UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

La virtud cívica republicana en las sociedades contemporáneas

Marcelo Fernández Pavlovich

Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

Directora: Dra. Graciela Vidiella

Montevideo/Ensenada, 28 de febrero de 2023

Resumen

La presente tesis estudia tanto la vigencia del concepto de virtud cívica como sus posibilidades en las sociedades complejas contemporáneas. Para ello, es necesario llevar adelante un análisis crítico que contemple elementos históricos y políticos, relativos a la tradición de pensamiento que primordialmente ha puesto en consideración este concepto como una necesidad (la tradición republicana), que deben ir de la mano de la reflexión filosófica y ética. Esto llevará, forzosamente, al trabajo con las nociones de libertad e igualdad –en un sentido republicano–, así como deberán tenerse en cuenta qué concepciones de ciudadanía, democracia (también un diseño institucional) y educación irían en consonancia con la presencia de la virtud cívica en una sociedad de tipo republicano.

Palabras clave: Virtud. Republicanismo. Democracia. Educación.

Abstract

In this dissertation we examine both the validity of the concept of civic virtue and its possibilities in our contemporary complex societies. It is necessary to carry out a critical analysis that contemplates historical and political elements, related to the tradition of thought that has fundamentally considered this concept as a necessity (the republican tradition), and must go hand in hand with philosophical and ethics reflections. This will necessarily lead to work with the notions of freedom and equality –in a republican sense–, as well as taking into account what conceptions of citizenship, democracy (also an institutional design) and education would be in line with the presence of civic virtue in a republican society.

Keywords: Virtue. Republicanism. Democracy. Education.

Un trabajo de esta naturaleza, aunque lleve solamente una firma, jamás puede realizarse completamente en solitario. Fue posible porque hubo personas que estuvieron, desde su mayor o menor cercanía, poniendo allí el hombro, la mirada y la palabra. A todas esas personas, aun de quienes me esté olvidando (o no pueda nombrar por exceso), vaya el más profundo agradecimiento, por el tiempo que me han regalado y el tiempo que les robé.

A ese pequeño grupo que llamamos familia: mi vieja –Juana– que colaboró desde el primer impulso a la lectura; Blondie (Yanet), quien no se cansa de rodear de color a un tipo que es meramente gris; la dupla RK (Rodrigo-Karina), que complementa y ha traído novedades que enriquecen y alegran la vida; Gonza, Vale e Ibra, que son luz y esperanza de que haya otro futuro; los Totos, que sembraron la semilla que da más luz.

A Graciela, cuya generosidad y acompañamiento a distancia ha hecho que esta experiencia como tesista no sea solamente un crecimiento, sino también un disfrute y no un martirio. No hay palabras exactas que logren expresar el agradecimiento por su sensibilidad, responsabilidad y sapiencia, de las que espero haber aprovechado, aunque sea, un mínimo porcentaje. A Silvia, Juan, Alfredo y, en nombre de ellos, a quienes tan cordialmente me trataron en la FaHCE/UNLP.

A las amigas y amigos, esas personitas que prestaron oído, que empujaron hacia adelante, que acompañaron en la tribuna. Nombro algo más que un par, pero ustedes, igualmente, lo saben: Gustavo, por aquellos 42 días y estas 25 noches de charla, todo FCSPUruguay, los Carlos, Patricia, Luciano, Nando, El Filósofo Ignorante, aquellas/os del 26, Nancy, la diáspora que se desparrama entre Argentina y Europa.

En las instituciones hay subibajas y toboganes, luces y sombras, quienes te hacen "piecito" y quienes te frenan. Elijo agradecer a quienes allí, en el CFE y CES, nos brindan su cordialidad y sonríen, en los pasillos, salas y pantallas. Y a mis estudiantes, esas/os que han tenido que soportarme y, aun así, han elegido quererme un poco.

También, y es vital, a todo ese grupo de personas que logró en un invierno soleado que hoy sigamos respirando. A quienes parece que no están, pero siguen estando conmigo.

M.

Índice

1 **Introducción** 6

1.1 ¿Qué democracia es la peor forma de gobierno a excepción de todas las demás? 6

1.2 Yendo de la cama al living 9

1.3 Más de cien preguntas, más de cien motivos 12

2 **Estado del Arte** 18

2.1 John Rawls: un punto de inflexión 18

2.2 Reaparición de la tradición republicana 20

2.2.1 Una nueva metodología 21

2.3 Relaciones y conceptos en disputa 30

2.3.1 Virtud cívica 34

2.3.2 El eje igualdad - desigualdad 38

3 **Historia y no historicismo de una tradición** 44

3.1 Un mito fundacional 44

3.2 De la *politeía* a la *res publica* 50

3.3 La *cosa* pública 59

3.4 De la república romana al humanismo cívico 63

3.5 Maquiavelo y el Renacimiento 69

3.6 Republicanismo y Modernidad 76

4 **Republicanismo hoy** 82

4.1 Libertad republicana: no dominación 82

4.1.1 Libertad y pluralismo 95

4.1.2 Críticas a la libertad como no dominación 101

4.2 Igualdad republicana: ¿de qué igualdad hablamos? 112

4.2.1 Una igualdad liberal 115

4.2.2 Una igualdad estructural 122

4.3 Antropología: la disposición recíproca a proteger la vida de los otros 132

5 **Virtud cívica** 149

5.1 Ecce homo 150

5.2 Virtud: un concepto polisémico e histórico 152

5.3 Un lugar para la virtud hoy 163

5.3.1 Un despliegue de virtudes 167
5.4 Diseño institucional 175
6 **Virtud y educación** 190
6.1 "Perreo" y reggaetón escolar 191
6.2 ¿Crisis en la educación? 192
6.3 Una educación cívica 200
6.4 Memoria histórica 206
6.5 El aula 209
7 **Consideraciones finales** 229
8 **Bibliografía** 238

1 Introducción

Pressure pushin' down on me,
pressin' down on you, no man ask for.
Under pressure that brings a building down,
splits a family in two, puts people on streets.
That's the terror of knowing what this world is about,
watchin' some good friends screamin', "Let me out".
Pray tomorrow gets me higher.
Pressure on people, people on streets.

Under presure (David Bowie & Queen)

Esta introducción se dividirá en tres pequeñas secciones. En la primera de ellas, se pretende echar un vistazo a las motivaciones-problema de las que emerge esta tesis, con relación a cuestiones de orden político en un sentido restringido, que en pos del ahorro del tiempo podríamos adscribir a la frase *los problemas de la democracia*. La segunda intenta poner el ojo en las motivaciones-problema que tienen un sentido más doméstico, pero que no dejan de ser políticas si tomamos un criterio más amplio que lo vinculado a formas de gobierno y políticas públicas, por ejemplo. La tercera y última se aboca de lleno a los problemas de la investigación y cómo se pretende responderlos, así como al esbozo del camino que se emprenderá en las páginas posteriores.

1.1 ¿Qué democracia es la peor forma de gobierno a excepción de todas las demás?

De un tiempo a esta parte, la disconformidad con el modelo de democracia que se ejecuta en la mayor parte de las sociedades occidentales ha ido creciendo. Este fenómeno social complejo ha recibido distintas denominaciones, entre ellas la de "desafección política", que aplicaría a quienes sienten que, aunque la democracia es insustituible, llegan a desentenderse de ella por no sentirse representados por la oferta político partidaria existente. La situación se agrava aún más si tomamos en cuenta que hay un número no despreciable de personas que reivindican los procesos dictatoriales de la región (sin ir más lejos, lo hace de

forma directa el hasta hace poco presidente de Brasil, Jair Bolsonaro). Así, minimizan los actos y efectos de estos procesos –cuestionando la existencia de torturas, asesinatos y cantidad de desapariciones– o justifican su existencia en función de, por ejemplo, un escenario protagonizado por la *teoría de los dos demonios*.

Por un lado, la cada vez más renuente participación ciudadana en los ámbitos políticos muestra lejanía, desconfianza y hastío por la llamada clase política, que llega a expresarse en frases del tipo *que se vayan todos* o *todos los políticos son iguales*, en rechazo al abanico completo de partidos, sin que parezca existir la posibilidad de distinguir entre diferentes modelos de políticas públicas y/o posturas ideológicas. A su vez, esto ha permitido el ingreso de *outsiders* a la actividad política –con distinto grado de éxito–, que en algunos casos han generado su propia estructura partidaria (es el caso de Bepe Grillo en Italia, Volodímir Zelenski en Ucrania, Rodolfo Hernández en Colombia, Javier Milei en Argentina). En otros, han tenido que insertarse en la estructura de algún partido político con tradición (Donald Trump en Estados Unidos, Juan Sartori en Uruguay) o comenzar su trayectoria electoral compitiendo por cargos municipales, departamentales o provinciales (Palito Ortega y Mauricio Macri en Argentina). Sin ahondar en el análisis, tal vez podría pensarse que el ingreso de ciudadanos ajenos a las habituales estructuras político-partidarias daría algo de oxígeno a las dinámicas de participación de nuestras democracias. Sin embargo, y más allá de los distintos ascensos y caídas que este tipo de figuras han tenido o puedan tener en la vida política, un denominador común reside en que no han generado mayor participación ciudadana. Si bien, evidentemente, se trata de personas con cierto carisma y arraigo popular –percibido o generado en otros ámbitos–sus propuestas no han incluido una participación ciudadana activa en la vida democrática[1].

Por otra parte, fundamentalmente en Europa, pero también en algún país de la región, las fuerzas de ultraderecha han tenido un fuerte ascenso, llegando incluso al gobierno en ciertos casos. Estos movimientos han traído consigo una fuerte carga nacionalista, xenófoba e incluso racista, con discursos y prácticas que podía pensarse –a ojos vista, de forma errónea– estaban desterrados después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial. No

[1] Excluimos del concepto de participación ciudadana democrática, desde luego, los llamados tácitos o expresos a ciertos tipos de rebelión ante reveses electorales, como en el caso de Donald Trump y Jair Bolsonaro.

podemos estar de acuerdo con nada de ello, claro está. Sin embargo, en cierta medida y en algunos casos, el apoyo a estos movimientos suele fundarse en y se aprovecha de cierta rebeldía contra políticas públicas que los ciudadanos sienten se les imponen sin poder decir ni hacer al respecto. Impera en este sentido la sensación, en una porción aún más amplia de la ciudadanía, de que buena parte de las decisiones que afectan directamente a nuestra vida han sido tomadas por otros, sea en un sentido individual o comunal. Esto, con las consiguientes consecuencias en materia de libertad y democracia: "una comunidad no podría considerarse libre en la medida en que para tomar decisiones sea dependiente de una comunidad vecina –en definitiva, en la medida en que sea incapaz de autogobernarse" (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 20). Los organismos multilaterales de crédito, los bancos centrales, los flujos de capital financiero de grupos especuladores poderosos, las instancias judiciales superiores (encargadas, entre otras cosas, de controles constitucionales a la sanción de leyes por parte de los parlamentos) pueden cambiar la vida de poblaciones enteras de la noche a la mañana, pueden incluso ahogar financieramente a un Estado si el objetivo es cambiar su orientación política[2]. De la mano de ello, se da un vaciamiento de los ámbitos de decisión ciudadana y, en un buen número de ocasiones, las respuestas de las instituciones políticas están más alineadas a dar buenas señales a esos organismos que a las demandas de los ciudadanos, quienes a su vez no tienen mayores posibilidades de ejercer un adecuado control sobre las decisiones. Decisiones que, reitero, afectan directamente sus condiciones de vida.

