

El republicanismo: Rousseau y nosotros

VICTORIA CAMPS

Universidad Autónoma de Barcelona

Como es bien sabido, el republicanismo es una corriente filosófico-política que se propone corregir algunos de los defectos e insuficiencias del liberalismo. Lo que, desde dicha corriente, se le critica a la filosofía liberal es la falta de *demos* o de los elementos imprescindibles para ir construyendo una vida en común dentro de la libertad, gracias a la cual los ciudadanos se sientan comprometidos con lo público y con un interés que trascienda los diversos intereses particulares. Robert Bellah, el conocido autor de *Habits of the Heart*, definió bien la república así entendida como “una comunidad política activa de ciudadanos participantes que deben tener un propósito y un conjunto de valores”. Valores o virtudes cívicas que constituyen el engrudo capaz de crear “capital social”, según la asimismo celebrada expresión de Robert Putnam. El nuevo republicanismo no se propone, así, resucitar las añejas ideas republicanas contrarias a la monarquía, sino más bien entender la política liberal de otra forma, de una forma que cuente más directamente con la implicación ciudadana en el espacio público.

La crítica al liberalismo por parte de los republicanos no es en absoluto nueva. Se propone desmontar ese individualismo metodológico que, además de ser formal y proclamar la libertad de unos sujetos que no existen porque son abstractos, cede demasiado terreno a lo privado y a una autonomía de los individuos que no es ni autogobierno ni tiene como uno de sus principales objetivos la participación en la esfera pública. Una crítica, pues, similar a la que han hecho y siguen haciendo los comunitaristas, empezando por Alasdair MacIntyre y pasando por Michael Sandel, Charles Taylor o Michael Walzer. También ellos se han fijado en la trampa consistente en considerar como núcleo de la política, y aún de la democracia, a un sujeto desenraizado, sin tradiciones ni cultura. Un sujeto que sólo cultiva indiferencia hacia la política porque no ve en ella nada que tenga que ver con sus intereses.

A diferencia del comunitarismo, el republicanismo no pierde de vista la pretensión universalista que siempre animó al pensamiento liberal. Lejos de tratar de asentar la política en comunidades “culturales” –sea lo que sea lo que ello signifique–, los republicanos de nuestros días se reclaman herederos

de una tradición lejana, que se remonta a los romanos, pasa por Maquiavelo y las repúblicas renacentistas, admira la revolución norteamericana e incluye entre sus ancestros más próximos a Rousseau. El republicanismo no es nuevo, como lo es el comunitarismo. Sólo ha sido ignorado o preterido por la fuerza avasalladora del pensamiento liberal.

La reivindicación de Rousseau como antecesor del republicanismo de nuestro tiempo no suele ser, sin embargo, la más apetecida por los autores que han puesto de moda el republicanismo. Es el caso de Pocock, Pettit o Viroli quienes acuden sobre todo a Maquiavelo y a las repúblicas renacentistas en busca de modelo. Quien, por el contrario, sí ha trabajado con tenacidad y clarividencia el republicanismo de Rousseau, y lo ha hecho además entre nosotros, es José Rubio Carracedo. Su último libro, *Ciudadanía y democracia*¹, culmina toda una etapa de estudio del pensamiento del filósofo ginebrino con la intención de ponerlo en su sitio frente a las críticas del liberalismo conservador que hacen de Rousseau un totalitario pasando por alto muchas de sus aportaciones a la teoría democrática y, en concreto, al concepto de ciudadanía que toda democracia requiere. Rousseau es un decidido defensor del ciudadano activo y participativo, en contra de la tendencia apuntada ya en su época hacia la aceptación de una democracia representativa que arrincona al individuo y restringe su participación, lo que permite entenderle como un republicano esencial.

