

# NEORREPUBLICANISMO Y VIRTUDES CÍVICAS. LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA CIUDADANA

MANUEL M<sup>a</sup> URRUTIA LEÓN  
Universidad de Deusto (Bilbao)

RESUMEN: Uno de los acontecimientos teóricos más importantes, ocurridos en la filosofía política de las últimas décadas, es la reformulación del paradigma republicano. Este neorepublicanismo pretende hacer frente a la profunda crisis de la democracia liberal (corrupción, insolidaridad, apatía ciudadana, etc.), en nuestra época de predominio neoliberal. En el presente artículo desarrollo principalmente su visión de la ética ciudadana; es decir, la importante idea de que la república necesita formular un cierto bien común y promover la virtud cívica de sus ciudadanos, si aspiramos a una sociedad libre de dominación, más justa y solidaria.

PALABRAS CLAVE: neorepublicanismo; ética cívica; mano intangible; solidaridad.

## *Neorepublicanism and ethical virtues. The need of a citizen ethic*

ABSTRACT: One of the most important theoretical events that have happened in the political philosophy, in the last decades, is the renovation of the republican paradigm. This neo-republicanism aspire to face up to the crisis of liberal democracy (corruption, lack of solidarity, citizen apathy...), in our time of neoliberal predominance. In this article, I develop mainly his view of citizen ethic; that is, the important idea of that the republic needs to formulate a common good and to promote the civic virtue of citizens, if we aspire to a society free of domination, more just and fraternal.

KEY WORDS: Neorepublicanism; Civic ethic; Intangible hand; Solidarity.

### 1. EL RESURGIR DEL REPUBLICANISMO EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Se suelen esgrimir diversos tipos de razones para explicar el resurgimiento del republicanismo, a partir de las últimas décadas del siglo XX, tanto en EE. UU. como en diversos países europeos. Como bien sostiene M<sup>a</sup> José Villaverde, no se trata de nostalgia, ni de un trabajo de arqueología, ni siquiera se limita estrictamente al terreno académico, sino que estamos ante el resurgimiento de una opción política que se presenta como alternativa a la democracia liberal (2008: 12). En cualquier caso, hay bastantes autores que estarían de acuerdo con la siguiente afirmación de Patrik Savidan: «La recomposición del paradigma republicano es, después de los trabajos de John Rawls, uno de los acontecimientos teóricos más importantes ocurridos en el dominio de la filosofía política» (Savidan, 2003: 150-151). En la actualidad nos encontramos, sobre todo a partir del triunfo del neoliberalismo y su paulatina imposición a partir de la década de los años 1980, en un momento de crisis política y de peligroso estrechamiento de la democracia en las sociedades avanzadas, lo que es, a su vez, un indicador de la crisis de ideas, salvo honrosas excepciones, del paradigma liberal dominante. Pero, como decíamos, este «giro republicano» responde fundamentalmente a la percepción extendida de que se está produciendo un importante empobrecimiento de la vida pública de las democracias liberales. Esta «crisis de civilidad» se manifiesta y adjetiva de muy

diversas maneras: como crisis de las instituciones políticas (de representación, de corrupción, de apatía ciudadana...); como pérdida del sentimiento de pertenencia a la comunidad, resultado, al menos en parte, del ataque neoliberal a las ideas de solidaridad y del bien común, y su revalorización del individualismo y del interés privado, etc. Todo ello acrecentado por un sentimiento creciente de impotencia política e institucional, ante el poder de las grandes corporaciones multinacionales en el mundo global. En un librito reciente, en que se nos alerta del rebrote del fascismo en nuestra era, Job Riemen resume perfectamente, en tono ciertamente pesimista, la profundidad de esta crisis cultural.

Nuestra democracia se encuentra en crisis. Los partidos políticos ya no tienen principios ni proyectos; la confianza en la política y en el gobierno ha disminuido a un nivel peligroso; las elecciones han sido reducidas a un carnaval de banalidades vacías de contenido. Sin lugar a dudas, nuestra sociedad padece una profunda crisis cultural. Ya no sabemos cuáles son nuestros valores espirituales comunes, la educación ya no provee formación personal ni instrucción moral, y ya no tenemos idea alguna sobre cuáles podrían ser las respuestas a las preguntas fundamentales que constituyen la base de toda civilización ideal: ¿Cuál es la forma correcta de vivir? ¿Cómo es una buena sociedad? (Riemen: 2018: 47-48).

En esta dirección, Viroli, uno de nuestros autores de referencia, defendía recientemente la total validez del ideal republicano, «como forma de constitución política basada en el principio del bien común», precisamente como alternativa a los modelos culturales de la derecha en el contexto europeo y muy especialmente como freno al auge del populismo (Bobbio y Viroli, 2002: i). Lo que apunta, no cabe duda, a uno de los aspectos centrales de la crisis actual, que es su carácter moral, el importante déficit de lo que los sociólogos llamamos el «cimiento normativo» de la sociedad. Ya hablábamos de la corrupción, hoy casi generalizada, de nuestras sociedades; de la pérdida de las virtudes civiles o del «capital social», de la apatía ciudadana, etc. Como sostiene Velasco, «tanto el sistema representativo como el estado de bienestar han pretendido conseguir el bien común, sin preocuparse de crear, primero, ciudadanos y ciudadanas capaces de trascender sus intereses particulares y egoístas» (Velasco, 2001: 140). Precisamente tal pretensión, la de crear ciudadanos capaces de trascender sus intereses particulares y egoístas, que velen por la solidaridad y el bien común, es uno de los fines esenciales que persigue el republicanismo actual, que apuesta por un nuevo concepto de ciudadanía y una nueva ética cívica. Coincidimos plenamente con la siguiente afirmación de Andrés de Francisco: que la teoría republicana es singular, en parte, por ser una «teoría eminentemente normativa; y también, por ello mismo, teoría crítica [...]. Una teoría del *buen* gobierno, una teoría de la *buena* sociedad, una teoría de la *buena* ciudadanía» (2012: 24). Ahora bien, ¿a qué y a quiénes nos referimos, cuando hablamos de neorrepublicanismo? La «tradición republicana», que hunde sus raíces en la Grecia o la Roma clásicas y llega hasta la actualidad, es muy variopinta y enormemente plural. Sin embargo, nuestro propósito no es aludir a su evolución histórica, ni valorar cuáles pueden ser sus logros y limitaciones, desde su origen a la actualidad, sino ver

en qué medida algunos elementos esenciales de dicha tradición, releídos por ciertos neo-republicanos, pueden ayudarnos a fortalecer y enriquecer la democracia actual en crisis. Pettit, el segundo de nuestros autores, en su obra más importante, nos previene de que el «aspecto histórico del libro es secundario», y que si los historiadores de las ideas encuentran errores, hay que tener en cuenta que, a veces, pueden encontrarse «simplificaciones justificadas sólo a modo de ilustración de mis tesis propiamente filosóficas» (Pettit, 1999: 29). Como ha dicho Cass R. Sunstein, uno de los mejores conocedores de la tradición republicana, saliendo al paso a las muchas críticas recibidas por los neo-republicanos en sus interpretaciones de tan extensa genealogía, los republicanos contemporáneos no pueden limitarse «a escarbar» en la historia. «La historia no nos provee de concepciones de la vida política que puedan trasladarse mecánicamente a los problemas actuales», las circunstancias cambian, los conceptos teóricos no se pueden sacar de contexto sin que sufran serias distorsiones, «es imposible resolver los problemas sociales y legales contemporáneos simplemente rescatando características del pasado lejano, por importantes y atractivas que sean». Todo ello comporta «serias complicaciones para los esfuerzos modernos que tratan de resucitar principios del republicanismo clásico» (Sunstein, 2004: 137). Sin olvidar, sobre todo, la necesidad de adecuar las ideas republicanas a las condiciones de una democracia pluralista moderna, eliminando algunos elementos inaceptables de la tradición clásica como el militarismo, la propensión a la tiranía, o la exclusión de las mujeres y de los pobres de la ciudadanía, etc. Al margen de esta problemática, en la que no podemos ni debemos entrar aquí, podemos concordar con Conill, en que las diversas formas de republicanismo, independientemente de su origen, comparten una serie de características: «que el hombre es por naturaleza un animal social y político, que debe ser un buen ciudadano, que una asociación política tiene que estar constituida por buenos ciudadanos, que un buen ciudadano necesita la virtud cívica, que la virtud cívica requiere formular un cierto bien común y promover la virtud de los ciudadanos» (Conill y Crocker, 2003: 61). Dando esto por sentado, habrá que afinar más todavía para ver cómo son leídas tales características por algunos republicanos actuales, sin entrar a valorar, ya lo hemos dicho, a qué parte de la tradición republicana se remiten y mucho menos aún, la pertinencia o no de su interpretación de los clásicos. Pero es evidente, dicho todo lo anterior, que el republicanismo contemporáneo no puede ser también sino diverso y plural, existiendo diferentes lecturas del legado clásico y, por lo tanto, propuestas alternativas bien diferentes a la crisis de la democracia liberal actual. Souroujon (2014: 98 y ss.), en concreto, alude a tres grandes corrientes del republicanismo contemporáneo, plagado de matices, en su relación con el liberalismo: una, heredera de Maquiavelo y de inspiración romana (republicanismo liberal); y las otras dos, herederas de Aristóteles y cuyas raíces llegan hasta la Atenas clásica (republicanismo radical y republicanismo antimoderno). El republicanismo antimoderno estaría representado por Arendt. En cuanto al republicanismo radical, que es antiliberal, se identificaría con la obra de ciertos autores comunitaristas actuales, como Sandel o Taylor. Quedaría el republicanismo liberal, que es el que aquí nos