Otro de los problemas que nos preocupan tiene que ver con el discurso político habitual. Podríamos hacer foco en cuestiones de nivel y conocimiento, pero ello derivaría hacia cuestiones epistémicas, sumamente interesantes pero que no hacen centro en nuestro trabajo. Nos interesa más, en este caso, el uso y la apropiación de determinados conceptos clave en nuestra vida política, como lo son *libertad*, *democracia* y *república*. En el derrotero del discurso coloquial, pero también en el periodístico y el político partidario o social, se presentan como conceptos unívocos: libertad como ausencia de interferencias estatales (fundamentalmente en lo económico), democracia entendida como participación electoral

[2] A ese respecto, podemos pensar en la experiencia griega del partido Syriza y como la llamada *Troika* (la Comisión Europea, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional) dejó sin margen de acción al gobierno de Tsipras.

periódica, liberal y representativa, república como separación de poderes e instituciones (y, muchas veces, según convenga). El correlato implica que cualquier tipo de regulación es esclavitud, cualquier otra propuesta de forma de gobierno que no sea esa es dictatorial e incluso que la república puede funcionar prácticamente sin participación ciudadana. No es de extrañar entonces, que algunos tengamos la sensación de que algunas fuerzas políticas se han adueñado de estos conceptos y que, además, ni siquiera parecen combatirse estas posturas discursivas. Se podrá argüir que esta situación se da en el discurso coloquial y en la vida cotidiana, mas no en la academia, lugar al que debería pertenecer esta investigación. Nada podemos objetar a ese respecto, sino solamente agregar que nuestra esperanza -¿realismo utópico?- reside en que la academia pueda establecer vínculos de retroalimentación con lo coloquial y cotidiano y, de ese modo, poner encima de la mesa de discusión este tipo de elementos.

1.2 Yendo de la cama al living

La mencionada apatía avanza en consonancia, sin que resulte completamente claro si uno es causa o consecuencia del otro, con un desplazamiento de los fines de nuestra vida de forma casi exclusiva a la esfera privada. Al no visualizarse una meta de carácter colectivo, y al grito de *Hacé la tuya* o *Viva la diferencia*[3], el horizonte común se ha ido desvaneciendo y refugiamos nuestros deseos dentro de cuatro paredes, estableciendo un "nosotros" restrictivo, que aplica exclusivamente a aquellos seres cercanos y que consideramos familia afectiva. No debe visualizarse este individualismo como exclusiva consecuencia de situaciones negativas de nuestras sociedades contemporáneas, ya que esto se relaciona también con las nuevas configuraciones familiares y distintas opciones de vida. En tal sentido, es momento de dejar en claro que asumimos el pluralismo de nuestras sociedades como un factum: existe una multiplicidad de concepciones sustantivas del bien, y cada persona debería ser libre y autónoma a la hora de elegir los fines para su propia vida. Ahora bien, esto no excluye ni es

[3] La primera de las frases fue slogan de una campaña publicitaria de una bebida refrescante en la década de 1990, que tenía como núcleo al personaje Fido Dido. En tanto, la segunda ganó popularidad a través de un libro homónimo de la psicóloga chilena Pilar Sordo.

dicotómico con la pertenencia a una comunidad, con la cual nos atan relaciones cuya normatividad está signada –o debería estarlo– por el respeto y el reconocimiento a esas diferencias.

En ese marco cuasi privado, en que se defiende una idea de libertad similar a un *hago lo que me plazca,* podemos imaginar algún ejemplo de vida cotidiana, que tal vez no provenga de la imaginación: supongamos un edificio de apartamentos y un habitante que, desde su ventana, logra observar determinados eventos de su entorno inmediato. Una madre en la esquina, junto a su niño pequeño, espera que la luz verde del semáforo la habilite cruzar la avenida; espera y sigue esperando aunque la luz ya está en verde, pues los autos doblan y no paran –lo que genera temor a que puedan ir encima del niño, a pesar de que el peatón tiene la prioridad en este caso–; la luz vuelve a estar roja, por lo que decide caminar hasta la otra esquina y evaluar si allí puede lograr su objetivo. Un trabajador con una jornada de ocho horas corridas o más –frente al edificio– concurre en su auto, que deja estacionado en la calle; al rato, la alarma del auto se activa y no se detiene hasta que el dueño regresa recién al finalizar su jornada, habiendo molestado horas a vecinos, propios y extraños. Un adolescente que vive en el apartamento de al lado va a su centro de estudios en bus, con una mochila bastante cargada; nuestro habitante imaginario se lo ha cruzado en el transporte público y recuerda esa mochila, que parece no despegarse de la espalda, aunque ocupe el pasillo entero y nadie pueda pasar (o las personas deban hacer contorsiones corporales para ello). La vecina del piso de abajo, una persona simpática y agradable, debe caminar aproximadamente una cuadra para llevar la bolsa de basura al contenedor público y, al llegar, ve indignada que está rodeado de otras bolsas, pero no se molesta en abrir la tapa para ver si está lleno y, aun así, deja la bolsa de basura en la calle, al lado de las otras. El vecino de arriba tiene una relación muy apegada con su mascota, a la que trata casi como un humano (lo rezonga, lo viste, lo deja en un *hotel canino* cuando se va de vacaciones, y así); este buen vecino debe ir a trabajar y, mientras tanto, el can ladra y aúlla el tiempo suficiente como para exasperar al más paciente, y nuestro habitante supone que esto se da por extrañar a su amo. Este habitante imaginario sigue parado junto a la ventana, reflexionando sobre estos ejemplos, mientras escucha pasar un motociclista, cosa que logra gracias al caño de escape del birrodado, del que no llegamos a saber si se encuentra dañado por accidente o está preparado deliberadamente para hacerse notar en público.

Puede entenderse el ejemplo del habitante del edificio como una serie de episodios irrelevantes de la vida privada de las personas. Sin embargo, cada uno de ellos está atravesado por reglamentos y normas –desde leyes nacionales hasta regulaciones municipales, sin dejando de lado en este caso las normas morales– que parecen no hacer demasiado efecto, ya que el habitante imaginario insiste en que son situaciones que se dan a diario, y que incluso la lista de episodios podría extenderse en amplio modo. En caso de que nuestro deseo sea el solucionar este tipo de situación, ¿hará falta mejorar el diseño institucional o incluso las leyes y reglamentos? ¿será necesario un mayor cuerpo de control y vigilancia, que incluso ingrese en los edificios y el transporte público para realizar una mayor fiscalización y aplicación de la normativa? Entendemos, por un lado, que no hay diseño institucional que opere kantianamente de forma exitosa aun en un pueblo de demonios y, por otro, que el sueño del policía propio –que vigile de forma constante a quienes pueden transformarse en una amenaza a nuestra paz y seguridad– posee más rasgos distópicos que eficaces a la hora de resolver problemas. También, que el diseño institucional es importante –o, incluso, fundamental– pero que debe estar acompañado por un rol central de la virtud, respecto a lo cual acordamos con Pettit en que las instituciones son "resortes muertos, mecánicos, y sólo ganarán vida y cobrarán impulso si se hacen sitio en los hábitos de los corazones de las gentes" (Pettit, 1999: 313).

Asimismo, atravesamos momentos en los que encontramos una contradicción performativa reiterada respecto a los discursos y las acciones que se llevan adelante, en tanto suele haber una distancia ostensible entre lo que decimos y lo que hacemos (Codina, 2015: 11), sea por parte de quienes ostentan cargos dirigentes, sea en nuestra vida como simples ciudadanos. Momentos en el que estas acciones se presentan de forma reiterada y desbordante, aunque ciertamente no se trata de una novedad surgida en nuestra contemporaneidad. Lo que hoy sucede tanto en el ámbito político partidario, institucional y también social, era narrado por Giovanni Cavalcanti en la segunda mitad del siglo XV, cuando en las últimas fases del régimen que precedió a los Médici –de tinte republicano– se produjo una discrepancia entre lo dicho por quienes eran elegidos en las asambleas y lo que se decidía en los centros políticos que, según el poeta florentino, verdaderamente tenían el poder. El declive del gobierno participativo parecía provenir justamente de allí: en las asambleas, cuando la ciudadanía daba su opinión, cabía la sensación de que primaba lo

público, y lo que allí se decía resultaba tan racional como virtuoso. Sin embargo y posteriormente, no existía conexión entre lo dicho y lo hecho. En palabras de Pocock, "al fenómeno descrito por Cavalcanti los analíticos posteriores le darían el nombre de corrupción" (Pocock, 2008: 184), lo que muestra un desvío respecto a una actitud virtuosa por parte de los ciudadanos.

1.3 Más de cien preguntas, más de cien motivos

En relación con lo anterior, no nos parece acertada la postura de Mandeville (1982), quien entendía que de la sumatoria cuasi natural de los vicios privados provendrían virtudes públicas como la prosperidad, la abundancia y la riqueza de las sociedades. En oposición a ello, acordamos con Graciela Vidiella (2020) respecto a la continuidad de virtudes y vicios entre lo privado y lo público: en la medida que contemos con un alto número de sanitarios y electricistas despreocupados por su rol, abogados, escribanos y contadores deshonestos –en muchos casos, deshonestos directamente con el Estado–, médicos desaprensivos, comerciantes sin escrúpulos, docentes y estudiantes con poco amor por el conocimiento, habrá más chances de que quienes se dedican a la vida pública (jueces, políticos, sindicalistas, entre otros) abracen la corrupción y peor sea nuestra vida. Es así que las preguntas y los problemas que guían esta investigación están atravesados por el concepto de virtud y, en tal sentido, aún antes de preguntarnos por su posibilidad, entendemos que debemos enfrentar el problema de su significado, que tendrá variabilidades en función de lo que se valore como bueno y considere como un bien humano en momentos y lugares específicos de la historia de la humanidad.

Las virtudes son tales en función de las sociedades que las reconozcan, ya que su sentido puede ir modificándose a lo largo del tiempo, e incluso puede que lo que se reconociera como virtud en un momento sea percibido como un vicio en otro, lo mismo a la inversa. El reconocimiento de que la idea de virtud –tanto en un sentido abstracto, como su contenido o materialización en determinados valores– debe ser situada, hace que debamos preguntarnos por su contexto y recorrido histórico, y también por los conceptos políticos y

éticos que asociamos con ella. De este modo, se desprenden preguntas por los conceptos de libertad e igualdad, que asociamos al concepto de virtud porque forman parte del tronco de la tradición política que históricamente se ha visto embanderada con el concepto de virtud cívica: el republicanismo. En tal sentido, al no tratarse de una corriente política con un corpus teórico claro y determinado, sino de una tradición que, en sentido wittgensteiniano, posee un parecido de familia, es que cabe también la pregunta por el republicanismo y su relación con la virtud, ¿por qué su insistencia en la defensa de una ciudadanía virtuosa?, la que a su vez nos lleva a la noción de bien común y a su identificación, ¿cuál sería el procedimiento ciudadano para ello? Asimismo, surge la pregunta respecto al posible vínculo entre la virtud y ciertas disposiciones antropológicas y psicológicas, e incluso –en caso de que dicho vínculo efectivamente exista– respecto a la existencia de disposiciones sustantivas o naturales que se encuentren detrás de la noción de virtud. En caso contrario, la virtud no tiene por qué florecer espontáneamente en los seres humanos, y ello llevaría al cuestionamiento por las vías a través de las que se pueda promover el comportamiento virtuoso y si es necesario un diseño institucional acorde a la promoción de la virtud cívica.

No se trata, por tanto, de pensar solamente en un sentido histórico retrospectivo, lo cual probablemente situaría esta investigación bajo los límites exclusivos de una historia de la filosofía. Así, entendemos necesario establecer un acuerdo con Maurizio Viroli (2014) en su consideración respecto a que la investigación académica e histórica no tiene sentido si no se la relaciona con el tiempo contemporáneo. Podrá preguntarse con cierto criterio si, desde el Renacimiento –dado lo marcado previamente en palabras de Cavalcanti– o seguramente mucho antes, esta serie de problemas respecto a vicios y virtudes no se ha solucionado, ¿qué se pretende revolver con esta tesis de filosofía en el primer cuarto del siglo XXI?, ¿es posible siquiera pensar en una virtud cívica en nuestros días, caracterizados por las sociedades complejas, extensas e incluso multiculturales? En caso de respuesta afirmativa a esta segunda pregunta, respecto a lo cual estamos esperanzados, habrá que discutir cuáles serían las condiciones de esa posibilidad, que deben involucrar una noción de ciudadano, y también cierto modelo de sociedad en juego.