Para interpretarlo así, hay que partir de la denominada “ley-Rousseau de entropía de las instituciones democráticas”, según la cual los resortes del estado poseen una imparable tendencia a pervertirse y a no obtener la ansiada voluntad general. La única forma de combatir la entropía será, en efecto, para Rousseau, la participación de los ciudadanos, ya que uno de los desajustes que ponen de manifiesto el carácter entrópico de las instituciones democráticas es, precisamente, la escasa o débil relación entre los electores y sus representantes. Una relación que, como todos sabemos, se ha ido deteriorando más y más hasta convertirse en una de las razones que explican la insuficiencia del liberalismo para construir auténticas democracias. Al tener casi como único deber la elección de representantes, los ciudadanos pasan a ser “esclavos” del sistema, tan poca es su capacidad de incidir en el control y exigencia hacia aquellos a quienes eligieron. Conviene, pues, huir de ese modelo (“modelo inglés”, según Rousseau: ¡qué hubiera dicho de conocer el modelo español!), fortificando los vínculos entre los electores y sus representantes de forma que éstos no hagan lo que quieran, sino que se mantengan fieles al programa por el que fueron elegidos y dispuestos a rendir cuentas del mismo. No es cierto, pues, que la voluntad general sea una estructura totalitaria. Más bien posee –arguye Rubio– “una estructura deliberativa real”. La tiene incluso teniendo en cuenta e interpretando

1 José Rubio-Carracedo, *Ciudadanía y democracia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

correctamente la cláusula rousseauiana, aparentemente contradictoria con la deliberación, según la cual los ciudadanos no deben comunicarse entre sí. ¿Qué deliberación es esa, pensamos, si se excluye de entrada la comunicación? Rubio lo explica: Rousseau no se está refiriendo a la “comunicación discursiva”, sino a los grupos particulares “que manipulan la deliberación y alimentan la ‘voluntad de todos’”. Es decir, a quien no hay que escuchar es a los *lobbies*, pero sí al ciudadano que opina y habla desde sí mismo y haciendo uso de su autonomía. Para poder hacerlo se requieren ciudadanos formados. La tendencia de la democracia a la entropía encuentra el mejor freno en la educación cívica.

CULTURA DEMOCRÁTICA Y EDUCACIÓN CÍVICA

Escribe Aristóteles en la *Política*: “Entre todas las medidas mencionadas para asegurar la permanencia de los regímenes políticos, es de la máxima importancia la educación de acuerdo con el régimen, que ahora todos descuidan. Porque de nada sirven las leyes más útiles, aún ratificadas unánimemente por todo el cuerpo civil si los ciudadanos no son entrenados y educados en el régimen”. En dicha cita se pone de manifiesto que para hacer buenos ciudadanos hay que proponérselo explícitamente, educándoles para que lo sean. Las leyes están ahí y prescriben medidas que penalizan ciertos comportamientos inadecuados. Pero las leyes no son suficientes. Ser buen ciudadano significa, además de saberse sujeto de unos derechos fundamentales, recogidos en las constituciones de los estados de derecho, asumir unos deberes que vinculan al individuo con el interés público. No estamos ya en condiciones de definir al ser humano como animal político, dado que la excelencia de la persona no se encuentra ya únicamente en la dedicación a la vida pública, como era el caso de los hombres libres en la democracia ateniense. El problema es que de la condición de individuo libre, que define al ser humano desde la modernidad, no se infiere la disposición a ser buen ciudadano. Disposición que deriva de que la persona haga suyos los valores y fines constitucionales y democráticos, que esté dispuesta a cooperar para que esos valores y fines se mantengan. Si la democracia es gobierno del pueblo, dicho gobierno no hay que planteárselo como la instauración de un régimen asambleario permanente –absurdo e imposible en nuestro mundo–, sino más bien como la autocomprensión de la autonomía personal como una libertad no indiferente a los problemas y objetivos de toda la sociedad.

