

Democracia republicana y comunitarismo*

JUAN FRANCISCO LISÓN BUENDÍA**

Resumen: Tras denunciar el malestar con nuestras democracias liberales, este artículo pretende justificar el cambio político hacia la democracia republicana. Siguiendo las tesis de M. Sandel en *Democracy's Discontent*, el estudio analiza las dificultades que hacen inasequible la democracia liberal-procedimental, responde a posibles objeciones planteadas a la democracia republicana y refleja los datos morales y económicos que presagian un cambio hacia el republicanismo. Muestra, finalmente, que la filosofía que mejor incorpora la tradición republicana por hacerla más efectiva es el Comunitarismo.

Palabras clave: Democracia; Republicanismo; Liberalismo-procedimental; Moral; Política; Economía; Cosmopolitismo; Comunitarismo.

Abstract: After announcing the malaise with our liberal democracies, this paper claims to vindicate a political chance towards republican democracy. With M. Sandel in *Democracy's Discontent*, this essay analyses difficulties that do unobtainable the liberal-procedimental democracy, answers possible objection to republicanism and exposes moral and economic data which presage the chance towards republicanism. It shows, finally, that the philosophy that best embodies the republican tradition and best fulfils republican values is Communitarianism.

Key words: Democracy; Republicanism; Procedimental-Liberalism; Morals; Politics; Economy; Cosmopolitism; Communitarianism.

I. Descontento con nuestras actuales democracias

Son frecuentes las manifestaciones públicas de descontento con los actuales regímenes que se dicen democráticos. Intelectuales del más variado signo político y ubicación social las exponen en los *media* más diversos justificándolas con razones y motivos distintos. Michael Sandel, por ejemplo, ha publicado recientemente *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*¹, obra en la que muestra su malestar con el actual modelo de democracia en Norteamérica. Charles Taylor, supuesto defensor de un comunitarismo progresista, denuncia la «fragmentación política o progresivo debilitamiento de la libertad política» como uno de «los rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad que la gente experimenta como pérdida o declive»². Un neoliberal como Vargas Llosa, quejándose de la impunidad con que trabajan las mafias del robo, habla de «demolición y

Fecha de recepción: 29 noviembre 2002. Fecha de aceptación: 29 enero 2003.

* Este trabajo se ha realizado dentro del Programa de Investigación BFF2000-0508-C05-03.

** Juan F. Lisón Buendía es Profesor Titular de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia. E-Mail: Juan.FLison@uv.es. Publicaciones: *La libertad en la Ética de N. Hartmann*, «Argumentos morales, políticos y económicos a favor del Comunitarismo 'liberal', hoy».

1 Sandel, M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, 1996.

2 Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 37.

desestabilización de lo que *en algún momento de ingenuidad se llegó a creer la sacrosanta institución de la democracia*»³. Con un lenguaje, no por más dubitativo, menos crítico y radical, el influyente prof. Emilio Lledó expresa sus temores a que un uso perverso del término democracia pueda servir de coartada a intereses inconfesables. «El término 'democracia' —dice— puede estar sometido a un control oligárquico y convertirse, hoy, solapadamente en una 'oligarquía democrática'... Hoy, algunas oligarquías, algunos clanes, se han dado cuenta de que con el uso adecuado del nombre democracia no se necesitan ya golpes de Estado, ni golpes militares. Hábilmente manejada, la democracia da buenos resultados, incluso buenos dividendos»⁴. Las quejas adquieren tintes más radicales entre ciudadanos particularmente interesados en las políticas ecológicas. En un escrito de denuncia urbanística, un reconocido defensor del medio ambiente «constata», con argumentos, «el proceso de degradación democrática» que subyace a actuaciones políticas que van contra la normativa europea, y sostiene que «asistimos a un alejamiento de las instituciones y los ciudadanos de tal magnitud que despierta la duda acerca de la legitimidad de las propias instituciones»⁵. Ahora bien, si las quejas son tantas y de tan diversa índole y procedencia es porque nuestras democracias hacen aguas por alguna parte.

Sin embargo, a pesar del constatado malestar, son muy pocas y poco representativas las voces que, en nuestra cultura occidental, niegan que la democracia sea la mejor fórmula de convivencia humana. ¿Por qué, entonces, ese malestar? ¿Es posible superarlo? ¿Cómo?

Una respuesta satisfactoria a tales preguntas choca con una doble dificultad. La primera dificultad es teórica. Tiene que ver con el mismo concepto de democracia. Philip Windsor, profesor de la prestigiosa London School of Economics, la resume en *Strategic Thinking, an Introduction and Farewell*, diciendo que «el concepto de democracia, lejos de haber triunfado de forma inequívoca, se ha convertido a su vez en un campo de batalla». De hecho es ésta una apreciación bastante generalizada entre los cultivadores de la Filosofía y la Ciencia Política.

La segunda dificultad es de naturaleza práctica, de concreción política del ideal democrático. Surge por el hecho de que la realización de dicho ideal está sujeta a las contingencias históricas y culturales; por lo cual se exige un verdadero saber práctico, un auténtico «arte» para llevar a cabo los intentos más eficaces de adecuación del modelo a las circunstancias.

II. Hacia una nueva alternativa democrática y republicana

El presente estudio pretende justificar que el republicanismo, propuesto bajo las denominaciones de «política republicana», «virtud cívica», «libertad republicana», etc., en la que entiendo como su actual formulación comunitaria, parece ser el más humano entre los modelos teóricos de democracia. Crítico con la democracia liberal, puede considerarse heredero de la tradición republicana rehabilitadora del humanismo político romano, tal como lo han presentado estudiosos como Quentin Skinner, P.G.A. Pocock o Ph. Pettit. Sin embargo difiere en aspectos importantes de la *res publica* defendida por estos autores⁶.