Respecto al enfoque metodológico, estarán presentes elementos de la historia –de la historia de la filosofía política en particular, también de la historia conceptual– y también

desde la ciencia política, pues por un lado se pondrá atención a los procesos históricos, al contexto en que fueron defendidas determinadas teorías y, por otro, se tomarán en cuenta datos y movimientos en relación con el poder político efectivo. Sin embargo, nuestras preguntas son conceptuales y, por tanto, entendemos no pueden llegar a ser respondidas en base a datos o variables contingentes. Si bien se trata de un trabajo situado, también se formulan preguntas por lo posible en un sentido ideal y normativo. Dentro de una investigación conceptual, está presente el desafío de no contar con un proceso dado de antemano, en tanto método para producir respuestas a esas preguntas. Claro está, se tomarán en cuenta teorías y perspectivas teóricas, pero que no funcionan como insumos que producen resultados, sino como herramientas que ofrecen distintos abordajes a los objetos de análisis. Por tanto, se pretende llevar adelante una forma de trabajo que conjuga los aspectos políticos con elementos de la historia conceptual, a lo que se suman la reflexión ética y filosófica propiamente dicha.

En cuanto al desarrollo de la investigación, en el próximo capítulo comenzaremos enfrentado el estado del arte, en el que, grosso modo y para situar la tarea, se plantearán las líneas generales de la discusión en filosofía política en los últimos años, atravesada por el debate entre liberalismo y comunitarismo, en el que posteriormente se da una reaparición de la tradición republicana, casi como un tercero en discordia, fundamentalmente hacia finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Por un lado, esto mostrará la aparición de una nueva metodología de trabajo, a través de la escuela de Cambridge, en las que los conceptos dejan de ser abordados desde una perspectiva estática, bajo el entendido de que deben estar atados al significado que se les dio en el contexto en el que fueron pronunciados. A su vez, se pondrán en discusión ciertas ideas en disputa y tensión entre estas tradiciones de pensamiento filosófico y político, como lo es la propia noción de virtud cívica.

El capítulo que le sigue tomará en cuenta el nuevo abordaje que implicó esta reaparición del republicanismo, y estará dedicado a recorrer las nociones clave de esta tradición con un sentido histórico y situado, lo que nos llevará desde la *politeía* aristotélica –y sus posibles antecedentes en el planteo fúnebre de Pericles– hasta la Modernidad, pasando por la república romana, las ciudades libres medievales y el Renacimiento (del que no puede quedar fuera la figura de un pensador como Maquiavelo). Esto nos permitirá visualizar que

el republicanismo no trata de una corriente filosófica con un cuerpo teórico acabado y puro, sino que se trata de una tradición que comparte ciertos conceptos que se fueron desarrollando en la acción de la arena política. A su vez, tampoco se trata de un movimiento monolítico, sino que tiene diferencias, sea desde el valor de la participación –desde lo elitista a lo más directamente democrático– hasta la idea de virtud cívica, pasando por la representación, el bien común e, incluso, la naturaleza humana.

Posteriormente, ingresaremos en el terreno actual del republicanismo, y plantearemos una concepción de sociedad republicana para los tiempos que vivimos, sostenida en las nociones de libertad como no dominación e igualdad estructural. En cuanto al primero, nos serviremos de los planteos de Philip Pettit y Quentin Skinner, discutiremos sus diferencias con el concepto de libertad como no interferencia y también las críticas que se han formulado a la no dominación. En cuanto a la igualdad estructural, tomaremos como punto de partida la discusión liberal respecto a la igualdad, que ha sido mucho más profusa y completa que lo realizado por autores republicanos. Tomaremos en cuenta los trabajos de Amartya Sen y Ronald Dworkin, que entendemos enriquecen el planteo a través del enfoque de las capacidades del primero, y del recurso abstracto a una subasta inicial de bienes y un mercado hipotético de seguros por parte del segundo. A su vez, habrá que referir al ciudadano que está integrado a esa sociedad, y discutir la antropología que esto supone. En cuanto a ello, en momentos en que parece reinar una naturalización del *homo œconomicus*, preferimos anteponer el concepto de *homo reciprocans*, a partir de las investigaciones de Samuel Bowles y Herbert Gintis, y tomar como punto de partida la disposición recíproca a proteger la vida de los otros.

El penúltimo capítulo de este trabajo estará dedicado al concepto de virtud cívica que, dada su polisemia en un sentido histórico-contextual, exige revisitar distintas acepciones que los precursores del republicanismo han ofrecido, y también discutir aquellos elementos que pueden prevalecer en una potencial virtud cívica para las sociedades complejas contemporáneas. De este modo, veremos que lo que llamamos virtud cívica es, en rigor, un despliegue de virtudes, en tanto disposiciones que funcionan de modo interconectado y que hacen a la buena ciudadanía en relación con el momento que nos ha tocado vivir. Y, en tal sentido, se presentará una lista de estas disposiciones, que no será acabada ni última,

permanece abierta, tanto a su corrección, como a los cambios que produce el paso del tiempo. Si la virtud cívica es posible, debe estar acompañada de un diseño institucional, que permita su florecimiento y, a la vez, aporte elementos motivacionales para una ciudadanía virtuosa.

Por último, el capítulo sexto estará dedicado a la relación entre virtud cívica y educación. Si nos preguntamos por las condiciones de posibilidad de una sociedad republicana, sostenida por los valores de la libertad como no dominación e igualdad estructural (casi a modo de la utopía realista de la que hablaba Rawls), forzosamente tenemos que referirnos a la educación. En primer lugar, porque entendemos que cualquier teoría en filosofía política contiene elementos de filosofía de la educación (sea en un sentido explícito, o lo sea implícitamente). Y lo mismo a la inversa: cualquier propuesta en el terreno de la filosofía de la educación implica una teoría política por detrás. Luego porque, como tal, la educación tal vez no sea condición suficiente para la generación o el sostenimiento de una sociedad de este tipo pero, con seguridad, se trata de una condición necesaria. De este modo, nace la pregunta respecto al tipo de educación que esta sociedad merece y necesita, para lo cual habrá que tomar en cuenta tanto sus actuales condiciones como los también actuales discursos dirigidos a hablar de la crisis en la educación. ¿En qué consiste dicha crisis y qué alternativas se proponen hoy para combatirla? Analizaremos y discutiremos ciertas críticas a la educación actual y también algunas alternativas propuestas, a lo que debemos sumar la elaboración del esbozo de una posible educación cívica para una sociedad republicana en nuestros tiempos.

Cada uno de esos capítulos –e incluso algunos de los apartados, aquellos de mayor densidad y porte– comienzan con algún tipo de narración que no suele provenir del campo académico. Estas narraciones poseen distintos formatos: leyendas, historias reales de la vida cotidiana, material de prensa, e incluso una obra de arte plástico. Su función, además de introductoria, es la de recordarnos que la virtud cívica no es solamente un concepto que opera abstractamente y se aloja en habitáculos académicos, producto de mentes filosóficas. Buena parte de nuestras acciones diarias, de mayor o menor importancia comunitaria y social, nos ve enfrentados a esta virtud (o su ausencia). Entiendo saludable tenerlo presente, ya que la Filosofía de la Práctica, en última instancia y en tanto campo de un saber disciplinar, trata también de ello.

Nuestro intento de responder a las preguntas mencionadas necesitará de un equilibrio entre cierto grado de ingenuidad utópica[4] que permita pensar un poco más allá de las condiciones estrictamente actuales de posibilidad. Pero también de una dosis importante de adecuación a lo real que impida el desarrollo de una novela de ciencia ficción y sea, por qué no, algo así como un llamado a un orden de cosas distinto al que estamos viviendo hoy y también a un accionar en dirección a ese orden. Si se nos permite la comparación, está aquí el deseo de encontrar un lugar similar el que Rawls (1996) reivindicó para su teoría: un espacio que denominó utopía realista y le permitió ir más allá de la aparente dicotomía utopismo-realismo político. No se trata de quedarnos colgados en la isla de *Utopía* de Tomás Moro (2010) ni de quedarnos en las frías y actuales condiciones de nuestra arena política. Si pueden trascenderse esos sueños o condiciones, es algo que el lector determinará. En caso que el juicio sea negativo, tal vez al menos estas palabras podrán ser acordes a la *Canción desesperada* de Enrique Santos Discépolo.

[4] Ver Ricoeur (1997). Allí el autor francés hace un trabajo reivindicando el valor de la utopía como crítica radical a las sociedades existentes.

2 Estado del Arte

This is how he entered, how he came in.
With an open heart and his eyes wide, a rubber in his pocket.
With odd socks and a skip in his step,
in an ill-fitting suit with something up his sleeve,
a sliver of a dream, a last chance.
And the fear in his eyes of how dear it was held.
This is how he entered, how he came in.

How he entered (Stuart Staples – Tindersticks)

El objetivo de este capítulo es realizar una aproximación al estado de un debate que, si bien puede remontarse a la génesis misma del republicanismo en tanto práctica política, ha cobrado interés y vivacidad a fines del siglo pasado dentro de la teoría política. En tal sentido, resulta importante una puesta a punto respecto al resurgimiento del republicanismo de la mano de la historiografía y a la ruptura dada en la metodología utilizada hasta la irrupción de la Escuela de Cambridge en ese campo de estudio, así como a las diferencias entre la tradición republicana y ciertas concepciones liberales. Asimismo, se introducirán los conceptos de virtud cívica e igualdad, nociones clave para el pensamiento republicano.

2.1 John Rawls: un punto de inflexión

En 1971 John Rawls publicó *Una teoría de la Justicia*, obra que se convertiría desde entonces en un referente teórico fundamental de la filosofía política contemporánea, tanto que a partir de entonces los debates en teoría política no pueden eludir su mención o iniciar una discusión acerca de los fundamentos planteados por este representante del liberalismo igualitario. Sin dudas el más importante de ellos, fue mentor de una concepción de la justicia distributiva que a la clásica defensa de las libertades individuales incorpora principios igualitaristas distanciándose de ese modo de los libertarios o liberales de derecha. El trabajo de Rawls implicó no solo una crítica profunda a los programas utilitaristas, que habían

dominado el panorama en ciencias sociales en lo que iba del siglo, sino también el desarrollo de un estilo en filosofía política que influyó a propios y extraños, también a quienes se posicionaban sustantivamente en las antípodas del pensador estadounidense. Un estilo relacionado con el nivel de abstracción desde el cual se hace la teoría, con el ámbito de problemas elegido, el punto de vista –vinculado a lo que Hume llamó las circunstancias de la justicia- y con los instrumentos conceptuales elegidos, ligados a la caja de herramientas de la teoría económica neoclásica (Bertomeu, Domenech, De Francisco, 2004).

Hasta finales del siglo XX ese dominio se visualizó en el centro de los debates en teoría política, que enfrentó al liberalismo con el comunitarismo, corriente de pensamiento que tuvo probablemente sus máximas expresiones en los trabajos de Taylor (2005) y MacIntyre (1987). Esta corriente ha desconfado por un lado de la neutralidad liberal, pero también de una especie de sujeto autónomo, anterior a los a los fines y desvinculado de los bienes, como presupuso Rawls en su concepción de la posición original (1971), entendiendo que tanto los bienes como las inclinaciones y los intereses de las personas están siempre vinculados a la comunidad a la que pertenecen, reivindicando el *zoon politikón* aristotélico. A los ojos de los liberales, los comunitaristas han defendido sociedades cerradas en las que prevalece la ausencia del pluralismo y, por tanto, no queda allí lugar para las elecciones personales de los individuos.

Este debate entre liberales y comunitaristas fue centro de las discusiones por un lapso importante, lo que llevó a Félix Ovejero a afirmar que "durante mucho tiempo el campo de la filosofía política parecía razonablemente repartido entre liberales y comunitaristas, sin apenas lugar para nadie más" (2008: 345). Posteriormente, dicho debate se ramificó en discusiones respecto a los distintos modelos de democracia que una sociedad puede llevar adelante, al rol de la ciudadanía dentro de un marco democrático, a una reactualización de la ética de la virtud, en sentido aristotélico, en cuanto al papel a asignarle respecto a la vida política. A su vez, recuperándose de un período en el cual se le habían dado ribetes científicos al sofisma de que el sistema democrático funcionaría mejor cuanto menor fuera la participación, la implicación y el compromiso político de los ciudadanos[5], la academia y en

[5] Como podría serlo la teoría económica de la democracia de Downs y Schumpeter (en Soria, 2014) o los planteos de Berelson y Riker (en De Francisco, 2004).

particular la ciencia política de un tiempo a esta parte pone encima de la mesa la discusión sobre el horizonte normativo de la democracia.