La ciudadanía así entendida es una de las asignaturas pendientes de las democracias actuales. Dicho de otra forma: tenemos una democracia sin ciudadanos. O “una democracia sin demócratas”, como ha escrito en alguna ocasión José Rubio. Tenemos ciudadanos cuyos deberes de ciudadanía se limitan al pago obligado de impuestos y a ejercer el derecho al voto. El ciudadano se concibe a sí mismo como sujeto de derechos, pero no como sujeto de

deberes. No es una situación peculiar de nuestro país, sino de las democracias liberales en general. Los individuos que viven en ellas han visto como se iba ampliando el abanico de libertades individuales, han visto crecer su bienestar gracias al desarrollo económico, y gozan de unos bienes básicos garantizados por el estado de bienestar. El resultado de la combinación de los tres factores ha dado unas sociedades atomizadas, sin vínculos sociales fuertes, con grandes dificultades para construir un interés común y luchar por él, con unos individuos interesados únicamente por vivir bien y satisfacer sus preferencias singulares. La inercia de una sociedad económicamente mediatizada hacia la producción y el consumo sin límites no genera por sí misma otros fines o valores que no sean los que propician el afán de riqueza y el consumo. Es cierto que existen unas instituciones políticas que hablan de justicia y de igualdad, pero el cometido de producir normas para que tales ideales tomen cuerpo lo asume casi en exclusiva el poder legislativo. La moral, o la ética, son contempladas como un asunto privado que cultiva quien buenamente quiere o puede. Falta un proceso establecido y reconocido destinado a inculcar hábitos, a formar el carácter, a crear un *ethos* común en el que los individuos reconozcan y alimenten su identidad moral. Si la ciudadanía significa una cierta dedicación a la ciudad –o a la sociedad–, esa buena disposición no aparecerá espontáneamente si no es enseñada. Una enseñanza que no consiste en la inculcar códigos o decálogos de difícil comprensión, sino en la formación de la persona con la finalidad de convertirla en alguien no sólo egoísta, preocupado por su propio bienestar, sino sensibilizado asimismo por el bienestar o malestar de los demás.

Pues bien, en esta misma línea de recuperar para las democracias actuales una ciudadanía merecedora de tal nombre, Rubio Carracedo se pregunta, tras disertar sobre la rousseauniana ley de entropía democrática: “¿qué hacen los ciudadanos mientras sus gobiernos y sus representantes los avergüenzan con sus desviaciones antidemocráticas? En realidad, el pueblo soberano se limita a lamentarse y a pensar que la corrupción no tiene remedio. Tras más de dos siglos de sistema liberal representacional (que no representativo), durante los que se ha confiado en exclusiva a la clase política el desempeño de la actividad pública, mientras se repetía a los ciudadanos que se ocupasen de sus asuntos privados y se limitasen a votar en las elecciones periódicas, se ha conseguido el resultado esperado: una ciudadanía que ‘no sabe, no contesta’, en la que la cultura democrática está ausente y cuya actitud habitual es la esperada: pasividad y resignación. El resurgimiento actual del modelo republicano o participativo está consiguiendo, al menos, que una parte de la ciudadanía tome nota y comience a exigir la devolución íntegra de sus derechos políticos, secuestrados en la práctica por el modelo representacional”².

2 José Rubio-Carracedo, *Ciudadanía y democracia*, 104.

La cita es extensa, pero obligada, pues no se puede expresar mejor el desapego ciudadano de nuestros días. Un desapego grave si tenemos en cuenta el énfasis de Rousseau en la importancia de la “vigilancia democrática” a través de la opinión pública. “Sólo la actitud cívica puede frenar el desorden y deterioro de la democracia”, comenta Rubio. Y a continuación ilustra el comentario con una cita decisiva del ginebrino, tomada de sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1772), donde subraya el interés del capítulo dedicado a la educación porque “es la educación la que debe dar a los individuos la fuerza patriótica, y dirigir como tal sus opiniones y sus gustos, de modo que sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad”. Y sigue explicando que, efectivamente, “en la educación cívica está ‘el resorte’ de todo verdadero ciudadano, que debe iniciarse ya en la familia al inculcarle el amor por la patria, es decir, ‘el amor de las leyes y de la libertad’”³.

