

El retorno de la virtud cívica

JAVIER PEÑA
Universidad de Valladolid¹

I. INTRODUCCIÓN: EL RECURSO A LA VIRTUD CÍVICA

DESDE SUS ORÍGENES, LA TEORÍA POLÍTICA ha propuesto dos instrumentos básicos para garantizar la estabilidad y el buen orden de las sociedades políticas: el recurso a las buenas *instituciones* (y a las normas emanadas de ellas) y el recurso a la *virtud*, a la buena disposición de los ciudadanos a tomar parte activa en los asuntos públicos y a mantener ciertas actitudes y conductas en el espacio público. Desde luego, estas dos vías no fueron de ordinario concebidas como mutuamente excluyentes, ni tienen por qué serlo; más bien se pensó que la salud de la sociedad depende de la adecuada conjugación de ambas². Pero este artículo se referirá principalmente al papel que la segunda de ellas, la de la virtud, puede desempeñar hoy en el mantenimiento y desarrollo de una sociedad democrática.

La tradición republicana advirtió insistentemente de que la actitud y comportamiento de los ciudadanos son de suma importancia para la salvación y prosperidad de la república, puesto que sin su compromiso y participación no pueden sostenerse las instituciones públicas. Hay ciertas disposiciones que son necesarias para la preservación de cualquier sociedad, pero sobre todo de aquellas formadas por sujetos libres e iguales. Y no faltan advertencia en este sentido de clásicos «fronterizos» como Ferguson o Smith, y aun de autores liberales como Tocqueville o Mill, conscientes de que el desinterés respecto de lo público

1 Este trabajo se integra en el proyecto de investigación BFF 2002-04394-C02-01, financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología y el FEDER.

2 Cf. Entre otros A. De Francisco (2002).

es quizá inherente a la sociedad moderna, dados sus presupuestos antropológicos, pero también de que el desistimiento de los individuos modernos respecto a la esfera pública amenaza incluso su bienestar y libertad privados.

Tales apreciaciones podrían aplicarse con tanta o más razón a las actuales democracias liberales. Las políticas sociales, la defensa del medio ambiente, el disfrute garantizado de los derechos individuales, no pueden desarrollarse sin la colaboración activa de los ciudadanos³. La corrupción es difícilmente evitable sin una ciudadanía vigilante. Y el repliegue de los ciudadanos a lo privado impide articular respuestas ante la invasión de los poderes privados sin control. La conclusión parece obvia: para tener una sociedad bien ordenada, justa y próspera, se necesitan buenos ciudadanos.

Sin embargo, muchos han dudado de que sea necesaria, y sobre todo de que sirva de algo apelar a la virtud de los ciudadanos; les parece que es una demanda demasiado exigente y poco realista, al menos para la mayoría de los sujetos individualistas de una sociedad civil moderna, que no están dispuestos a contribuir de modo altruista (ni les parece razonable) a la obtención y mantenimiento de bienes para cuyo cuidado se han diseñado ya instituciones que sostienen con sus impuestos. Éstas, si funcionan bien, se bastan para asegurar el orden social, aun en el supuesto pesimista (o realista) de ciudadanos sin disposición cívica alguna; un diseño institucional adecuado haría innecesaria una virtud que difícilmente podría generalizarse, y hasta podría resultar contraproducente. E incluso si piensan que sería deseable contar con buenos ciudadanos, consideran que la retórica moralizante de las virtudes es totalmente inútil en el ámbito polémico de la política.

Ahora bien, en los últimos tiempos los teóricos de la política han vuelto a invocar la antigua noción de virtud cívica. No sólo apelan a ella republicanos y comunitaristas, como cabría esperar, sino también muchos liberales (como el mismo Rawls) –si bien, como veremos, no sin ciertas cautelas.

Este «retorno de la virtud» llega de la mano del «retorno de la ciudadanía» (Kymlicka, 1997). Sin duda, la recuperación de estos conceptos ha de interpretarse como una respuesta ante una extendida conciencia de la crisis de lo público en las actuales democracias liberales. Al mismo tiempo que hay un reconocimiento generalizado del marco institucional y reformativo de la democracia liberal, se constata una insatisfacción extendida y profunda, tanto entre los teóricos como en los ciudadanos de a pie, respecto al funcionamiento real de la vida pública en estas sociedades. Es perceptible el distanciamiento entre el sistema político y los ciudadanos, la desvinculación de los individuos res-

3 Así, por ejemplo, Ovejero (2002b) observa que es difícil la supervivencia de una sociedad de ciudadanos-consumidores irresponsables y desinformados ante la exigencia de austeridad que planteará el futuro ecológico.

pecto a la esfera pública, y a la vez el debilitamiento del papel de lo político en el conjunto de las relaciones y procesos sociales; y se teme que de este declive de lo cívico resulten consecuencias negativas para la forma de vida democrática, incluyendo el bienestar y la libertad de los miembros de estas sociedades.

Desde luego, es posible discutir este diagnóstico pesimista. Cabría preguntarse si tal conciencia de crisis responde a una situación real, o es más bien algo propio de intelectuales nostálgicos de ambiciosos proyectos de transformación total de la sociedad, a los que se les queda corto el eficaz pero imperfecto y prosaico orden liberal⁴. Pero hay algunos hechos que como tales parecen irrefutables, aunque puedan ser valorados de forma diferente según la posición del observador.

De un lado, parece probado que el compromiso cívico de los ciudadanos ha descendido significativamente en las últimas décadas⁵. Son hechos la baja participación de los ciudadanos de las democracias liberales contemporáneas en los procesos electorales, y en general el declive del «capital social» –redes sociales y normas de reciprocidad– en todas sus formas; la corrupción en las instituciones y partidos políticos; el distanciamiento entre la clase política y los electores; la privatización de la vida social. Por otra parte, el lugar y función de la política, puesto en entredicho por el reflujo teórico liberal, se reduce en un mundo globalizado en el que los procesos económicos y sociales no están sujetos a su control, sino que son más bien las instancias políticas las que han de adaptarse a las exigencias de poderosos agentes económicos.

No parece, pues, exagerado el temor de que de este declive de lo público se siga la pérdida, no sólo de las redes de protección que aseguraban relativamente a los ciudadanos de los estados de bienestar, sino de toda posibilidad de control sobre la propia vida, en terrenos como, por ejemplo, la calidad del medio ambiente, las condiciones de trabajo o el acceso a la información.

Y esto explica que se alcen voces que propongan revitalizar la dimensión política (en su sentido amplio de *cívica*) para hacer frente a estas tendencias, y que por tanto reclamen la intervención de buenos ciudadanos, activamente comprometidos con el interés público. Y creo que justifica que atendamos a un concepto que a primera vista podría parecer anticuado. El propósito de este artículo es precisamente mostrar que es posible explicar y justificar el lugar de la buena ciudadanía, y que la virtud cívica, bien entendida, es un recurso no sólo posible en las sociedades democráticas actuales, sino necesaria para el desarrollo de la libertad de los ciudadanos y la salud de las instituciones democráticas.

4 Cf. p. ej. Pérez Díaz en Putnam (2003).

5 Cf. el extenso y documentado estudio de Putnam (2002) referido a los Estados Unidos de América.

Ahora bien, hay que advertir antes que nada que la noción de virtud que se maneja en la teoría política contemporánea no es en todos los casos la misma. Entre quienes invocan hoy la virtud cívica hay voces comunitaristas, que proponen la recuperación del compromiso fuerte de los ciudadanos con su comunidad patria, frente al individualismo y la neutralidad moral que achacan al liberalismo. Pero desde el punto de vista liberal, la comprensión comunitarista de la virtud cívica en términos de lealtad y adhesión patriótica a la comunidad, con una identidad propia y sustantiva de tradiciones y valores característicos parece implicar una concepción «densa», perfeccionista, de la ciudadanía, difícilmente compatible con el pluralismo de las sociedades contemporáneas y con el respeto a la diferencia de valores y formas de vida. Por eso, frente al «exceso dogmático» de la ciudadanía comunitarista, los liberales han tendido, como veremos, a un cierto escepticismo moral en la política y a advertir de la conveniencia de poner límites al compromiso cívico. No faltan hoy, sin embargo, teóricos que se distancian claramente de esta versión «minimalista» del liberalismo, y afirman la necesidad de atender a las virtudes cívicas en la propuesta liberal. Con ello se acercan al republicanismo, cuyos representantes actuales se esfuerzan por afirmar lo específico de su posición entre unos y otros.