interesa, y que identifica con el «retorno a Maquiavelo», y en el que cita a Skinner y Pettit. Es curioso que se olvide de situar aquí a M. Viroli quien es, entre los republicanos contemporáneos, uno de los mayores especialistas en la obra de Maquiavelo y que, en una peculiar biografía del florentino, *La sonrisa de Maquiavelo*, sale precisamente al paso de las muchas tergiversaciones que se han hecho sobre su obra. Los tres autores citados integran precisamente la que se ha llamado la «Escuela de Princeton» (Villaverde, 2008: 14). Aun se podría añadir un cuarto nombre, el del historiador J. G. A. Pocock, quien con su obra *El momento maquiavélico*, se ha convertido en uno de los más importantes referentes para comprender el pensamiento político del florentino y sus influencias posteriores. Como ha señalado Forte, «hablar de historiografía republicana pasa inevitablemente por hablar de Pocock y Skinner. Estos autores han trazado los ejes sobre los que se ha articulado buena parte del debate contemporáneo en torno al republicanismo clásico» (2014: 16). Pero, como decíamos más arriba, al no vernos concernidos directamente con la interpretación histórica de las ideas republicanas, nos vamos a fijar, a partir de ahora, básicamente en dos autores fundamentales del republicanismo contemporáneo: Philip Pettit y Maurizio Viroli. Dicho esto, podemos concluir esta breve introducción, delimitando sucintamente las líneas básicas de la «tradicición republicana» a la que se remite nuestro autor principal, Pettit, quien, en varias ocasiones, ha aludido a la misma. Esta larga y amplia tradición republicana, sostendrá nuestro autor, comienza propiamente en Roma, aunque se nutre de muchos pensadores griegos, fue «reformulada en las ciudades del norte de Italia durante el Renacimiento», se afina en la República holandesa, aparece en Inglaterra durante la guerra civil y, «modificada para dar cabida a la monarquía constitucional, sobrevive hasta bien entrado el siglo XVIII». Además, una importante oleada republicana se difundió por todo el mundo angloparlante, desde mediados del XVII hasta finales del XVIII, inspirando muchas de las ideas que están detrás de las revoluciones americana y francesa, al ser asimilada y transformada por intelectuales franceses como Montesquieu y Rousseau, y recibiendo un tratamiento peculiar del filósofo alemán Kant. Abarcando «figuras tan diversas» como Cicerón, Maquiavelo, Harrington, los citados Montesquieu y el Rousseau «no populista», y Madison (Pettit, 1999: 38; 2003: 183; 2006a: 267).

## 2. PRINCIPALES IDEAS DEL NEORREPUBLICANISMO

Pettit considera el ideal político de la «libertad como no-dominación», como el valor político supremo del republicanismo, a partir del cual medir y juzgar la constitución social y política de una comunidad (1999: 113). Ideal que fue desplazado y sustituido por el liberal de la libertad como no-interferencia, desde principios del siglo XIX, y que acabó por convertirse en el dominante en la política y la teoría política hasta hoy en día. El máximo exponente de tal ataque al ideal republicano de la libertad fue Thomas Hobbes, quien convertirá

la idea de la libertad como «ausencia de coacción» en la piedra angular de su sistema (Pettit, 2006a: 273). Como todas las leyes son coercitivas, interfieren de alguna manera en nuestra vida, luego solo gozamos de libertad, pues podemos actuar como queramos, «cuando calla el derecho». En conclusión, para Hobbes, no importa si el Estado es libre o despótico. Desde la idea de la libertad como «no-interferencia», se ha llegado a proponer que una dictadura benévola puede ser mejor que una democracia, como Berlin o Paley (2006a: 284), a los que habría que añadir el neoliberal Hayek (Urrutia, 2016: 1239). Pero, además, para el republicanismo, tal idea de libertad puede ocultar a menudo situaciones de dominio o ilibertad. La clave radica en distinguir la interferencia arbitraria, que será la que rechace el republicanismo, de la que no lo es. Precisamente, la libertad como no-dominación consiste en estar protegidos contra la interferencia voluntaria, contra el poder que otro tiene de hacernos daño, de dominarnos. Siguiendo a Weber, «un agente domina a otro, si y sólo si tiene cierto poder sobre ese otro, y en particular, un poder de interferencia arbitrariamente fundado», pudiendo ser tanto un agente individual, como un agente corporativo o colectivo (Pettit, 1999: 78). La diferencia radica en el hecho de que es posible que exista dominación sin interferencia, e interferencia sin dominación. No es necesario que quien detenta ese poder interfiera de hecho, podría no hacerlo nunca (como un amo benévolo), sino que «disponga de la capacidad» para interferir arbitrariamente en cualquier momento. Un padre emocionalmente inestable, un marido violento, un profesor, un jefe o un banco que actúan con arbitrariedad, etc., operan en esas áreas como amos (*dominus*), por lo que las funciones ejercidas se pueden describir como dominación (*dominatio*) (2006a: 255). Para el republicanismo romano, lo contrario de la persona libre (*liber*), que en la República moderna debe serlo todo ciudadano, era el esclavo (*servus*), el que vivía a merced del otro, el que no podía «mirar a los ojos del otro». Como señala Viroli, el signo distintivo del condicionamiento de la voluntad que supone la dependencia de un poder arbitrario, es el temor. La república, subraya Viroli citando a Montesquieu, ha de conseguir que «resulte imposible para un ciudadano *tener miedo* de otro ciudadano» (Viroli, 2014: 79), pues el miedo produce una falta de ánimo y coraje que alimenta actitudes serviles, como bajar la vista, guardar silencio o adular a los poderosos. Talante ético que es del todo incompatible con la mentalidad del ciudadano libre. En consecuencia con la diferente concepción de la libertad, la ley es vista por el republicanismo, de manera completamente distinta al liberalismo de la no-interferencia. Aunque es necesariamente coercitiva, la ley no será arbitraria cuando persiga la satisfacción de los intereses comunes de la ciudadanía. Como escribirá Pettit, «la interferencia asociada con una norma legal justa condiciona la libertad de las personas (al igual que un obstáculo natural) pero no la compromete en sí misma: no infringe, viola, reduce u ofende por sí misma la libertad de las personas» (2002: 90). Lo que no se debe permitir es que un ciudadano, o un colectivo, sean más poderosos que las leyes. Más aún, para el republicanismo, las leyes no son una limitación de la libertad, sino el fundamento más necesario de las mismas. Las leyes crean la libertad de que disfrutaran los ciudadanos.