Volvamos a la cita de Aristóteles al comienzo de este apartado: “de nada sirven las leyes más útiles si los ciudadanos no son entrenados y educados en el régimen”. Es decir, si carecen de las virtudes que deben adornar al ciudadano y que convertirán el cumplimiento de la ley en un acto de amor, en una inclinación o una “pasión” –como dice Rousseau–, porque la virtud es hábito, manera de ser, no obediencia a una norma concebida sólo como tal. Estoy convencida, como dice literalmente Rubio, de que “la democracia es inviable sin una esmerada educación cívico-política”. Pues no son sólo “virtudes cívicas” lo que reclama Rousseau, sino también “virtudes políticas”, es decir, el sentimiento ciudadano ha de expresarse en la participación política.

Como continuación de las consideraciones anteriores, me planteo dos preguntas. Las críticas de Rousseau a la democracia representativa no pueden ser más actuales, como lo es también que, al enfrentarnos a ellas, pensemos que la solución está en corregir el déficit de la educación. Una educación que, subraya Rubio, no sólo debe inculcar virtudes cívicas, sino virtudes políticas. No sólo actitudes de cooperación y compromiso con un interés común (léase “voluntad general”), sino con actitudes de participación política. Mis preguntas van dirigidas al desarrollo de ambas propuestas. ¿Qué virtudes cívicas serían las apropiadas para nuestro tiempo? ¿Qué sentido tiene hablar, en las sociedades complejas en que vivimos de participación política? No se agotan aquí los interrogantes. Una vez contestadas las preguntas anteriores, habría que preguntarse cómo educar e inculcar actitudes cívicas y políticas. Dejo esta última cuestión para otro momento y me dedicaré en lo que sigue a considerar la necesidad de inculcar en los ciudadanos “virtudes cívicas”, así como la función de eso que llamamos “participación” en nuestras democracias.

3 José Rubio-Carracedo, *Ciudadanía y democracia*, 105.

CIUDADANOS VIRTUOSOS Y PARTICIPATIVOS

Ha llovido desde que Rousseau escribiera a favor de una educación cívica. Hoy la filosofía política vuelve a reivindicar al ciudadano virtuoso, pero no todos los críticos del liberalismo piensan que hablar de virtudes sea fácil o incluso posible. No puedo obviar aquí la mención de la teoría del mayor crítico contemporáneo a la ética de las virtudes, Alasdair MacIntyre, quien es, a su vez, el mayor defensor de esa ética. No hay contradicción en esa ambivalencia. Me remito al libro ya clásico, *Tras la virtud*⁴, en el que se manifiesta tanto la necesidad de la virtud como la imposibilidad de concretar las virtudes que necesitamos en una época que ha entronizado la individualidad y la libertad como valor máximo. No tenemos ya una idea de lo que constituya la excelencia de la vida humana, ni podemos tenerla a no ser que regresemos a formas de vida más comunitarias que definan el bien de la persona en el seno de cada comunidad. Con este párrafo concluye *Tras la virtud*: “Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro sin duda muy diferente, a San Benito”⁵.

Mi opinión es que el escepticismo de MacIntyre es excesivo. No veo necesaria la construcción comunitaria como condición para la instauración de la moral. No es necesaria y el remedio es peor que la enfermedad. Los pocos años de moda multiculturalista nos están diciendo que en la reclusión comunitaria hay más exclusión, intolerancia e incluso odio al otro, que en la sociedad liberal abierta. Por lo que ese camino no sirve para adquirir las virtudes que realmente necesitamos. No se trata de renunciar ni a la democracia como organización política ni a la primacía de la libertad y de los derechos individuales como valores fundamentales, sino de ver cómo hacemos compatibles ambas cosas: fomentar el sentido de ciudadanía, de vida en común, sin tener que renunciar a las libertades individuales⁶. Dicho de otra forma, hay que ir más allá de la

4 A. MacIntyre, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

5 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, 322.

6 En mi libro *Virtudes públicas* (Madrid: Espasa Calpe, 1990), intenté ya dar respuesta al pesimismo de MacIntyre y mostrar la necesidad de cultivar unas virtudes apropiadas para el buen funcionamiento de la democracia liberal.

concepción de la libertad como libertad negativa, esto es, como una libertad que no nos obliga públicamente a nada ni nos hace responsables de nuestra vida ante los demás.