Esto nos indica que conviene precisar la noción misma de virtud cívica, a mi juicio tan inadecuadamente representada en el civismo «duro» de cierta imagen de la tradición cívica republicana, como en el civismo «blando» de algunas de estas propuestas liberales, que trasladan al ámbito público las virtudes de la esfera privada, y sacar a la luz los presupuestos antropológicos subyacentes a las diferentes concepciones.

Teniendo esto en cuenta, mi exposición se referirá en primer lugar a las propuestas modernas de una (buena) política sin virtud, o al menos con el menor grado posible de virtud (2), para considerar después la respuesta liberal a la «política de la virtud» del republicanismo clásico y el comunitarismo actual (3); así puede aclararse el lugar de la virtud (su alcance y contenido) en las actuales propuestas liberales y republicanas (4). Por último, haré algunas observaciones acerca de las condiciones de posibilidad y desarrollo de la virtud cívica en las sociedades democráticas contemporáneas.(5).

II. ¿POLÍTICA SIN VIRTUD? LA MINIMIZACIÓN DE LA VIRTUD CÍVICA

Que la virtud cívica es un recurso escaso y difícil de conseguir fue algo siempre reconocido en el pasado incluso por quienes más insistieron en su necesidad, los republicanos, que no se hicieron ilusiones al respecto. Ser buen ciudadano implica posponer e incluso renunciar a la satisfacción (al menos inmediata) de los deseos, así como a la obtención de beneficios particulares, atendiendo a consideraciones del interés o bien público. Es decir, seguir una

disposición altruista que parece contraria a las tendencias espontáneas del individuo y que, como toda virtud, requiere un costoso proceso de adiestramiento en el gobierno de sí.

Aun contando con esto, la filosofía política clásica confiaba en la posibilidad de la virtud. La teoría política moderna, en cambio, basa su giro realista⁶ en un modelo antropológico mucho más pesimista respecto a la capacidad de virtud del ciudadano. El libro que inaugura este giro, *El Príncipe* de Maquiavelo, es precisamente la contrafigura de los «espejos de príncipes», manuales de buen gobierno cuyo contenido era la exposición de las virtudes propias del príncipe cristiano. Como es bien sabido, Maquiavelo exhorta al gobernante a no contar con la buena fe, el respeto a la palabra dada o la generosidad de los súbditos, sino más bien con su vanidad, inconstancia y resentimiento. La política, vienen a decir los modernos, tiene que suponer que los hombres son malos (Maquiavelo, Schmitt), que son egoístas que tratan de satisfacer sus deseos a toda costa, y que sólo pueden ser contenidos por el miedo o por el propio interés.

Sería interesante rastrear el proceso histórico de constitución de este pesimismo antropológico⁷; pero esto excede con mucho los propósitos de este artículo. Lo que importa aquí es constatar cómo en la Modernidad, de Maquiavelo a Hume, se impone un modelo antropológico de sujetos egoístas, siervos de pasiones y deseos porque no son capaces de transformarlos, carentes de profundidad psicológica y de autonomía moral. Al adoptar estos presupuestos la teoría política moderna parece conducirse razonablemente, ya que, por un lado, se libera de las ilusiones que lastraban el enfoque moralizante de teólogos y humanistas cívicos, y por otra, con una mínima exigencia a los individuos, aceptándolos tal como son, puede aspirar a proponer soluciones que al mismo tiempo sean viables y produzcan una sociedad estable y bien ordenada. El planteamiento viene a ser: aun cuando posiblemente haya algunos ciudadanos virtuosos, no debemos contar con el recurso de la virtud cívica para asegurar el orden político, sino contar más bien con que la inmensa mayoría tratará siempre y exclusivamente de maximizar su beneficio particular. Este es, al fin y al cabo, el modelo del *homo oeconomicus* que subyace a la teoría económica contemporánea. Y es también el presupuesto que parecen aceptar implícitamente la mayoría de las propuestas de la teoría política contemporánea, incluyendo aquellas más favorecedoras de una ciudadanía activa (como las de Rawls, Habermas o Skinner)⁸.

6 Cf. Hirschman (1999)

7 Véase al respecto Domènech (1989).

8 Por ejemplo, Habermas (1999), aun manifestando su simpatía por el modelo republicano de democracia, le reprocha que sea «demasiado idealista», ya que «hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común».

Pero si descontamos de antemano la posibilidad de contar con la virtud cívica, la cuestión es cómo mantener y reforzar el orden político sin su contribución; o al menos, reduciendo en lo posible la dependencia de ella. Simplificando, podemos distinguir tres tipos de respuestas, de menor a mayor recurso a la virtud cívica.

En primer lugar, la propuesta de una *política sin virtud* alguna, porque se considera que ésta es innecesaria. Frente a la tradición clásica, esta posición sostiene que la política no necesita de la virtud de los ciudadanos⁹; basta con apelar a sus intereses. Los ciudadanos no tienen por qué reunir condiciones morales excepcionales, ni cargar con los costes del compromiso cívico. El orden político liberal funciona por sí solo, de la mano del mercado, espontáneamente, sin requerir una impensable transformación de las tendencias naturales de los individuos hacia su propio beneficio. Todos cooperan al mantenimiento del orden social como producto lateral de su actividad interesada en ellos mismos. Ésta es la posición de Mandeville en su clásico *La fábula de las abejas*: la persecución racional del interés propio mueve a una conducta que es beneficiosa para todos, sin necesidad de que nadie se sacrifique por los demás. De hecho, el «*doux commerce*» (Montesquieu) induce por sí solo disposiciones virtuosas como la serenidad y la amabilidad. Sería ésta también la situación del «pueblo de demonios» kantiano: el propio interés lleva a individuos amorales a establecer un orden común de derecho. Pero también la de la concepción utilitarista de la «democracia como protección» (Bentham) y la de la democracia pluralista competitiva, de Schumpeter a Downs. Éste afirma (1973: 29 y siguientes) que su teoría económica de la democracia parte del «axioma del egoísmo»: supone que los individuos, además de ser racionales, son egoístas que se preocupan de su felicidad o seguridad más que de la de los demás. Aun sabiendo que esto no es completamente cierto, toda teoría de la acción social debe adoptar este presupuesto, generalizado en la teoría económica. La política es para los individuos un medio para conseguir sus fines privados, y los ciudadanos votan en función de la utilidad de las distintas opciones.

Según este planteamiento, la política, que es entendida como una actividad costosa y ajena a los intereses básicos y cotidianos de la inmensa mayoría de los ciudadanos, debe dejarse en manos de los profesionales de la clase política. En el mejor de los casos, la excelencia puede exigirse de unos pocos representantes políticos; ellos pueden reunir las condiciones de virtud que requiere la promoción del bien común¹⁰, mientras el resto se dedica a sus asuntos particulares.

9 Al menos de la virtud entendida como disposición altruista, como virtud moral; es obvio que el ejercicio de la política requiere ciertas «cualidades de mente y carácter», que podríamos llamar virtudes «pragmáticas». Este es al fin y al cabo el estatuto de la prudencia para los teóricos de la razón de Estado.

10 Cf. Ovejero (2002a).

La dificultad con la que topa la propuesta de una política sin virtud es que socava sus condiciones mínimas de posibilidad. Resulta difícil concebir cómo pueden darse los bienes públicos y aun el espacio público mismo sin alguna medida de confianza mutua, reciprocidad y colaboración. Si cada ciudadano es un egoísta que sólo atiende a su beneficio particular, no cabe explicar por qué ha de cooperar cuando pueda no hacerlo, por qué no preferirá la estrategia del *free rider*. Y si le falta el incentivo del beneficio propio, sólo la coacción podrá hacer que se comporte de acuerdo con las normas que buscan el interés colectivo. Pero ése es un recurso muy costoso.

