

VIRTUDES DEMOCRÁTICAS: ¿TIENE SENTIDO COMPROMETERSE POLÍTICAMENTE?

Nicole Darat Guerra*

RESUMEN

En el presente trabajo se explorará el creciente interés de la teoría política liberal en el concepto de virtud, otrora confinado al lenguaje del republicanismo. Este interés suscita, sin embargo, dudas sobre cuál es el lugar que ha de ocupar la virtud y su forma de expresión más típica, la participación política de la ciudadanía, en el esquema de la democracia representativa, respaldado principalmente por la teoría liberal. Pero tanto el liberalismo como el republicanismo defienden la importancia de la virtud en una sociedad democrática. No obstante, el cuidado de la democracia requiere de la participación política, pero ¿en qué ha de consistir, entonces? y ¿tiene sentido *comprometerse* políticamente?

Palabras clave: virtud, democracia, republicanismo, liberalismo, autonomía.

DEMOCRATIC VIRTUES: ¿DOES POLITICAL COMMITMENT MAKE ANY SENSE?

ABSTRACT

The following text seeks to explore the increasing interest of liberal politic theory in the concept of virtue, formerly confined to the language of republicanism. This interest raises; nevertheless, doubts about the place virtue will take and its most common form of expression, i.e the political participation of the citizens, in the scheme of representative democracy, mainly supported by the liberal theory. But liberalism and republicanism defend the importance of virtue in a democratic society. Nevertheless, caring about democracy requires political participation, but what does this involve? And ¿does it make any sense to commit politically?

Keywords: virtue, democracy, republicanism, liberalism, autonomy.

Reclbido: 30 de marzo de 2012.

Aceptado: 24 de mayo de 2012.

* Doctoranda Universidad de Valladolid, España. nicole.darat@alumnos.uva.es

INTRODUCCIÓN

En su trabajo de 1795, *Hacia la paz perpetua*, Kant escribía una frase que llegaría a ser célebre: “El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)” (Kant, 1994: 38). Podemos abordar la relación entre virtud y autonomía, como pretendo en este breve texto, desde la luz que estas líneas arrojan, líneas que han sido usualmente tomadas como la evidencia principal del rechazo kantiano de la virtud pues, si el problema del estado puede ser resuelto por un pueblo de demonios inteligentes, toda la palabrería sobre la virtud puede ser eliminada de la política sin mayor pérdida.

1. LA VIRTUD CÍVICA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Esta conclusión puede ser sorprendente si tomamos a Kant como el pensador del deber moral que, de hecho, fue. ¿Es que acaso en la política tenemos que disminuir nuestras expectativas? Si la respuesta es sí, entonces estamos aceptando que la política es un campo donde la moral tiene solo un alcance relativo, esto es, que hay un importante terreno -sino el mayor- de la acción humana, que queda fuera del alcance de la moral. Sin embargo, es difícil imaginar que Kant pudiera estar de acuerdo con esto, ya que podemos leer en el mismo texto que

La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. -El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede partir en dos e inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza. (Ibíd.: 60).

Visto lo anterior, Kant no está diciendo que la política se oponga a la moral, pues la verdadera política no puede sino rendirse a ella, lo que él está diciendo en cambio, es que no necesitamos tener ya resuelto el problema del mejoramiento moral de la humanidad para resolver aquél de organizar un estado, una buena constitución no necesita de una clase política moralizada, sólo necesita que sean suficientemente inteligentes para entender el mecanismo propio de la naturaleza y aplicarlo a las relaciones entre los individuos, esto es, usar el antagonismo natural entre los individuos, la *insociable sociabilidad*, ya que este es el único camino hacia el desarrollo de sus disposiciones naturales, para alcanzar un equilibrio entre sus fuerzas. Una vez que esta constitución justa es una realidad, solo entonces los individuos pueden llegar a ser moralizados. Este rechazo del recurso a la bondad humana al principio, le permite a Kant no caer en un círculo vicioso al tratar de señalar dónde comienza la moralización. El

*fatum*¹ actúa como una garantía contra posibles fallos. Esto es, si nuestra clase política no es suficientemente inteligente para leer dentro de la Naturaleza, la Naturaleza misma se abrirá su camino. Como sea que llamemos a esta garantía de la paz perpetua (Historia, Naturaleza, Destino), si alguna vez pareció un argumento fiable, hoy no nos es lícito apoyarnos en ella. La apelación a fuerzas impersonales como el *fatum*, la mano invisible Smithiana o incluso la inevitabilidad histórica, en la ausencia de una racionalidad interna de los procesos sociales que guíe los actos humanos, ¿seguiría bastándonos con que estos demonios tengan entendimiento? Estamos inexorablemente enfrentados a este círculo que Kant pretendía eludir. Necesitamos responder a la pregunta de dónde ha de comenzar el proceso de moralización; una buena constitución o buenos ciudadanos y buenos funcionarios públicos, pero a falta de una potencia immanente que se actualice *conduciendo a quienes se someten y arrastrando a quienes se resisten*, produciendo siempre un resultado de acuerdo a su plan, realmente no sabemos por dónde empezar.

Una buena constitución requiere al menos de funcionarios públicos virtuosos que la preserven para poder formar a aquellos buenos ciudadanos que la sostendrán. Pero en una sociedad democrática, los políticos y los funcionarios públicos en general son, en primer lugar, ciudadanos. ¿Quién se encargará de hacerlos a ellos, buenos ciudadanos? Asumamos que se trata de una élite moral -si una cosa tal es posible-, ¿cómo podría el resto de los ciudadanos identificarlos si no son ellos y ellas virtuosos, si no tienen al menos la virtud necesaria para reconocer la virtud en otros? Podemos formular una versión parcial de la aserción de Kant y afirmar que mientras tengamos buenos oficiales públicos, podemos resolver el problema del estado, incluso si los ciudadanos son un pueblo de demonios, con tal de que sean lo bastante inteligentes como para discernir la virtud en quienes se les ofrecen como candidatos para representarlos. Pero un conjunto de demonios inteligentes se asemejan más a unos maximizadores racionales, dispuestos y dispuestas a actuar siempre como *free riders*, más que a ser los leales cumplidores de las normas que se necesitan para organizar un estado. Incluso si planificamos un edificio institucional sin fisuras, que funciona sin necesidad alguna de virtud, tenemos que suponer un mínimo sentido de la justicia en los individuos. Existe, por supuesto, otra opción disponible: si no podemos esperar que los ciudadanos sean virtuosos, podemos forzarles a cooperar, es decir, obligarles sin más a obedecer las leyes que estabilizan la organización social. Pero la coerción, lejos de resolver el problema, lo hace peor. Si nos apoyamos únicamente en ella y pretendemos prescindir de la virtud, necesitaremos incrementar constantemente los niveles de coerción para mantener ordenada una sociedad. Mientras más coerción requiera un estado para funcionar, más legitimidad pierde y menos podemos esperar que los ciudadanos cooperen.