Según la gráfica distinción clásica de J. Harrington, una cosa es la «libertad respecto de las leyes» (*liberty from the laws*), y otra bien diferente, la republicana «libertad merced a las leyes» (*liberty by the laws*) (Pettit, 1999: 61). En este sentido, escribirá Viroli que estamos ante una visión mucho más coherente de la libertad. «Quien ama la verdadera libertad del individuo *no puede no ser liberal*, pero no puede ser *sólo liberal*» (Bobbio y Viroli, 2002: 29). Pero el republicanismo moderno incorpora las exigencias liberal y democrática. Entendiendo por esta última, el poder decidir las normas que regulan la vida social. También aquí emergen nuevas diferencias respecto al liberalismo, sobre todo el clásico, y al neoliberalismo. Pues además del *dominium*, o poder privado de interferencia, hay que tener en cuenta el *imperium* del Estado, o poder público, que en una sociedad verdaderamente democrática es un poder de interferencia necesario y no arbitrario. En cuanto a las políticas estatales, la diferencia del republicanismo frente a los partidarios de la libertad como no-interferencia, es «enorme», subraya Pettit (1999: 196). Por un lado, si el Estado es una república, deberá defender programas políticos cuyo fin sea reducir la existencia de cualquier tipo de dependencia de la buena voluntad arbitraria de individuos o colectivos, fomentando «formas sociales de vida en las que cada cual sea capaz de mirar directamente al otro a los ojos». Por otro lado, como subraya Pettit, «tenemos que mirar con mejores ojos la interferencia del Estado, siempre que esa interferencia esté limitada por restricciones que la hagan no-arbitraria», lo que tiene dos efectos: «hacernos potencialmente más radicales en la crítica de los males de la organización de las relaciones sociales» y «potencialmente menos escépticos respecto de las posibilidades de rectificar esos males recurriendo a la acción estatal» (1999: 109-110). Para el republicanismo, la propiedad es la principal fuente de poder social, por lo que su desigual distribución la convierte en una de las fuentes principales de conflicto social. En este aspecto, como en muchos otros, el Estado republicano no puede ser «neutral» como querría el liberalismo «de derechas» (liberalismo clásico y neoliberalismo), sino que debe desarrollar políticas que protejan y empoderen a los más pobres, débiles y vulnerables (De Francisco, 2012: 86). En este aspecto, liberales «de izquierda», como Van Parijs o J. Rawls, que se comprometen con una lucha contra la desigualdad extrema, se encuentran más cercanos al planteamiento republicano. En el interior de la tradición republicana, por otro lado, salvo en el caso de corrientes socialistas radicales, no hay tendencias explícitamente anticapitalistas<sup>1</sup>. Como subrayará Pettit, la postura del republicanismo no es necesariamente de oposición frontal al

---

<sup>1</sup> Como defiende Demetrio Velasco, existiría un vicio de raíz «mientras sigamos argumentando que podemos ser libres e iguales *independientemente* de la forma en que se distribuya la propiedad de los recursos escasos». En tal sentido, «en las sociedades colonizadas por el espíritu del capitalismo, el republicanismo está condenado a ser una fórmula más, cargada en exceso de discurso normativo, mientras no plantee abiertamente la necesidad de *reabrir la cuestión del capitalismo*» (VELASCO, 2001: 142 y 154). Para profundizar en la relación entre republicanismo y capitalismo, véase: (OVEJERO, 2004).

capitalismo, siempre y cuando no «haya grandes diferencias de poder negociador» en el ámbito del libre mercado (1999: 267). Postura que le acerca, en todo caso, a un planteamiento socialdemócrata clásico, en la medida en que se trataría de buscar una «reducción sustancial de ciertas desigualdades materiales», lo que tiene que ser reconocido en forma de derecho no sometido a la arbitrariedad. Así, por ejemplo, frente al liberalismo de la no-intervención, Pettit defenderá explícitamente que el pago de impuestos no se parece en nada a la voluntad arbitraria de un amo todopoderoso (2004: 120; 2006a: 253). El republicanismo será, por lo tanto, también radical en relación con la política social, comprometiéndose con una política que promueva la independencia socioeconómica de la ciudadanía, lo que contribuiría a reducir la capacidad de otros de interferir más o menos arbitrariamente en sus vidas (2002: 101). Más aún, para Pettit, la «máxima distribución igualitaria» de la libertad como no dominación «requiere un compromiso mucho más sustancial con la redistribución» (2002: 97), ya que para ser libre una persona debería ser capaz, por sus propios medios y según las exigencias del entorno, de tener acceso a la alimentación, a la vivienda, a la atención médica, a la educación e información, al igual que al trabajo, a una red cultural, a la movilidad... (1999: 282)<sup>2</sup>. De nuevo Harrington sintetiza, mejor que nadie, tal idea: «El hombre que no puede vivir por sí mismo tiene que ser un siervo; pero quien puede vivir por sí mismo, puede ser un hombre libre» (Pettit, 1999: 53). Viroli apuntará, en tal dirección, a la exigencia de garantizar el derecho al trabajo y los derechos sociales, económicos y culturales de toda la ciudadanía. No se trataría de asistencialismo, ni de caridad pública, o menos aún privada, pues «es incompatible con la vida civil al ofender la dignidad de quien la recibe». La República «no es una sociedad de accionistas, sino una forma de vida comunitaria que tiene como objetivo la dignidad del ciudadano» (Viroli, 2014: 108). Es interesante, en este sentido, el cuestionamiento que hace Pettit del «contrato libre» como legitimador universal de cualquier acuerdo, ya que hay ocasiones en que entraña términos que conllevan el riesgo de que una parte sea dominada por la otra, lo que debería ser regulado por el Estado republicano. Quien está en situación de necesidad económica no es realmente libre, sino que puede llegar a aceptar «contratos de esclavitud» de manera voluntaria (Pettit, 1999: 212 y ss)<sup>3</sup>. Como escribió Rousseau en *El contrato social*: «Y en cuanto a la riqueza,

<sup>2</sup> Es interesante, en este sentido, la respuesta de Pettit a la pregunta sobre su opinión sobre la *Renta Básica Universal e Incondicional*, al decir que esta propuesta va en la línea de conseguir las capacidades de las que habla Sen, que le parece «una excelente idea institucional» y que le «encantaría ver a los gobiernos comenzando a experimentar con su introducción» (Pettit, 2006b). Puede leerse la interesante aportación sobre «republicanismo y renta básica» en: (DE FRANCISCO y RAVENTÓS, 2005).

<sup>3</sup> Pueden darse muchos ejemplos. Uno de los últimos conocidos públicamente, relativo a un acuerdo económico «informal», profundamente incívico e indigno, es lo sucedido a una persona sin hogar de origen polaco, Tomek, de 34 años. Al toparse, en Benidorm, con un grupo de turistas ingleses que celebraban una despedida de soltero, le ofrecieron 90 libras por tatuarse en la frente el nombre y la dirección del novio (*Jamie Blake. North Shields, N 28*), lo

que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse». Otra característica esencial del republicanismo, es la gran importancia concedida a la participación democrática del pueblo como un valor, si bien que no va a ser considerada como un fin en sí misma (democracia directa), sino en cuanto necesaria para el disfrute de la libertad como no-dominación. En cuanto a la forma más adecuada de democracia republicana, es la democracia deliberativa que, explícitamente, es contrapuesta al «modelo de negociación» liberal (con lobbies o partidos). Este se basa en las preferencias de los votantes, considerados como consumidores de paquetes políticos. Por el contrario, el modelo deliberativo no se ocupa de negociar, sino de deliberar y debatir acerca de los requisitos del bien público en cualquier área y las medidas para promoverlo, según el peso de la evidencia y del mejor argumento. El ideal regulativo de esta forma de democracia es el diálogo y la búsqueda de consenso, no el equilibrio de intereses. A su vez, el involucrarse en el debate sobre qué es lo que favorece el bien común, incrementará la calidad de la participación y de la comunidad, haciendo que la gente se preocupe más por lo público. Queda muy claro, por lo dicho, que la búsqueda del bien común es otro de los elementos definitorios de una república. En palabras de Viroli, la república es «la comunidad política de ciudadanos soberanos, que tiene su fundamento en el derecho y en el bien común» (2014: 53). Frente a la búsqueda del bien común, el modelo liberal predominante consagra la persecución del interés privado, hace de las preferencias desnudas de los individuos el motor de la vida social, lo que expone a los que se encuentran en situaciones de debilidad a las preferencias de los más fuertes. Lo que se encuentra en las antípodas del ideal republicano, que pone la razón en el primer plano y opta por la deliberación pública en la búsqueda del bien común. Viroli subraya que, para los republicanos, el bien común más importante es la justicia, pues solo en la ciudad justa todos pueden vivir como personas libres. (2014: 105). La pregunta sería si es preciso tener una «concepción compartida del bien», como plantea el comunitarismo, y algunos críticos atribuyen equivocadamente al republicanismo. La respuesta es, para nuestros autores, claramente que no. Pettit dirá que, en nuestras sociedades modernas multiculturales, los republicanos satisfacen la «relativa» neutralidad respecto a las diversas concepciones del bien, «haciendo que el Estado reconozca solo el bien ecuménico, no sectario, que es la libertad de sus ciudadanos». Una sociedad justa permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines, mientras sean compatibles con una libertad para todos, luego los principios por los que debe regirse no presuponen ninguna concepción de lo bueno particular. Ello sitúa al republicanismo del lado del liberalismo, contra el comunitarismo. Ahora bien, al contrario que aquél, la libertad como no-dominación es un ideal inherentemente comunitario, pues tal libertad republicana es un bien social y

