ligar nuestra ventaja a las ventajas de los otros, a través de la búsqueda del bien común. Es una lección republicana, que algunos liberales, especialmente los más fascinados por el mercado, tienen tendencia a olvidar y que nos recuerda en definitiva la necesidad de la política. Y, por supuesto, también de la virtud, porque como ha señalado William Galston una sociedad democrática bien ordenada requiere ciudadanos virtuosos: "En la medida en que la proporción de ciudadanos no virtuosos se incrementa significativamente, la capacidad de las sociedades democráticas para funcionar con éxito disminuye progresivamente".<sup>46</sup>

<sup>45</sup> R. Dagger, *Civic Virtues*, op. cit., pp. 108 ss. y 166-171.

<sup>46</sup> W. Galston, "Liberal Virtues", *American Political Science Review*, 82 (1988), p. 1281.

## Mirando la educación con y para los excluidos

Herramientas para la crítica ético-política de la educación

María Teresa Yurén Camarena

...lo que parece que el globalismo está propiciando no es la libertad global del capital, sino la falta de libertad global de las víctimas de la globalización.

U. Beck (2002)

En esta comunicación presento un enfoque de investigación que he ido construyendo a lo largo de varios años a partir de herramientas teóricas y metodológicas que provienen de la filosofía clásica y contemporánea y, de manera especial, de la filosofía que se hace en México.<sup>1</sup> Dicho enfoque tiene la finalidad de hacer una crítica ético-política de la educación cuya característica principal es estar abierta

\* Ponencia presentada en el IX Congreso Bienal. *Voces de la Filosofía de la Educación*.

<sup>1</sup> Eludo el término "filósofos mexicanos" porque varios de los autores a los que me refiero en este trabajo no nacieron en territorio mexicano, pero han sido acogidos en México y sus ideas forman parte del acervo de saberes que es producido en este país.