1 Kant se refiere en distintas partes del texto a la garantía que supone la naturaleza para la realización del fin de la paz perpetua, aun contra las acciones particulares de los individuos. El pasaje más expresivo quizá, es donde cita a Séneca: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Vid. Pág. 37).

2. VIRTUD LIBERAL Y VIRTUD REPUBLICANA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS DE UN CONCEPTO

La virtud, puede decirse, es la mejor solución disponible para resolver permanentemente el problema de la organización del estado. Este ha sido el discurso de la teoría política republicana desde -si forzamos un poco el concepto- Aristóteles, y era su propiedad casi exclusiva hasta hace cerca de 20 años, cuando los liberales comenzaron a aceptar la relevancia de la virtud en cuanto motivación política. Pero parece haber claras diferencias entre la teoría liberal y la republicana y por lo tanto en su concepción de la virtud misma. Permítanme hacer una caracterización rudimentaria para poder entender cuáles son esas diferencias y cuáles podrían ser sus consecuencias para nuestra comprensión de la virtud.

El republicanismo pone la libertad como su objetivo principal. La libertad, en este sentido, no es entendida meramente como no-interferencia, sino como la ausencia de dominación. Para que esta libertad sea posible es necesario, primero, asegurar la libertad de nuestra propia nación, por lo que hay una continuidad entre la libertad individual y la libertad de la república. Esta parece ser una definición clásica del republicanismo, pero retengamos su característica más prominente, su definición de la libertad como no dominación, por oposición al concepto meramente negativo de la libertad liberal. La libertad negativa, lejos del juicio habitual, se considera demasiado demandante ya que considera injusto cualquier tipo de interferencia; demasiado pobre en cuanto no requiere más que la ausencia de la interferencia efectiva, ignorando así la posibilidad de interferencia que implica la dominación. El amo no necesita interferir de hecho en las opciones del esclavo para llevar a cabo un acto de dominación; la mera posibilidad que tiene de hacerlo es suficiente. Por otro lado, no toda interferencia es necesariamente injusta; siguiendo a autores como Quentin Skinner y Phillip Pettit, podemos decir que la interferencia justificada no viola la libertad.²

(...) que hay una enorme diferencia entre la interferencia forzada que ha sido diseñada para el bien común (la interferencia, pongamos por caso, de una ley a la que nadie es renuente) y la interferencia arbitraria. (...) que hay una enorme diferencia entre limitarse a escapar a esa interferencia arbitraria -porque, digamos, uno le caiga bien a los poderosos-, y ser más o menos invulnerable a esa interferencia. Destacada la central importancia de esas dos cosas, resulta muy natural concebir la libertad como el estatus social de estar relativamente a salvo de la interferencia arbitraria de otros, y de ser capaz de disfrutar de un sentido de seguridad y de paridad con ellos. Este enfoque presenta así la libertad como no dominación:

2 Este es el que denomina concepto *neoromano* de libertad negativa y que Isaiah Berlin habría omitido en su análisis de esta en contraste con la libertad positiva. Véase también: Quentin Skinner, *Machiavelli, Past Masters* (Oxford [etc.]: Oxford University Press, 1981); Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, 1o ed. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001); Jean Fabien Spitz, *La Liberté Politique: Essai De Généalogie Conceptuelle*, Léviathan (Paris: Presses Universitaires de France, 1995).

como una condición en la cual la persona es más o menos inmune, y más o menos notoriamente inmune, a interferencias arbitrarias (Pettit, 1999: 11 y 12).

Los liberales no estarían de acuerdo con esta última asunción, e incluso cuando ambos, liberales y republicanos, consideren la libertad como la más importante -sino la única legítima- meta de la política, su comprensión diferente de la libertad se traducirá en una concepción completamente diferente de qué medios pueden utilizarse legítimamente para alcanzar dicha meta.

Cuando dijimos que la posición de los liberales en torno a la virtud había cambiado en los últimos 20 años, evidentemente dejamos fuera la que es considerada la obra más importante de la filosofía política anglosajona de la segunda mitad del pasado siglo, me refiero a *Teoría de la justicia* de John Rawls, que es también una obra de referencia para todo el liberalismo igualitario. Esta exclusión no es accidental, dado que Rawls representaría una suerte de transición entre el posicionamiento liberal tradicional de exclusión e incluso rechazo de la virtud en la política y el -llamémoslo reciente- interés en la virtud desarrollado por los teóricos liberales. Es la reordenación de la filosofía política anglosajona en torno a la crítica o profundización de los principios rawlsianos, que se planteará el lugar de la virtud en una sociedad liberal. Tratándose de pensador de transición, podemos encontrar en su trabajo tanto la intención de excluir la virtud, como algunos signos que nos revelarían la importancia de esta para la sociedad bien ordenada que constituye la finalidad del ordenamiento político en su obra.

La referencia a la virtud aparece por primera vez en *Teoría de la justicia* respecto de las instituciones: *La justicia es la primera virtud de las instituciones políticas* escribirá ahí. La virtud, esto es, la justicia, alude en primer lugar a la estructura básica de la sociedad. La mención a la virtud personal, en tanto, aparecerá de la mano de la crítica al utilitarismo, en este caso, Rawls dice que el utilitarismo necesita de las virtudes, de la simpatía y la benevolencia más específicamente, dado que su concepción de la justicia requiere de enormes sacrificios del interés personal de los individuos, lo que no podría ser llevado a cabo sin el recurso a esas virtudes. Para el utilitarismo, las virtudes se definen como *aquellas disposiciones y deseos efectivos en los que se puede confiar generalmente para promover la mayor suma de bienestar*. Requerir de la virtud aparece hasta aquí como un fallo en una concepción de la justicia. La justicia como equidad, en cambio, puede ser aceptada por las partes en la posición original apelando únicamente a la ventaja recíproca, sin necesidad de demandar ningún sacrificio personal o ni siquiera alguna cualidad particular del carácter. La apelación a la virtud aparece más adelante en el texto, nuevamente como un defecto, cuando es tomada erróneamente como un parámetro válido para la distribución. Al contrario del juicio del sentido común, la distribución de los beneficios y cargas de la cooperación social no debe responder a la virtud de los sujetos entre quienes se distribuye, sino a las legítimas expectativas fundadas en las instituciones sociales. Estas mismas preocupaciones hacen a un filósofo como Ronald Dworkin

rechazar el perfeccionismo por considerarlo como una fuente de trato desigual en términos de respeto y consideración y, con ello, de una distribución inequitativa.