Una segunda propuesta, aun sin descartar por completo la posibilidad o conveniencia de la virtud, pone su confianza en *mecanismos institucionales* que hagan a los individuos actuar virtuosamente, o que actúen como equivalentes funcionales de la virtud. Pocock se refiere al modelo institucional de Venecia, admirado por los republicanos modernos, como un sistema de «mecanización de la virtud», que procuraba la elección racional de cargos públicos sin necesidad de modificar las disposiciones pasionales de los electores (Pocock, 2003: 363). Del mismo modo, los republicanos holandeses del siglo XVII esperaban que las instituciones fueran capaces de promover un comportamiento virtuoso incluso de individuos movidos por pasiones egoístas. Pieter de la Court parte en su libro *Balanza política* de una visión hobbesiana de la situación natural de los hombres, cuya conducta se rige por el amor a sí mismos, como muestra la experiencia. Sólo la consideración de las consecuencias perjudiciales puede frenar las pasiones humanas. No ha de esperarse la buena sociedad de la cualidad moral de los gobernantes, sino de una estructura institucional capaz de contrarrestar sus tendencias egoístas. En términos semejantes se expresa Spinoza: «hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón»¹¹. El principio de que los mecanismos institucionales han de procurar un comportamiento análogo al virtuoso aparece igualmente consagrado en los escritos de *El Federalista*, durante el proceso constituyente en los Estados Unidos de América. En un célebre pasaje, Madison sostiene que el orden político ha de basarse en un diseño en el que la ambición y los intereses se contrarrestan mutuamente¹², por medio de un sistema de controles y equilibrios.

11 *Tratado político*, VI, 3.

12 Véase *El Federalista*, nº 51(1998): «La ambición debe ponerse en juego para contrarrestar a la ambición. El interés humano debe entrelazarse con los derechos constitucionales del puesto».

Vemos que las expectativas respecto a la conducta de los individuos son aquí extraordinariamente modestas: la república no necesita ya de la previa disposición virtuosa de los ciudadanos. Basta con que estos, encauzados por las instituciones, se comporten como si lo fueran.

Pero la propia creación, y sobre todo el mantenimiento, de las instituciones que garantizan el buen funcionamiento del orden político dependen de las disposiciones de los ciudadanos, y estas disposiciones han de ser genuinamente virtuosas. En palabras de Baurmann (1998: 227-228):

«... sin las virtudes cívicas de los ciudadanos, sin su capacidad de contribuir voluntariamente a los bienes públicos, tampoco se mantendrán las instituciones estatales y jurídica de una sociedad liberal. No son independientes de la moral existente en la sociedad, sino que dependen del comportamiento moral y de la responsabilidad social de los miembros de la sociedad. Si los ciudadanos no adoptan frente a las normas de su ordenamiento social un punto de vista «interno» y no poseen ninguna motivación «intrínseca» para respetar y proteger la Constitución de este ordenamiento, entonces a la larga no es posible mantener las relaciones de poder neutralizadas y un sistema eficaz de control social dentro del marco del Estado de Derecho».

Un tercer escalón en la exigencia minimizada de virtud cívica es el de la *virtud cívica «instrumental»*. En este caso, la propuesta trata de hacer compatible la exigencia de virtud cívica como condición de supervivencia del mismo orden político liberal con la aceptación del presupuesto antropológico del egoísta maximizador de utilidad. Desde esta perspectiva, la disposición cívica es un medio necesario para el disfrute seguro del ámbito de decisión privado no interferido. Se debe actuar virtuosamente (cumplir las normas, pagar los impuestos, participar en las elecciones, inscribirse en asociaciones, etc.) si uno quiere disfrutar de sus derechos y tener garantizados ciertos servicios sociales. O dicho de otra forma, el compromiso público se justifica como instrumento necesario de la libertad privada. Es éste un punto de vista que puede encontrarse incluso en autores republicanos, como Skinner, según el cual Maquiavelo defendía que el compromiso cívico era un instrumento de la libertad negativa de los ciudadanos¹³.

La objeción que cabe hacer a este planteamiento es que la «virtud estratégica» es imposible; los valores sólo funcionan si no se someten a cálculo¹⁴. Si

13 Cf. Skinner (1990).

14 Por ejemplo, la generosidad sólo obtiene reconocimiento social si no se sospecha que detrás de ella hay intereses particulares; por eso no nos conmueve el mecenazgo de las entidades comerciales.

la conducta virtuosa se sostiene sobre un cálculo de consecuencias, la disposición cívica se mantendrá únicamente en la medida en que se perciban beneficios tangibles para el agente que (cree que) no puede obtener de otro modo – por ejemplo, dejando hacer a un dictador o una elite ilustrada–, o sea inducido a ello por temor a consecuencias negativas para sus intereses. Y es que, en realidad, no hay aquí virtud cívica, sino sólo una conducta análoga: falta una motivación genuina que sustente el compromiso cívico.

III. ¿DEMASIADA VIRTUD? EL LIBERALISMO Y LA «POLÍTICA DE LA VIRTUD»

Pero si cabe dudar de la posibilidad de una política sin virtud, también la propuesta de una «política virtuosa» ha sido objeto de celos y objeciones, desde el siglo XVIII hasta hoy.

En primer lugar, porque la virtud republicana requiere, según sus críticos, un grado de dedicación a lo público que es imposible e incluso indeseable en las sociedades modernas. Ya Hume advertía¹⁵ que la virtud cívica de los antiguos estaba asociada a la institución y las prácticas inhumanas de la esclavitud, que sus guerras eran más sangrientas y destructoras, los conflictos entre facciones políticas y los cambios en el gobierno se resolvían por la violencia y en sus relaciones reinaban la crueldad y la envidia. Incluso su tan celebrado espíritu cívico estaba basado en el vínculo indisoluble entre la subsistencia de la ciudad y la del propio individuo, y en la ausencia de fines y riqueza particulares. Pero aun en el mejor de los casos, la relación entre el individuo y su comunidad reivindicada por el republicanismo clásico resultaría anacrónica en las sociedades modernas: tal es la tesis de la famosa conferencia de Constant, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos». Según Constant, la libertad de los antiguos consistía en la participación activa en el poder colectivo, con la contrapartida del control social exhaustivo de las relaciones privadas. Por el contrario, la libertad de los modernos consiste en la independencia privada: la importancia política del individuo moderno es insignificante, y su interés y sus pensamientos están concentrados en sus actividades particulares¹⁶. Críticas de este tipo pueden leerse también en nuestros días: «Los republicanos se mecen en la ensoñación de una ciudadanía activa y virtuosa, entregada sin descanso a deliberar y capaz de anteponer los intereses de la colectividad a los personales. Todo esto está a muchas leguas de la reali-

¹⁵ Cf. Hume (1982).

¹⁶ Constant (1988), p. 76: «el objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto era lo que ellos llamaban libertad. El objeto de los modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces».

dad y hay en este enfoque una auténtica sobredosis de pensamiento desiderativo». Ya que «los costes de decidir por deliberación se vuelven ensiguada prohibitivos a medida que aumenta el tamaño del grupo decisor (*sic*). [...] Somos muchos, el día tiene un número limitado de horas y estamos muy ocupados en nuestros asuntos privados para que encima se nos diga que es deseable que sobrecarguemos nuestra ya abultada agenda haciendo de diligentes ciudadanos»¹⁷.

Pero además (y sobre todo) la crítica sostiene que la noción republicana de virtud apunta a una idea del bien común como algo antepuesto (y opuesto) al bien particular y que cercena la libertad individual (de forma potencialmente totalitaria). Según esta interpretación, que tiene una de sus expresiones paradigmáticas en el célebre ensayo de Berlin «Dos conceptos de libertad», la traslación de la noción de libertad como autonomía o dominio del «mejor yo» al plano colectivo se traduce en la imposición de una noción del bien común a los demás por quien se arroga su interpretación, forzándoles a ser libres, de acuerdo con la paradoja rousseauiana¹⁸. Por eso es mejor, a juicio de este pensador, suprimir o al menos limitar la noción de «bien común» al conjunto de reglas e instituciones necesarias para la libre concurrencia de los individuos en el espacio público. Autores como Berlin o Gray piensan que debemos abandonar el ideal de un orden perfecto en el que se conjuguen armoniosamente todos los valores, y establecer un *modus vivendi* pragmático sobre la base del pluralismo de valores. Y, por lo que respecta a la virtud, puede ser preferible una benévola apatía y un apoyo difuso de los ciudadanos al sistema político (como clientes y electores) a la pretensión de hacer que triunfen determinados valores políticos (siempre a costa de otros)¹⁹.