---

que no llegó a concluirse del todo por el fuerte dolor que le produjo el tatuaje. [https://elpais.com/politica/2018/07/31/diario\\_de\\_espana/1533031867...](https://elpais.com/politica/2018/07/31/diario_de_espana/1533031867...)



un bien común, al ser profundamente igualitario y no poder ser incrementado o decrementado para algún miembro relevante del grupo, sin que lo sea, al mismo tiempo, para los otros. «No hay esperanza alguna de promover la causa de la libertad como no-dominación entre individuos que no estén prontos a abrazar, tanto la perspectiva de una igualdad sustancial, cuanto la condición de la solidaridad comunal» (Pettit, 1999: 168-169). Pero ello no implica, dirá Viroli, que la ciudadanía pertenezca a una única comunidad étnico-cultural que comparte una concepción del bien moral, sino que la ciudadanía republicana comparte el ejercicio de los derechos civiles y políticos que derivan de la pertenencia a una *res pública* o *civitas*, a «una comunidad *política*, antes que cultural o étnica, cuyo objetivo es permitir que los individuos vivan juntos en justicia y libertad, bajo el gobierno de las leyes». Si construyéramos nuestras ciudades, añade, sobre una concepción particular de bien, el resultado no sería una ciudad justa, de todos, sino una ciudad de algunos (Viroli, 2014: 105). Más aun, añade Pettit, el lenguaje republicano de la libertad como no-dominación, es capaz de dar voz a diferentes causas y demandas (como el ambientalismo, el feminismo, el socialismo, incluso el multiculturalismo), pudiéndolas formular como causas republicanas, sin tener que asumirlas todas ellas. La apuesta es, por lo tanto, por un republicanismo democrático-pluralista que considera que la pluralidad de concepciones de bien y de buena sociedad es un valor positivo. El ideal republicano, escribe Pettit, tiene un carácter pluralista y dinámico, abierto a una reconstrucción discursiva que apoye a aquellos nuevos colectivos vulnerables u oprimidos que pudieran requerir atención y apoyos especiales, en el marco del bien común de la no-dominación (Pettit, 1999: 179 y 194). Luego se pueden asumir diferentes identidades sociales, pero en el marco de una identidad cívica común compartida, que se construye a través del diálogo (deliberación democrática). El universalismo neo-republicano es un universalismo garante de las diferencias (Giner, 1998: 29). Ahora bien, ¿qué es lo que define esa identidad cívica republicana?

### 3. CIVILIDAD O VIRTUDES CIUDADANAS DEL REPUBLICANISMO

Muchos intérpretes coinciden en la idea de que lo que distingue al republicanismo es, precisamente, su insistencia en la virtud ciudadana. Como ha escrito Viroli, a lo largo de su larga historia, «el republicanismo se ha distinguido de las demás tradiciones del pensamiento político no sólo por los ideales de república y de libertad, sino también por insistir en que, para vivir, ambos ideales necesitan de la virtud cívica de los ciudadanos» (2014: 54). El republicanismo necesita de la vocación pública de la ciudadanía, de su disponibilidad y capacidad para servir al bien común, anteponiéndolo, si es preciso, a sus intereses privados. Si tuviéramos que definir de alguna manera en qué consiste la virtud cívica, la virtud de «quien quiere y sabe vivir como ciudadano», bien podríamos echar mano de esta preciosa descripción

del propio Viroli. Sería esa «forma especial de sabiduría, que hace entender a los ciudadanos que su interés individual es parte del interés común; aquella liberalidad y justa ambición que les empuja a participar en la vida pública; aquella fuerza interior de la que emana la determinación a resistir a los prepotentes y arrogantes que quieren oprimir a los demás» (2014: 55). Dicho de otra manera, la ciudadanía no solo tiene derechos, sino también deberes, empezando por el deber de respetar los derechos de los demás conciudadanos y, más específicamente, el deber cívico de defender la libertad común. Las instituciones y leyes republicanas, para funcionar realmente, para cobrar la fuerza y la vitalidad necesarias, han de apoyarse en la adhesión y el respeto de la ciudadanía. Las leyes, si queremos que la libertad como no-dominación sea verdaderamente impulsada, han de anidar en las mentes y el corazón de las personas. Es necesaria, dirá Pettit, una «red de normas que imperen de modo efectivo, y con independencia de la coerción estatal, en el reino de la sociedad civil», como complemento y apoyo necesario de las leyes. «Cuando sostuve que las leyes republicanas deben estar encauzadas o incrustadas en una red de normas cívicas, también habría podido decir que las leyes republicanas tienen que estar sostenidas por hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía [...], si quieren tener alguna oportunidad de prosperar» (Pettit, 1999: 318). No se puede decir de manera más plástica y explícita, que con estas palabras de Regis Debray en su obra *El civismo explicado a mi hija*:

La república es mucha historia, algo de doctrina, pero ante todo un modo de ser. La república interior cuenta más que la forma de gobierno. Cuando no está ya en los corazones sino solo en los textos, está ya cerca de perecer, pues es posible vivir en república y aprovecharse del chollo, sin portarse como un republicano. Suele ser, incluso, lo más corriente, y de mal augurio. Una república de estuco y de papel, entregada a los mecanismos impersonales del Estado de derecho, sin ciudadanos que hagan vivir su espíritu, es un castillo de naipes. Un soplo puede derribarla (Debray, 2000: 25).

Por lo que, cuando hablamos de «normas» que han de apoyar las leyes, nos estamos refiriendo a lo que Maquiavelo llamaba «buenas costumbres», o Tocqueville «hábitos del corazón». «Las normas son más bien costumbres, regularidades, maneras de ser y hacer las cosas, hábitos», nos recuerda Victoria Camps (2003: 247). Pudiendo existir normas referidas a grupos particulares, lo que pasa por la identificación con los intereses y objetivos de esos grupos; pero, como veíamos, para el republicanismo son esenciales las normas o formas de civilidad que tengan por objeto el conjunto de la sociedad. La civilidad, para el republicanismo, consiste precisamente en la identificación con la comunidad política en su conjunto, es decir, con otras palabras, el patriotismo civil. Para el republicanismo clásico, señala Viroli, el amor a la patria era una pasión, más precisamente, un amor caritativo hacia la república (*caritas republicae*) y hacia los demás ciudadanos (*caritas civium*). (2014: 119). Patriotismo que, en consonancia con sus manifiestas diferencias con el comunitarismo, en ningún caso se identifica con un nacionalismo de carácter excluyente. El patriotismo

civil, defiende Pettit, no puede degenerar en un «nacionalismo descerebrado» del tipo «mi país, para bien o para mal», sino que debe representar más bien una actitud del tipo «mi país, por los valores que realiza», o «por la libertad que nos ofrece» (1999: 336-337). Más duro es aún Viroli, hablando del «peligro, miseria ética y vulgaridad del nacionalismo que proclama la necesidad de defender la pureza étnica, moral o religiosa de un pueblo», al que se debe oponer el verdadero patriotismo, que supone la «lealtad a las leyes, a la constitución y a la forma de vida de unas repúblicas particulares, cada una con su historia y su cultura» (2014: 44 y 129). Por lo que la patria no es una «creación natural», como piensa el nacionalismo, sino una «institución moral y política», y el patriotismo una pasión artificial que ha de ser establecida y recreada constantemente por medios políticos (Viroli, 2001a: 11). El patriotismo civil debería ser, para Viroli, una especie de religión laica, pues como supieron ver clásicos como Maquiavelo, Rousseau o Mazzini, solo los pueblos capaces de «sufrir y sacrificarse» pueden conquistar y defender la libertad política. Los intereses o principios universales, con ser valiosos, no son suficientes, el patriotismo civil «necesita unos valores políticos y morales en los que el hombre crea y por los que el hombre viva de manera apasionada» (2014: 132 y ss.) Además, las repúblicas laicas, necesitan memorias y conmemoraciones históricas movilizadoras, necesitan dar «significado, valor y belleza a su propia historia», para llegar a adquirir el sentido de dignidad necesario para la cultura civil. Pero, por otro lado, la civilidad republicana no se detiene en las fronteras de una república particular, pues, como defendía Mazzini, «antes que ciudadano de una patria particular, somos seres humanos», por lo que «las obligaciones morales hacia la humanidad están por encima de las obligaciones hacia la patria» (2014: 43). La creencia de los republicanos es que, el florecimiento de tales normas entre la ciudadanía podrían contribuir, junto con leyes e instituciones más justas, a la revitalización de nuestras anémicas democracias liberales, pues la ciudadanía tiende a obedecer las leyes no tanto por el temor a las sanciones jurídicas, sino más bien porque perciben que son justas y equitativas, luego legítimas. No podemos estar más de acuerdo con Andrés de Francisco (2012: 32), en que hoy en día no está de moda la «virtud», en que el mundo moderno se ha olvidado de ella, y la utilidad, el consumo, la productividad, la acumulación de riqueza o la nihilista voluntad de poder, la han acabado por expulsar del ámbito público. En perspectiva histórica, el debate entre los modelos «mercantil» y «cívico», entre el comercio y la virtud, que ocupa buena parte del siglo XVIII, fue zanjado a favor de los liberales, que afirmaban la posibilidad de una política sin virtud, y más aún, presentaban a la virtud republicana como realmente «inmoral» y como una disposición incompatible con una sociedad civilizada (Peña, 2005: 241). Es muy significativo, a este respecto, que F. Hayek, el más relevante de los neoliberales modernos, coloque en el núcleo de su concepción de la sociedad moderna de libre mercado, precisamente su presunta total incompatibilidad con alguno de los pilares esenciales del republicanismo: el valor de la solidaridad y la búsqueda del bien común, o incluso la persecución de cualquier tipo de objetivo común. Hayek escribe que, «en una sociedad de hombres libres»,