La posición de la virtud cambia en *Teoría de la Justicia* cuando se trata de abordar la estabilidad de la teoría misma. Entonces estamos autorizados a usar lo que Rawls llama “la teoría completa” que puede abordar cuestiones acerca de “(...) los procesos mediante los cuales el sentido de la justicia y los sentimientos morales son adquiridos; o además estamos observando que las actividades colectivas de una sociedad justa son también buenas”. (Rawls, 1999: 350). En este punto comenzamos a acercarnos a lo que puede llamarse *el problema de Rawls con la virtud* (Vid. Ovejero, 2008: 222-225).

Como hemos dicho, Rawls incluye la virtud en su teoría solo cuando necesita asegurar la estabilidad de la sociedad liberal que intenta describir. Es por esto que la virtud gana un sitio en sus últimos trabajos cuando se ocupa más de los problemas concernientes al pluralismo de concepciones del bien que de cuestiones relativas a la distribución igualitaria del ingreso y otros bienes sociales. Necesita especificar una definición de la virtud que sea coherente con la neutralidad liberal como él la define, a saber, como neutralidad en cuanto a los objetivos. Entonces el adversario teórico ya no será el utilitarismo, sino el humanismo cívico así como cualquier idea comprensiva del bien.

Considero al republicanismo clásico como la perspectiva de que si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus libertades y derechos básicos, incluyendo las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, deben también tener en un grado suficiente las “virtudes políticas” (como las he llamado) y estar dispuestos a tomar parte en la vida pública. La idea es que sin una amplia participación de un cuerpo de ciudadanos vigoroso e informado en la política democrática, y ciertamente con un retraimiento general a la vida privada, incluso las instituciones políticas mejor diseñadas caerán en las manos de quienes buscan dominar e imponer su voluntad a través del aparato estatal ya sea por el poder y la gloria militar, o por razones de clase e interés económico, sin mencionar el expansionismo religioso y el fanatismo nacionalista (Rawls, 1993: 205).

Rawls afirma que no hay incompatibilidad entre el republicanismo clásico así definido y la idea liberal de la justicia como equidad, puesto que aquella no presupone una concepción comprensiva moral, religiosa o filosófica del bien. Lo que él llama humanismo cívico, en cambio, está claramente en las antípodas de su concepción del liberalismo político neutral. El humanismo cívico efectivamente afirma una concepción del bien que es inherente a la política; concibe a los seres humanos como animales políticos, supone que la forma de vida más valiosa tiene lugar en la participación intensa en la política democrática. Para Rawls, esto es equivalente a dar preeminencia a lo que Constant denominó “la libertad de los antiguos” (Constant: 1988) y como tal, tiene todos los defectos que aquél señalara en ella.

El autor habla de las virtudes políticas necesarias para sostener una sociedad liberal, esas virtudes no están vinculadas a ninguna comprensión del bien, sino a una concepción política de la cooperación social justa, reconoce la tolerancia, la civilidad, la razonabilidad y el sentido de la justicia entre ellas. Es importante para él sostener que el hecho de admitir estas virtudes en una concepción política no nos lleva a ningún tipo de perfeccionismo, puesto que no se trata de virtudes pertenecientes a alguna concepción particular del bien sino de las cualidades de carácter necesarias para preservar una sociedad política. La virtud aquí tiene un valor meramente instrumental en relación con lo que parece ser la única fuente legítima de valor intrínseco: la vida privada. Esto es, incluso cuando la virtud parece servir a los objetivos políticos del liberalismo, el espacio público no es la fuente de donde procede el valor, sino el lugar necesitado para asegurar el cumplimiento de nuestros propósitos privados.

Esta es, claramente, una concepción instrumental de la virtud. Pero ¿hay alguna, siquiera la republicana, que no lo sea? Pasado este umbral de la década de los noventa, podemos encontrar en teóricos liberales, como Stephen Macedo (1992), Richard Dagger (1997), William Galston (1993) y Shelly Burt (1992), una definición clara de virtud cívica y sobre todo una posición clara en torno a ella. Pese las diferencias existentes al interior de sus planteamientos individuales, la mención a estos autores ofrecería un buen panorama de lo que podemos llamar *la inclusión liberal de la virtud*. Tanto en Macedo como en Dagger, la virtud liberal aparece como una excelencia del carácter de acuerdo con la idea liberal de florecimiento humano. Una sociedad liberal se definirá entonces como justa, no solo por la justicia que administra, sino por las formas de vida que hace posible que sus ciudadanos lleven a cabo.

La justificación política es planteada por autores como Macedo como una meta liberal fundamental que necesita de las virtudes cívicas para realizarse. Requiere de nosotros, en cuanto ciudadanos liberales, que nos elevemos por sobre nuestros intereses particulares y juzguemos desde el punto de vista impersonal de la justicia, honrando los derechos iguales de los otros. La excelencia liberal es la de ser un dador-de-razones (*reason-giver*) capaz de autocrítica. El liberalismo, de acuerdo a estos autores, a diferencia del comunitarismo, necesita de ciudadanos críticos para poder revisar su discurso, hacerlo más dinámico. Es por esto que el debate nunca puede cerrarse, menos cuando se trata de asuntos políticos básicos.