3 Vargas Llosa, M., «Ser robado», *El País*, 10-11-2002. El subrayado es mío.

4 «Emilio Lledó. El profesor feliz», Entrevista en *El País Semanal*, 17-11-2002, p. 12.

5 Miralles, J.L., «El cas de la ILP per a la protecció de l'espai periurbà de l'Horta de València», *All i oli. Universitats*, nº 1, 2202, p. 15.

6 He justificado esta afirmación en «La libertad cívica a debate: ¿Modelo Comunitario o Republicanismo Individualista de Philip Pettit?», en Conill, J. y Crocker, D. (editores), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada, Comares, 2003, pp. 159-179.

Es importante resaltar que el modelo de democracia que aquí se pretende justificar se instala en el seno de una tradición siempre abierta. Por tanto, nada tiene que ver con un supuesto ideal definitivo de perfección democrática. Como declaraba Lamartine, es probable que el mayor daño que se pueda hacer a un pueblo sea fomentar su creencia en ideales inasequibles. Y una valoración semejante hace Sandel refiriéndose a la democracia americana; «el problema de la democracia —dice— ...es que tomamos demasiado en serio nuestros ideales»⁷.

Por otra parte, dicho carácter de imperfección y provisionalidad no sólo atañe a la descripción teórica del supuesto modelo de democracia, sino también a su implantación en la práctica. Explica este hecho el sociólogo y filósofo comunitarista Amitai Etzioni diciendo que una idea clave de la sociología es la de que «a diferencia de las ideologías, que pueden centrarse en torno a un valor nuclear, la sociedad no puede hacerlo, pues sirve a muchas necesidades y deseos»; por eso, «las sociedades *no pueden llevar a cabo elecciones perfectas*, porque con frecuencia deben sacrificar parte de algún bien a causa de otro»⁸. Y ello, por el carácter esencialmente conflictivo de la convivencia humana. Una sociedad democrática perfecta es imposible, por inhumana.

Desde tales supuestos haré inicialmente un extenso análisis crítico del descontento de Michael Sandel con la democracia liberal-procedimental y de sus notas a favor de la democracia republicana. Después justificaré que tal republicanismismo es característico de una línea de pensamiento de la Filosofía Moral y Política denominada Comunitarismo.

II.1. El descontento democrático de M. Sandel

Sandel ya anunció su descontento con la democracia procedimental cuando en 1982 publicó su primera gran obra: *El liberalismo y los límites de la justicia*⁹. Es una seria crítica a los principales supuestos de uno de los textos más influyentes en la Filosofía Moral y Política del s. XX: la *Teoría de la justicia*¹⁰ de John Rawls. Esta publicación, como es sabido, ha sido objeto de innumerables estudios críticos, favorables unos, menos favorables otros. Y es, quizás, *El liberalismo y los límites de la justicia* la crítica negativa más radical y, quizás, la más influyente en el hecho de que J. Rawls haya considerado «necesaria» la aclaración de su pensamiento en *El liberalismo político*¹¹.

Las principales críticas de *El liberalismo y los límites de la justicia* se centran en los siguientes supuestos de la *Teoría de la justicia*, presunta reconstrucción teórica de la democracia procedimental:

- a) Los principios de la justicia como imparcialidad se dan con total independencia de la noción de bien; es decir, la precedencia de lo justo respecto a lo bueno. Tal noción de justicia es insatisfactoria.
- b) La concepción de persona. Una idea de persona en un sentido más metafísico que sustantivo presupone una noción de la misma que excluye que esté vinculada a fines. Sandel considera

7 Sandel, O. C., p. IX.

8 Etzioni, Amitai, *The Limits of Privacy*, New York, Basic Books, 1999, p. 11.

9 Sandel, M., *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. Traducción al castellano: *El Liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000.

10 Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971. Traducción al castellano: *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 1978.

11 Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993. Traducción al castellano: *El Liberalismo Político*, Barcelona Crítica, 1996.

que tal concepción es inválida e incoherente, pues es una representación equivocada de nuestra experiencia moral.

- c) El individualismo asocial que deriva del procedimiento de la posición original tras el velo de ignorancia; posición igualmente contraria a nuestra experiencia moral.
- d) La reducción de las elecciones morales a expresiones de preferencias subjetivas y arbitrarias, con la consiguiente destrucción del significado de lo moral.
- e) La referencia a una noción intersubjetiva del yo cuando previamente lo ha supuesto como sujeto individualizado, lo que constituye una flagrante incoherencia.
- f) La pretendida, y sólo pretendida, neutralidad político-moral.

Desde tales críticas a *Teoría de la justicia* y partiendo de convicciones y supuestos filosóficos tan contrarios a las tesis allí defendidas, no resulta nada extraño que Sandel escribiera su segunda gran obra, *Democracy's Discontent*, en la que manifiesta su descontento con la pretendida democracia liberal-procedimental de USA¹², supuestamente predominante también en las sociedades democráticas occidentales y reconstruida por Rawls como modelo de orden político.

Sandel confiesa su propósito de identificar en dicha obra «la filosofía pública implícita en nuestras prácticas y mostrar cómo las tensiones (existentes) en la filosofía aparecen en la práctica»¹³. Y en tal estudio justificará su descontento con la democracia liberal no sólo por el hecho de que las instituciones funcionen mal en la práctica, sino porque el marco teórico en el que se inspiran, el liberalismo procedimental, abona ese mal funcionamiento. Un humanismo moral construido sobre fundamentos políticos de corte individualista y procedimental es muy poco posible; más aún, es inviable.