No es de extrañar que los liberales hayan tendido a recelar de las apelaciones al bien común y la virtud. Puesto que ponen en primer plano la defensa de los derechos y libertades individuales, temen que la invocación del interés colectivo y la atribución de su determinación a los ciudadanos virtuosos desemboque en interferencia del poder político (en el mejor de los casos, paternalista) y en la imposición colectiva (en último extremo totalitaria) de un supuesto

17 Rivera (2003), pp. 46-47.

18 CS I, 7. Por cierto, la paradoja puede verse de otro modo si atendemos a la argumentación de Rousseau. Los miembros del cuerpo político pueden tener intereses contrarios a los de la colectividad, por su doble condición de hombres (con voluntad particular) y ciudadanos (con voluntad general). Conforme a la primera, pueden seguir la «estrategia del gorrón» (derechos sin deberes); pero este comportamiento es nocivo para la estructura colectiva que es condición de su libertad. El recurso en caso necesario a la coacción asegura el interés común, y por tanto la libertad real de los individuos-ciudadanos.

19 Cf. por ejemplo Lipset (1987).

bien superior al que deberían sacrificar su propio bien. Es decir, temen el *exceso de virtud*²⁰.

Pero en la últimas décadas el liberalismo ha tenido que hacer frente, a su vez, a la crítica de los «comunitaristas», que han llamado la atención sobre la crisis de las sociedades liberales contemporáneas e insistido en la importancia de la vinculación y el compromiso de los individuos con las comunidades a las que pertenecen para la supervivencia y el vigor de las mismas y, en consecuencia, para su propia vida y desarrollo personal. En consecuencia, han vuelto a poner en primer plano, entre otras, la vieja noción republicana de virtud.

Los comunitaristas critican el individualismo radical de las sociedades liberales, caracterizado por el valor supremo de la elección individual, que a su juicio produce atomización, prioridad de los fines individuales frente a los compromisos colectivos, pérdida del espíritu público, erosión de la solidaridad. La reivindicación de la prioridad de la libertad individual y la proscripción de cualquier interferencia en los proyectos y formas de vida ha conducido a la neutralidad axiológica del Estado, y con ello a la ausencia de fines y valores compartidos que vinculen a los ciudadanos de esas sociedades en una empresa común (aparte de la desorientación moral que padecen). Según MacIntyre (1987: 311), el emotivismo moral de estas sociedades conduce a la política como «guerra civil».

Frente a la concepción del vínculo social descrita en tales términos, los comunitaristas han destacado el vínculo originario de pertenencia comunitaria en el que se forjan la identidad y los valores de los individuos, y en consecuencia la necesidad de concebir la relación entre el individuo y su comunidad no de modo instrumental, en términos de derechos e intereses, sino de compromiso y deberes cívicos. Sin la entrega de los ciudadanos no puede sobrevivir una comunidad, ni siquiera las comunidades que ponen en primer lugar los derechos y valores liberales. Y este compromiso intenso excluye la neutralidad; está ligado a un conjunto de valores y un modo de vida destilados históricamente que no son objeto de elección, sino que aparecen como la sustancia moral misma de esa comunidad.

Así pues, el comunitarismo actual recupera, junto con parte del léxico republicano, la idea de la vinculación del individuo al ámbito público. Pero lo hace de tal modo que renueva los temores liberales. Los comunitaristas han tendido a vincular la buena ciudadanía a una adhesión incondicional a la propia comunidad formada históricamente, dotada de una identidad y unos valo-

20 Así, por ejemplo, Macedo (1991: 129) insiste en la necesidad de la moderación como virtud política, tanto en lo relativo a la exigencia de realización de los principios como respecto a la naturaleza de las motivaciones y el papel atribuido a la actividad pública. Y afirma: «en la política, incluso la virtud debe ser mantenida en su sitio».

res, que no elegimos, sino descubrimos (Sandel, 2000), y que no puede ser sujeta a crítica desde una perspectiva externa y superior, como la del universalismo moral. En su ensayo «¿Es el patriotismo una virtud?», MacIntyre destaca cómo el patriotismo es una lealtad forzosamente dirigida a una comunidad particular, basada en que es la propia, y excluye la neutralidad en situaciones de conflicto. Mientras «la esencia de la moral del liberalismo es que no hay ni pueden señalarse límites a la crítica del *status quo* social» (MacIntyre, 1993: 78), la moral del patriotismo detiene su crítica ante la nación como proyecto sustentado en el pasado y surgido en «una comunidad moralmente característica». Los liberales conciben la pertenencia en términos de intereses, lo que hace que en situaciones de conflicto sea necesario el recurso a la coacción, o bien la apelación a normas universales de moralidad, que tienen una débil fuerza motivadora. Por el contrario, el patriotismo está basado en una concepción de la propia vida en el seno de una comunidad histórica a la que debemos gratitud, obligación y devoción²¹.

Los liberales objetan a su vez que la comunidad homogénea que pintan los comunitaristas, en la que todos compartirían una misma idea del bien y de lo correcto es, por una parte una idealización nostálgica e irreal, puesto que las sociedades modernas se caracterizan por la pluralidad cultural y moral, y por una constante transformación; y por otra indeseable, puesto que sólo puede lograrse al precio de la coacción y la renuncia de los individuos a su conciencia y libertad. El particularismo, que supone indiferencia e incluso hostilidad hacia quienes están fuera de la comunidad, y la intolerancia hacia quienes no comparten valores, instituciones y prácticas, es una posición que un liberal no puede compartir. Y no siempre la intensa devoción hacia la comunidad, la abnegación del individuo en favor de lo colectivo, es elogiada: a menudo supone la anulación de la propia individualidad, de la existencia privada de los sujetos, reducidos meramente a miembros de una entidad colectiva²².

Así que de nuevo el temor a los excesos de la virtud ha favorecido que el liberalismo actual, aun recogiendo algunas de las demandas comunitaristas —en particular la importancia de los contextos sociales y culturales en la conformación de la propia identidad—, haya tendido a eludir, o al menos a dejar en segundo plano, los aspectos morales de la política (incluido el trasfondo moral de, al menos, parte del liberalismo); su prioridad es impedir que instancia externa alguna interfiera en la libertad del individuo para elegir sus propios fines,

21 MacIntyre llega a decir que los soldados que una comunidad política necesita «no pueden ser liberales», porque si lo fueran juzgarían la causa de su propio país de modo neutral e imparcial (1993: 83).

22 De lo que tenemos testimonios recientes y cercanos en ciertos movimientos integristas y nacionalistas.

proyectos y asociaciones. Dado el «hecho del pluralismo» (Rawls) o, más aún del desacuerdo, la salvaguardia de la libertad requiere evitar la imposición de criterios sobre cómo vivir, sean cuales sean los fundamentos de esa posición.

Por eso el liberalismo se ha presentado a sí mismo en muchos casos en una versión «minimalista», declarando su neutralidad entre las concepciones religiosas y morales en conflicto, su disposición tolerante respecto a cualquier forma o estilo de vida, y su carácter de propuesta meramente política (compatible por tanto con presupuestos morales diversos, o tal vez incluso no necesitada de ninguno)²³.

Parece entonces que un cierto *escepticismo*, siquiera sea *metódico*, sería la respuesta razonable a la necesidad de acomodar la pluralidad cultural (el nuevo «hecho del pluralismo») y evitar la imposición ideológica de ciertos valores y formas de vida, de modo que sea posible la convivencia. Y en ese planteamiento poco lugar puede quedar para la idea de la moralidad pública, y en particular para el discurso de la virtud, que en todo caso tendría su espacio propio en el interior de las diversas concepciones religiosas, filosóficas y morales.