Stephen Macedo destaca la importancia de la virtud cívica en un estado liberal y llega incluso a reconocer que los límites entre lo público y lo privado son siempre borrosos, dado que la justicia y los derechos liberales moldean parcialmente los fines, las metas y las visiones de la vida buena que los ciudadanos liberales persiguen. Entonces estamos forzados a admitir que los principios liberales van más allá de lo que tal vez podemos delimitar como vida pública, y esto necesita ser así en tanto que las instituciones liberales requieren del apoyo de los ciudadanos para subsistir en el tiempo. La virtud liberal aparece como un soporte para asegurar los valores liberales, aquellos comprometidos en la tarea democrática de la justificación pública. En este punto parece no haber gran diferencia entre las ideas típicamente liberales de la política

y aquellas típicamente republicanas, esta idea podría encontrar asidero en las palabras de Macedo para quien “La moralidad pública de la ley crea cierto tipo de comunidad moral, una en que los oficiales políticos responden al público no solo de su seguimiento de las reglas sino por su adherencia consciente a los principios políticos compartidos” (Macedo, 1992: 86). Sin embargo, se apresura en hacer una diferencia clara entre este liberalismo abierto a la virtud y el republicanismo clásico. Toma más distancia de la que Rawls tomó, incluso después de haberle reconocido a la virtud un alcance más amplio del que suelen hacerlo los liberales, cuando señala que estas abarcan más allá de la justicia de las interacciones públicas del individuo.

La teoría política liberal rechaza el rigor de la ciudadanía clásica. Los regímenes constitucionales, sin embargo, típicamente proveen un rol político importante para los ciudadanos, haciéndolos participantes del poder político, no meros súbditos de la autoridad. La política liberal espera y requiere cierto nivel de participación y virtud ciudadana de calidad; interpretar la ley y revisar las decisiones de otros intérpretes es tarea de todos. El liberalismo incluso toma en cuenta la necesidad de medidas educativas, pero sus fines no son ni de cerca tan demandantes y sus medios más gentiles que la pesadilla republicana (Ibíd: 99).

Macedo destaca que la política liberal requiere un cierto nivel de participación ciudadana, pero no está dispuesto a utilizar los medios coactivos de la ciudadanía clásica, no puede a nadie obligársele a ser libre, para decirlo con la vapuleada aserción de Rousseau. Lejos de esta ciudadanía asfixiante que dibujaría el republicanismo, la política liberal requiere que los ciudadanos interpreten y revisen la ley y que se comprometan en ello. Sin embargo, no queda claro cuáles hayan de ser las consecuencias políticas prácticas de este *uso público de la razón*, ni qué lugar pueda tener dentro de la estructura de la democracia representativa. Pese a todo, la teoría política republicana contemporánea a Macedo ya no se inclina por la virtud cívica como un ideal completo de vida, por lo que el ideal republicano de ciudadanía no podría ser directamente asociado con el modelo espartano de virtud marcial y comunitarista. Cass Sunstein (1988), por ejemplo, afirma que los teóricos republicanos modernos no apelan a la virtud para elevar el carácter de los ciudadanos, sino para promover la deliberación a favor de la justicia social. La virtud así entendida aparece como un medio respecto de lo que es realmente relevante, reconociendo así cuatro principios básicos del republicanismo: *deliberación, igualdad entre actores políticos, ciudadanía y universalismo como un ideal regulativo*. No parecen ser estos fines excesivamente demandantes, ni siquiera cuando se los compara con los fines que los mismos liberales fijan a la política, pues la deliberación, la justicia social y la universalidad que Sunstein destaca son afines a la democracia deliberativa liberal. La virtud, por su parte, no es perseguida por su propio valor, ni siquiera por los republicanos en estos días.

El miedo liberal a la virtud se basa en una confusión entre el modelo espartano y el modelo ateniense de virtud. El modelo de los lacedemonios “es el tipo oligárquico de sociedad cerrada, donde las virtudes del ciudadano-soldado mantienen unida a la ciudad al tiempo que ahogan toda expresión original y diferenciadora de la libertad personal” (De Francisco, 2012:45),

mientras que los atenienses entendieron y practicaron la virtud de un modo bien distinto, ya que Atenas era una república democrática pluralista y siempre abierta a las nuevas ideas. El ideal republicano de virtud, muy lejos de la estigmatización que de él pueda hacer el liberalismo, apoyándose en la experiencia de los socialismos reales en Asia, Europa y América Latina, no está reñido con la idea de una sociedad abierta y pluralista, muy por el contrario, hace posible que nos encontremos frente a una sociedad efectivamente pluralista.

De acuerdo con Félix Ovejero (2008), el ideal republicano fundamental es la libertad, siendo la virtud solo un medio para conseguirla. Sin embargo, esto está lejos de ser una negación de su importancia o una indiferenciación entre la cautela liberal y las posiciones republicanas.

Frente al liberalismo, el republicanismo entendía que la participación no era enemiga de la libertad, sino un modo de garantizar colectivamente los derechos de todos, derechos que no se entendían contrapuestos a la política, en oposición a la voluntad popular, sino asignados desde ésta, traducida en forma de leyes justas con las que los ciudadanos se sienten comprometidos. Frente al comunitarismo, el republicanismo destacaba la dimensión política de la comunidad cívica, que garantizaría una independencia o una autonomía, en serio peligro cuando para ser aceptados, los individuos se ven obligados a comulgar con identidades prepolíticas (Ovejero, 2008: 351).

3. LOS INFORTUNIOS DE LA VIRTUD

La importancia de la participación para la libertad política que encontrábamos en Macedo reaparece desde el punto de vista republicano de Ovejero, pero no ya como barómetro de la legitimidad *ex post*, sino como compromiso político activo. La libertad, en tanto, verdadero fin de la política, no es un refugio contra la voluntad popular y la tiranía de las mayorías; desde un punto de vista republicano, la libertad solo puede ser el resultado del compromiso político. Las diferencias prácticas se vuelven más evidentes cuando reflexionamos sobre cuál es el lugar que ha de tener la participación ciudadana dentro de la democracia representativa, es decir, cuáles son los ámbitos en que esta tiene injerencia o si las decisiones surgidas de ella puedan tener o no un carácter vinculante. La virtud republicana consiste precisamente en este compromiso.