No es aventurado afirmar que las justificadas razones del descontento de Sandel con la democracia en USA son también válidas como justificación del descontento con cualquier forma de democracia liberal procedimental y, más en concreto, con la nuestra, dado el mimetismo, por no decir otra cosa (imperialismo político, por ejemplo), que parece predominar en política internacional. Considero, pues, que el discurso de Sandel puede tener perfecta vigencia en el ámbito público que nos toca más de cerca.

Testimonio del valor y del interés despertado por la obra de Sandel es el *reading* de Anita L. Allen y Milton C. Regan Jr.¹⁴ en el que intervienen, analizando críticamente las propuestas de Sandel, autores como Richard Rorty, Will Kymlicka, Michael Walzer, Charles Taylor, Amitai Etzioni, William A. Galston o Philip Pettit. Este último resume así la «narrativa original», el contenido esencial, del libro de Sandel:

«Sin tener en cuenta su propio orden de exposición, creo que podemos identificar en el libro de Sandel cinco temas destacados. Son éstos:

1. El derecho constitucional americano se ha convertido en la práctica en un derecho basado en los derechos y por tanto con una aspiración de neutralidad: aspira a no imponer ningún valor en particular.

12 «En este libro investigo la teoría que ahora vivimos en la América contemporánea», Sandel, *O.C.*, p. IX.

13 Cfr. *Ibid.*

14 Allen, Anita L. and Regan, Milton C. Jr., *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998.

2. Esta neutralidad aparece también en otros lugares: por ejemplo, al hacer una política económica con una estructura basada en la preferencia.
3. Un modo de concebir y organizar la política basado en el interés.
4. Hacer irrelevante la preocupación por la virtud cívica; esta evolución contrasta con los modos de pensar republicanos más antiguos.
5. Haríamos bien si adoptáramos esos modos de pensar en lugar del liberalismo contemporáneo»¹⁵.

Tras una documentada exposición de tales puntos, *concluye* Sandel su libro¹⁶, resumiendo sus críticas al liberalismo, caracterizando el perfil esencial del republicanismo y mostrando su esperanza en un futuro cambio político. Lo que sigue es un análisis de tales conclusiones, hecho desde una doble convicción, ya apuntada: que la crítica al liberalismo político de USA es válida para las políticas democráticas occidentales, entre las que se encuentra la de nuestro país; y que la alternativa democrática propuesta por Sandel, la democracia republicana, es el modelo a seguir.

II.2. Dos objeciones al modelo de democracia republicana

Comienza Sandel su argumentación exponiendo dos objeciones que comúnmente se hacen a las propuestas de revitalización de la democracia republicana:

1. Tal democracia *no es posible*. Primero, porque, como sucedía en la *polis* aristotélica, es propia de «lugares pequeños y limitados, ampliamente autosuficientes» (317)¹⁷; nuestra sociedad, sin embargo es altamente cambiante inmersa en una economía global que le impide ser autosuficiente. Segundo, porque «la tradición republicana es irremediamente nostálgica, a pesar de su capacidad para iluminar los defectos de la política liberal» (318), por lo que ofrece poco que nos pueda conducir a una vida civil más rica. Aunque no encuentro en Sandel una respuesta explícita y directa a esta objeción, sí la hay, implícito, a lo largo de la obra. Considera Sandel que a la globalización, fenómeno de alcance moral, político y económico, se responde fomentando la participación en los debates y decisiones de las pequeñas y diversas comunidades de vida a las que pertenecemos: familia, vecindario, municipio, región, etc. La responsabilidad y el compromiso de una ética política y económica debe nacer en las comunidades pequeñas para trasladarse, como las ondas, hacia comunidades más abarcantes hasta desembocar en la responsabilidad y el compromiso cosmopolita.
2. Tal democracia *no es deseable*. Primero porque es *excluyente*, ya que tal democracia supone la capacidad de deliberar correctamente acerca del bien común, lo que supone que tal participación debería restringirse a quienes poseen la virtud que les capacita para ello. La respuesta de Sandel a esta objeción es que el supuesto de que no puede corregirse la

15 Pettit, Ph., «Reworking Sandel's Republicanism», en Allen, Anita and Regan, Milton Jr., *O. C.*, p. 41. La traducción es mía.

16 Sandel, M., «Conclusion: In Search of a Public Philosophy», en *Democracy's Discontent*, pp. 317-353. La traducción de las citas correspondientes a este texto es mía.

17 Este y los demás números que sucesivamente aparecerán entre paréntesis en el texto corresponden a las páginas de *Democracy's Discontent*.

incapacidad de lograr la virtud de la deliberación «no es intrínseco a la teoría política republicana, y no todos los republicanos lo han asumido. Algunos han argumentado que los buenos ciudadanos se hacen...y han puesto sus esperanzas en el proyecto formativo de la política republicana» (319).

La segunda razón por la que la democracia republicana no sería deseable es porque es *coercitiva*. Cuando se frena la tendencia a la exclusión, asoma el peligro de la coerción para lograr la comunidad de ciudadanía entre un vasto y dispar grupo de personas. Tal es el peligro al que amenaza el republicanismo de Rousseau, quien escribe que la tarea del gran legislador es «cambiar la naturaleza humana, transformar a cada individuo...en una parte de un todo del que ese individuo recibe, en cierto sentido, su vida y su ser»¹⁸. Tal labor del legislador explica y motiva que «en las asambleas rein(e) la mayor armonía, es decir, las opiniones más cerradas lleg(uen) a la unanimidad... a la voluntad general. Sin embargo, los largos debates, las disensiones, y el tumulto presagian la prevalencia del interés privado y el declinar del estado»¹⁹. Por el contrario, otros modos de entender el republicanismo valoran como humanas esas diferencias, tan temidas por Rousseau. En lugar de destruir las diferencias, de eliminar el consiguiente espacio reinante entre las personas, estas políticas republicanas se proponen llenar esos espacios «con instituciones públicas que reúnen a las gentes en varias instancias que las separan y las relacionan a la vez. Esas instituciones incluyen los municipios, las escuelas, las religiones y las ocupaciones que mantienen la virtud y forman el «character of mind» y los «habits of heart» que requiere la política republicana. Sean los que sean sus propósitos más particulares, esas agencias de educación civil inculcan el hábito de atender a los asuntos públicos. Y dada su multiplicidad, previenen a la vida pública de su disolución en un conjunto indiferenciado» (320-321). Desde estos supuestos, y no desde los de Rousseau, pueden interpretarse los republicanismos de Hegel²⁰, Tocqueville²¹ o el de Hannah Arendt²².