IV. EL LUGAR DE LA VIRTUD CÍVICA: ALCANCE Y CONTENIDO

Pero, como se indicó al principio, se ha producido una cierta recuperación del léxico de la virtud en el discurso político contemporáneo, tanto por la revitalización del republicanismo como por la reconsideración de su papel en parte de la teoría política liberal (en respuesta a las acusaciones comunitaristas). De ahí que encontremos propuestas como la de un «liberalismo cívico» (Macedo, 2000) o incluso un «liberalismo republicano» (Dagger, 1997; Rubio, 2002), que coinciden en afirmar que se necesita la aportación activa de los ciudadanos para garantizar la pervivencia de las instituciones de la democracia liberal, y que estos ciudadanos han de reunir ciertas cualidades para estar a la altura de las demandas de la vida pública (gobierno y control de las instituciones, relaciones interpersonales, redes y grupos de interacción, respeto de los derechos y consecución de bienes públicos)²⁴.

Ahora bien, ya se ha señalado que tras la común invocación de la virtud cívica caben interpretaciones diversas respecto a su naturaleza y contenido, así

23 Macedo (1991), p. 262: «la popularidad del discurso de la neutralidad es la consecuencia, pienso, de dos factores: una loable preocupación por respetar a personas razonables que difieren profundamente en sus concepciones de la vida buena, y un deseo de facilitar el acuerdo describiendo el liberalismo de forma modesta y no controvertida».

24 «Ninguna democracia liberal puede sobrevivir sin ciudadanos preparados para tolerar a otros, para actuar más o menos responsablemente, tomar parte en los asuntos públicos, estar informados y actuar para el bien del conjunto, al menos algunas veces» (Macedo, 2000: 10).

como sobre su lugar y alcance en la esfera pública. Una reflexión sobre este punto permitirá quizá distinguir entre las propuestas, aparentemente desdibujadas por la similitud de términos, y determinar con mayor precisión qué puede significar y aportar el recurso a la virtud cívica.

Si atendemos a las propuestas liberales, podemos ver que aun las que más destacan la importancia de la virtud, insisten en el lugar secundario y limitado que ha de tener en la política. En su trabajo sobre la virtud en el liberalismo, Berkowitz señala que en la última década teóricos liberales «han articulado los contornos de un liberalismo sustantivo que afirma que el estado liberal, *dentro de ciertos límites*, debe fijarse objetivos liberales, y para ello puede, *dentro de ciertos límites*, alentar virtudes que respalden la libertad y el autogobierno»²⁵. Kymlicka (2003b: 393) reconoce que desde el punto de vista de lo que llama «igualitarismo liberal» las virtudes cívicas no pueden tener sino un papel secundario; «las virtudes cívicas se promueven porque, y en la medida en que, nos permiten cumplir los principios liberales de la mediación individual y la justicia social» (395). Por su parte, Macedo afirma que «los liberales no están equivocados al poner la libertad y la igualdad en el primer lugar de la política, y relegar algo al trasfondo el tratamiento de la virtud, el carácter, la educación cívica y cosas semejantes. Si promoviera como valores dominantes la virtud cívica y la excelencia personal, nuestra política anularía las libertades que tenemos buenas razones para apreciar» (Macedo, 2000: 10).

Podemos ver cómo el liberalismo propone una «virtud limitada» o moderada porque teme que una política centrada en la excelencia (una política perfeccionista como la que propugnan los comunitaristas) amenazaría los valores de la libertad de elección de forma de vida y de la imparcialidad estatal entre demandas e intereses, que a su juicio han de primar sobre cualesquiera otros. El mismo Rawls distingue el republicanismo clásico —«el punto de vista según el cual si los ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicos (incluidas las libertades civiles que garantizan las libertades de la esfera privada), deben también poseer en grado suficiente las «virtudes políticas» [...] y estar dispuestos a participar en la vida pública»— del humanismo cívico, una variante del aristotelismo para el que «la participación no es estimulada como condición necesaria de la protección de las libertades básicas de la ciudadanía democrática y como una forma ella misma de bien entre otros» sino que «la participación en la política democrática se entiende como el *locus* privilegiado de la vida buena»; y considera que este último constituye un regreso a lo que Constant llamó «libertades de los antiguos», que «incorpora todos sus defectos»²⁶. Es decir, la virtud cívica se justifica en la

25 Berkowitz (2001), p. 15. (Las cursivas son mías).

26 Rawls (1996), pp. 239-241.

medida en que es un instrumento de la autonomía privada; la vida cívica no es por sí misma un aspecto del bien humano, concebido esencialmente como bien privado²⁷.

Nuestra impresión sobre la concepción liberal de la virtud cívica se confirma si consideramos cuáles son las virtudes del ciudadano según los teóricos liberales. Dudo que sea posible presentar algo así como una lista unificada de virtudes cívicas liberales; pero si atendemos a las exposiciones de autores como Galston o Macedo (por referirme a quienes más han concretado sobre el tema), podemos encontrar una base suficiente para introducir algunas observaciones.

En primer lugar, se incluyen en el catálogo de virtudes cualidades tales como iniciativa, perseverancia, paciencia, diligencia, reflexión autocrítica, disposición a experimentar, probar y aceptar cosas nuevas, autocontrol, independencia de juicio, discernimiento de las cualidades de los demás, moderación y autodisciplina²⁸. Ahora bien, tales cualidades, aplicadas a la política, pueden considerarse virtudes en el sentido de excelencias o cualidades técnicas o pragmáticas, pero no están necesariamente relacionadas con el interés público. Si Berkowitz puede encontrar una teoría de las virtudes en el mismo Hobbes, es porque al fin y al cabo, entiende por virtudes «aquellas cualidades de mente y carácter que conducen a la supervivencia y por ende a la satisfacción del deseo, al permitir la coexistencia pacífica» (Berkowitz, 2001: 67)²⁹. Más aún, podríamos decir que éstas no son virtudes del ciudadano como tal, sino condiciones del éxito en cualquier actividad humana; y en particular resultan funcionales y apropiadas en el terreno del mercado.

Se destacan además en estas listas otras virtudes que, sin ser desdeñables, e incluso siendo de suma importancia para la convivencia en las sociedades liberales, tampoco podrían ser calificadas estrictamente como virtudes del ciudadano. Son más bien propias de los ciudadanos considerados como individuos, y en sus relaciones interindividuales, virtudes sociales. Así, la disposición al diálogo y a la justificación pública de posiciones, el acatamiento de la ley, el respeto a los derechos ajenos, la imparcialidad, la «civilidad»³⁰.

Es llamativo, en cambio, que a menudo estos teóricos se muestren algo reticentes a considerar la (disposición a la) participación como una virtud cívica indispensable. Así, Galston hace notar que «en una sociedad política liberal

27 Una vez más, Mill parece constituir una excepción. Entre los contemporáneos, véase Raz (*The Morality of Freedom*) y en cierto modo Galston (cf. Galston, 1991, pp. 229 y ss).

28 Véanse Galston, pp. 220-227 y Macedo (1991), pp. 269-272.

29 Del mismo modo que el gobernante maquiavélico que se guía por la «razón de Estado» puede ser calificado de «prudente»; pero su prudencia no es la virtud que es propia del buen gobernante aristotélico; ésta se halla unida al fin bueno del interés de la ciudad.

30 Que es, según Kymlicka (2003a: 348-349) la consideración de los demás como ciudadanos iguales, sin discriminación.

no hay un deber de participar activamente en política, no se requiere situar lo público por encima de lo privado y subordinar sistemáticamente el interés personal al bien común» (1991: 225). Por su parte, Macedo, justo después de destacar ciertas actitudes características de la convivencia en una sociedad liberal, tales como el respeto mutuo y la tolerancia, la moderación, etc., afirma que «no debemos subrayar en exceso el grado de participación política que requiere el liberalismo», aun si reconoce que el ideal liberal incluye «oportunidad para la participación» (1991: 273)³¹. El *quid* de la cuestión es siempre el mismo: el temor liberal a que, al subrayar la condición cívica de los individuos se estreche el campo de su independencia privada. El grado y la conveniencia de la participación política son valorados en su calidad de medio más o menos necesario para la obtención de un fin que está en último término fuera de la política.