Pero entonces podemos preguntarnos: ¿el compromiso político requiere sacrificar cualquier interés personal, en el nombre de los valores públicos? O para decirlo de un modo más claro, o tal vez más iluminador, ¿podemos renunciar a nuestras fuentes privadas de valor, a nuestro espacio liberado de la interferencia de otros, no solo sacrificar el tiempo que podemos dedicar a nuestros intereses personales, sino incluso más, exponer a la voluntad popular decisiones que afectarán algunos de nuestros más preciados derechos individuales? Este es el costo real de defender la libertad como producto de la voluntad popular. Un costo que puede hacer al republicanismo menos atractivo para algunos, pero que pone de relieve el corazón de una concepción radical de la democracia. La pregunta entonces es si cuando

exigimos una sociedad más democrática, ¿estamos dispuestos a asumir este costo? De acuerdo con G.A Cohen, nuestro compromiso público con los principios democráticos y con el funcionamiento de las instituciones de acuerdo con ellos, implica, a su vez, un compromiso personal, un *ethos* democrático. De este modo, al referirse a la popular consigna feminista *lo personal es político*, Cohen afirma:

Esta consigna, tal cual, es vaga, pero lo refiero a algo razonablemente preciso aquí, a saber, que los principios de justicia distributiva, principios, esto es, acerca de la justa distribución de los beneficios y cargas en la sociedad, se aplican, donde sea que además se apliquen, a las elecciones no restringidas legalmente. Estos principios, afirmo, se aplican a las elecciones que la gente hace entre las estructuras legalmente coercitivas a las cuales, todos estarían de acuerdo en ello, los principios de justicia (también) se aplican (Cohen, 2009: 117).

Este compromiso *ético* con los principios políticos fue interpretado por el republicanismo de raigambre rousseauiana como la necesaria renuncia a los intereses privados en nombre de una esfera pública transparente, lo que Iris Young llamó lo cívico-público (Young, 1990: 96 y ss). La participación constante en un espacio público tan vigoroso solo puede ser posible bajo el precio de oprimir a otros, después de todo la sociedad griega clásica hacia la cual se mira como ejemplo de este ideal de espacio público se apoyaba en el trabajo de esclavo y en la exclusión de las mujeres y los extranjeros. El tiempo libre requerido para un compromiso político intenso solo puede ser producido por el trabajo de aquellos que permanecen en la sombra. En este sentido, la única libertad que puede distribuirse equitativamente es la libertad negativa, lo que vendría a reafirmar aquella tesis según la cual la libertad como no-dominación es un ideal demasiado exigente y, por ende, impracticable en las condiciones efectivas de nuestras sociedades modernas.

Tanto el concepto liberal de virtud como el republicano tradicional, en su versión ateniense y en su versión espartana, son problemáticos. Uno es suficientemente indeterminado como para que sea imposible apoyar en él cualquier proyecto político concreto, y el otro parece requerir de condiciones sociales impracticables en las sociedades contemporáneas. Frente a este callejón sin salida al que parecen conducirnos la tradición liberal y republicana, podemos hacernos tres preguntas. Si la libertad es el objetivo político principal, tanto para el republicanismo como para el liberalismo, ¿hay otras virtudes distintas de la participación política?; ¿es posible conciliar la libertad negativa con la virtud? Esto nos lleva al asunto de la autonomía que el liberalismo y el republicanismo resuelven de distinta forma; y en tercer lugar, la última pregunta y quizá la más perturbadora: ¿realmente queremos renunciar a nuestro tiempo de goce individual para tomar parte en la política?

La primera y la segunda pregunta parecen apuntar a una respuesta común, o al menos la segunda puede ayudarnos a responder la primera. Si hay una manera de conciliar la virtud con la libertad negativa, podemos inducir que hay virtudes cívicas más allá de la participación

política que pueden efectivamente ser coherentes con la libertad negativa entendida como un espacio de no intervención estatal, una esfera privada inviolable a la que todo individuo tendría derecho. Esto parece ser coherente con las precauciones de Macedo sobre la virtud cívica:

[...] los liberales no están equivocados al poner la libertad y la igualdad en el primer lugar de la política, y relegar algo al trasfondo el tratamiento de la virtud, el carácter, la educación cívica y cosas semejantes. Si promoviera como valores dominantes la virtud cívica y la excelencia personal, nuestra política anularía las libertades que tenemos buenas razones para apreciar (Macedo, 1992: 10).

Para Macedo se requiere entonces una virtud *robusta* en orden a realizar el ideal de justificación pública, robusta en tanto que implica que renunciemos a nuestros intereses personales en nombre de la justicia liberal. Pero ¿por qué habríamos de hacer tal cosa?, ¿cómo se espera que actuemos de esa forma cuando todo lo concerniente a la virtud cívica y su promoción es superado por los valores de la igualdad y la justicia liberales?

Hasta aquí el liberalismo reconoce que hay otras virtudes diferentes del compromiso político directo, virtudes que no demandan de la presencia física efectiva de los ciudadanos y que son compatibles con la democracia representativa meramente formal. Un ciudadano liberal virtuoso es lo que Macedo llama un *evaluador fuerte*, capaz de evaluar las decisiones de los funcionarios públicos e incluso de resistirse a ellas en casos extremos. Un evaluador fuerte debe ser tolerante y abierto de mente, y esas virtudes son aquellas que garantizan el éxito de la justificación pública y con ello la lealtad de los ciudadanos liberales afectados por ellas. Pero una política liberal no puede admitir realmente ningún sacrificio de la libertad negativa para promover esas virtudes. El rechazo liberal de la virtud encuentra su más clara formulación en un ensayo de Ronald Dworkin escrito en 1978 y llamado escuetamente *Liberalismo*. Cuando él se pregunta sobre cómo el gobierno debe tratar a los ciudadanos en tanto que iguales, reconoce dos posibles respuestas. La primera es la neutralidad, que supone que el gobierno debe permanecer neutral en cuanto a las cuestiones relativas a la vida buena; la segunda, por el contrario, supone que los gobiernos no pueden ser neutrales, porque no pueden tratar a los seres humanos como iguales sin tener antes una concepción de lo que los seres humanos deben ser.

Esta primera teoría de la igualdad supone que las decisiones políticas deben ser, tanto como sea posible, independientes de cualquier concepción de la vida buena, o de lo que le da valor a la vida. Dado que los ciudadanos difieren en cuanto a sus concepciones, el gobierno no los trata como iguales si prefiere una concepción a otra ya sea porque los funcionarios creen que esa es intrínsecamente superior, o porque uno está sujeto al grupo más numeroso o más poderoso (Dworkin, 2003: 23).