La filosofía contemporánea suele distinguir entre dos ideales ético-políticos: el ideal de justicia y el de vida buena. El primero es el que nos obliga a todos a acatar unas normas que tienen su fundamento en los derechos humanos o en la constitución política, mientras el segundo no es sino la realización del ideal de libertad. Así, los individuos deben sentirse ciudadanos en la medida en que tienen que someterse al estado de derecho y tienen que ser demócratas, pero, dentro de tales límites, son libres de escoger para sí la forma de vida que prefieran. Pues bien, es ahí, en la articulación de ambos ideales donde aparece ese concepto republicano de virtud como la buena disposición hacia el bien común desde la libertad individual. En primer lugar, porque sin virtudes públicas y con la sola fuerza de la ley será difícil que se instale la justicia. Además, la necesidad de organizarnos socialmente obliga a matizar el concepto de autonomía que necesitamos.

Las críticas comunitaristas al liberalismo de John Rawls aducen que la autonomía del individuo tiene que ser una “autonomía situada”. Tiene que ser así no sólo porque es imposible preferir o decidir nada en abstracto de un contexto preciso (desde la posición original y el velo de la ignorancia rawlsianos), sino porque la autonomía de cada uno, de hecho, nos compromete a todos. Kant nos legó una noción de autonomía según la cual el individuo elige desde su razón, que es una razón pura, no contaminada por la sensibilidad, los deseos o las pasiones. Pero ese individualismo abstracto, ese solipsismo racional, es una quimera que sólo sirve para reconfortarnos con la satisfacción de que podemos ser imparciales y objetivos si ponemos empeño en ello. No es así como hay que pensar la autonomía, sino que la capacidad de elegir entre distintos criterios y formas de vida no es sino una forma de ser de la comunidad. Sólo podemos ser autónomos “situados” en una comunidad, dentro de la cual articulamos nuestras preferencias⁷.

Desde esta perspectiva, la idea de que el bien o la vida buena es una opción privada queda muy cuestionada. Nuestra identidad sólo puede formarse a partir de un lenguaje que, como todo lenguaje, es inevitablemente público. El sistema de “significados públicos” no podemos cambiarlo individualmente. Por lo tanto, cualquier reflexión sobre las propias decisiones o preferencias se hace en un contexto plural pero concreto. Es en ese contexto donde la personalidad liberal no es ni puede mostrarse neutra con respecto a los valores que articulan a la comunidad o a la sociedad. Valores como la autoconciencia, el autodominio,

7 La crítica más radical al liberalismo de Rawls es la de Michael Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

la voluntad de compromiso, la demanda de razones, la autocrítica, la apertura al cambio, el apoyo a la idea pública de justicia⁸. Serían esos valores los que motivarían al individuo a no mostrarse *ni indiferente frente a los demás ni excesivamente tolerante* (los dos grandes peligros de las democracias liberales), y los que contribuirían a crear en él el sentido de la justicia⁹.

Por lo que hace a la segunda pregunta que planteo, la propuesta a favor de las virtudes para el ciudadano de hoy no es independiente de la reivindicación republicana de un ciudadano a su vez más participativo. Rousseau aparece de nuevo como antecedente de tal reivindicación, si bien la época y los condicionamientos de su tiempo permiten contemplar con reticencias esa llamada a una democracia menos representativa y más participativa.

Repetidas veces se ha dicho que la democracia en la que pensaba Rousseau era la de un país de dimensiones reducidas donde la participación ciudadana podía ser relativamente abarcable y sencilla. El régimen cantonal de la Confederación Helvética sigue teniendo un modelo de democracia *sui generis*, con continuos *referendums* que pretenden tomar el pulso de los ciudadanos a propósito de cualquier decisión política. Es un modelo seguramente inexportable. Y, sin embargo, hay que hacerle caso al filósofo ginebrino cuando afirma que sin control ciudadano y sin rendición de cuentas, no formal sino real, la soberanía del pueblo es una ficción y la democracia una oligarquía en la que quienes realmente mandan son los mal llamados representantes del pueblo. Más participación y más implicación del ciudadano es la respuestas inmediata y obvia a esa desviación de la democracia. Pero, ¿de qué participación hablamos? ¿Qué participación es posible y deseable? ¿Tenemos modelos para ella, más allá de la convocatoria de consultas populares a cualquier propósito?