no cabe ningún tipo de altruismo o solidaridad, y «no puede existir ningún principio de comportamiento colectivo que vincule al individuo» (Hayek, 2014: 519). La consecuencia de esta concepción liberal, es una democracia limitada y disminuida, de políticos profesionales, que ha de funcionar sin la participación ciudadana y sin la necesidad de virtud cívica, ya que se concibe la sociedad civil como un ámbito apolítico o despolitizado, donde el mercado es visto como un sistema autorregulado regido por el puro interés económico egoísta. Por otra parte, como bien señala Ovejero, el mercado complica sobremanera la realización del ideal republicano, no solo por la desigualdad económica y de poder que genera, o porque las relaciones de producción que lo definen propician la arbitrariedad y el despotismo, etc.; sino además, porque sus disposiciones motivacionales, como el egoísmo, socavan el escenario cívico al atentar contra valores como la confianza, la lealtad, la compasión o la generosidad, que son el cimiento de la comunidad política (Ovejero, 2004: 117-118). En las antípodas de esta concepción liberal, para el republicanismo, la sociedad civil debería ser un lugar desde donde los ciudadanos activos puedan contribuir a construir una sociedad justa y digna, libre de dominación. Como ha escrito Viroli, con notable vehemencia: «si no hay ciudadanos dispuestos a mantener la vigilancia y a comprometerse, capaces de resistir ante los arrogantes y de servir al bien público, la república muere y se convierte en un lugar donde unos pocos dominan y los demás sirven» (Bobbio y Viroli, 2002: 15).

Luego las preguntas indispensables que tenemos que hacernos a partir de ahora, son dos cuestiones, al decir de Camps (2003) poco tratadas por el republicanismo: 1) Cómo conseguir ciudadanos virtuosos, y, 2) qué virtudes debería adquirir y desarrollar tales ciudadanos.

#### 4. ¿CÓMO CONSEGUIR CIUDADANOS VIRTUOSOS?

La tradición republicana no se ha limitado a expresar la necesidad de contar con ciudadanos virtuosos para el mantenimiento de la república, sino que también se ha planteado cuál era la manera de conseguir que lo fueran. En tal sentido, se suele citar una frase de Rousseau, en su obra *Confesiones*: «¿cuál es el tipo de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, el más instruido, el más sabio, el mejor en toda la expresión del término?» Lo que no quiere decir, y esto es importante, que el nivel de exigencia sea el de la tradición clásica, tanto en lo que se refiere al ideal del ciudadano activo y virtuoso, como a la vida dedicada a la participación política. El nivel de exigencia del republicanismo, para la sociedad moderna democrática y pluralista, es más modesto y realista. En cuanto a la participación en la vida política, no se trataría del más alto bien humano, ni el fin primero de la república. Es más bien un medio para la preservación de la libertad y un orden colectivo de justicia, para potenciar el valor de la democracia deliberativa, o incluso para la propia

educación cívica de la ciudadanía<sup>4</sup>. Algo similar sucede con la virtud que, con ser importante, no busca la autorrealización de las personas, sino unas leyes justas que aseguren la libertad a través de la deliberación democrática. Las virtudes cívicas no remiten a los bienes éticos personales o grupales (ética de máximos), sino a las normas o deberes comunes para la convivencia social (ética de mínimos), algo similar a lo que Rawls llama el «consenso entrecruzado». Como ha escrito Viroli, la política republicana «no aspira a proporcionar la felicidad a los hombres, sino solamente a reducir el sufrimiento humano» (2014: 55). Por otra parte, la virtud cívica no es una virtud para héroes o santos incorruptibles, sino que, como diría Kant, el estado republicano ha de ser posible, no ya para un pueblo de ángeles, sino hasta para un pueblo de demonios. Lo que neutraliza ciertas críticas que aluden a que se trata de un ideal aristocrático, válido solo para una escasa minoría. En definitiva, el republicanismo moderno es bien consciente de que hablar de que el Estado contribuya al cultivo de las virtudes cívicas, puede despertar los fantasmas del jacobinismo. Que un estado perfeccionista en la virtud, necesariamente habría de limitar las libertades. De ahí el respeto a la democracia pluralista y la atención a las condiciones, principalmente institucionales y motivacionales, que pudieran favorecer el florecimiento de ese bien, escaso y frágil, que es la virtud ciudadana. Lo que no es una tarea sencilla, pues como reconoce el propio Pettit: «sabemos poco o nada sobre cómo generar una civilidad ampliamente difundida, cuando ésta ha dejado de existir» (1999: 328).

(1) En cuanto a las *condiciones institucionales* (el diseño institucional es fundamental para el republicanismo), precisamente una de las principales señas de identidad de la tradición republicana, es su pesimismo respecto a la corruptibilidad de los seres humanos en posiciones de poder (Pettit, 1999: 274 y ss.) Se trata de una postura realista, que es muy consciente de la necesidad de controlar el poder, pues alguien en posición de poder no es inevitablemente corrupto, pero sí intrínsecamente corruptible. Por lo que es necesario poner todo tipo de trabas y controles al posible abuso de poder. Existiendo dos tipos de instrumentos de control a combinar adecuadamente: los filtros o cribas (en la selección) y las sanciones (castigos y recompensas). En la tradición republicana, la peor amenaza contra la libertad común es precisamente la corrupción política, al anteponer los intereses privados a los comunes, porque induce a los ciudadanos «a confundir la virtud con el vicio; les quita la fuerza moral para resistir a la opresión y para luchar en contra de la injusticia; así como los empuja hacia el servilismo y la adulación» (Viroli, 2014: 55). Tal pesimismo sobre la corruptibilidad del poder va unido, sin embargo, a un relativo optimismo respecto a la naturaleza humana en general. Por lo que,

---

<sup>4</sup> Lo contrario del ciudadano participativo, solidario y que vela por el bien común, es el apático e indiferente. Como recuerda De Francisco, la *apatheia*, en su sentido negativo, es la ausencia de pasiones, la atonía emocional, la indiferencia o el desinterés. Luego una sociedad apática es generalmente individualista, donde cada uno va a lo suyo, llena de vicios privados y huérfana de virtudes públicas, cínica e insolidaria (2012: 177).

en lo que se refiere a la ciudadanía en su conjunto, la perspectiva de Pettit se distingue por buscar un sistema de diseño institucional que, en lugar de reprimir el comportamiento que se desvíe de la ley, estimule el comportamiento beneficioso para la comunidad. Es el llamado mecanismo de la *mano intangible*, que se opone al mecanismo de control espontáneo de la *mano invisible*, que ya hemos visto que es hostil a la virtud ciudadana, y a la disciplina de la *mano de hierro* a través de sanciones estatales centralizadas, que cae además en el error de centrarse en los desviados, tratando a todos como villanos. Frente a ello, hay que privilegiar la «economía de la estima» (Pettit, 2009), trabajar sobre la reputación y el afán de distinción de los seres humanos. Las normas establecidas que promuevan los intereses de algún grupo relevante o, mejor aún, del conjunto de la sociedad tienden a ser aprobadas o desaprobadas, la gente tiene una disposición a alabar o reprender a la persona en cuestión. Este hábito contribuye a hacer más probable o más segura la observancia de la norma. Por otro lado, la ciudadanía ha de estar preparada para desaprobado, individual o colectivamente, ciertos comportamientos y, si fuera necesario, avisando a las autoridades legalmente competentes. Esto implica que el valor de la honestidad conlleva la recompensa de la honra, y la deshonestidad el castigo de la deshonra. En este punto, aparece otra de las singularidades de la tradición republicana, que Pettit enuncia como que «el precio de la libertad es la *vigilancia eterna*». Es preciso «montar guardia», sobre todo frente a los detentadores del poder (1999: 324). Dicho de otra manera, una verdadera democracia requiere que la ciudadanía se implique en todo momento, no solo a la hora de votar, ha de ser una democracia «contestataria». Por tal se entiende la capacidad de los ciudadanos de someter a crítica pública al poder, o de oponerse a toda intervención o ley injusta o ilegítima (a través de controles, protestas, manifestaciones, acciones judiciales, cartas a diarios, quejas al defensor del pueblo, desobediencia civil...), lo que suele implicar «especialistas» en las sociedades complejas (Pettit, 2009: 282)<sup>5</sup>.