La primera concepción, obviamente, es aquella que el liberalismo apoya, y la que la neutralidad estatal necesita para garantizar el trato igual a los ciudadanos. Igual como Rawls

afirmara en *Teoría de la justicia*, a pesar de que el sentido común pueda tenerlo por cierto, ninguna distribución puede tomar la virtud como principio. La virtud entonces, más que ser una fuente legítima de valor, en condiciones de pluralismo como de las que Rawls da cuenta, es una fuente de desigualdad. El Estado debe permanecer neutral en orden a asegurar los valores políticos que el liberalismo más aprecia: la libertad y la igualdad. Sin embargo, de acuerdo con William Galston, el aprecio de Dworkin por los principios liberales descansa sobre cimientos no neutrales y que no son explicitados. Para Galston

Nuestro respeto es por la existencia humana misma, la habilidad para formar y actuar de acuerdo con propósitos -la evitación del dolor, el logro de metas, cualquiera puedan ser- tomadas como bienes positivos. Y nos movemos desde estas evaluaciones positivas de la igualdad de consideración y respeto hacia un compromiso con la racionalidad: las diferencias de peso moral entre individuos solo pueden estar justificadas si descansan sobre razones relevantes, las que son (por hipótesis) inexistentes (Galston, 1993: 91).

Galston reconoce que la mayor parte de los teóricos liberales comienzan prometiendo prescindir de una teoría substantiva del bien, y cada uno de ellos acaba traicionando dicha promesa. Sería imposible, entonces, desechar todas las ideas relativas al bien. Aún más, para Galston los valores liberales descansan en una concepción triádica del bien que asume el valor de la existencia humana, el valor de la propositividad (*purposiveness*) y el cumplimiento de esos propósitos y el valor de la racionalidad como las principales restricciones a las acciones sociales. El liberalismo, por lo tanto, no es la teoría del Estado neutral sino la del estado mínimamente comprometido. La neutralidad débil no excluye ninguna concepción del bien, salvo aquellas que implican distinciones morales entre los individuos.

Macedo estaría de acuerdo con Galston al decir que el liberalismo es claramente no neutral, dado que este valora preeminentemente la libertad individual y la responsabilidad, la tolerancia al cambio y la diversidad y el respeto por aquellos que respetan los valores liberales. El liberalismo manifiesta su apoyo a un cierto ideal de vida que es aquel de la vida autónoma, pero dado que la autonomía se entiende aquí como derivada de la libertad negativa, este ideal, por importante que sea para la teoría liberal, no puede tener fuerza normativa. Es en este punto donde podemos situar la diferencia más importante entre el liberalismo y el republicanismo, asumiendo que ambos reconocen un valor instrumental a la virtud y a grandes rasgos la entienden como *acción públicamente orientada* (Burt, 1993: 360); la sacralización de la libertad negativa desbarata incluso los valores liberales más importantes. Si recordamos la distinción kantiana, podemos notar que la libertad negativa no asegura la autonomía. La autonomía es la capacidad de darnos a nosotros mismos la ley y, en un sentido más amplio, es la posibilidad de dar razones de nuestras acciones, razones diferentes de la mera sumisión a la tradición o a fuerzas externas.

Pareciera que el liberalismo, por principio, debe quedarse de brazos cruzados frente a la promoción de las virtudes que ensalza, aun cuando estén fuertemente amenazadas por las formas de vida impulsadas por el régimen actual del capitalismo y la economía de mercado. Paradójicamente, en la práctica es difícil encontrar un gobierno que se llame a sí mismo liberal y que no promueva a través de sus iniciativas legales, de sus prioridades y de sus discursos, valores que no necesariamente están orientados a la promoción del florecimiento típicamente liberal, es decir, del desarrollo de una personalidad crítica y autónoma, sino más bien a la preservación de una estructura económica. Este perfeccionismo liberal no reconocido, por el mismo hecho de su soterramiento bajo la apariencia de neutralidad, se pretende poner fuera del alcance del cuestionamiento crítico. Cuando el discurso del liberalismo económico, apoyado principalmente en la libertad de emprendimiento y en la libertad del mercado para fijar sus precios, se alía con el discurso del conservadurismo moral, los resultados son nefastos para el desarrollo igualitario de la autonomía de los ciudadanos y ciudadanas, que se ven privados y privadas de los medios materiales e institucionales para el ejercicio de su autonomía, quedando esta privación justificada, en muchos casos, en un discurso moral que ya nada tiene que ver con la neutralidad de objetivos que pregona el liberalismo político. Este perfeccionismo no declarado, que es parte de la agenda oculta de los gobiernos liberales, si bien no siempre va ligado al conservadurismo moral como lo está en la actualidad en países como Chile y España, sí va siempre ligado a la falta de escrutinio democrático, precisamente por formar parte de un discurso que se traviste de neutralidad y todo cuestionamiento de la neutralidad se considera, de suyo, ideológico: el pecado capital para el liberalismo político.

El rechazo explícito de la pretensión liberal de neutralidad, desde el que se posiciona la tradición republicana, permite replantearse la posibilidad de un estado que promueve valores, pero valores democráticos, aquellos valores sin los cuales una democracia no puede mantenerse. Andrés de Francisco define esta posición republicana en los siguientes términos:

No favorecer la neutralidad estatal no significa abogar por una concepción *paternalista* del Estado, que trate a los ciudadanos como niños y les imponga determinadas concepciones de la buena vida y del bien privado. Al contrario, un Estado que interviene -que es republicanamente no neutral- a favor de los más débiles no impone una ética pero sí impone que los grupos más poderosos impongan su particular concepción del bien al resto de la sociedad y garantiza por tanto mayores niveles de pluralismo moral (De Francisco, 2007: 88).

La historia no deja de enseñarnos que la imposición de concepciones privadas de la vida buena, a través del uso del poder estatal, afecta más a quienes más dependen de los servicios públicos que se orientan bajo dichas directrices, quizá el caso de la salud sexual y la autonomía reproductiva de las mujeres es el más explícito de cómo son las mujeres pobres, y las primeras en verse afectadas cuando el Estado y las élites con capacidad de presión deciden que no se utilizarán fondos públicos para financiar abortos, o esterilizaciones gratuitas a mujeres

que las soliciten. Las voces vinculadas al republicanismo y a la ciudadanía social comienzan a alzarse en España frente a la precarización de la vida y la destrucción del Estado de bienestar.

Es más que evidente que desde la derecha se reclama la recuperación de la autonomía privada, liberándola de los obstáculos que la afectan (intervención burocrática, cargas fiscales) y centrando a la ciudadanía en la capacidad de luchar sin trabas por los propios intereses; lo que en la práctica significa el desmantelamiento, siquiera parcial, del Estado de Bienestar. Y si la derecha apuesta por el renacimiento de la sociedad civil y el desplazamiento del Estado en el conjunto del sistema social, la izquierda debe reclamar la democratización del Estado de Bienestar, abriéndolo a la participación de los ciudadanos, aunque sin poner en cuestión sus conquistas fundamentales (hoy ya en situación precaria). Porque, en definitiva, deben ser los ciudadanos, en tanto que tales, quienes han de concretar las condiciones y normas mediante las cuales la ciudadanía, como estatus de libertad e igualdad, pueda hacerse efectiva (Anchustegui, 2012: 75).