En cierto modo, es absurdo e irreal seguir planteando la dicotomía y la oposición entre democracia representativa y democracia participativa¹⁰. Una sociedad compleja no puede pretender que todos los ciudadanos tomen parte directa y efectiva en todas las decisiones. Ni siquiera sus representantes lo hacen realmente. Hay que dejar que sean los expertos los que elaboren informes, propongan leyes, las discutan, las enmienden y las aprueben, eso sí, con la máxima transparencia posible, rindiendo cuentas de lo que hacen y no eludiendo el control de sus acciones. Sigue siendo pertinente la máxima de Habermas según la cual “sólo pueden ser válidas aquellas normas capaces de suscitar la aprobación (sin coacción) de todos los interesados en tanto que participantes

8 Recojo este catálogo de virtudes de Stephen Macedo, *Liberal Virtues*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

9 Véase mi libro *El declive de la ciudadanía*. Madrid: PPC, 2010, cap. 1.

10 Quien más ha estudiado y desarrollado argumentos a favor de la democracia representativa entre nosotros es Ramón Vargas Machuca, en Aurelio Arteta, ed., *El saber del ciudadano*. Madrid: Alianza, 2008, cap. 5.

de un discurso práctico”. La cuestión es cómo suscitar la aprobación de todos los afectados. La sociedad civil se organiza, en ocasiones, para ello. Es a partir de las presiones de los afectados que ciertos sectores marginados, empezando por el de las mujeres, han acabado viendo reconocido su derecho al voto y han hecho oír sus diversas reivindicaciones. Los intereses particulares de los ciudadanos son tenidos en cuenta por sus representantes, sobre todo, cuando de ellos depende el resultado de las elecciones. No obstante, la participación que se echa de menos en las democracias actuales no es la que proviene de grupos de presión más o menos fuertes o más o menos organizados. Creo que el déficit está en algo más difuso, a saber, en la indiferencia ciudadana hacia los asuntos públicos, en la reducción de la participación a mero partidismo, en la ausencia de canales y de instituciones que permitan debatir con un mínimo de paz y sosiego los grandes problemas que nos afectan.

El concepto clave no es tanto la participación como la deliberación. No es de extrañar que sean los pensadores más proclives a engrosar las filas del republicanismo los que abogan al mismo tiempo por una “democracia deliberativa”. Deliberativa en el sentido también aristotélico del término. Tanto en las *Éticas* como en la *Retórica*, Aristóteles se pronuncia a favor de la necesidad de deliberar sobre aquello que es posible, lo que se relaciona con nosotros y cuya realización está en nuestras manos. Tanto los objetivos más políticos –como la guerra y la paz, las importaciones y exportaciones, la adquisición de recursos, la legislación–, como los éticos –lo bueno y lo conveniente– deben someterse a la práctica deliberativa. Sin deliberación no puede hablarse de acción voluntaria, pues deliberamos sobre lo que está en nuestro poder hacer o no hacer, deliberamos sobre los medios, porque los fines están inscritos en la naturaleza humana y no son discutibles: todos buscamos la felicidad, pero podemos elegir ser virtuosos o viciosos y discutir en qué consisten una y otra opción.

Pero invocando a Aristóteles, el interrogante anterior no queda despejado. Si la participación auspiciada por Rousseau no es exportable a nuestras democracias, menos aún lo es la deliberación que podía darse en la *polis* griega. En consecuencia, ¿quién debe deliberar y cómo? ¿No lo hace ya el Parlamento?