2.2 Reaparición de la tradición republicana

En estas condiciones, aún de forma contemporánea al debate entre liberales y comunitarios, pero fundamentalmente con posterioridad a esas discusiones, hemos asistido a un renacer del republicanismo que se ha mantenido en el tiempo, al que algunos autores han llamado "giro republicano" (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 14), "retorno del republicanismo" (Souroujón 2014: 94) o "moda", con la que "no estamos enteramente satisfechos" (Bertomeu, Domenech, De Francisco, 2004: 21). Este acontecer no tuvo como punto de partida la filosofía, sino que debemos agradecerlo a la historiografía, pues inició con la labor de intelectuales dedicados al estudio de las historias de las ideas y de las instituciones políticas, probablemente como reacción ante un sentimiento de incomodidad frente a las perspectivas liberales con las que se estaba afrontando la historia política. La Revolución Norteamericana, que siempre se había vinculado con la tradición liberal –fundamentalmente a partir de un discurso lockeano que podría ajustarse a la perfección a la estructura de reclamos y expectativas de esa naciente sociedad– pasó a ser identificada con raíces republicanas, a partir de "no solo la mayor complejidad de los acontecimientos pasados, sino –más radicalmente todavía– el papel relativamente marginal jugado (en ella) por el pensamiento liberal" (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 16).

En este sentido, los créditos hay que otorgarlos principalmente a los trabajos de Quentin Skinner (1986, 2008a, 2008b, 2009, 2013) y John Pocock (2008)[6], quienes

[6] Podemos encontrar antecedentes en Fink (1962), Baylin (1967), Wood (1969), quienes precedieron a Pocock y Skinner. A su vez, hay que tener presente también el extenso trabajo de Rahe (1992) respecto a la historia del republicanismo. Una interesante discusión sobre la distinta metodología y forma de aproximarse a autores y conceptos de las escuelas de Oxford y Cambridge puede verse en Rosler (2016). Los autores mencionados pertenecen a la categoría de "*homo scholasticus cantabrigensis* (para quienes) el discurso político no es solo un conjunto de proposiciones lógicamente enlazadas *acerca* de la política, sino que además el discurso político *es* político en sí mismo: se trata de una acción realizada en defensa de una posición en contra de un adversario en un contexto determinado y dicha acción debe ser recuperada arqueológicamente" (2016: 15-16, cursivas en el original).

revisitaron la historia del pensamiento republicano, desde sus primeros movimientos hasta su influencia en las revoluciones de países de habla inglesa y pasando por el humanismo cívico y las repúblicas italianas del Renacimiento. Buena parte de los historiadores que comenzaron esta tarea no vieron recogido el guante por sus propios colegas. En ese sentido, el relevo en la tarea fue asumido por filósofos y constitucionalistas, como se verá más adelante, perfilando el ideario con mayor vigor normativo e intentando dar respuestas al momento que nos ha tocado vivir, aunque cabe consignar que el peso que este trabajo ha tenido en la arena política concreta ha sido escaso.

2.2.1 Una nueva metodología

Uno de los legados más importantes de estos autores provenientes de la historiografía es la herramienta heurística del momento conceptual, ya que los conceptos que asociamos directamente con esta tradición –república, virtud, democracia, libertad, revolución, entre otros- son, en palabras de Claude Nicolet, "términos viajeros que alojan sentidos diversos en el curso de la historia" (1982: 17). El giro lingüístico producido por la filosofía del siglo XX puede verse recogido en su trabajo, que recomendaba atender a los contextos lingüísticos en los que los republicanos utilizaban esos conceptos. El lenguaje es un código expresivo que da vida a la argumentación de un autor y tiene sentido en sí mismo, pero a su vez es expresión de una determinada manera de pensar los problemas y sus soluciones (Pocock, 2008), lo cual se evidencia en la lectura de los textos y en el estudio de la gestación de los conceptos en el marco de su intervención en el debate y en la acción política concreta. El lenguaje utilizado por un autor debe ser "definido con exactitud y enmarcado pulcramente en el mundo que le es propio" (García, 2008: 21).

Para estos autores, "no cabe distinguir entre teoría y praxis, entre pensamiento y realidad, ya que el discurso nace de una realidad de la que se es parte y la realidad se configura igualmente desde el discurso" (García, 2008: 12), lo que implica un estudio desde la

percepción del tiempo, que no ha sido la misma a lo largo de la historia[7]. Esto conlleva una postura que definitivamente tiene en cuenta la historia, pero que a su vez es anti-historicista, si entendemos el historicismo como "un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los 'modelos', de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia" (Popper, 1986: 3). Esta impronta del historicismo está marcada por el carácter de la necesidad, porque, aun cuando no se le niegue ésta en tanto individuo, el hombre como ser social aparece llevado hacia un futuro no contingente, posee además un fuerte tinte dogmático, negando el pluralismo epistemológico y asumiendo un marco teorético previo desde el cual comprender y evaluar el discurso histórico-social.

Sin provenir de la tradición republicana, Popper (1967) se oponía a un positivismo que congelaba los hechos y postulaba su desnudez, y se declaraba como decidido adversario del historicismo para no acudir a una historia predeterminada, preestablecida y con aspiraciones de convertirse en teología, sino a una historia entendida como el conocimiento de las relaciones causales que se van desenvolviendo en el tiempo. Así como notamos este parentesco con Popper, debemos mencionar que este grupo de autores es también deudor de Kuhn, quien marcó la epistemología científica a partir de la gran ruptura que significó la aparición en 1962 de *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (2013), sirviéndose de algún modo de su noción de paradigma para explicar la gestación y evolución del discurso político, hasta que algún elemento irrumpe en el escenario y provoca la ruptura del núcleo argumentativo, dando lugar a un nuevo paradigma, con un discurso nuevo y distinto del anterior. De hecho, Pocock lo ha hecho explícito en su *Momento Maquiavélico,* al analizar la virtud en Norteamérica y referenciar que "la Revolución estaba paradigmáticamente determinada y se correspondía con lo que Kuhn llama un ensayo de 'ciencia normal'" (2008: 614), reconociendo así, y de forma explícita, que su postura logró desarrollarse en torno a la idea del cambio de paradigma en los estudios de las ciencias sociales.

[7] El tiempo, al igual que cualquier otra construcción humana, tiene un sentido relativo a la especificidad del momento y, de este modo, no hay una única concepción de la temporalidad. Hay una percepción distinta, desde su concepción cíclica a cargo de los antiguos, a la fugacidad con la que se lo concibe en el siglo XXI, pasando también por la concepción cristiana del tiempo, marcada fuertemente por la idea de salvación.

Podemos afirmar que esta referencia a Kuhn tiene una doble lectura. Por un lado, la irrupción de esta nueva corriente historiográfica, que implica una nueva interpretación de los postulados políticos de la revolución norteamericana, produce en términos kuhnianos un cambio de paradigma respecto a las lecturas anteriores[8]. En ellas se establecían las bases para constituir a Estados Unidos como un referente en materia de *laissez fair* económico desde sus orígenes, entendiendo que la Constitución de esa nación era más deudora del empuje económico ligado a la propiedad privada que a cualquier otro tipo de reivindicación moral (Beard, 2001). El paradigma hartziano, si podemos llamarlo así, no lograba dar cuenta de una nueva realidad disciplinar que puso el ojo en una serie de conceptos que circulaban en ese momento de la historia norteamericana y apuntaban a un múltiple origen, alejado del punto de partida liberal diagnosticado.

Si bien es posible rastrear los orígenes del malestar con el viejo paradigma en la década del 50, no será sino hasta fines de los años sesenta, a través de Reinhardt Kosellek y Quentin Skinner, que se plantearon alternativas metodológicas y que estos autores transformaron en programas de investigación sobre el estudio de textos políticos del pasado (Fernández, J., 2002). Este nuevo grupo de autores –revolucionarios, en términos kuhnianos– notaron, entre otros elementos, una fuerte preocupación por la posible corrupción de las élites políticas, que condujo a un interés por el desarrollo de compromiso cívico en pos de evitar la tiranía de un capitalismo sin límites, apelando a la virtud cívica, a la preocupación por el bien común y los fines públicos, conceptos anómalos si querían ser explicados solamente en función de postulados hobbesianos y lockeanos. Para estos autores, la influencia del liberalismo fue mínima, si se lo compara con los aportes clásicos vinculados a la *res publica* ciceroniana y al *zoon politikon* aristotélico, los aportes del humanismo cívico del Renacimiento y de Maquiavelo, así como los del pensamiento anglosajón posterior a las guerras civiles. La nueva propuesta historiográfica generó conflictos y desequilibrios con el pensamiento imperante, que servía como referencia para explicar la realidad científica del momento, asentada sobre unas determinadas verdades. Se abrió entonces un campo de disputa entre el paradigma establecido y los esfuerzos por intentar explicar aquellas anomalías de las que el paradigma no podía dar cuenta (Backenköhler, 2008).

[8] Lideradas con vigor y fundamentalmente por Louis Hartz (1952).

Por otro lado, la discusión no estaba centrada solamente en la revitalización de la tradición republicana en el marco de la historia norteamericana, sino que se abría paso a una innovación kuhniana en cuestiones relativas a la metodología con la cual trabajar, con la que la Escuela de Cambridge terminó convirtiéndose en un nuevo paradigma para la historiografía contemporánea. Los autores de esa escuela, ya mencionados, compartían la preocupación por los lenguajes políticos de su tiempo específico y por el modo en que los distintos conceptos, discursos y argumentos interactúan entre sí. Es así que apareció la necesidad de insertar y contextualizar los discursos de los pensadores republicanos en la época en que vivieron, la necesidad de situarse en el debate, ante la palabra concebida como acción que se verbaliza y tiene existencia en un contexto singularizado. Quentin Skinner tomó los textos como actos del habla, siguiendo el sentido indicado por Austin en su célebre *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), enfatizando la diferencia que existe entre el nivel locutivo de un determinado enunciado y su capacidad e intención ilocutiva. Esto es, entre lo que se dice y lo que se hace al enunciarlo. Esto supone entender al lenguaje como un instrumento para comprender la argumentación política, que ha sido construida en función de una realidad empírica y de ese modo no es susceptible de convertirse en una superestructura al margen de esa realidad. Para comprender históricamente un acto de habla no bastaría con entender lo que en un texto menciona (su sentido locutivo), sino que es necesario situar dicho contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en el que éste se inserta, para así descubrir, tras tales actos de habla, la intencionalidad del agente (su intención ilocutiva).

Esta concepción del discurso implica entonces la integración de pensamiento y realidad empírica en un todo que no podemos disociar, e implica una interacción bidireccional, en tanto las ideas son actos que expresan y responden de inmediato a un contexto concreto y, al mismo tiempo, esa realidad empírica se encuentra fuertemente afectada por esa reflexión. Ball lo explicita de forma clara: "las historias de los conceptos políticos son historias de argumentos políticos y de los contextos conceptuales, de las disputas que tenían como referencia y a las que dieron origen" (1998: 82). La Escuela de Cambridge, con sus actos del habla, tuvo como correlato a la escuela alemana –liderada por Koselleck– centrada en los conceptos y a la escuela francesa, que privilegiaría el análisis del discurso.