Así pues, concluye Sandel, «el lado cívico de la libertad no es necesariamente exclusivo o coercitivo. Puede encontrar a veces una expresión democrática pluralista» (321).

Pero insisten los demócratas liberal-procedimentales en su *caveas* respecto a la política republicana. Es muy peligrosa, dicen, por el «riesgo que comporta...su proyecto formativo». Tal riesgo consiste en la «posibilidad de que las comunidades malas puedan formar malos caracteres» (321). La objeción es tan dura para Sandel que le hace decir: «Lo que hay que hacer con esta queja depende de alternativas. Si hubiera un modo de asegurar la libertad sin atender al carácter de los ciudadanos, o de definir los derechos sin afirmar una concepción de la vida buena, entonces la objeción liberal al proyecto formativo podría ser decisiva. ¿Pero existe ese modo?» (321). La democracia procedimental o el republicanismo procedimental —expresión que también utiliza Sandel—, «una estructura

18 Cfr. Rousseau, J.J., *El contrato social*, Madrid, Espasa Calpe, 1969 libro 2, cap. 7, donde se encuentran otros textos que confirman la misma idea. Cfr. Montoya, J., «Aristotle and Rousseau on Men and Citizens», *Philosophical Inquiry*, XXI, 1999, pp. 65-78.

19 Cfr. *Ibid.*

20 Cfr. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*. Véase especialmente el apartado II de la tercera parte que trata de que «la libertad requiere una vida en común, que sin embargo se diferencia a través de lo particular, formando identidades a través de mediaciones de la sociedad civil» (401).

21 Cfr. Tocqueville, A., *La democracia en América*. Véase particularmente Vol. 1, caps. 5 y 17.

22 Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1952. En la línea del supuesto que venimos exponiendo, escribe: «lo que hace que sea tan dificultoso incorporar a la mayor parte de la sociedad no es la cantidad de gente implicada...sino el hecho de que el mundo entre ellos ha perdido su poder de reunirlos, para relacionarlos o separarlos» (pp. 52-53).

(política) de derechos, neutral respecto a fines, dentro de la cual los individuos pueden elegir y perseguir sus propios fines» (322) dice que sí y se presenta como la alternativa política más racional y razonable. Para Sandel, sin embargo, tal modelo democrático tiene dos clases de dificultad: unas, de tipo filosófico; otras, de tipo práctico.

II.3. Las dificultades de la democracia procedimental

Sandel retoma y desarrolla esquemáticamente en *Democracy's Discontent la crítica filosófica* que había hecho al procedimentalismo en *El liberalismo y los límites de la justicia*. El procedimentalismo descansa en la idea de ciudadanos libres que eligen libremente, 'yoes' independientes, desarraigados, libres de ataduras morales y cívicas anteriores a la elección. Pero «esta visión no puede explicar una extensa gama de obligaciones morales y políticas que comúnmente reconocemos, tales como las obligaciones de lealtad o de solidaridad»²³.

No parece convincente la contrarréplica de algunos liberales que sostienen que las ataduras serían de carácter privado y nunca públicas, puesto que no hay razón para separar nuestra identidad como ciudadanos de nuestra identidad como personas.

Pero es en el estudio de las *razones de carácter práctico*, «en el descontento que acosa a la vida pública americana» (322) que se inspira en el modelo de república procedimental, donde mayormente se detiene y profundiza la investigación de Michael Sandel.

¿Qué pasa cuando el marco político es el descrito como procedimental? «Cuando el discurso político carece de resonancia moral, el anhelo de una vida pública de mayor significado halla una expresión indeseable» (322). ¿Cuáles son esas consecuencias indeseables surgidas de la presunta neutralidad del procedimentalismo?:

- a) *El descontento*, que da lugar, o bien a moralismos estrechos e intolerantes, a fundamentalismos que asocian demasiado religión y moralidad; o bien a formas más seculares, como el creciente interés por los escándalos, los sensacionalismos a los que son cada día más proclives los *media*. «No se puede decir, aclara Sandel, que la filosofía pública del liberalismo contemporáneo es completamente responsable de tales tendencias. Pero su visión del discurso político es demasiado enjuta como para contener las energías morales de la vida democrática. Crea un vacío moral que abre el camino a la intolerancia y a otros moralismos que son malos consejeros» (323).
- b) *Pérdida de la autoridad*. Los ciudadanos «están perdiendo el control de las fuerzas que gobiernan sus vidas...La autoimagen liberal y la organización real de la vida económica y social moderna están profundamente reñidas. Incluso cuando pensamos y actuamos como libres electores, 'yoes' independientes, nos enfrentamos a un mundo gobernado por estructuras impersonales de poder que desafían nuestra comprensión y control» (323).
- c) *Noción pobre de ciudadanía y libertad*, implícitas en la idea de democracia procedimental, pues «la república procedimental no puede asegurar la libertad que promete porque no puede inspirar el compromiso moral que exige el autogobierno» (323).