4. MÁS ALLÁ DE LA PARTICIPACIÓN: OTRAS VIRTUDES DEMOCRÁTICAS

Los mayores niveles de pluralismo moral que garantizaría una intervención estatal típicamente republicana, o que podríamos denominar como perfeccionismo democrático, hacen posible un ejercicio igualitario de la autonomía entre los ciudadanos y ciudadanas. Un adecuado ejercicio político de dicha autonomía requiere de las virtudes típicamente liberales como la tolerancia y el respeto, por supuesto, pero también de otra virtud que el liberalismo ha tendido a soslayar sistemáticamente: la solidaridad. La solidaridad debe ser promovida si queremos un desarrollo igual de la autonomía para todos los miembros de la sociedad. Pero, nuevamente, la promoción política de la solidaridad parece amenazar la autonomía. ¿Cómo podemos pretender promover la autonomía por medios que la erosionan? Sin embargo, no todas las formas de promocionar las virtudes cívicas comprometen la autonomía. El modelo rousseauniano ciertamente lo hace, pero afortunadamente hoy sabemos más sobre el funcionamiento de los afectos humanos y podemos pensar en formas de promoción de la virtud que no requieran de la fuerza para sacar algo recto de una naturaleza humana que se entiende como ineluctablemente torcida.

La simpatía y la disposición a la cooperación son características seleccionadas naturalmente a lo largo de la evolución de los animales sociales como el ser humano (véase De Waal, 2006; Ridley, 1998; Axelrod, 1984, por nombrar solo algunos teóricos de la ética evolutiva). Hay una base en la conducta humana que hace plausible pensar en una política de la virtud realista, que no viole la autonomía de las personas en orden a producir el monto de virtud necesaria para hacer la sociedad justa. La promoción política de la virtud debe tener como objetivo producir las condiciones que permitan su pleno desarrollo para todas y todos y no forzarlos a comportarse de manera virtuosa por la vía de eliminar las opciones consideradas poco virtuosas y en una última etapa, penalizando el disenso respecto del concepto mismo de justicia que persigue el gobierno. La promoción política de la virtud no puede sino falazmente asociarse de manera inmediata a la tiranía o a la dictadura. Esta puede lograrse por medio

de un conjunto de arreglos institucionales, que dejan lugar para la participación en la toma de decisiones políticas y para el compromiso político. Estos objetivos pueden lograrse también a través de la educación tanto formal como informal: la educación cívica como materia escolar pero también a través de las políticas públicas y en la publicidad financiada por el Estado. Esta es la ingeniería institucional típicamente republicana.

Sin embargo, designar al Estado como fuente de la virtud cívica atenta contra el carácter democrático de la misma. Estas virtudes pueden ser democráticas en su contenido en tanto promueven la autonomía y la participación igualitaria en la vida política. Con todo, si queremos encontrar las virtudes propiamente democráticas, es preciso buscar su origen más allá del Estado y del gobierno. Una intervención estatal típicamente republicana sabe dónde inexorablemente termina su trabajo.

5. LAS FUENTES DE LA VIRTUD: PASIONES DEMOCRÁTICAS Y VIDA BUENA

¿Cuál puede ser entonces la fuente de estas virtudes democráticas? ¿Cómo podemos identificarlas como tales? Ninguna teoría democrática puede pretender agotar la lista de las virtudes cívicas. Sin embargo, puede ofrecernos un criterio para distinguirlas. Este criterio, en tanto no es neutral, responde a una particular forma de vida valiosa, aquella que *hace posible la democracia*, en ambos sentidos que puede tener esta frase en español: como la forma de vida que la democracia permite y como los hábitos de los ciudadanos y ciudadanas que fortalecen la democracia. Pero, una vez más, no es fácil determinar en qué consiste esta forma de vida, necesitamos encontrar un suelo común que nos permita saber qué entendemos por la *buena vida* democrática. Y es aquí donde la teoría debe detenerse, ya que esta pregunta no puede responderse a este nivel. Debemos prestar atención a las prácticas políticas efectivas que surgen en el seno de la ciudadanía, ya que en sus consignas y en sus discursos se define lo que se entiende por la vida buena democrática contra la precarización de la vida. ¿Significa esto una vida completa consagrada a lo público? No necesariamente, pues no apelamos aquí a un resurgimiento del humanismo cívico, pero sabemos, tal como la teoría feminista ha subrayado insistentemente desde Kate Millet en 1970 (Millet, 2000), que no hay una división clara entre lo que es público y lo que es privado, y que la política consiste precisamente en desplazar ese límite constantemente. Un ideal de democracia requiere que nos comprometamos en nuestras acciones cotidianas, y esto es lo que pone de manifiesto el lenguaje de la virtud cívica, la necesidad de un *ethos* democrático frente a las instituciones.

El deseo de una vida buena democrática lo vemos cada vez más insistentemente surgir ahí donde hay gobiernos autocráticos u oligarquías económicas que gobiernan de facto. ¿Qué podemos aprender de los movimientos políticos en los países árabes del norte de África, del movimiento surgido en la Puerta del Sol en Madrid (y que se extendiera por toda España) y de los estudiantes en Chile en su lucha por una educación igualitaria y gratuita, exigiendo incluso un cambio en las estructuras jurídicas, políticas y económicas heredadas de la dictadura?, evidenciando la precarización en que operan las instituciones liberales y que habían adquirido

carta de naturaleza para la ciudadanía hasta entonces. Al respecto, Sergio Villalobos-Ruminott expresa con agudeza:

Si los movimientos estudiantiles de protesta en Chile tienen una importancia más allá de las demandas gremiales, y más allá del horizonte técnico (irreflexivo) en que se inscriben la mayoría de las bienintencionadas intervenciones de intelectuales y expertos, dicha importancia tiene que ver con haber desocultado el proceso de modernización como precarización de la existencia. Una vez evidenciada la condición ideológica del argumento del chorreo y de la movilidad social, una vez comprendida la condición estructural de la relación entre deuda y acumulación, entre precarización de la universidad y flexibilidad post-fordista, pareciera ser que lo que realmente está en juego acá es la discusión del supuesto rol *estratégico* de la educación (Villalobos-Ruminott, 2012: 246 y 247).