Con matices, la labor de estos autores y su noción del discurso tiene antecedentes en lo que se conoce como *el segundo Wittgenstein*[9](1999) y, en ese mismo sentido, podemos notar elaboraciones posteriores en los trabajos de Laclau y Mouffe (1983). Esta forma de comprender el discurso, involucrando lo lingüístico y lo extralingüístico –hablar y escribir son nada más que componentes de las estructuras discursivas–, nos lleva a cuestionar el uso de los conceptos como si estuvieran desnudos, expresión que podríamos calificar de oxímoron. Los conceptos nunca están desnudos, su uso está dado por un marco relacional y una significación que hace a un orden social determinado. Del mismo modo, tampoco podemos hablar de *lo dado* con relación a la realidad empírica, a la usanza del positivismo moderno. Un objeto material cobra significación en un marco social, en el entramado de las relaciones sociales, una *piedra* puede serlo porque es designada de esa forma por un humano en su contexto y de acuerdo a su uso. Podrá tratarse de un proyectil cuando es arrojada para agredir a alguien, o podrá tratarse de un objeto de sumo valor si se la entiende como piedra preciosa, pero recién es *piedra* porque se la designa como tal dentro de una configuración social, como ya observaba una camada de epistemólogos a partir de Popper. ¿Cuestiona esto la realidad empírica del objeto material o niega su existencia independiente del discurso en el cual está inscripto? No, los objetos estarían allí, aunque no hubiere seres humanos que los estuvieren percibiendo, mal que le pese a Berkeley, pero recién adquieren significado e identidad en un contexto donde lo que juega es la acción humana:

> …los hechos naturales son también hechos discursivos. Y lo son por la simple razón de que la idea de naturaleza no es algo que esté allí simplemente dado, para ser leído en la superficie de las cosas, sino que es ella misma el resultado de una lenta y compleja construcción histórica y social. (Laclau y Mouffe, 1993: 116)

Según Eloy García, el trabajo opuesto –un análisis descontextualizado– es lo que ha llevado, entre otras cosas, a que se conociera una "versión antimaquiavélica del pensamiento republicano, paradójicamente tildada de maquiavélica" (2008: 63), adjetivo que habitualmente tiene una connotación negativa en nuestro idioma, tal como lo consigna la Real Academia Española en la tercera acepción del término en su diccionario: "astuto y

[9] Ya no aquel que en el *Tractatus* parecía buscar el significado unívoco y preciso de cada concepto, sino el que en las *Investigaciones filosóficas* reconocía de forma explícita la ausencia de esencias y propiedades positivas detrás de los conceptos.

engañoso" (2019), lo que termina de configurar la leyenda negra respecto al autor florentino. En este sentido, John Pocock (2008) realiza un par de apreciaciones que consideramos de relevancia. Por un lado, sostiene que los republicanos italianos del Renacimiento –y principalmente Maquiavelo– reconstruyeron conceptos en función de nuevos códigos expresivos, lo que les permitió aferrarse y desarrollar un esquema de autogobierno coherente con lo que ellos consideraban una antropología irrenunciable, para desde allí resistir un cambio hacia formas monárquicas absolutas que finalmente resultaría inexorable.

Por otra parte, Pocock afirma que el republicanismo cívico de ese momento se diferenció claramente de otra corriente en la lucha contra las monarquías absolutas, el discurso que dio origen al liberalismo individualista. Ese discurso, que desempeñó un papel activo contra las grandes monarquías, se forjó en un lenguaje conceptual y un código expresivo verbal que mucho tiene en común con los principios que dieron vida al pensamiento de Locke y en el que podemos ubicar también a Hobbes, con un lenguaje que expresaba de forma clara los intereses individuales y estableciendo en su *Leviathan* (1980) una de las primeras formulaciones precisas del concepto de libertad en sentido negativo, más allá de haber sido un confeso defensor del poder autoritario. Nuevamente, en forma paradójica, tal discurso de signo opuesto al de Maquiavelo, "terminaría resultando inopinadamente tildado de maquiavélico" (García, 2008: 24).

Esta nueva metodología, y su aplicación a la historiografía, tuvo consecuencias en el terreno de la teoría política. El viraje hacia la tradición republicana tuvo que ver, irremediablemente, con el abordaje crítico de las concepciones liberales del momento, confrontando en primera instancia con el concepto de libertad hegemónico propuesto: la libertad en sentido negativo, es decir como no interferencia (Berlin, 2000; Constant, 1995), como se analizará en el capítulo 4 de este trabajo. De aquí en más utilizaremos el término "tradición" en lugar de "teoría" para referirnos al republicanismo, ya que no se trata de un sistema articulado de pensamiento (Pocock, 2008) o una teleología orientada hacia un fin (Rodríguez Rial, 2016), sino de una serie de conceptos y principios, ciertos núcleos de reflexión –no exentos de polémica interna o incluso de contradicción– orientados fundamentalmente a su aplicación en la práctica política, ya que los clásicos del pensamiento político republicano (y también del liberal, por qué no) desarrollaban sus ideas en el fango

de los problemas terrenales, defendiendo diseños institucionales que no provenían de ningún laboratorio de teoría social, sino directamente de la historia. Lejos están estos conceptos, entonces, de haber sido presentados como un conjunto preciso de propuestas (Skinner, 1986, 2008a) y, por tanto, es imposible caracterizar al republicanismo como algo unitario y sólido, no solamente porque la política no es física, en el sentido en que puede desarrollarse una teoría de esa ciencia experimental, sino porque "la política tampoco es ciencia política" (Ovejero, 2008: 347). En ese sentido, debemos tener presente que no vamos a encontrar un conjunto ordenado de tesis explícitas que hayan recibido una discusión y revisión sucesiva, como si se tratara de investigadores contemporáneos.

Lo que podemos encontrar, en cambio, es un conjunto de principios, tesis y propuestas institucionales que tienen, en términos wittgensteinianos, un parecido de familia (Wittgenstein, 1999). En la tradición republicana encontramos ese parecido en una serie de conceptos que se ponen en juego –no siempre de la misma forma, depende del autor y el contexto en el cual eso se haga uso de los mismos– a la hora de discutir sobre el orden político que debe darse una sociedad. Podemos reconocer a la tradición republicana asociada con las ideas de participación, primacía del demos y deliberación" (Ovejero, 2008), a lo que podemos sumar los conceptos de libertad como no dominación, virtud, debate y ley como parte de ese parecido de familia que se arrastra desde hace un par de milenios. Será necesario discutir en el desarrollo de este trabajo, por tanto, algunos de los matices existentes entre distintos tipos de republicanismo.

La tradición republicana ha defendido una serie de elementos atacados por ciertas concepciones liberales –o, al menos, que no estarían dispuestas a defender–: tanto el compromiso con una vida cívica activa como el compromiso explícito con valores y fines públicos, comunes. En este sentido, se trata de una concepción normativa que, en buena medida, se ha presentado explícitamente como alternativa contemporánea al liberalismo[10]. El republicanismo ha entrado, en este cambio de milenio, en los debates fundamentales de la filosofía política y la filosofía moral. El debate sobre la libertad, los derechos, el concepto de

[10] Cabe anotar que no toda concepción republicana se presenta como alternativa opuesta al liberalismo, como es el caso de Cass Sunstein: "esta versión del republicanismo no es para nada antiliberal; es más, incorpora rasgos fundamentales de la tradición liberal" (1988: 1540) y de hecho podemos llegar a hablar incluso de un liberalismo republicano o de un republicanismo liberal.

democracia, sus instituciones, la ciudadanía, el concepto de representación y la posibilidad de una virtud cívica fuerte, son los que atraviesan una disputa contemporánea, que tiene a su vez un anclaje en la modernidad y cimientos en la antigüedad (ya que las referencias a la Pólis Ateniense y a la República Romana son permanentes en los defensores de esta tradición). A su vez, el esfuerzo por diferenciar al republicanismo de otras tradiciones como la liberal tiene la dificultad de toparse de modo permanente con conceptos que pertenecen a ambos lados de una ecuación fallida, como democracia, libertad, igualdad, ciudadanía, y la lista podría seguir.

De este modo, a veces puede ser dificultoso el terreno de dar explicación sobre estas temáticas al lego en materia de teoría política –es decir, el ciudadano común y corriente, que no se ha especializado en ciertas abstracciones y aun así debe tomar opciones que hacen a la democracia– solamente a partir de conceptos o definiciones desnudas, cosa que, como se ha mencionado, es en rigor inexistente. Así, se hace necesario establecer atención al uso de esos conceptos, que formarían parte de un juego de lenguaje:

> Considera aún este caso. Le explico a alguien el ajedrez; y comienzo señalando una pieza y diciendo: «Éste es el rey. Puede moverse así y así, etc., etc.». —En este caso diremos: las palabras «Este es el rey» (o «Este se llama 'rey'») son una explicación de la palabra sólo si el aprendiz ya 'sabe lo que es una pieza de un juego'. Es decir, si ya ha jugado otros juegos o ha observado 'con comprensión' el juego de otros— y cosas similares. Sólo entonces podrá también preguntar relevantemente al aprender el juego: «¿Cómo se llama esto?» — a saber, esta pieza del juego. Podemos decir: Sólo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe servirse de ella. (Wittgenstein, 1999: 18-19)

Siguiendo estos términos wittgenteinianos podemos decir que la aproximación y el uso que hacemos de un concepto determinado, presupone un acto y una elección, las palabras no son isomórficas con la naturaleza, más allá de los esfuerzos llevados adelante por los epistemólogos positivistas pertenecientes al Círculo de Viena. Los conceptos mencionados anteriormente tienen por un lado una carga pólisémica, incluso ambigua (Laclau, 1998), tanto que casi no hay régimen en el mundo actual que no reclame para sí el ser una forma democrática de gobierno, desde Venezuela a Estados Unidos, pasando por las democracias europeas e incluso Corea del Norte. Asimismo, en función de alianzas vinculadas a lo comercial y militar, suelen evitarse los términos "dictadura" y en algunos casos el de "monarquía" para referir a regímenes como el de Arabia Saudita u otros de Oriente Medio,

dada la carga de esos conceptos en los actuales juegos de lenguaje de la actividad política. No basta entonces con el concepto, sino con el uso que se hace de ese concepto inscripto en un discurso.

De este modo, y tomando en cuenta el giro lingüístico referido y la metodología en cuestión, cobra aún mayor interés la discusión y el debate a los que hemos hecho referencia, en torno a la Revolución norteamericana, históricamente identificada como revolución de carácter liberal y basada en principios lockeanos. Hay allí un análisis del discurso de época –tomando como referente empírico a lo elaborado por las Padres Fundadores, que gira alrededor de *El Federalista* y la elaboración de la Constitución de los Estados Unidos– entendiéndolo como un conjunto sistemático de relaciones.

A su vez, la carga polisémica de los conceptos y el significado profundo que pueden llegar a tener en función de su situación en un discurso y una acción política determinada debe analizarse también a la interna de la tradición republicana, por ejemplo en lo referido al concepto de virtud ya que, adelantándonos al trabajo con éste, no es el mismo sentido el de la *virtud cívica* que el de *virtù*, sostenido fundamentalmente por Maquiavelo. Mientras la primera refiere al conjunto de valores encanados en el *vivere civile*, la segunda no puede ser entendida sino es en relación con el concepto de fortuna; es la *virtù* la que permite hacer frente a los embates de la fortuna, para lo cual quien llegue a servirse de ella debe sumar un inmenso coraje personal y un importante sentido del riesgo y la oportunidad.

Lo mismo sucede con el concepto de dictadura, que en nuestras sociedades actuales genera estupor, cierta repugnancia e incluso miedo, dadas las situaciones vividas en y a consecuencia de las dictaduras del siglo XX. Lo asociamos, sin duda alguna, al ejercicio arbitrario y abusivo del poder. Sin embargo, existió otra acepción de ese concepto, al menos hasta la designación de Sila como Cónsul primero y Dictador después (en el año 81 a.C.), ya que hacía referencia a una institución que formaba parte de la Constitución romana del momento, a través de la que se otorgaba un poder extraordinario a un magistrado, según procedimientos claramente definidos, en lo que se consideraba un estado de emergencia, en pos del bien común (Rosler, 2016). Es decir, en ese momento histórico puntual no poseía el significado de Golpe de Estado, tal cual lo entendemos hoy.