23 Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 322. Un claro apoyo teórico a la crítica de Sandel son, entre otros, los estudios antropológico-hermenéuticos de Peirce, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, etc. Cfr. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

Tal análisis del *descontento* que inspira el modelo de república procedimental, que en gran parte inspira no sólo a la democracia americana —en cuyo análisis se basa la obra de Sandel— sino a las democracias occidentales, suscita estas preguntas: ¿Es posible un *cambio* hacia un modelo alternativo de democracia, una democracia republicana que, a mi entender, bien podría calificarse de comunitarista? ¿Cómo es posible?

II.4. *Hacia una democracia republicana: un cambio posible*

La respuesta de Sandel a si es posible el cambio hacia una democracia republicana es afirmativa. Descubre en nuestro tiempo algunos *indicios* que apuntan a ese cambio, que consistiría en *ir más allá del procedimentalismo político y en ampliar el proyecto formativo cívico*. Y ve esos indicios en dos direcciones:

1. En una dirección se pone el *énfasis en la moral*. Se trata del intento, en gran parte, aunque no totalmente, proveniente del derecho, de que la política pública y el discurso político presten consideración al renacimiento de la virtud, al fomento de la formación del carácter y del juicio moral.
2. En la otra, se pone el *énfasis en los «prerrequisitos económicos del autogobierno»* e implica una «gama de esfuerzos —que mayormente, aunque no del todo, provienen de la izquierda— para luchar contra las fuerzas económicas que empobrecen las comunidades y amenazan con erosionar la estructura social de la vida democrática» (324).

II.4.1. Indicios de naturaleza moral

Sandel justifica que en las últimas décadas se viene produciendo, tanto entre los republicanos conservadores como entre los liberales, un tránsito desde la cultura política neutral respecto a valores, propia del actual modelo republicano procedimental, hacia una cultura política de la virtud cívica, propia de una democracia republicana o comunitaria.

Entre los *republicanos conservadores* se aprecia tal evolución en la postura crítica que adoptan respecto a la ayuda estatal a los menos favorecidos²⁴. «Desde 1930 a 1980, los conservadores criticaron el Estado de bienestar en nombre de la concepción voluntarista de la libertad. Argumentaban, como Milton Friedman y Barry Goldwater, que, aunque las pensiones de los mayores, los comedores escolares y la ayuda a los pobres fuera deseable, sin embargo era una violación de la libertad el que el Estado usara su poder para coaccionar a los pagadores de impuestos con el fin de dar soporte a causas contra su voluntad...A mitad de los 80 cambió el argumento conservador...Dirigían cada vez más su crítica a las consecuencias morales y cívicas de la política social federal» (324 s). La política de bienestar fue un fracaso, decían, porque ocasionó dependencia entre los recibidores y premió la conducta inmoral e irresponsable. Por eso convenía pasar de una actitud de neutralidad moral a otra que permitiera discutir cuestiones cargadas de valoraciones y que se esforzara por «reordenar las vidas personales del indigente» (326). «Un antiguo senador USA, como Moynihan, declaró: 'Se está hablando aquí sobre cuál es la tarea esencial de una sociedad: producir ciudadanos»²⁵. Y Bennet, Secretario de Estado de Educación con Reagan y Bush Sr., pedía políticas públi-

24 Sandel justifica su afirmación en las Notas 9-22 de «Conclusion», *Democracy's Discontent*, p. 402.

25 Cfr. Nota 16 de la anterior referencia.

cas que conectaran las creencias con la legislación; que se legislara sobre temas sociales, morales y familiares.

Asimismo, los conservadores consideraban que el liberalismo contemporáneo (Dukakis, Mondale, Carter, et.) era una fuente de decadencia moral. Le acusaban de haber vaciado a la sociedad de cualquier propuesta moral que «fuera más allá de la persecución de los derechos y títulos individuales» (326). Y pensaban que en el área de la educación, el contagio del 'valor neutralidad' había llevado a las escuelas a abandonar su *rol* tradicional de «incubadoras de la virtud cívica y personal» (327)²⁶.

Pero también entre los *liberales* se ha dado ese giro hacia la no-neutralidad, aunque «llegaran de más mala gana a esa sublevación contra la república procedimental» (327). Bill Clinton, por ejemplo, fue elegido como un 'nuevo demócrata', pues insistía tanto en los derechos como en la responsabilidad; reconoció que los esfuerzos del gobierno contra el crimen, las drogas, la violencia o la ruptura de las familias serían de poca monta si la gente no cambiaba por dentro; y en 1994 se arriesgó a tratar temas morales en el 'discurso del Estado de la Nación'. Tratando de los problemas del Estado dijo: «tienen su raíz en la pérdida de valores, en la desaparición del trabajo, y en la destrucción de nuestras familias y comunidades»²⁷.

Otros demócratas de los 90, como Bill Bradley, se unieron a la llamada a restaurar el discurso moral y religioso para la vida pública. Y en esa línea, «solicitó una política que se fijara más en las instituciones de la sociedad civil», pues ni el mercado ni el gobierno estaban en condiciones de superar el malestar social. Por eso urgía a los políticos a ocuparse de la restauración de «iglesias, escuelas, fraternidades, centros comunitarios, sindicatos, sinagogas, ligas de deportes, librerías y barberías» que fuesen «espacios cívicos, locales de deliberación sobre el bien común» (328)²⁸.

Se ha de admitir, no obstante, que algunos miembros de la administración Clinton siguieron manteniendo la actitud de neutralidad.

II.4.2. Indicios de naturaleza económica

El segundo tipo de cambios que observó Sandel en la sociedad americana que abría el camino a la democracia republicana se refleja en lo que él denomina «economía política de la ciudadanía».