Muy otra es, desde luego, la perspectiva republicana. Para los republicanos, la disposición a la participación activa en la vida pública no es una opción dispensable, ni puede ser considerada como una virtud cívica más. No porque sostengan que la vida buena se agota en su dimensión política, sino porque piensan que, a falta de la intervención de los miembros de la sociedad en el espacio público y desde una perspectiva pública, no hay propiamente ciudadanía ni ciudad, y en consecuencia los individuos no podrán ser dueños de sus vidas, no podrán vivir en libertad. En cambio, un civismo «blando», hecho de cualidades que favorecen la convivencia educada y sin fricciones entre individuos entregados a sus afanes particulares, es compatible con un status de subordinación al dominio, no por anónimo más débil, de los poderes no sujetos a control público. Puede que los buenos ciudadanos liberales, que tanto temen al gran Leviatán estatal, queden encerrados de buen grado en la telaraña de los poderes privados.

Una concepción adecuada de la virtud cívica y de su lugar en una sociedad democrática exige tal vez concebir de otro modo al ciudadano y su vinculación con lo público. En las sociedades modernas se ha generalizado la idea de que el interés propio es la motivación fundamental e incluso única³² de los hombres, que éstos son definitiva e irremediabilmente egoístas, y que por tanto su participación en el ámbito público sólo puede explicarse por su contribución a este interés. En su libro sobre *La Democracia en América*, Tocqueville observa ya agudamente cómo en la sociedad norteamericana la virtud se justifica por su utilidad, y prevé que «el interés individual se irá convirtiendo cada vez más en el principal, si no en el único móvil de los hombres» (1980, II: 109) y conside-

31 No obstante, en un trabajo posterior (Macedo, 2000) incluye explícitamente la disposición a participar activamente en el proceso democrático y en la sociedad civil como una de las virtudes necesarias en una democracia liberal.

32 Sobre el monismo de motivaciones liberal véase Domènech (2002).

ra por eso aceptable la doctrina del «interés bien entendido», que implica que los individuos cooperen y sacrifiquen parte de su tiempo y sus bienes al Estado para el provecho propio. Pero el pensador francés advierte también de que la búsqueda a ultranza del interés privado lleva a la pérdida del bien más fundamental: la autonomía. Esos ciudadanos preocupados únicamente por hacer fortuna no advierten el vínculo existente entre su fortuna individual y la prosperidad de todos, de modo que «el ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que les distrae de su actividad». Y así «para velar mejor por lo que ellos llaman sus asuntos, descuidan el principal, que es el seguir siendo dueños de sí mismos»³³.

En este pasaje Tocqueville, a la vez que señala el problema, apunta una vía de solución. En primer lugar, viene a decir que nuestro interés fundamental es la *autonomía*, aquí entendida en el sentido republicano de ser *sui iuris*, dueño de sí mismo, sujeto que se autogobierna y no depende de la voluntad arbitraria de otro. Y en segundo lugar, que la autonomía no es un bien que podamos conseguir solos, sino que se alcanza en el espacio público.

Pues la autonomía tiene dos vertientes. Mira por una parte hacia el interior del individuo: en este sentido es capacidad de control racional de los propios afectos y deseos, de regirse de acuerdo con nuestro querer racionalmente considerado, de saber elegir más allá de los deseos inmediatos³⁴. Pero mira por otra parte hacia la relación del individuo con su entorno externo: es también autonomía *pública*. Para ser dueño de sí mismo, uno ha de verse libre de la sumisión a poderes ajenos, ser capaz de tener el control de su propia vida.

Y en la medida en que esta autonomía pública³⁵ no puede obtenerse sino en cooperación y reciprocidad con otros que quieren ser igualmente sujetos de sí mismos y evitar la dominación ajena, en el marco de instituciones y normas comunes, es necesario que los ciudadanos estén dispuestos a cumplir sus deberes cívicos, atender a los asuntos públicos, sacrificar a veces sus intereses meramente privados. Es decir, es necesaria la virtud cívica.

La virtud cívica no tiene que estar reñida con la autonomía individual o privada, como a menudo se afirma desde el campo liberal; por el contrario, creo que se sustenta en el aprecio de ella. La virtud cívica sería contraria a la autonomía individual si se identificara con una entrega ciega a la colectividad (tribu, cuerpo, patria) en la que no aparece, o desaparece, la reflexión y distancia crítica que requiere la subjetividad desarrollada. Sería extraña también a la autonomía

33 Tocqueville (1980), vol. 2, p. 122.

34 Y no, como sugiere Berlin, de negación o represión de una parte de nosotros mismos. Véanse al respecto las atinadas observaciones de Dagger (1997).

35 Al menos ella. También podría decirse que la autonomía «interior» sólo puede forjarse en una apropiada relación intersubjetiva.

si ésta se entendiera como ausencia de regulación de los deseos del individuo³⁶. Pero si la autonomía se entiende como autogobierno, la virtud cívica corresponde al propósito de poner la propia libertad como valor máximo.

En otras palabras, la virtud cívica como actitud del buen ciudadano moderno sólo puede estar sólidamente asentada si se sustituye la devoción ciega, irracional, o la apelación al interés particular, por la conciencia y el aprecio de la *dignidad*. El ciudadano auténticamente virtuoso entiende que la vida cívica no es sólo la condición de su libertad negativa, sino el modo digno de vivir de quien no se resigna a ser súbdito de otro, a ser un cliente que vota por quien le ofrezca una mayor ración de bienestar, a cerrar los ojos ante los asuntos públicos mientras no afecten directa e inmediatamente a sus asuntos privados, a ser, en una palabra, objeto del poder. Y por raro que parezca desde la perspectiva utilitarista que habitualmente adoptamos, este modo de vivir puede ser visto como intrínsecamente valioso, satisfactorio en sí mismo. Hay así una íntima conexión entre el bien privado y el bien público, sin que uno quede reducido al otro.

Ciertamente, para hacer un lugar a la virtud cívica es preciso remover el trasfondo antropológico sobre el que se ha construido la teoría política moderna (a la vez que tomar conciencia de su importancia, algo olvidado a menudo en la filosofía política contemporánea, sobre todo la de estirpe kantiana). No es lógico proponer a los ciudadanos que sean virtuosos si damos por supuesto que son únicamente egoístas incorregibles. Tampoco podemos esperar que el aprecio a la virtud cívica, y la virtud misma, surjan y se desarrollen fácilmente en sociedades dispuestas para el individualismo irreflexivo. Adoptar el punto de vista de la virtud cívica requiere contar con la posibilidad de ciertas disposiciones individuales como la conciencia reflexiva de sí, la capacidad de deliberar sobre las propias metas y valores, de gobernar las preferencias. Quien quiere y puede gobernarse a sí mismo puede concebirse y actuar públicamente como buen ciudadano, entender que el interés general pueda anteponerse al interés particular inmediato o rechazar la corrupción por su indignidad. Quizá la dificultad básica con que se encuentran hoy las teorías que proponen una transformación de la vida pública es que requieren actitudes que sólo podría adoptar un sujeto moralmente transformado, no el preferidor plano con el que se han conformado³⁷.

36 Véase al respecto Lipovetsky (1994), p. 203: «...los individuos en las sociedades posmoralistas están poco inclinados al bien público, poco animados por el amor a las leyes; a contracorriente del principio de *virtud* que exigía Montesquieu como garantía de las repúblicas, éstas son más democracias de individuos que democracias de ciudadanos».

37 Un ejemplo: las partes de la «posición original» de Rawls son concebidas como sujetos egoístas racionales. Pero han de contar además con un «sentido de la justicia» moral cuyo origen queda oculto.

Desde luego, damos aquí por supuesto que la virtud cívica no es imposible, por ser algo contrario a la naturaleza humana. El altruismo, la disposición a la cooperación, es una actitud que puede justificarse incluso evolutivamente³⁸. Pero que la virtud no sea imposible no quiere decir que sea fácil. Ciertamente, tiene razón Macedo (1991) al advertirnos del riesgo de sustituir una concepción cínica de la política por otra hipermoralizada. No es razonable partir de la hipótesis de que podremos contar alguna vez con una comunidad formada sólo por sujetos puramente benevolentes y altruistas. De hecho, la tradición republicana de la política fue bien realista en este punto, y se afanó por diseñar procedimientos e instituciones que permitieran compensar la escasez de virtud y establecer controles y garantías para evitar la corrupción en la acción política. Pero una cosa es admitir la dificultad de la virtud y otra excluir sistemáticamente su posibilidad. Como observa Ovejero (2002: 187), «frente a la pauta de la desconfianza, cabe la posibilidad de diseñar instituciones que también contemplen la posibilidad del comportamiento virtuoso, instituciones que, por supuesto, puedan funcionar con baja disposición pública, pero que también sean capaces de reconocer y alentar la virtud». Habría que satisfacer, a su entender, dos requisitos: el de *realismo de la virtud* –diseñar las instituciones aceptado que los individuos no procuran el interés público por sí mismo, y establecer por tanto penalizaciones e incentivos que aseguran el cumplimiento de las normas– y el de *posibilidad de la virtud*, según el cual las instituciones favorezcan la responsabilidad, el juicio práctico y la justificación razonada de las decisiones.