De acuerdo a ello, hay que tener presente que la historia *per se* no nos provee de concepciones políticas que puedan trasladarse de forma mecánica a los tiempos y problemas actuales. Debe haber un estricto cuidado en no quitar de su contexto determinados compromisos teóricos, ya que se corre el riesgo de que sufran amplias distorsiones y, por otra parte, no es posible resolver problemas contemporáneos simplemente apelando al pasado lejano, por importante que éste haya sido (Sunstein, 1988). Si nuestro trabajo pretende tomar elementos de la historia de la teoría política, en el sentido que hemos explicado, debemos tomar en cuenta las palabras de Gustavo Pereira respecto a la virtud cívica:

> Una teoría de la virtud cívica que pretenda funcionar como un recurso para la democracia moderna deberá partir de aquellas condiciones irrebasables que la modernidad impone para la reflexión, a saber, un conjunto de derechos básicos que operan como marco para el ejercicio de la democracia participativa y, en particular, de la participación ciudadana. (2004: 244)

Aquellos elementos que se recojan de la historia deben ser puestos en relación con los mecanismos institucionales democráticos a defender en la actualidad. Así, por ejemplo, sería imposible sostener un corpus teórico aristotélico completo, que contiene una concepción antropológica que en parte se sigue recogiendo actualmente, pero que entre otras cosas afirma que los esclavos poseen esa condición por naturaleza y serían carentes de humanidad al no poseer una racionalidad plena, ya que no poseen "en absoluto la facultad deliberativa" (Aristóteles, 1988: 1260a). Los esclavos poseerían una habilidad técnica que les permite determinar qué medios son buenos para alcanzar un fin específico -sobre las tareas que les son encomendadas- pero no alcanzarían a deliberar acerca de la vida buena, que es una manifestación de la prudencia y permitiría adecuar su conducta al *telos* de la comunidad. Este diálogo con la historia debe permitir un ida y vuelta con las concepciones actuales sobre la virtud, teniendo siempre presente un *ethos* democrático como horizonte.

2.3 Relaciones y conceptos en disputa

Una de las relaciones que pone en disputa la tradición republicana en conexión con el liberalismo es la del Estado y la ciudadanía, tomando en cuenta lo que se considera el

“fracaso” de cierto liberalismo, en tanto asistimos a “una sensación muy difundida de que, individual y colectivamente, nuestro control sobre las fuerzas que gobiernan nuestra vida está disminuyendo” (Sandel, 1984: 92). Ciertamente, en este plano coadyuvan dos fenómenos que se retroalimentan: por un lado, lo que podríamos denominar como temor frente a la democracia por parte de quienes defienden las democracias liberales de mercado, ya que se teme que dar demasiado poder al *demos* puede socavar, contradictoriamente, los valores democráticos. Esto se debe a una desconfianza antropológica por la ciudadanía, “un demos vulgar y absentista” en palabras de Laporta (2005: 52), lo que obliga a construir barreras institucionales en cuanto a las decisiones que pueden ser tomadas. Ejemplo de ello es la existencia de un Banco Central Europeo, cuyas decisiones en materia económica no pueden ser revocadas por la ciudadanía de la Unión Europea. Por otro lado, se da un fenómeno de *desafección* respecto a la participación ciudadana, contradictorio y cuasi irónico en cierto sentido[11], ya que en muchos casos se crean instancias institucionales de participación, que terminan vacías (sea en un sentido estrictamente físico, sea un vacío de sentido para la gente que participa allí).

Nada de esto es casual. Podemos ver cierto tipo de diseño institucional elitista y que se muestra equilibrado, lo primero pues el papel principal en la actividad política pertenece a grupos de dirigentes que se escogen a sí mismos, y lo segundo porque presenta el proceso democrático como un sistema que mantiene el equilibrio entre la oferta y la demanda de 'mercaderías políticas’. (Macpherson, 1997: 96). Este diseño ha dado lugar a sistemas de participación que funcionan sobre el modelo de ciudadano-consumidor, pasivo y que suele estar desinformado acerca de la mayor parte de los temas que conciernen a su vida social y económica en un sentido colectivo. A su vez, no se propician las condiciones –logísticas,

[11] Esos adjetivos son válidos en función de elementos históricos. Para ejemplificar, apelaré a mi historia personal. Cuando cursé mis estudios secundarios (en el Liceo 26, llamado Armando Acosta y Lara, en el lapso 1988-1993), los estudiantes llevamos una lucha muy costosa para que se nos permitiera la formación de un gremio estudiantil y, luego de ello, que se nos habilitaran instancias reales de participación. Durante esa etapa se hicieron marchas, sentadas y otras acciones del estilo por presupuesto, por un boleto estudiantil gratuito, por una participación real y efectiva, y también –en el caso puntual de nuestra institución- por el cambio de nombre, ya que Acosta y Lara había sido un colaborador de escuadrones parapoliciales en la época previa a la dictadura militar y también en ella, abogando por el nombre de Líber Falco, un poeta que le había escrito al barrio en el cual la institución se encuentra afincada. El paso de los años vio ese cambio y otros. Hoy, los Consejos de Participación han sido institucionalizados por la última Lay de Educación (18.437), que han transformado la participación en obligatoria. Sin embargo, irónicamente, esos espacios se encuentran vacíos. En algunos casos no existen siquiera formalmente, mientras que en otros existen solamente en los papeles.

temporales, económicas– para una participación efectiva, con la lógica consecuencia de un posterior lamento por la falta de participación ciudadana.. Estas restricciones están basadas en la concepción antropológica sostenida por ciertas concepciones liberales –y compartida por algunos republicanos, como el propio Maquiavelo (2004)– cuyo carácter pesimista en las formulaciones más extremas llevan a tomar al individuo como *homo oeconomicus*, exclusivamente centrado en su interés personal, manejando sus opciones exclusivamente como si fueran costos o beneficios.

La tradición republicana, atravesando un camino que va más allá de la discusión teórica respecto a la democracia, sostiene un fuerte interés en el desarrollo de las democracias efectivamente existentes (por regla general, en occidente, democracias liberales) y a la aplicación de conceptos teóricos que, por ejemplo, Kymlicka (2004) identifica con el libertarismo de derechas del tipo de Robert Nozick o David Gauthier. Los autores republicanos, incluso los que actualmente suelen considerarse neo romanos (Pettit, Viroli, el propio Skinner) se enfrentan a las concepciones liberales[12] que proponen una discontinuidad entre ética y política, de modo tal que todas las cuestiones relativas a la ética serían de índole moral, y lo político tendría que ver entonces con cuestiones de justicia, que en algunos casos remite a la posibilidad de dirimir los conflictos.

De ese modo, aparecen dos tesis fundamentales para esta tradición: la neutralidad de las instituciones y la legitimidad de los acuerdos entre los individuos. En este sentido, la tradición republicana cuestiona la noción de un Estado completamente neutral[13] respecto a las decisiones de cada individuo sobre su propia vida, que no debería intervenir en las elecciones vitales de sus miembros, sea en el fomento de ciertas decisiones como en el freno

[12] Una de ellas sería la perspectiva pluralista, en términos de Cass Sunstein (1988), en la que ubica a autores como Dahl, Bentley, Truman, Stigler. Según ésta, la política consistiría en la lucha de entre distintos grupos de interés por obtener recursos escasos. Para ello se genera un sistema que agrega las preferencias de los ciudadanos dentro de una concepción particular de la representación: los representantes responderían a los deseos del electorado y nunca, o casi nunca, actuarían en función de sus propios intereses. Sunstein entiende que problemas como las preferencias adaptativas, la desigualdad de poder, los pactos con ausencia de deliberación y la falta de participación socavan el atractivo que esta perspectiva pudiera tener.

[13] En ese sentido, cabe aclarar que el cuestionamiento es, en algunos casos, al concepto mismo de neutralidad (como es el caso de Sandel, quien en *La República procedimental y el yo desvinculado* [2004] ataca al barrer contra todo el liberalismo procedimental, sin que les resulten importantes las distinciones entre liberalismo de izquierdas o derechas, liberalismo igualitario o no). En otros casos, y es el escenario al que refieren Laporta (2005) u Ovejero (2008), hay un cuestionamiento a cómo entender ese concepto de neutralidad y a su aplicación en la esfera política práctica.

de otras. La tesis es que ese tipo de Estado, entonces, no debería tomar partido por ninguna concepción del bien, convirtiéndose en garantía de las opciones morales de los individuos que lo componen, sean estas cuales sean. La falta de cultura cívica no sería un problema de importancia para aquel liberalismo cuyo enfoque es la democracia de mercado (Macpherson, 1997), pero no porque ese deterioro no exista, sino porque no se trata de un problema en sí, sino una consecuencia del respeto que necesariamente hay que tener por la libertad en sentido negativo que debe gozar la ciudadanía.

En este sentido, son varios los elementos que se ponen en discusión. Los mencionaremos ahora y serán desarrollados posteriormente: el papel del Estado y su vínculo con la sociedad civil, el orden de prioridad entre la justicia y el bien, el sentido y valor de la participación ciudadana, el respeto hacia las minorías y la apertura a las diferencias, sin dejar de tomar en cuenta el concepto de libertad. Libertad e igualdad son valores defendidos, por lo menos desde lo teórico, por casi[14] todas las corrientes existentes en la filosofía política. Sin embargo, la fraternidad, que forma parte del tríptico defendido en épocas de la Revolución Francesa, ha ido perdiendo presencia y vigencia en el terreno de las ideas, el propio John Rawls afirma en forma contundente que ha perdido cabida en las teorías contemporáneas de la democracia (1971). Habrá que analizar también la relación entre ciertas disposiciones antropológicas y la posibilidad de la virtud cívica como componente clave del funcionamiento de una democracia de corte republicano, ya que:

> Una república que se autogobierna puede perdurar (…) si sus ciudadanos cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más adelante convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue* o *public spiritedness* (virtud cívica o vocación pública). Así, el término se emplea para denotar el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común, y de este modo defender la libertad de nuestra comunidad para, en consecuencia, asegurar el camino hacia la grandeza, así como nuestra propia libertad individual. (Skinner, 1986: 239)

[14] Se incluye este adverbio a modo de mitigador por dos razones: resulta inverosímil una inducción completa y absoluta de las teorías y, por otra parte, entiendo muy poco posible que algún teórico se enfrente de forma seria y directa contra estos dos conceptos. Aun el libertarismo, corriente que admite fuertes desigualdades en el terreno económico y social basándose principalmente en la noción de mérito (Dubet, 2015), defienden en algún sentido la igualdad ante la ley.

La tradición republicana realiza un aporte fundamental al debate planteado que, a su vez, corre paralelo a la problemática de la legitimación democrática. Frente a la pregunta: ¿cómo obtienen legitimación los gobiernos democráticos sin una participación activa de sus ciudadanos? comienza a tomar relevancia la noción de virtud cívica, ya que para los autores que comulgan con esta corriente la relación entre el Estado y los ciudadanos, pero también la de los ciudadanos entre sí, reviste mayor complejidad que lo sostenido por parte de algunos autores liberales en su tratamiento de la temática. Si bien éstos no son contrarios a la participación política (en caso que sea deseo del individuo), les parece condenable que se obligue o incluso se aliente la participación, en tanto de esa forma la democracia derivaría en intromisiones e imposiciones a los integrantes de una sociedad (Ovejero, 2008), como ya se ha mencionado. Esa mayor complejidad indicaría que, además de los derechos que vienen de la mano de la ciudadanía y que están asociados a la libertad, existen determinados deberes a asumir por los ciudadanos, que no se limitan exclusivamente a respetar los derechos individuales de sus conciudadanos, sino que involucran el compromiso con los intereses fundamentales de la comunidad en su conjunto.

2.3.1 Virtud cívica

En las sociedades contemporáneas, atravesadas por el factum del pluralismo, que muestra nuestras diferencias respecto a la concepción de la felicidad, del bien, de la vida buena, de las cuestiones religiosas, donde incluso se sostiene que vicios privados pueden devenir en virtudes públicas –aunque eso ya lo sostenía Mandeville (1997) a comienzos del siglo XVIII– las reflexiones sobre la virtud pasaron a un segundo plano. El renacimiento del interés en la virtud tiene que ver con la relevancia que volvieron a adoptar ciertas corrientes éticas que, en lugar de centrarse en principios rectores del razonamiento moral, se ocupan de la adquisición de hábitos que confirman la sensibilidad moral (Vidiella, 2015) y, a su vez, va también de la mano de lo que hemos llamado *giro republicano*, centrándose en una noción vigorosa de ciudadanía.