Desde 1950 a 1978 ricos y pobres compartieron de modo semejante las ganancias del crecimiento económico. Los ingresos familiares se comportaron de acuerdo a «la máxima del economista de que una corriente que surge eleva a todos los barcos». Pero «desde 1978 a 1993... esa máxima dejó de funcionar. Casi todo el crecimiento de los ingresos familiares durante ese periodo fue para la 5ª parte más rica de la población» (329). El abismo entre los ricos y los pobres en los noventa se aproximó a niveles desconocidos. Fuese la que fuese la explicación de tal abismo, lo cierto es que el problema de la desigualdad y de sus posibles soluciones dio paso a argumentos que iban más allá de lo que se venía proponiendo en la política americana y que hacían «revivir el lado cívico del argumento económico» (330).

El argumento que se venía utilizando por los políticos era el de la filosofía pública del liberalismo contemporáneo basado en la equidad. A partir de su idea de justicia se «exige que el gobierno

26 Adviértase la relevancia que pueden tener estos datos para un adecuado planteamiento de la 'educación en valores' en nuestros centros de enseñanza.

27 Quizás sea de interés hacer notar que Benjamin Barber, uno de los comunitaristas más relevantes, fue asesor de Clinton.

28 Cfr. Barber, B., *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Barcelona Paidós, 1998.

asegure a cada persona una medida de seguridad social y económica suficiente para el ejercicio significativo de la elección» (330).

Sandel no niega el valor de ese argumento frente a las desigualdades, pero va más allá de la noción liberal de libertad que le subyace y se reconoce dentro de la tradición republicana de libertad. Y esta sostiene que «la desigualdad severa socava la libertad corrompiendo el carácter tanto del rico como del pobre y destruyendo la comunalidad necesaria para el autogobierno» (330). Así lo sostenía Aristóteles para quien los mejores ciudadanos eran las personas de medios moderados, mientras que los que son «demasiado hermosos, fuertes, o ricos o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados difícilmente se dejan llevar de la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades»²⁹. Ni unos ni otros están capacitados para seguir la norma, para mantener el espíritu de solidaridad que exige el autogobierno. Y semejante sentido se pronunciaba Rousseau al decir: «...que ningún ciudadano sea bastante opulento como para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse»³⁰.

La desigualdad económica, en definitiva, hace inviable la razón práctica compartida en la que se funda la libertad democrática.

Ni la mayoría de los conservadores ni muchos liberales americanos han reconocido el influjo negativo de esa desigualdad económica en el *pathos* democrático. Y entiendo que no es exagerado decir que tal apreciación es prácticamente inexistente en la política de nuestro país. Una política preocupada por el aspecto cívico de la libertad (cfr. p. 333) debería intentar «restringir la esfera de la vida en la que influye el dinero» y abrir espacios públicos que reúnan a la gente en experiencias comunes y formar los hábitos de ciudadanía. Tal política se preocuparía menos de la política de ingresos como tal, y más «de reconstruir, preservar, y fortalecer las instituciones de comunidad en las que los ingresos son irrelevantes, de impedir su corrupción por las fuerzas del mercado». Fomentaría «instituciones en las que las clases (convivieran y) se mezclaran»: escuelas públicas, librerías, parques, centros comunitarios, transportes públicos, y servicio nacional. Aunque tales políticas podrían verse favorecidas por liberales del estado de bienestar, el énfasis y la justificación de las mismas sería diferente al de un liberalismo más cívico, el republicanismo, que apoyaría la creación y mantenimiento de tales comunidades menos por razones de justicia distributiva que por afirmar el sentido de pertenencia y por formar una identidad cívica igual para el rico y el pobre (339).

II.4.3. Nuevos argumentos políticos a favor de la democracia republicana

Las dificultades de la democracia liberal se ven hoy acentuadas, según Sandel, por dos tendencias que ponen en peligro los valores democráticos de autonomía e identidad políticas. Una es la *globalización económica* que amenaza la *autonomía*, pues las leyes del mercado impiden a cualquier país, incluso a USA, tener plena autonomía; razones de consumo³¹ y de adquisición de materias primas la restringen. Otra tendencia amenaza la *identidad*, puesto que «incluso los estados más pequeños son demasiado heterogéneos para dar completa expresión a la identidad comunal de grupos nacionales, étnicos y religiosos sin oprimir a otros que conviven con ellos» (345).

29 Aristóteles, *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, Lib. VI (IV), cap. 11, 1295b.

30 Rousseau, J.J., *O.C.*, Lib. II, Cap. 11, p. 66.

31 Para una reflexión actualizada sobre la ética-política del consumo, véase Cortina, A., *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002.

Desde planteamientos de inspiración liberal-procedimental se ha ofrecido como propuesta de solución al conflicto la noción de *ciudadanía cosmopolita*, idea que se ve favorecida por determinadas tendencias sociales: asociaciones a favor de los DDHH., del medio ambiente, los grupos anti-globalización, etc. Sin embargo no parece acertada esta visión cosmopolita, pues propone una forma de autogobierno basada en la soberanía de la comunidad universal, que es la humanidad. Ahora bien, si ya es difícil, por no decir imposible, mantener el autogobierno y la identidad en una nación regida por estructuras políticas procedimentales³², mucho más difícil será lograr el autogobierno y la identidad en la figura política mundial que persigue la ciudadanía cosmopolita. «...La gente no prometerá lealtad a entidades vastas y distantes, sea cual sea su importancia, si esas instituciones no están de algún modo conectadas a los compromisos que reflejan la identidad de los participantes» (346).

Como alternativa política que haga frente a las dos tendencias actuales (globalización económica y dificultosa identidad) hace Sandel su propuesta de democracia republicana. «Sólo un régimen que disperse la soberanía tanto hacia arriba como hacia abajo —dice—, puede combinar el poder requerido frente a las fuerzas rivales del mercado global mediante la diferenciación requerida de una vida pública que espera inspirar la lealtad reflexiva de sus ciudadanos» (344). La soberanía nacional no puede ser un asunto de todo o nada.