(2) Las condiciones institucionales se apoyan en, y propician, a su vez, las *condiciones motivacionales* y/o psicomorales de base. Nos referimos a los motivos últimos de la acción social, a los presupuestos antropológicos subyacentes. Como decíamos al hablar del capitalismo, el mercado requiere condiciones institucionales que son imposibles sin determinadas disposiciones morales en sus agentes, y que el mercado libre, desgraciadamente tiende a

---

<sup>5</sup> Pettit pone ejemplos sencillos de «vigilancia» cotidiana por la ciudadanía en general, como la reacción a pequeños robos, a la suciedad de las calles, al vandalismo, etc. En tal dirección, es interesante un fenómeno creciente en algunos municipios de ciertas comunidades autónomas, singularmente Cataluña, País Vasco, etc., que es la aparición de la figura del «agente cívico» para la vigilancia y fomento de actitudes cívicas. Como se puede leer en la web del Ayuntamiento de Barcelona: «El agente cívico realiza tareas de información, sensibilización y promoción de actitudes cívicas con objeto de fomentar acciones de buena convivencia y respeto entre la ciudadanía, así como el buen uso de los bienes públicos y privados de la ciudad». <https://treball.barcelonactiva.cat/porta22/es/fitxes/A/fitxa5823/agente-civico.do>.

socavar; como la confianza, el respeto a los acuerdos, la cooperación, etc. Es decir, los seres humanos contamos con dispositivos emocionales distintos del egoísmo, como la generosidad, la reciprocidad, la capacidad de cooperar, o sentimientos de justicia, que suponen otros tipos de motivaciones adicionales para la acción social. En este sentido, De Francisco (2012: 52-62) habla de tres bases de motivación para potenciar la virtud ciudadana y la cooperación social. 1) *Miedo*: tanto al castigo estatal como a la vergüenza pública. 2) *Emulación*: la cooperación social exige ciertas garantías de reciprocidad, luego un sistema de incentivos para favorecerla. 3) *Amor propio*. Como los más sociales de los animales, los seres humanos estamos expuestos a la mirada y la opinión ajenas. El pudor hace que sintamos vergüenza y deseemos que se nos tenga en gran estima, se nos considere ciudadanos responsables, honrados, personas de palabra, buenos profesionales, etc. La ciudadanía, y especialmente los servidores públicos, son aprobados (o desaprobados) mediante distinciones como premios, promociones, honores, etc. El amor propio exige que la excelencia de la acción, la virtud, le sea reconocida. Precisamente, el comportamiento incívico e insolidario surge donde los incentivos a la no cooperación son altos y no hay un mecanismo de control y penalización, bien interno o externo. Como vemos, en el fondo, tales mecanismos apuntan a la «naturaleza irrepitiblemente social de nuestra especie» (Pettit, 1999: 336), de ahí el «relativo optimismo» sobre la naturaleza humana, de la tradición republicana. Las investigaciones científicas más recientes demuestran que la disposición a la cooperación social tiene una base natural, ha arraigado en nuestro genoma tras la larga evolución de la especie humana, pues cumple una función esencial para la supervivencia. En efecto, uno de los más reputados primatólogos y etólogos actuales, Frans de Waal, en una importante obra que lleva el significativo título de *La edad de la empatía. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*, señala que la empatía es una aptitud innata muy antigua, producto de nuestra evolución, y subraya, con total rotundidad, «la naturaleza intensamente social de nuestra especie». Y añade que, para la antropología, la psicología, la biología o la neurología:

Somos animales grupales: altamente cooperativos, sensibles a la injusticia, a veces beligerantes, pero principalmente amantes de la paz. Una sociedad que ignore estas tendencias no puede ser óptima. También es verdad que somos animales que se mueven por incentivos, que están pendientes de la jerarquía, el territorio y el sustento, así que cualquier sociedad que ignore estas tendencias tampoco puede ser óptima. Nuestra especie tiene una cara social y una cara egoísta (De Waal, 2011: 19).

Lo que se apoya necesariamente en ciertas virtudes como la confianza. Para Pettit, la urdimbre de la civilidad se basa, no solo en el compromiso con las normas de conducta, sino sobre todo en la mutua confianza para recrear tales compromisos. «Un orden jurídico y político decente sólo es posible, [...], en una sociedad en la que se den unas grandes dosis de confianza activa y exitosa y unos grados relativamente intensos de vida cívica» (1999: 339). ¿Cómo

desarrollar y fortalecer esta vida cívica, a partir de las bases motivacionales de carácter social que la pueden favorecer? En un sentido amplio, en toda sociedad verdaderamente democrática, hay de hecho un proceso continuo de formación de la ciudadanía, un aprendizaje moral y cívico que acontece en muy diversos ámbitos. Uno de los procedimientos esenciales para fomentar la civildad, acentuado desde el inicio de la tradición republicana, es la educación de la ciudadanía en valores cívicos, en el sistema de educación pública<sup>6</sup>. También se subraya, en muchas ocasiones, el papel importante que los intelectuales, u otras figuras públicas importantes, pueden jugar con sus escritos y sus ejemplos de vida. Como escribe Viroli, «la educación cívica tiene necesidad de palabras, memoria y ejemplos». Añorando, en su conversación con N. Bobbio (a quien pone de ejemplo), cierta «autoridad moral laica», que es la que suscita respeto y a la que se concede crédito, antaño representada por padres, maestros o partidos políticos (Bobbio y Viroli, 2002: 49-50). De hecho, partidos políticos, sindicatos y otras organizaciones profesionales o ciudadanas pueden actuar como foros de discusión ética y política, además de fomentar la participación ciudadana, ya que la concepción del interés común se va descubriendo mediante un diálogo racional y abierto constante. Lo que está relacionado con otro de los aspectos esenciales que la tradición republicana subraya con fuerza, cual es la necesidad de desarrollar una sociedad civil rica y plural que participe en la vida pública. Para Helena Béjar, el «nido» de la virtud moderna se encuentra precisamente en ese tercer sector, más allá del mercado y el Estado, la sociedad civil o política, que es la esfera pública del encuentro y la participación. Las asociaciones voluntarias son la sede del «capital social», actúan como enclaves de «educación ciudadana», ejercen la solidaridad y son redes de participación cívica y de ejercicio de la solidaridad («altruismo cívico»), reforzando la ciudadanía (2000: 211 y ss.) Como señala Viroli, la gente puede «aprender la cultura de la ciudadanía» en el sindicato, la asociación cultural o profesional, la parroquia o los partidos, pues tal aprendizaje siempre se realiza en un contexto local, culturalmente denso y significativo. Se trataría de reforzar una rica y variada red de asociaciones políticas, sindicales, culturales, religiosas, de vecinos... favoreciendo en lo posible la participación de la ciudadanía en el autogobierno (2014: 142).

---

<sup>6</sup> En 1997, la Unión Europea recomendó a sus Estados miembros la introducción de una «educación para la ciudadanía democrática» en el sistema público de educación (pueden consultarse las siguientes recomendaciones del Comité de Ministros: Rec (2002)12 y CM/Rec(2010)7). A partir de ese momento, se fue implantando en muchos Estados miembros. Desgraciadamente, en España, la derecha política representada por el Partido Popular, ha impedido hasta el momento que se establezca tal asignatura en las escuelas, con la coartada de que se convertiría en un «adoctrinamiento ideológico». Por el contrario, la educación para la ciudadanía democrática se centra en las normas o deberes comunes, que se ocupan de la justicia y permiten la convivencia, singularmente los derechos humanos, es decir, en la ética cívica o ciudadana, que es, como decíamos, una ética de mínimos y no una ética de máximos.