En cualquiera de las formulaciones ya mencionadas en términos de nomenclatura –*virtus*, *virtù*, *public spiritedness*–, que no siempre involucran una misma carga conceptual (lo que será trabajado en el apartado 5.1), la virtud cívica implica que los ciudadanos deben incorporarse a un cuerpo institucional, constituyendo un grupo que funcione como agente, capaz de generar juicios y metas y con la posibilidad de accionar hacia una finalidad, elegida en tanto bien común. Parecería una formulación exenta de tensiones, pero al profundizar nos damos cuenta de que no es así. Para poder actuar en nombre de un grupo, se debe estar dispuesto a dejar de lado aquellos intereses que son exclusivamente particulares, en favor de un pensamiento solidario y desde una perspectiva de grupo, desarrollando así acciones en pos de esa persecución común. Pero no siempre los teóricos republicanos contemporáneos vislumbran esta posibilidad. Por ejemplo, Philip Pettit sostiene que no se podría soportar esa demanda, bajo el entendido de que esta forma de pensar podía ser adecuada a las democracias practicadas en Atenas o Roma, en las que el pueblo libre era una entidad corporativa, organizada a través de una junta, concejo o asamblea para actuar como una sola voz, pero esto no tendría lugar en las sociedades complejas contemporáneas, caracterizadas por la pluralidad (Pettit, 2008). El riesgo que visibiliza Pettit está ligado a la posible relación entre la virtud y el populismo a causa de la identificación entre aquella y la voluntad general rousseauniana. Esto llevaría a interpretar la libertad como autogobierno, de lo cual responsabiliza directamente a Jean-Jacques Rousseau:

> Por republicanos y atractivos que puedan resultar sus puntos de vista en otros respectos, Rousseau es probablemente responsable de haber dado pábulo a este enfoque populista. El giro populista significó un nuevo desarrollo, y cobró forma definida sólo cuando el ideal del autodominio democrático se convirtió en la principal alternativa – o al menos, en la principal alternativa entre las distintas nociones de libertad – al ideal negativo de la no-interferencia. Pensar que la tradición republicana es populista, como – huelga decirlo – han hechos tantos, monta tanto como afirmar la misma dicotomía que ha tomado invisible al ideal republicano. (1999: 50-51)

Sin entrar aún en la discusión respecto a la concepción republicana del concepto de libertad, intrínsecamente valiosa para la interpretación de este pasaje, ya podemos vislumbrar distintos matices en autores republicanos respecto a lo demandante que pueda resultar la virtud cívica para los ciudadanos y las consecuencias que ello puede generar en el pluralismo, que, hemos mencionado ya, consideramos un factum en las sociedades complejas

contemporáneas. Ese pluralismo debería ser *razonable* en términos de Rawls (1996, 2002), esto es un pluralismo en cuanto a las doctrinas comprehensivas del bien o filosofías de vida[15] (Cohen, 2011), en las que si bien reconocemos que las personas no se van a poner de acuerdo en cuanto a la veracidad de las mismas, sí podrían convivir y aceptar que existen razones a esgrimir tanto para aceptar la propia filosofía de vida como otras, distintas a las que se asumió para llevar adelante. Ahora bien, el factum al que referimos no está exento de dificultades, ya que nos encontramos en tiempos de amplia intolerancia[16] en los que buena parte de las veces, quienes defienden una doctrina comprehensiva del bien o filosofía de vida suelen aceptar la suya no solamente como única verdad posible, sino como único camino para el funcionamiento de la sociedad toda. En función y defensa de ese pluralismo, la postura de Pettit intenta situarse lejos de una virtud perfeccionista, y se inclina por un tipo de virtud asimilable a un instrumento que permita maximizar la libertad como no-dominación, concepción de la libertad que será la defendida por el autor irlandés, como se verá en el apartado 4.1 de este trabajo.

En otro extremo de las posturas republicanas respecto a la virtud podemos ubicar la posición de Michael Sandel, quien se aferra al autogobierno como una finalidad a cumplir por la naturaleza humana, en un sentido aristotélico, y a la presencia de un sentido fuerte de la virtud, situando a la sociedad como encargada de su promoción, a través de instituciones como el ejército o la escuela (es decir, el Estado):

> Si una sociedad justa requiere un intenso sentimiento comunitario, tendrá que encontrar una forma de cultivar en los ciudadanos una preocupación por el con junto, una dedicación al bien común. No puede ser indiferente a las actitudes y disposiciones, a los «hábitos del corazón», que los ciudadanos llevan con sigo a la vida pública. Debe encontrar una forma de apartarse de las nociones puramente privatizadas de la vida buena y cultivar la virtud cívica. (Sandel, 2011: 298)

Ahora bien, sobre este autor recae la acusación de perfeccionismo por este planteo acerca de la virtud pero, asimismo, al ligar el compromiso cívico a un conjunto de valores

[15] Etiqueta que consideramos aún más afortunada para designar una concepción moral general acerca de la persona, de la vida buena y de las relaciones sociales, entre otros elementos importantes de una larga lista.
[16] Elemento que podemos ver reflejado con una importante claridad en las redes sociales y en aquellos portales virtuales de noticias que habilitan los comentarios de los lectores (que, en algunos casos no son tales, sino que se trata de *trolls*, nombre que se ha tomado de la mitología para designar a usuarios de internet que operan bajo una identidad falsa sin necesariamente dar sus verdaderas opiniones, ya que su función es justamente la de estimular la intolerancia y los discursos del odio.

destilados históricamente por una comunidad, hay quienes entienden que los postulados de Sandel se enmarcarían de forma más clara dentro del comunitarismo y no dentro del republicanismo (Peña, 2008). Sin dar por saldada esa discusión respecto a la ubicación de Sandel en una tradición u otra, entendemos que esta crítica a Sandel no implica necesariamente un acuerdo con la posición de Pettit, ya que:

> Es posible una justificación republicana de la virtud cívica aceptable para el ciudadano de una sociedad democrática, sin asumir la carga de un perfeccionismo incompatible con el pluralismo cultural y moral. Ciertamente, la ciudadanía democrática no está desligada de un horizonte axiológico o normativo. Hay ciudadanía buena o mala, más o menos ajustada a ciertos valores y disposiciones apropiados a la convivencia pública. Pero son virtudes de la "res publica", de los individuos como ciudadanos en el espacio de las instituciones y prácticas relativas a lo que a todos atañe, compete u obliga. Son virtudes públicas, y no se refieren a la dimensión estrictamente individual de la vida. (Peña, 2008: 41)

Las palabras de Javier Peña indican que, más que una apelación al autogobierno o a la exigencia de una postura común, el republicanismo exige una virtud pública que no se aleje de un *ethos* comunitario, pero tampoco quede maniatada por éste en tanto se ajuste a ciertos valores en consonancia con una república que, antes que nada, debe estar caracterizada por una ciudadanía democrática.

A modo de resumen en lo que respecta a las distintas economías de la virtud en este estado del arte, es posible formar un abanico relacionado a las demandas que la virtud cívica presentaría a los ciudadanos para las teorías que se presentan como alternativas al liberalismo en nuestros días. De un lado ubicaríamos la postura de Pettit, para quien la virtud tiene un valor instrumental con la finalidad de mantener la libertad como no dominación de la ciudadanía y, en consonancia, lo que la virtud demande a los ciudadanos no tiene por qué llevar a ningún tipo de autogobierno en sentido rousseauniano, como se mencionó, ya que esto podría resultar una amenaza a la pluralidad de nuestras sociedades. En el otro extremo del abanico se encontrarían posturas como las de Sandel, marcando la necesidad de que el Estado se comprometa con la formación de una virtud cívica ciudadana, y aunque esta tarea no está exenta de riesgos, hay que enfrentarlos, ya que para él "la política republicana es una política de riesgos, una política sin garantías. Concederle a la comunidad política la

posibilidad de influir en la formación del carácter de los ciudadanos implica aceptar la posibilidad de que malas comunidades formen malos caracteres" (Sandel, 1996: 321).

En medio de ese abanico que en la contemporaneidad iría desde posturas como las de Pettit a posturas como las de Sandel, se encontrarían planteos como los de Félix Ovejero, quien sostiene que "el reto sería encontrar un diseño de las instituciones políticas (…) que sea permeable a los comportamientos virtuosos, pero que no necesite permanentemente para su funcionamiento de unas conductas supererogatorias, moralmente sobreexigentes" (Ovejero, 2005: 151). El autor catalán intenta de este modo generar un equilibrio en el que la virtud no se transforme en una carga demasiado pesada de llevar para los ciudadanos, pero sin llegar al punto de una instrumentalidad tal que las diferencias con un liberalismo igualitario y deliberativo sean tan escasas como para confundirse con éste. Cabe consignar que, saliendo de las esferas de la tradición republicana, hay también defensores del liberalismo igualitario que entienden la virtud como algo necesario para las sociedades democráticas, como es el caso de Will Kymlicka:

> Es claramente falso que el hecho de promover un concepto de virtud fomente, por definición, un concepto del bien. Todo depende de por qué se promueva un concepto de la virtud cívica. Si el Estado promueve determinadas virtudes sobre la base de que poseer esas virtudes hará que la vida de algunas personas sea más gratificante o plena, entonces estará claramente promoviendo un particular concepto del bien. Sin embargo, si el Estado promueve estas virtudes sobre la base de que poseerlas hará que algunas personas tengan más probabilidades de cumplir sus deberes de justicia, entonces no está promoviendo un particular concepto del bien. (Kymlicka, 2004: 215).

La discusión, en este sentido, se desplaza nuevamente al tipo de virtud que se quiera fomentar (lo cual se trabajará en el capítulo 5) y a las razones por las cuales se las deba promover. En caso de que esas razones se centren en la justicia y no en una concepción particular del bien, liberales como Kymlicka estarían de acuerdo en su promoción.

2.3.2 El eje igualdad - desigualdad

Entiendo que la relevancia de la discusión sobre la posibilidad del desarrollo de la virtud cívica, y en particular en los tiempos que corren, está ligada a la temática sobre la

cohesión e integración social. A su vez, que los problemas a este respecto tienen mayor vínculo con igualdad y desigualdad. El debate acerca de la igualdad ha sido muy profuso en los últimos años del siglo pasado y en los primeros del que transcurre, y el solo hecho de intentar un repaso del estado del arte en lo que a ello respecta desde la filosofía y teoría política ya sería objeto de una tesis doctoral completa. Por tanto, en este apartado solamente se notarán algunos aspectos de esa discusión, aquellos de mayor relevancia para la tradición republicana. En tanto, se profundizará la discusión sobre una igualdad republicana en el apartado 4.2

La desigualdad que enfrentamos hoy es por un lado económica y cuantitativa, ya que los últimos datos indican que la brecha entre lo que posee el 1% de la sociedad mundial y el 99% restante es cada vez mayor y, en países como Estados Unidos, esto alcanza cifras escandalosas ya que, por ejemplo, en 2010 –inmediatamente después de la llamada "crisis de 2008"– el 1% de los individuos captó el 93% de los suplementos de ingreso (Dubet, 2015). Si bien se va dando una naturalización de estas relaciones, pues incluso en esos países quienes más tienen obtienen mayores ventajas fiscales que el resto de la ciudadanía bajo el precepto de que de su riqueza depende siempre la riqueza de los demás, está lejos de ser una fatalidad generada por la globalización del mundo en el que nos tocó vivir y a la cual debamos adaptarnos. Teóricos que nada tienen que ver con la izquierda ni con el republicanismo, como Joseph Stiglitz (2012), sostienen que no hay nada intrínsecamente perverso en la globalización, sino que el problema reside en el manejo que los Estados hacen de ella, generalmente en provecho de particulares.