Hay que dejar claro, por otra parte, que la virtud cívica, así entendida, no implica la sumisión de la política a la moral. En primer lugar, la defensa de la virtud cívica no tiene por qué traducirse en la exigencia de implantación política de la virtud. Y aunque, como hemos visto, la virtud cívica no es ajena a las condiciones de una vida buena –no es una virtud «meramente política»–, es una virtud pública, es decir referida a la actividad de los ciudadanos en el espacio público, y por tanto una teoría política que propugne la virtud cívica no tiene por qué dictar nada acerca de cómo hayan de vivir los ciudadanos sus vidas privadas³⁹; la idea de una legislación paternalista en cuestiones morales no es corolario obligado de la apología de la moralidad política. El conjunto de disposiciones que podemos englobar dentro del término «virtud cívica» desde la perspectiva republicana no son, ciertamente compatibles con cualquier concepción de la vida buena y de las relaciones sociales (la neutralidad absoluta es

38 Véase p. ej. Sober y Wilson (2000).

39 Si bien, claro está, el diseño institucional y la moralidad política efectiva ejercen inevitablemente una influencia en las conductas privadas, del mismo modo que los hábitos y normas de la esfera privada promueven o debilitan las instituciones y actividades de la pública.

imposible, como bien ha visto la teoría política liberal de los últimos tiempos); pero dejan margen para distintas concepciones de la excelencia humana y de las formas de vida deseables.

La virtud cívica puede expresarse o desplegarse en un conjunto de virtudes. No voy a elaborar una lista más. Pero quisiera apuntar que a mi juicio la virtud cívica está compuesta de, junto a otras disposiciones, a) *prudencia*, entendida como capacidad de reflexión crítica y deliberación sobre los fines y actividades de la sociedad política. Esta deliberación ha de entenderse hoy como realizada conjuntamente, y por tanto esta racionalidad práctica ha de ejercerse en las condiciones de un debate en situación de reciprocidad y libertad respecto a los demás; b) *participación* informada y reflexiva en los asuntos públicos (que no tiene por qué reducirse a la actividad política convencional, si bien tampoco ésta debería ser sustituida por iniciativas paralelas); c) *solidaridad*, en el sentido de ayuda activa a los conciudadanos para asegurar su vida y su libertad⁴⁰; d) *justicia*, como disposición a considerar imparcial y equitativamente lo que corresponde a ciudadanos iguales; e) *tolerancia*, en el sentido de reconocimiento de que todas las personas merecen respeto al margen de sus diversos valores y formas de vida. Éstos no necesariamente tienen que ser apreciados, pero en lo posible se ha de intentar su modificación a través de la discusión, y no de la coacción; f) *responsabilidad por lo público*; g) *valor cívico*, o disposición a adoptar riesgos a favor de la justicia y la libertad (los valores) de la comunidad política⁴¹.

V. CÓMO ES POSIBLE LA VIRTUD CÍVICA

Una vez admitida la necesidad y posibilidad de la virtud cívica, en el sentido indicado, la cuestión siguiente es cómo puede introducirse y desarrollarse la buena ciudadanía. El tema, además de ser difícil, merecería un trabajo independiente por sí solo. Pero me contentaré aquí con algunas observaciones.

Ante todo, debe tenerse en cuenta que hay una condición previa de la virtud cívica: es necesario un cierto grado de igualdad material para que pueda desarrollarse. Difícilmente podemos pretender que alguien actúe como un buen ciudadano si no participa en grado semejante a los demás de las cargas y beneficios de la vida colectiva, o si percibe que su disposición cívica redundará a fin

40 Como observa Heller (1987: 227-228), la solidaridad encierra cierta ambigüedad. A mi juicio, la solidaridad se justifica en tanto contribuye a la consecución de valores de alcance universal (aunque se persiguen en un momento dado para un cierto grupo), y pierde su carácter virtuoso en la medida en que se haga excluyente.

41 Desde luego, el valor cívico no tiene por qué ser marcial. Se muestra en la capacidad de separarse de la opinión dominante, en la desobediencia civil, etc.

de cuentas en provecho de unos pocos. Sólo sobre la base del disfrute real de las condiciones materiales de una vida digna puede darse el sentimiento de pertenencia que hace posible la disposición a participar en las tareas colectivas. La tradición republicana advirtió que la virtud cívica requiere la propiedad, o en términos más actuales, la suficiencia material, para desarrollarse. Pero la conclusión que hay que extraer de ahí no es la restricción de la ciudadanía, sino la universalización de esa base material de la ciudadanía virtuosa.

Quizá podría decirse algo semejante de la necesidad de reconocimiento: quienes en virtud de su origen, raza o cultura son excluidos de la ciudadanía, o al menos considerados ciudadanos de segunda clase, no podrán sentirse integrados como parte de la comunidad, y no será razonable esperar de ellos un comportamiento cívico. La igualdad de consideración es un prerrequisito de la plena ciudadanía, y mediatamente de la virtud cívica.

Pero aun dando por supuesto que se den en una sociedad las condiciones de justicia distributiva que hagan posible la virtud cívica, ésta no surge espontáneamente; ha de ser promovida por la sociedad misma que la necesita.

¿Cómo puede hacerlo? Topamos aquí con el problema, tan antiguo como actual, de la *educación cívica*. Tanto Platón en el *Protágoras* y Aristóteles en los párrafos finales de su *Ética a Nicómaco*, sitúan este aprendizaje en el contexto de las instituciones, normas y costumbres de la ciudad, más que en las aulas. Y ésta parece seguir siendo hoy la respuesta más común, porque, como señala Kymlicka (2003a), la educación para la ciudadanía incluye la adquisición de disposiciones prácticas que no pueden transmitirse meramente a través de la enseñanza escolar.

Alguien podría objetar que para que se dieran instituciones, normas y expectativas sociales que alienten la virtud sería necesario contar de antemano con ciudadanos virtuosos que las mantuvieran, con lo que parece que caeríamos en un círculo vicioso. Pero quizá deberíamos pensar en un proceso de retroalimentación. Instituciones y virtud se alimentan mutuamente, y tiene tan poco sentido esperar a contar con las instituciones adecuadas para que los ciudadanos comiencen a comportarse virtuosamente, como pretender que normas y prácticas virtuosas brotarán de una vez cuando milagrosamente los ciudadanos se rijan exclusivamente por la virtud cívica. De hecho, se ha pretendido explicar de diversas formas – mercado de la virtud (Baurman), altruismo condicional (Dagger)⁴², «mano intangible» (Pettit) – cómo la percepción en una interacción continuada de conductas altruistas de los demás individuos, y de su valoración social positiva, hace que en cada uno se incremente la disposición a actuar cívicamente.

42 Los "altruistas condicionales" están dispuestos a cooperar, pero no si entienden que los demás sacarán ventajas desproporcionadas de su cooperación y los tomarán por tontos.

Sin embargo, tampoco podemos confiar en que el mero discurrir de la vida social proporcione modelos y promueva actitudes que propicien la buena ciudadanía. Si la «mano invisible» no es suficiente para que funcione el mercado, menos aún puede confiarse en ella para producir una convivencia orientada cívicamente. El mismo Kymlicka advierte (2003a) que el mercado no enseña responsabilidad o justicia social, y que tampoco puede sostenerse que todas las asociaciones de la sociedad civil (y siempre) enseñen virtudes cívicas (1997): las disposiciones que alientan familias, corporaciones o iglesias no son en todos los casos las propias del buen ciudadano (a veces las actitudes que promueven están cuando menos en tensión con la ciudadanía).