## 5. ¿QUÉ VIRTUDES PARA LA CIUDADANÍA REPUBLICANA?

¿En qué debería consistir la civilidad republicana? ¿Qué virtudes deberían adquirir y desarrollar los ciudadanos para un nuevo contexto, diferente a cualquier otro de la larga tradición republicana, el de las sociedades modernas democráticas y pluralistas? Como escribe Viroli, en consonancia con su concepción del republicanismo como «religión laica», el núcleo del republicanismo reside en la *caridad laica*, «en aquel sentimiento profundo que nos lleva a considerar la opresión, la violencia, la injusticia y la discriminación que se perpetran en contra de otra persona, iguales a aquellas conductas que nos ofenden tanto como si fuéramos nosotros mismos las víctimas» (2014: 55). En definitiva, un ciudadano virtuoso es aquel que dirige sus pasiones y deseos hacia objetivos comunes, que intenta mitigar, y si fuera posible, remediar el padecimiento del oprimido, incitando además a éste a combatir la opresión. De similar opinión es De Francisco, que sostiene que «el buen ciudadano ha aprendido a desear el bien público y a indignarse y encolerizarse ante la injusticia y la opresión» (De Francisco, 2012: 32). Viroli piensa que valores como la solidaridad, la caridad y la compasión son fundamentales para el republicanismo moderno, pero que, desgraciadamente, no están lo suficientemente extendidos, entre otras causas, por haber desaparecido un cierto «apostolado de la política laica» vigente en décadas anteriores (Bobbio y Viroli, 2002: 62 a 68). Por el contrario, añade, estos valores son practicados por los católicos, preguntándose si realmente los laicos (no creyentes), tienen concepciones de esos valores distintos de los católicos, y más aún, si están dispuestos a ponerlos en juego, pues como llega a afirmar, «en este final de siglo, asistimos a una verdadera retirada moral y política de los laicos» (2014: 134). En este sentido, Bobbio, en su diálogo con Viroli, apunta a que el cristianismo, en su sentido más elevado, el del Evangelio, tiene una «fuerza superior» a la de los laicos, que muchos creyentes «practican un servicio humanamente desinteresado», quizás porque les mueve la «*esperanza* en el premio ultraterreno» (Bobbio y Viroli, 2002: 64). Como escribe Viroli:

La Iglesia desarrolla de manera convincente el discurso sobre los valores y el sentido de la vida, ejerce la solidaridad y organiza el voluntariado; los laicos hablan de mercado, de Europa, de reformas electorales que no interesan a nadie, fundan una y otra vez partidos políticos, uniones, alianzas. [...]. Estimo que la política laica puede volver a tener un papel importante solamente si sabrá ser una política inspirada en ideales morales fuertes, y si sabrá proponer la exigencia de la justicia social como alternativa a la solidaridad católica (Viroli, 2014: 135).

Helena Béjar, en la misma dirección, plantea una «defensa sociológica de la compasión» que se manifiesta en el discurso cristiano de la caridad, basado en la esperanza, como una obligación moral de ayudar al prójimo. La compasión se basa en el reconocimiento de los vínculos de dependencia mutua que nos unen, lo que contribuye a crear una cultura cívica solidaria y una visión

política de largo alcance, que demuestra que una sociedad mejor es posible. Este «altruismo democrático» es una forma de virtud contemporánea que, como piensa Béjar, puede ser enriquecida por el propio republicanismo (Béjar, 2000: 222-224)<sup>7</sup>. Eso mismo piensa Viroli, que en la lucha por la justicia social, son necesarios tanto los derechos sociales financiados y garantizados por el Estado, como la caridad practicada por el voluntariado, pero, especialmente, que «la política laica tiene sobre todo que respetar rigurosamente el principio de la coherencia entre dicho y hecho» (2014: 135). Es preciso superar la indiferencia de la democracia liberal y contribuir a crear en la ciudadanía el sentido de la justicia, dando a cada uno lo que le corresponde, lo que merece como persona, lo que implica reconocer la dignidad de todos. Adela Cortina nos recuerda que, más allá del derecho y del deber, se abre el misterio de la «*ob-ligación*», «el prodigioso descubrimiento de que estamos *ligados* unos a otros de forma indisoluble, y, por tanto *ob-ligados*, aun sin sanciones externas, aun sin mandatos externos, sino desde lo hondo, desde lo profundo» (2003: 266). Si hay algo, además de falso, profundamente injusto, es la creencia ideológica del «individualismo posesivo», que acompaña al surgimiento de la sociedad mercantil en el siglo XVII, para la cual el individuo «es esencialmente el propietario de su propia persona o de sus capacidades, sin que deba nada por ellas a la sociedad» (Macpherson, 1979: 16); lo que está en la base de la concepción de la libertad como no-interferencia, reeditada por el neoliberalismo contemporáneo (Urrutia, 2016: 1233). Lo que deja a los pobres desamparados, pues, como supuestos responsables de su propia pobreza, la comunidad no tendría ninguna obligación moral para con ellos. Para el republicanismo, por el contrario, piensa De Francisco, la compasión es una virtud importante, junto con el sentimiento de indignación que le acompaña. Es importante, señala con Montesquieu, «apenarse y sentir compasión por los que sufren desgracia *inmerecidamente*, e indignarse contra los que *inmerecidamente* gozan ventura», y, añade: «la compasión es la más democrática de las pasiones, porque los *aporoí* —los pobres libres que forman la base social de la democracia—, no se merecen por lo general su pobreza» (De Francisco, 2014: 86-87). Incluso una lectura adecuada del «fundador» del liberalismo, contradice tal visión inmisericorde del individualismo posesivo<sup>8</sup>, pues, como sostiene De Waal,

<sup>7</sup> Para una importante y amplia exploración de las relaciones entre republicanismo y cristianismo, véase: (VELASCO, 2001).

<sup>8</sup> Valga el siguiente ejemplo, narrado por el premio nobel de economía Paul Krugman, para mostrar que hablar de inmisericordia no es mera retórica, sino que se trata de una mentalidad ideológica que tiene profundo arraigo histórico en determinados contextos y colectivos. En un duro artículo, titulado *Libres para morir*, en referencia a la serie de televisión *Libres para elegir*, de otro de los más relevantes neoliberales contemporáneos, Milton Friedman, escribe Krugman: «hoy, *Libres para elegir* se ha convertido en *Libres para morir*». Con ello se refiere a lo sucedido en un debate presidencial del Partido Republicano norteamericano, en setiembre de 2011, de cara a las elecciones de 2012, en que sería reelegido Obama, cuando un reportero de la CNN «le preguntó al representante Ron Paul por lo que deberíamos hacer si un hombre de 30 años que hubiese decidido no contratar un seguro sanitario de repente se

Adam Smith hablaba a menudo de conceptos como honestidad, moralidad, compasión y justicia, como compañeros indispensables de la mano invisible<sup>9</sup>. Por lo que, para De Waal, la sociedad depende de una «segunda mano invisible», «la que se extiende hacia los otros». Defiende, además, en total consonancia con el ideal republicano, la necesidad de «impulsar una agenda política que reconozca la dignidad de todos». No es posible que se confíe en una sociedad, escribe, «con enormes disparidades de ingresos, enormes inseguridades y una clase baja desamparada» (De Waal, 2011: 286). El republicanismo, al menos la corriente fuertemente democrática y progresista que estamos defendiendo, ha de practicar con total radicalidad la compasión por el pobre, pues es cuestión de justicia, lo que, más allá de la caridad, laica o cristiana, de la sociedad civil, pasa por una importante redistribución de recursos, a través de impuestos progresivos, por un Estado del bienestar reforzado y protegido de los embates del neoliberalismo que amenaza con su progresiva disolución. Como señala Demetrio Velasco, «el igualitarismo formal de la democracia liberal necesita llenarse de contenido con la virtud de la justicia, que sólo puede realizarse con una concepción republicana de la propiedad, es decir, responsable y consciente de que su telos, como en Aristóteles, exige autolimitación y solidaridad, que se traduzcan en una verdadera versión del Estado social» (2001:152). En definitiva, virtudes cívicas como la búsqueda del bien común y la solidaridad con los más necesitados, con el fin de conseguir una vida digna para toda la ciudadanía, sin que nadie domine o someta a ningún otro, son algunos de los valores esenciales para la ciudadanía republicana a principios del siglo XXI. Valores que, como decíamos, no requieren santidad o heroicidad alguna, sino el compromiso diario con el bien común de la comunidad de la que somos partícipes y que tan bien ha definido Viroli en este algo largo, pero imprescindible párrafo sobre la virtud cívica, de su obra magna sobre el republicanismo, con el que concluimos nuestro artículo.