El movimiento estudiantil ha logrado poner en evidencia el lenguaje ideológico del emprendimiento y de la modernización, a través del cual se va urdiendo la pauperización de los muchos y las muchas con el hilo invisible de la neutralidad liberal. ¿Qué puede aprender la teoría de estos movimientos? Por ahora, podemos señalar que son las llamadas pasiones democráticas, la fuente de la virtud cívica, la indignación como respuesta a la injusticia y motor del compromiso democrático. La indignación y la compasión son pasiones políticas ligadas al deseo de justicia, al deseo de reparación del mal inmerecido o del bien inmerecido (Arteta 2003: 60 y 61). Pero tal como lo han dicho desde las mismas filas del movimiento estudiantil chileno, y con la distancia de un año, también lo han aprendido los jóvenes del 15-M, pues indignarse no es suficiente. Es, sin duda, la base pasional de la democracia y como tal siempre entraña los peligros propios de la pasión: el consumirse en sí misma. Es por esto que el republicanismo ha puesto gran énfasis en la educación de las pasiones.

CONCLUSIÓN

Para finalizar este texto, resulta pertinente volver a aquella pregunta perturbadora: ¿queremos renunciar a nuestro tiempo individual para tomar parte en la política? Una vez que abandonamos la concepción del republicanismo clásico de una esfera pública bien definida, perfectamente redondeada y coherente, involucrarse en política no significa renunciar a los propios intereses individuales, sino desafiarlos. Los casos mencionados más arriba nos muestran cómo las instituciones políticas y económicas pueden afectar nuestras posibilidades de realizar incluso nuestros objetivos más íntimos. Pero al hablar de la vida buena de una democracia no nos referimos a cambiar la orientación pública de la acción virtuosa por una orientación privada como Shelley Burt propone al hablar de virtud cívica. Significa, en cambio, preguntarnos si nuestros deseos son coherentes con los valores de la democracia, es decir, con la autonomía, la dignidad, la solidaridad. La deliberación extendida hace posible que nos preguntemos esto y que escuchemos tanto como sea posible a aquellos afectados por nuestras acciones. La deliberación, tanto la formal como la informal, abre la posibilidad de que cambiemos de opinión, de que modifiquemos nuestras preferencias sobre la base del diálogo,

experiencia -que de estar ausente- convierte a la democracia en un ente meramente formal. Para que haya justicia, la deliberación no debe estar regida por el imperativo de la neutralidad como garante frente a decisiones sesgadas o egoístas, sino por la virtud.

La virtud se elige; el vicio nos somete. Somete el juicio y nos impide pensar con claridad y equidad, ponernos en el lugar del otro, hacer nuestras sus razones, comprender. Por eso el vicio nos hace egoístas, nos aprisiona en nuestros deseos. Al contrario, la virtud nos hace universales, nos da alas para elevarnos hacia una subjetividad superior, apta para deliberar y pensar la justicia y el bien de la comunidad. La virtud nos habilita como legisladores de un mundo compartido (De Francisco, 2012: 35).

Hoy más que antes es imprescindible destacar la importancia del disenso, de aquello que Pettit llama *disputabilidad*, como esa posibilidad de disentir respecto de las decisiones tomadas por los funcionarios del gobierno. La disputabilidad, lejos de ser un elemento amenazador de la democracia, es lo que la distingue de la autocracia, es lo que constituye la imposibilidad de su determinación última. Cuando nos preguntamos si queremos realmente la democracia, con lo que ella implica en cuanto nunca está plenamente asegurada frente a las invasiones de las élites siempre recelosas de los procesos democráticos, nos preguntamos si acaso estamos dispuestos a defenderla. Y esta tarea no está abierta solo a quienes detentan posiciones de poder en la *administración* democrática, sino que nos implica también y principalmente a nosotros en la cotidianeidad de nuestras prácticas, en nuestro diario experimentarnos como personas rodeadas de otras personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anchustegui Igartua, Esteban.** 2012. Republicanismo político y ciudadanía social. *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, N° 27, pp. 62-77.
- Arteta, Aurelio.** 2003. *Pasiones políticas* en Aurelio Arteta Aisa, Elena García Guitián, Ramón Máiz Suárez (eds.). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza.
- Axelrod, Robert.** 1984. *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books.
- Burt, Shelley.** 1992. *Virtue transformed : political argument in England, 1688-1740*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- _____. 1993. "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal". *American Political Science Review* 87 (2): 360.
- Cohen, G.A.,** 2009. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Constant, Benjamin.** 1988. *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos.
- Dagger, Richard.** 1997. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford Political Theory. New York : Oxford University Press.
- Francisco, Andrés de.** 2007. *Ciudadanía Y Democracia: Un Enfoque Republicano*. Reversos del Leviatán. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- _____. 2012. *La mirada republicana*, Madrid: Los libros de la Catarata.
- Galston, William.** 1993. *Liberal purposes : goods, virtues, and diversity in the liberal state*. Repr. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel.** 1994. *Sobre la paz perpetua*. 4o ed. Madrid: Tecnos.
- Dworkin, Ronald.** 2003. *Liberalism* en Klosko, George, y Steven Wall (eds). *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield.
- Macedo, Stephen.** 1992. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Millet, Kate.** 2000. *Sexual Politics*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Ovejero, Félix.** 2008. *Incluso Un Pueblo De Demonios: Democracia, Liberalismo, Republicanismo*. Madrid: Katz.
- Rawls, John.** 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- _____ 1999. *A theory of justice*. Rev. ed. Cambridge Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Ridley, Matt.** 1998. *The origins of virtue: human instincts and the evolution of cooperation*.
- Sunstein, Cass R.** 1988. Beyond the Republican Revival. *The Yale Law Journal* 97 (8) (Julio 1): 1539-1590.
- Villalobos-Ruminott, Sergio.** 2012. *El invierno chileno como crisis del orden neoliberal* en Raúl Rodríguez Freire y Andrés Maximiliano Tello (eds.). *Descampado. Ensayos sobre las contendas universitarias*. Santiago de Chile: Sangría.
- Waal, Frans de.** 2006. *Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality and the Rise and Fall of "Veneer Theory"*, en Josiah Ober and Stephen Macedo (eds.). *Primates and Philosophers*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion.** 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton N.J: Princeton University Press.