Esto significa que es necesaria la intervención política deliberada para que se pongan en marcha los marcos normativos que hagan posibles los comportamientos cívicos. Ciertamente, la virtud cívica no puede establecerse mediante leyes: la idea de una virtud obligatoria es contradictoria en sí misma. Pero lo que sí puede hacerse desde las instituciones públicas es alentar la virtud, estableciendo reglas rigurosamente equitativas, premiando los comportamientos virtuosos con formas de reconocimiento, dando a conocer las iniciativas que favorecen el bien público, mostrando los resultados de la conducta cívica⁴³.

En esta dirección, es particularmente la atención a la educación cívica en el currículo escolar. Ciertamente, poco puede hacer por sí sola una clase de formación cívica; pero sin ser suficiente, parece necesaria la referencia explícita a los temas y valores de la ciudadanía para introducir la reflexión y la deliberación sobre la realidad y los compromisos cívicos en los alumnos. Sin entrar aquí en la controversia acerca de los límites de la intervención legítima de la administración estatal respecto a la orientación y contenidos de la educación en una democracia liberal, de manera que se respeten la libertad individual, los derechos de los padres y la diversidad de convicciones y formas de vida, estoy de acuerdo con Gutmann (2001) en que la educación democrática debe preparar a los alumnos para ser ciudadanos reflexivos, críticos y dispuestos a la deliberación como vía de formación de las orientaciones y decisiones respecto a la acción social y política.

Lo cual nos lleva de nuevo al tema de la participación política, que muchos clásicos de la teoría política, de Aristóteles a Mill, pensaron que es la mejor escuela de ciudadanía y de virtud cívica. Es obvio (y estos mismos clásicos ya lo advirtieron) que la participación –incluso si no se limita a introducir un voto en una urna de cuando en cuando– no es por sí sola garantía de prudencia y justicia en la resolución de los problemas públicos: bien puede ser

43 Véase Ovejero (2002b), p. 256: las elecciones de los individuos dependen de los contextos normativos o emocionales, y éstos son susceptibles de manipulación

demagógica e irresponsable. El cambio de acento en las demandas de los teóricos actuales de la democracia, que reclaman una democracia *deliberativa*, y no ya *participativa*, como hace unas décadas, apunta a la necesidad de que la participación se base, no en la mera expresión de preferencias primarias (en la «soberanía del consumidor»), sino en procesos de reflexión y deliberación en los que las preferencias se depuren y se sometan a la prueba de la discusión y la crítica (cf. Offe y Preuss, 1990). Pero teniendo en cuenta esto, parece indudable que la intervención en foros de debate, procesos de toma de decisión, la adopción de responsabilidades en la vida pública, aun en los niveles de menor importancia, favorecen la formación de disposiciones cívicas y el ejercicio activo y responsable de la ciudadanía.

Pues hay que subrayar que la buena ciudadanía no está en modo alguno limitada a los procesos e instituciones estrictamente políticos (es decir, referidos al gobierno y la administración): en las comunidades locales, los centros de trabajo, las asociaciones cívicas, las reuniones y manifestaciones a propósito de problemas y cuestiones de interés de los ciudadanos, se hace ciudadanía. En este sentido puede admitirse la afirmación de que «la virtud cívica se constituye por encima de todo en relación con la protección y promoción del desarrollo de la sociedad civil» (Audi, 1998). Eso sí, siempre que se entienda la sociedad civil comunicada con e integrada en la esfera pública. Porque la tarea principal del ciudadano virtuoso de hoy es probablemente la de llevar los problemas y demandas de la sociedad al espacio público, haciéndose oír de los poderosos y plantarse frente a las amenazas a su libertad, negándose a retirarse a su jardín privado y a refugiarse en la escéptica convicción de que es imposible cambiar la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Audi, R. (1998): «A liberal theory of civic virtue», en E. F. Paul, F. D. Miller y J. Paul, *Virtue and Vice*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Baurmann, M. (1998): *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal*. Trad. de E. Garzón Valdés. Barcelona: Gedisa.
- Berkowitz (2001): *El liberalismo y la virtud*. Trad. de C. Gardini. Barcelona, Andrés Bello.
- Constant, B. (1988): *Del espíritu de conquista*. Trad. de María Luisa Sánchez Mejía. Madrid: Tecnos.
- Dagger, R. (1997): *Civic Virtues*. Nueva York: Oxford University Press.
- Domènech, A. (1989): *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. (2002): «Individuo, comunidad, ciudadanía» en Rubio-Carracedo, J, Rosales, J.M., Toscano, M. (eds.): *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta.
- Downs, A. (1973): *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.

- Francisco, Andrés de (2002): «Democracia, ley y virtud». *Claves de razón práctica*, nº 124 (Julio/Agosto 2002), pp. 40-46.
- Galston, W. A. (1991): *Liberal purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Gray, J. (1996): *Post-liberalism: studies in political thought*. Londres: Routledge.
- Guttman, A. (2001): *La educación democrática. Una teoría democrática de la educación*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1999): «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Hamilton, A., Madison, J., y Jay, J. (1943): *El federalista*. Traducción de Gustavo R. Velasco. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heller, A. (1989): «Ética ciudadana y virtudes cívicas» en A. Heller y F. Féher, *Políticas de la posmodernidad*. Trad. de Monserrat Gurguí. Barcelona: Península.
- Hirschman, A. O. (1999): *Las pasiones y los intereses*. Trad. de J. Solé. Barcelona: Península.
- Hume, D. (1982²): «De la población en las naciones antiguas», en *Ensayos políticos*. Trad. de E. Tierno Galván. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kymlicka, W. (1997): «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía». *La Política*, nº 3 (1997), pp. 5-39.
- Kymlicka, W. (2003a): «La educación para la ciudadanía», en *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2003b): «Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?», en *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Macedo, S. (1991): *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in liberal Constitutionalism*. Oxford, Clarendon Press.
- Macedo, S. (2000): *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge, Harvard University Press.
- MacIntyre, A. (1984): «Is Patriotism a Virtue?» en *The Lindley Lectures*, University of Kansas, Dept. of Philosophy, 1984, pp. 3-20. En castellano: «¿Es el patriotismo una virtud?», en *biTARTE*, 1 (1993), pp. 67-85.
- MacIntyre, A. (1987): *Tras la virtud*. Trad. A. Valcárcel. Barcelona: Crítica.
- Montesquieu (1985): *El espíritu de las leyes*. Trad. de M. Blázquez y P. de Vega. Madrid: Tecnos.
- Offe, C. y Preuss, U. (1990): «Instituciones democráticas y recursos morales». *Isegoría*, nº 2, pp. 45-74.

- Ovejero, F. (2002a): «Modelos de democracia y economía de la virtud» en Rubio-Carracedo, J.; Rosales, J. M.; Toscano, M. (eds.), (2002), pp. 107-122.
- Ovejero, F. (2002b): *La libertad inhóspita*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, P. (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Trad. A. Domènech. Barcelona: Paidós.
- Pocock, J. G. A. (2002): *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos. Trad. de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García. [Versión original en inglés: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton U.P., 1975].
- Putnam, Robert D. (2002): *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la sociedad norteamericana*. Traducción de José Luis Gil Aristu. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Putnam, R. D. (ed.) (2003): *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.
- Rawls J. (1996): *El liberalismo político*. Trad. A. Domènech. Barcelona: Crítica.
- Rivera, J. A. (2003): «¿Es realmente bueno el bien común?». *Claves de razón práctica*, nº 132, pp. 40-48.
- Rubio-Carracedo, J. (2002): «¿Democracia republicana versus democracia liberal?» en Rubio-Carracedo, J.; Rosales, J. M.; Toscano, M. (eds.) (2002): *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta.
- Sandel, M. (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Skinner, Q. (1990): «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas» en Rorty, R., Schneewind, J.B., Skinner, Q. (comps.): *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*. Trad. de Eduardo Sinnott. Barcelona: Paidós, pp. 227-259.
- Sober, E. y Wilson, D. S. (2000): *El comportamiento altruista. Evolución y psicología*. Madrid: Siglo XXI.
- Spinoza, B. (1987): *Tratado político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza.
- Taylor, C. (1997): «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo», en *Argumentos filosóficos*. Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós, pp. 239-268
- Tocqueville, A. (1980): *La democracia en América*. Madrid: Alianza.