Se trata de una virtud cívica para hombres y mujeres que quieren vivir con dignidad, y puesto que saben que no se puede vivir con dignidad en una sociedad corrupta, cuando pueden hacen lo posible para servir la libertad común desarrollando su profesión con conciencia, sin beneficiarse de manera ilícita y sin aprovechar la necesidad o debilidad de los demás; viviendo la vida familiar según el principio del respeto recíproco, de manera que su casa se parezca más a una pequeña república que a una monarquía o a una comunidad creada alrededor del interés o de la televisión; cumpliendo con

---

encontrarse en la necesidad de pasar seis meses en cuidados intensivos. Paul contestó: “En eso consiste la libertad, en asumir nuestros propios riesgos”. Ante la insistencia del reportero, que preguntó «si la sociedad debía limitarse a dejarle morir», «la multitud estalló en vítores y gritos de ¡sí!». Ahora, sentencia Krugman, «la compasión no está de moda; de hecho, la falta de compasión se ha convertido en una cuestión de principios, al menos entre las bases del Partido Republicano». Paul KRUGMAN, *Libres para morir*, 18 setiembre 2011. [https://elpais.com/diario/2011/09/18/negocio/1316350345\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2011/09/18/negocio/1316350345_850215.html).

<sup>9</sup> Para una lectura republicana de Adam Smith, véase la interesante aportación de Fernando AGUIAR (2005).

sus deberes cívicos, sin ser por eso dóciles; siendo capaces de movilizarse para impedir que se apruebe una ley injusta o para empujar al gobierno a que solucione los problemas conforme al interés común; participando en asociaciones de diferente tipo (profesionales, deportivas, culturales, políticas, religiosas); siguiendo las vicisitudes de la vida política nacional e internacional; queriendo entender y no dejando que les guíen o que les adoctrinen; deseando conocer y discutir la historia de la república, así como reflexionar sobre las memorias históricas (Viroli, 2014: 116-117).

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguiar, F. (2005). «¿Un Adam Smith republicano?», en *Republicanismo y democracia* (Bertomeu, Doménech y De Francisco, comps.). Madrid: Miño y Dávila editores, pp. 91-122.
- Béjar, H. (2000). *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*. Barcelona: Paidós.
- Bertomeu, M. J.; Doménech, A.; y de Francisco, A. (comps.) (2005). *Republicanismo y democracia*. Madrid: Miño y Dávila editores.
- Bobbio, N. y Viroli, M. (2002). *Diálogo en torno a la república*. Barcelona: Tusquets.
- Camps, V. (2003). «Republicanismo y virtudes cívicas», en *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* (Conill y Crocker, eds.). Granada: Comares, pp. 243-255.
- , (2010). *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*. Madrid: PPC.
- Conill, J. y Crocker, D. A. (eds.) (2003). *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Granada: Comares.
- Cortina, A. (2003). «Republicanismo moral y educación», en *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* (Conill y Crocker, eds.). Granada: Comares, pp. 257-267.
- Debray, R. (2000). *El civismo explicado a mi hija*. Barcelona: Muchnik.
- de Francisco, A. (2012). *La mirada republicana*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- , (2014). «Justicia republicana: una reflexión preliminar», en *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política* (J. Muñoz, ed.). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 69-89.
- de Francisco, A. y Raventós, D. (2005). «Republicanismo y renta básica», en *Republicanismo y democracia* (Bertomeu, Doménech y De Francisco, comps.). Madrid: Miño y Dávila editores, pp. 257-280.
- de Waal, Frans (2011). *La edad de la empatía. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*. Barcelona: Tusquets.
- Forte, J. M. (2014). «Republicanismo: el legado clásico», en *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política* (Jacobó Muñoz, ed.). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 15-38.
- Giner, S. (1998). «Las razones del republicanismo», *Claves de razón práctica*, n° 81, pp. 2-13. Puede consultarse en internet: <http://www.alcoberro.info/V1/republica8.pdf>.
- González Carrillo, A. y Colomer Viadel, J. L. (2010). *Republicanismo cívico: socialismo de los ciudadanos*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Hayek, F. (2014). *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, 2ª ed. Madrid: Unión Editorial.

- le Goff, Alice (coord.) (2012). «Le néo-républicanisme: enjeux éthiques, sociaux et politiques», *Implications-philosophiques*, 30 avril. Puede consultarse en internet: <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/dossier-le-neo-republicanisme/>
- MacPherson, C. B. (1979). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.
- Muñoz, J. (ed.) (2014). *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ovejero Lucas, F. (2004). «Capitalismo y republicanismo: un panorama», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n<sup>o</sup> 23, pp. 113-137.
- , (2005). «Republicanismo: el lugar de la virtud», *Isegoría*, 33, pp. 99-125.
- Ovejero, F., Martí, J. L. y Gargarella, R. (comps.) (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Peña, J. (2005). «Ciudadanía republicana y virtud cívica», en *Republicanismo y democracia* (Bertomeu, Doménech y De Francisco, comps.), Madrid, Miño y Dávila editores, pp. 231-256.
- Pettit, P. (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- , (2002). «Republicanismo y redistribución», *Debats*, 77 (Nuevas formas de democracia económica), pp. 84-103.
- , (2003). «Anatomía de la dominación», en *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* (Jesús Conill y David A. Crocker, eds.). Granada: Comares, pp. 183-217.
- , (2004). «Liberalismo y republicanismo», en *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (Ovejero, Martí y Gargarella, comps.). Barcelona: Paidós, pp. 115-135.
- , (2006a). *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*. Madrid: Losada.
- , (2006b). «Republicanismo y filosofía. Entrevista», *Sinpermiso*, 18/06. Puede consultarse en internet: <http://www.sinpermiso.info/textos/republicanismo-y-filosofia-entrevista>.
- , (2009). «Republicanismo y teoría del gobierno. Philip Pettit entrevistado por Miguel Vatter», *Revista Pléyade*, n<sup>o</sup> 4, 2<sup>o</sup> semestre, pp. 275-282.
- Pinzani, A. (2005). «Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?», *Isegoría*, 33, pp. 77-97.
- Page, O. (2010). «La república imposible», *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 59, n<sup>o</sup> 143, pp. 137-159.
- Riemen, R. (2018). *Para combatir esta era. Consideraciones urgentes sobre fascismo y humanismo*. Barcelona: Taurus.
- Savidan, P. (2003). «La crítica republicana del liberalismo», en *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* (Conill y Crocker, eds.). Granada: Comares, pp. 135-158.
- Souroujon, G. (2014). «El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo», *Foro Interno*, 14, pp. 93-119. Puede consultarse en internet: <http://dx.doi.org/10.5209/revFOIN.2014.v14.46805>.
- Sunstein, C. R. (2004). «Más allá del resurgimiento republicano», en *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (Ovejero, Martí y Gargarella, comps.). Barcelona: Paidós, pp. 137-190.
- Urrutia León, M. M<sup>a</sup> (2016). «¿El mercado siempre tiene razón? Crítica de las ideas éticas, políticas y sociales del neoliberalismo de F. Hayek», *Pensamiento*, vol. 72, n<sup>o</sup> 274, pp. 1217-1245.

- Velasco, D. (2001). «Republicanism and christianism», *Estudios de Deusto*, vol. 49/1, enero-junio, pp. 137-170.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2002). «Republicanism and domination. A critique to Philip Pettit», *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 27, pp. 73-87.
- Villaverde Rico, M. J. (2008), *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos.
- Viroli, M. (2001a). «El sentido olvidado del patriotismo republicano», *Isegoría*, 24, pp. 5-14.
- , (2001b). «El significado de la libertad», *Revista de libros*, 2ª ep., n° 52, 1 de abril.
- , (2011). «Républicanisme, libéralisme et communautarisme», *Klesis. Revue philosophique*, 18, pp. 1-9. Puede consultarse en internet: <http://www.caffeeuropa.it/attualita/71luiss-viroli.html>.
- , (2014). *Republicanism*. Santander: Universidad de Cantabria.

Universidad de Deusto (Bilbao)  
murrutia@deusto.es

MANUEL M<sup>a</sup> URRUTIA LEÓN

[Aprobado para publicación en febrero de 2019]