Bajo el epígrafe «*más allá de los 'yoes' y de los estados soberanos*», concluye Sandel que la virtud cívica echa raíces «en los lugares pequeños, en las memorias y pensamientos, incidentes e identidades que nos sitúan en el mundo y dan su particularidad moral a nuestras vidas» (349), que «la virtud cívica distintiva de nuestro tiempo consiste en la capacidad de negociar nuestro modo de vida a partir de las obligaciones, a veces solapadas y a veces conflictivas, que nos reclaman, y de vivir con la tensión que suscitan las múltiples lealtades» (350).

Pero el republicanismo también ha de estar atento a potenciales. La virtud cívica que da soporte a la compleja identidad de los 'yoes' modernos puede sufrir dos tipos de corrupción. El primero, el fundamentalismo de quienes no «pueden cumplir con la ambigüedad asociada a la soberanía dividida y con los 'yoes' múltiplemente arraigados» (350) y que les conduciría a apuntalar fronteras, a establecer una clara línea de separación entre los de dentro y los de fuera, a un retorno radical que denominan «nuestra cultura y nuestro país» y a una vengativa restauración de la que consideran su soberanía.

El segundo peligro surge del múltiple enraizamiento del ciudadano. Ello le puede conducir a convertirse en un yo sin historia, incapaz de trenzar coherentemente sus diversas identidades. Lo que comporta un empobrecimiento definitivo del sujeto humano, pues sin la identidad narrativa «no hay continuidad entre el presente y el pasado, y por tanto no hay responsabilidad, y por tanto no hay posibilidad de actuar juntos para autogobernarnos» (351).

32 Un ejemplo que corrobora la ineficacia del modelo procedimental en la formación de la identidad ciudadana y del compromiso de autogobierno lo proporciona el oscurecimiento del movimiento por los derechos civiles (uno de cuyos líderes fue Martin Luther King) que, como gran expresión de la política republicana, tuvo lugar entre los años 1950 y 1960. La política liberal procedimental que asumió tal movimiento legisló a favor de la libertad que se perseguía. Pero se legisló a favor de una libertad de corte voluntarista. Y ello ocasionó el declive del movimiento. Y lo que había puesto de manifiesto la fuerza de dicho movimiento era: primero, que el logro de la libertad que se perseguía sólo era posible mediante la actuación colectiva, la común participación en el ámbito público; y, segundo, que la libertad republicana requería «espacios públicos que reúnan a los ciudadanos, les capaciten para interpretar sus condiciones, y cultiven la solidaridad y el compromiso cívico; el movimiento de los derechos civiles encontró esos espacios en las iglesias.

Y acaba Sandel con una pedagógica llamada a la acción moral y política. «La esperanza en nuestro tiempo —dice— está en aquellos que pueden convocar a la convicción, mantienen la donación de sentido a nuestra condición humana y recomponen la vida cívica de la que depende la democracia».

III. Democracia republicana y Comunitarismo

No es aventurado afirmar que la defensa de la democracia republicana es una de las características definitorias del Comunitarismo. Gran número de pensadores considerados comunitaristas³³ la han defendido explícitamente (Sandel, Taylor, Walzer, etc.); otros apuntan implícitamente a su defensa desde sus supuestos teóricos (Barber, Etzioni, etc.). También es bastante frecuente entre ellos manifestar su malestar ante la situación política, moral y social a que ha dado lugar la cultura de las democracias liberal-procedimentales³⁴.

¿Qué características del Comunitarismo muestran su lógica conexión con la democracia republicana y su rechazo de la liberal-procedimental? Tres son, a mi entender, las notas que definen al Comunitarismo y le enfrentan al liberalismo: el rechazo crítico del individualismo, su idea de comunidad y su valoración de la misma como garante de la moral, del derecho y, particularmente, de los Derechos Humanos.

En tanto que defensora de tales supuestos, la filosofía comunitarista, demócrata por su propuesta de autogobierno, es heredera y se enmarca en el seno de tradiciones republicanas de filosofía política³⁵. En sus diversos representantes pueden descubrirse influjos de Aristóteles (MacIntyre), de Hegel (Ch. Taylor), de la *res publica* de Polibio y Cicerón, de Jefferson (Walzer, Barber, Etzioni). Y, en cualquier caso, procede decir que el actual comunitarismo conjuga la riqueza de las tradiciones republicanas con nuevas aportaciones que proceden de su análisis crítico de la irreplicable situación histórica presente. Con tal tipo de pertenencia a la tradición republicana, cabe decir, de modo esquemático, que el Comunitarismo de nuestro tiempo se define como:

- a) «Una orientación filosófico-moral, que somete a una crítica metódica y moral la fundamentación individualista de la sociedad y de las normas sociales características de la autocomprensión racionalista 'de la' (o de una determinada) Modernidad»³⁶.
- b) Un defensor de la idea de comunidad como «un conjunto de individuos que (1) comparten entre sí, total o parcialmente, una vida o forma de vida; (2) concede —y es consciente y cada uno es consciente de que los otros lo son— valor intrínseco a esta vida común o forma de vida; (3) siente, o está dispuesta a sentir, algún grado de alta consideración de uno respecto al otro; y (4) coopera, o está dispuesta a cooperar, uno con otro para preservar y favorecer la vida común o forma de vida»³⁷.

33 Como hace notar Daniel Bell, algunos de los más clásicos de entre ellos rechazan la calificación de comunitarista. Cfr. Bell, D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, nota 14, p. 17.

34 Son conocidas y relevantes las quejas de MacIntyre en *Tras la virtud*, las de Ch. Taylor en *La ética de la autenticidad* (su título original es *The Malaise of Modernity*), y las de M. Sandel en *Democracy's Discontent*, analizadas en este trabajo.