Tal vez sea por ahí por donde haya que empezar. Lo que hace el Parlamento no es exactamente deliberar. El Parlamento negocia (cuando lo hace, en sus mejores momentos), pero, como señalan los teóricos de la democracia deliberativa, no es lo mismo negociar que deliberar. La deliberación no busca necesariamente el acuerdo, sino, en muchos casos, una mayor claridad y un mejor entendimiento y comprensión de los distintos puntos de vista. El objetivo es llegar a formarse juicios razonados a partir de la asimilación de información y de opiniones divergentes. Es la forma de que se vaya expresando eso que Rawls denomina “razón pública”. Conviene precisar que no todos los críticos de la democracia aceptan las bondades de más deliberación. Para rechazarla

se apoyan, precisamente, en Rousseau y en la desconfianza de éste hacia una comunicación que nunca podrá eludir del todo la manipulación o la demagogia. El *lobbyista* nunca dice la verdad, sólo manifiesta sus intereses. En política se delibera sobre los medios, no sobre los fines, y los medios son los intereses en conflicto. ¿Cómo lograr la imparcialidad o, por lo menos, el mero propósito de ser imparcial?

Quien responde a tal pregunta es, de nuevo, Rawls, al concebir al individuo como un ser que no sólo es racional, sino capaz de razonabilidad. En la virtud de la razonabilidad se pone de relieve, en efecto, un gran déficit de las democracias, el déficit al que se refieren los republicanos al exigir ciudadanos más virtuosos, más capaces de civilidad, un valor que Rawls equipara a la razonabilidad.

La pregunta recién planteada se transforma, pues en la que encabezaba el apartado anterior: ¿cómo conseguir ciudadanos virtuosos? ¿cómo desarrollar en la ciudadanía las virtudes de la razonabilidad y la civilidad?

Los más enérgicos defensores de la democracia deliberativa¹¹ apelan a la necesidad de que las instituciones representativas fomenten la igualdad política y la deliberación. Si el Parlamento no está en condiciones de cumplir tal función, habrá que pensar en instituciones nuevas que lo hagan y que completen así la labor procedimental que realiza el Parlamento. Por una parte, hay que ir más allá de unos gobiernos y unos partidos políticos sólo dispuestos a cautivar a la élite político-económica, que legislan a golpe de presiones interesadas y que rehúyen el debate público porque no les conviene. Por otra, hay que partir del supuesto de que una democracia plural debe aceptar que existen desacuerdos que son razonables y que, como tales, deben ser respetados. En cualquier caso, hay que saltar por encima de la democracia estrictamente procedimental.

Afirmar el valor de la razonabilidad no despeja, por supuesto, todas las dudas. Pues, al fin y al cabo, lo razonable no consiste en el contenido compartido de unos valores políticos, sino más bien en el reconocimiento mutuo de las libertades, la demanda de diálogo y la apertura a la revisión de las propias opiniones. Esa apertura es fundamental para la construcción de una opinión pública menos “mediatizada”, una opinión pública en la que lo importante sea poder dar razones a favor de una decisión, razones accesibles a todos los ciudadanos, y alcanzar decisiones que no tienen por que ser definitivas. Sólo así las decisiones colectivas se verán como más legitimadas y se incentivará la perspectiva pública¹². En una época tan mediática como la nuestra, deberían existir iniciativas aparte de los medios de comunicación para llamar la atención

11 Como James Fishkin, *Democracia y deliberación*. Barcelona: Ariel, 1995, y Amy Gutmann & Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004.

12 Cf. Amy Gutmann & Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?*

sobre la seriedad de los grandes problemas.

La gran duda, sin embargo, derivada de las ideas anteriores, implícitas en la propuesta republicana, es si estamos en condiciones, si podemos y es legítimo, proponer vías como la de inculcar virtudes públicas y propiciar con ello la participación. Si, a fin de cuentas, la virtud más destacada, la razonabilidad, no es sino el reconocimiento de la libertad, ¿cómo conjugar ese reconocimiento con una mínima intervención para tratar de conseguir ciudadanos más virtuosos? Reaparece de esta forma el eterno tema de la filosofía política que no es otro que la manera de conjugar individualidad y sociedad. Reaparece con una formulación distinta que lleva a considerar desde una perspectiva nueva la distinción entre liberales conservadores y liberales progresistas. El calado de la cuestión para la concepción de la democracia obliga a no desecharlo como un tema desprovisto de importancia.