35 Es claro que no comparto apreciaciones como las del Prof. A. Doménech para quien el Comunitarismo «...no...parece una gran tradición histórico-política preñada de consecuencias prácticas e institucionales...sino más bien una moda académica anglosajona, efímera y episódica». Cfr. Doménech, A., «Individuo, comunidad, ciudadanía», en Rubio J., Rosales, J.M., Toscano, M., eds., *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, p. 30.

36 Cfr. Kallscheuer, «El liberalismo comunitario de M. Walzer», *Debats*, 39, (1992), pp. 40-45.

37 Cfr. Convey, D., «Capitalism and Community», *Social Philosophy and Policy*, 1996, p. 141.

- c) Una filosofía práctica que supone «que la propia existencia del individuo y de sus derechos sólo es posible en el seno de solapadas e interdependientes comunidades; el de que la persecución exclusiva del interés privado erosiona la convivencia en comunidad y hace inviable el proyecto democrático; el de que, en definitiva, «los derechos de los individuos no pueden preservarse durante mucho tiempo sin una perspectiva comunitaria...», que reconoce tanto la dignidad humana individual como su dimensión social³⁸.

Los supuestos a), b), y c) excluyen cualquier forma de totalitarismo o de fundamentalismo. Asimismo destierran la posibilidad de comunidades excluyentes, justificando su idea de humanidad la tendencia moral cosmopolita.

La democracia republicana propuesta por el Comunitarismo elimina, pues, las dos principales dificultades a las que se enfrenta la democracia liberal procedimental: una, la idea de individuo como yo independiente y neutral que vacía de contenido la vida moral y política; como alternativa propone la acción política de educar en la identidad ciudadana a través de las diversas comunidades a las que el individuo pertenece. La otra dificultad, la falta de motivación en los individuos para la práctica política, dado que la acción moral y política exige la existencia en el individuo de un impulso cuyo origen trasciende al puro egoísmo racional; nuestra experiencia personal y la historia son testigos de la deuda que tienen las motivaciones con los usos, las costumbres, la vida en sociedad³⁹.

Desde tales supuestos y razones, por filosóficos, manifiestamente opcionales, cabe hacer algunas sugerencias prácticas sobre el perfil político de lo que debería ser una democracia republicana⁴⁰:

1. Debería fomentarse la participación crítica en los debates de las distintas comunidades a las que se pertenece. Así se haría frente a la insensibilidad burocrática, al totalitarismo y al absolutismo.
2. Se habría de mantener una actitud crítica con al mercado. Tratando del tema, dice Barber: «El mito del mercado es nuestro mito más insidioso, no sólo porque mucha gente lo cree así, sino porque los invisibles vínculos del mercado fallan demasiado a menudo y pretenden ser algo parecido a la libertad»⁴¹. Y sentencia: «Los mercados fomentan los objetivos individuales, y no los sociales, y nos animan a hablar el lenguaje del `yo quiero`, no el lenguaje del `necesitamos`»⁴².
3. Habría de fomentarse el pensamiento y el sentido de la vida compartidos porque los bienes sociales tales como el empleo, la seguridad medio-ambiental, la sanidad, la educación, la aceptación del pluralismo, etc. dependen de ellos.
4. Deberían ampliarse los tiempos de ocio, que permitieran la relación personal y fomentaran actividades más humanamente cooperativas. La cultura individualista, ligada a una competitividad deshumanizante, es una cultura de continuo «tengo que hacer...».

38 Cfr. «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», en *Responsive Community*, (Winter, 1991/92), 4, (Nota 1).

39 Cfr. Lisón, J.F. «La teoría del sentimiento moral y el Comunitarismo», ponencia presentada en el Curso «La educación de los sentimientos morales», en la UIMP, julio de 2002.

40 Un texto recomendable en este punto es Barber, B., «La creación de una auténtica sociedad civil: conceptos prácticos», en *Un lugar para todos*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 77-118.

41 Barber, B., *O.c.*: p. 79.

42 *Ibid.*, p. 80.

5. Se habría de fomentar la existencia de espacios físicos públicos en los que se promoviera y facilitara la coexistencia y el diálogo.

Es manifiesto que no se ha descrito de modo exhaustivo la vida política en el seno de una democracia republicana. Ni tampoco se han expuesto las que podrían considerarse sus principales características, como, por ejemplo, podría ser el vivir «la libertad de no dominación arbitraria», clave en el *Republicanismo*⁴³ de Ph. Pettit. La razón por la que he dado relieve a esas notas del perfil de una república democrática y no a otras es porque he querido distinguir el modelo de democracia republicana propio del Comunitarismo, de otros modelos de democracia republicana, en especial del modelo de Ph. Pettit⁴⁴, que tan gran aceptación ha tenido en ciertos sectores intelectuales y políticos.

A mi juicio, el Republicanismo de Pettit es una propuesta de vida democrática más cercana a la ciencia que a la filosofía política. Y lo es porque está demasiado ligado a la presente situación histórica, eludiendo profundizar en la crítica social y política. Entiendo que describe un modelo democrático alternativo a los diversos modelos de democracia liberal *pero acepta —al menos aparentemente— el mismo supuesto antropológico, psicológico, sociológico y moral que los liberales: el individualismo*. O, al menos, no hace objeto de crítica directa a esa forma de vida individualista. Por ello sus propuestas prácticas no hacen referencia a cambios radicales en la cultura. Cambios que supondrían un tránsito de actitudes y creencias individualistas a actitudes y creencias más democráticas, republicanas y comunitarias.

43 Cfr. Pettit, Ph. *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

44 Me he ocupado de la crítica comunitarista a ese modelo de republicanismo en «La libertad cívica a debate: ¿Modelo Comunitario o Republicanismo Individualista de Philip Pettit?», en Conill, J. y Crocker, D. (editores), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, cit.