A su vez, la desigualdad no es solamente económica y cuantitativa, y ha ido cambiando su naturaleza. La estructuración de la sociedad en clases sociales, orientaba la desigualdad de otro modo, ya que cada grupo social tenía la chance de apoyarse en su propia cultura, en su conciencia de clase. La desigualdad se instalaba como barrera en un campo dividido entre obreros o proletarios, sectores intermedios y burgueses o propietarios. Esas desigualdades de clase podían manifestarse como un orden social injusto, pero con cierta estabilidad, donde cada grupo –y cada individuo– asumía una posición y también una identidad. Pero el modo de producción ha ido cambiando, ya no asistimos al mismo capitalismo que criticaba Marx, estamos en la era de la globalización a escala mundial y del

capitalismo financiero, y la cultura de masas ha ido modificando progresivamente la vivencia de la desigualdad, ya que hoy en día ésta se superpone en cuanto a grupos y clases sociales. Somos desiguales en cuanto pobres/ricos, pero también trabajadores precarios/estables, mujeres/hombres, profesionales/no profesionales, inmigrantes/locales. Somos iguales en ciertos registros, pero desiguales en otros, siempre hay una experiencia social en el que podemos sentirnos desiguales respecto a los otros, lo que parecería dar lugar a una conciencia más viva de esa desigualdad: "Soy igual en cuanto a asalariado, pero no en cuanto a procedente de la inmigración; en cuanto a poseedor de un título, pero no en cuanto mujer; en cuanto ejecutivo, pero no en cuanto trabajador estresado" (Dubet, 2015: 27).

Más allá de las desigualdades concretas, la percepción que tenemos de nuestras experiencias de desigualdad coadyuva con la inacción, con la naturalización de ciertos procesos, amén del malestar que los mismos pueden generar. A excepción de pequeños grupos que llevan adelante estrategias de barricada, o ciertos momentos muy puntuales en nuestra historia reciente[17] , el 99% que sufre la expansión del otro 1% se queda en la instancia de indignación sin hacer mucho más que eso. A su vez, es posible relacionar esa reacción –o ausencia de la misma– con la heterogeneidad existente en esa amplia mayoría de la población dentro de la cual los intereses de unos no coinciden con los intereses de otros, con lo cual tenemos nuevamente enfrente nuestro el tema de la pluralidad existente en nuestras sociedades.

Como se ha mencionado, la aparición de la obra de John Rawls (1971) implicó en las tiendas liberales un fuerte énfasis en la discusión sobre la igualdad, a partir de una serie de críticas al utilitarismo reinante hasta ese momento histórico. Rawls entiende que el criterio utilitarista, basado en la maximización de la suma total de utilidades, se nos presenta como insuficiente e inapropiado para seleccionar y evaluar las razones que podemos esgrimir para justificar las cuestiones de la justicia distributiva. Entonces, hará foco en lo relativo a los bienes sociales primarios a la hora de establecer parámetros de justicia. Estos son bienes deseables para todo ser racional, y refieren a los derechos y las libertades básicas, las satisfacciones y prerrogativas de las funciones y las propuestas de responsabilidad permiten

[17] Como pueden serlo las experiencias de las asambleas populares de fines de 2001 y 2002 en Argentina, o las de los autodenominados Indignados en España y otros lugares de Europa, fundamentalmente en 2011y 2012.

desarrollar las diversas capacidades autónomas y sociales, la renta, la riqueza y también las instituciones de base que permiten a los ciudadanos desarrollar y ejercer sus facultades morales. En este sentido, el principio fundamental en cuestiones de igualdad será el principio de diferencia, que establece que una sociedad justa es aquella que hace que los más desfavorecidos estén en la mejor situación posible.

En clara oposición al liberalismo igualitario encontramos las posturas de filósofos libertarios como Robert Nozick. Antes de ir a ello, es conveniente (Wolff, 2007) remontarse al artículo *The Idea of Equality*, de Bernard Williams (1962), en el que ya es posible detectar aspectos de esta discusión. Williams propone como una verdad necesaria que el fundamento adecuado para la distribución igualitaria de los servicios de salud son las necesidades respecto a la salud, lo que conlleva a Robert Nozick (1988) a responder con la analogía de una barbería, preguntándose si las necesidades en cuestiones de barbería serían el fundamento adecuado para la distribución de sus servicios. No se trata de que Nozick quiera convencernos de esta última verdad, sino que pretende mostrar que el planteo de Williams tampoco es una verdad necesaria, intentando señalar que los igualitaristas han cometido un error al tratar a los individuos solamente como consumidores, y no como productores de bienes. Esta última acusación refiere que han considerado a los recursos sociales como un gran recipiente y que el único problema refiere a cómo distribuir esos bienes. Según Nozick, habría que considerar en la discusión, cómo se producen esos bienes que luego habrá que distribuir. Ciertamente, Rawls no cree que los más productivos tengan un derecho natural sobre su producción, pero no alega a favor de una igualdad estricta, sino que aprueba ciertas desigualdades para permitir incentivos que aumenten la productividad, en beneficio de todos. Aun así, algunos entienden que debe mantenerse la pregunta: ¿por qué en última instancia debería importar tanto lo relacionado a los bienes primarios que reciben los menos favorecidos?

Resulta interesante a este respecto el aporte de Ronald Dworkin a la discusión. El autor, que en *Justicia para erizos* (2014) denomina su postura filosófica como "una teoría unificada del valor", relaciona tanto el valor de la igualdad como el valor de la libertad con sus dos principios de la dignidad[18]. Respecto a la igualdad y en relación con la pobreza,

[18] Si bien no será nuestra área de análisis, cabe mencionar que, de forma kantiana, el primer principio debe contener también el respeto por las demás personas, que implica "actuar siempre en procura de mejorar la situación de la gente en todas partes" (2014: 251). En tanto, la autenticidad –segundo principio– "asigna a cada

Dworkin nos provoca al afirmar que "constituye un curioso tema para la filosofía reflexiva; solo parece ser apto para el escándalo y la lucha" (2014: 336). Lo escandaloso refiere a la distancia existente entre las teorías propuestas y las políticas efectivamente aplicadas para enfrentar la desigualdad social, más aún si tenemos en cuenta cuestiones de diversidad racial y étnica en ciertas comunidades. En un sentido político, si ponemos en juego el concepto de igualdad con los sus principios de dignidad, tenemos que un "gobierno coactivo solo es legítimo cuando intenta mostrar igual consideración por el destino de todos sus gobernados y pleno respeto por la responsabilidad personal que estos tienen por su propia vida" (2014: 337). La igual consideración entonces tiene que ver con la posibilidad real y efectiva de permitir a cada quien que proyecte sus propias metas de vida. Me animo a adelantar, en ese sentido, que hay puntos de contacto entre su postura y la postura republicana en general, fundamentalmente en cuanto a la primera parte de su planteo. De hecho, respecto a la objeción formulada por Nozick, Dworkin (1981) entiende que es clave preguntarse cuál es el origen del lugar que ocupan los más desaventajados en la pirámide social. En este sentido, afirma que, en algunos casos y por diversas razones, el origen supone que los individuos han estado imposibilitados de trabajar, mientras que en otros han elegido no hacerlo –en este sentido, habría que profundizar en la noción de elección que se está manejando aquí– y por lo tanto, tratar ambos casos del mismo modo afecta directamente al concepto de igualdad, que debe permitir que aquellos que trabajan arduamente obtengan recompensas, mientras que aquellos que eligen hacer menos deben soportar las consecuencias de sus elecciones. Por otra parte, la lista –no taxativa– de bienes primarios de Rawls parece ignorar el hecho de que algunas personas tienen necesidades mucho más costosas que otras, por ejemplo aquellas que están severamente discapacitadas o cuyo estado de salud requieren medicamentos de alto costo.

Ahora bien, hay situaciones en las que los altos costos de las necesidades están asociadas a las dotaciones en las cuales uno no necesariamente tiene responsabilidad, como lo son los ejemplos mencionados, mientras que hay otras que pueden perfectamente asociarse a las ambiciones de las personas: mientras algunos pueden conformarse con una cena frugal en su casa, otros necesitan llevar adelante una cena en un restaurant de lujo. En este último

uno de nosotros la responsabilidad personal de actuar de manera coherente con el carácter y los proyectos que uno mismo se atribuye" (Ibid.).

caso estamos ante quienes han hecho sus propias opciones respecto a los gustos caros y este tipo de caso no tiene por qué ser subsidiado. Ello nos lleva a la cuestión de cómo determinar el nivel adecuado de compensaciones según el caso. Será necesario analizar, entonces, cuál será una propuesta acorde a una sociedad republicana atravesada por la no dominación. Me animaré a decir, por ahora tímidamente, que deberá tratarse de una igualdad con un carácter estructural –lo que no significa una igualdad material estricta–, que tenga en cuenta, a su vez, los factores anteriormente mencionados.

Este capítulo intentó mostrar el escenario en el cual se da el giro republicano, en principio como alternativa a la disputa teórica entre liberalismo y comunitarismo. Ese marco ha implicado una resignificación del origen político conceptual de algunos sucesos históricos fundamentales, como la revolución estadounidense, así como la puesta en práctica de una metodología que tuvo en cuenta el giro lingüístico que se da en las ciencias sociales y humanidades en el siglo XX. Asimismo, entendimos importante tocar algunos elementos de la discusión acerca de la igualdad, en tanto es uno de los valores claves sobre los que se forjó la tradición republicana y, dentro del marco mínimamente descripto, habrá que desarrollar la discusión acerca de qué tipo de igualdad defienden los autores republicanos (o, por lo menos, la que sería defendible hoy en día por los neo republicanos). Esta alternativa en el debate supuso también la revitalización de un concepto que, si bien es tomado en cuenta por autores que defienden un liberalismo igualitario, no formaba parte de los primeros lugares de una posible lista de conceptos fundamentales en discusión: nos referimos a la virtud cívica. Discutir la centralidad de este concepto es clave para comprender el resurgir republicano. Analizar a qué refiere, qué instituciones se necesitan para promoverla y qué tipo de perfeccionismo puede traer consigo –en caso que lo involucre- es tarea de uno de los capítulos posteriores. Ahora bien, como vimos, fue necesario hablar de una tradición republicana y no del republicanismo como una corriente de pensamiento unificada. En este sentido, los conceptos que emanan de esta tradición tienen una historia, un origen y un devenir, que se desarrollarán en el próximo capítulo.

3 Historia y no historicismo de una tradición

¿Quién es libre?
Si el pasado es vicio pa' escapar
¿Quién es libre?
Si es el mismo envión que hace regresar

El portugués (Juan Pablo Fernández, Pequeña Orquesta Reincidentes)

Este capítulo llevará adelante un recorrido –que no puede considerarse exhaustivo ni taxativo– de una serie de mojones en la tradición republicana que consideramos fundamentales para, posteriormente, desarrollar un planteo respecto a las características institucionales de una sociedad republicana y, de la mano de ello, también a las posibilidades de la virtud cívica en nuestros días. De este modo, el recorrido comenzará en la *polietia* ateniense y llegará a la *res publica* romana, atendiendo a las modificaciones y énfasis que en su contexto desarrollaron los autores. Habrá que pasar también por ciertos momentos republicanos medievales –en una Edad media que no era solo oscuridad– que llevaron al humanismo cívico y a un autor clave en la tradición republicana, como Maquiavelo. A su vez, no podemos pasar por alto los aportes de autores republicanos en la Modernidad, tanto del lado europeo como al otro lado del océano Atlántico.

3.1 Un mito fundacional

La historia, leyenda o mito que daría origen a la República de Roma no pasó inadvertida para buena parte de los artistas del Medioevo y de la Modernidad. Pintores de la talla de Albert Durero, Lucas Cranach (el viejo), Tiziano, Sandro Boticelli, Tintoretto y muchos otros dedicaron sus pinceladas a ella. Tampoco pasó inadvertida en el terreno de la escultura, como puede notarse en la célebre *Lucrecia Muerta* de Damián Campeny[19]. A su vez, poetas como Ovidio, Virgilio y Shakespeare le dedicaron sus palabras. Tal vez la fuente principal de donde estos artistas han tomado datos para su inspiración sea la *Historia de Roma desde su Fundación*, de Tito Livio (1990). Como ya puede deducirse a partir de la

[19] Puede verse hoy en el Museo de Arte de Catalunya, Barcelona.

mención de la escultura de Campeny, no estamos haciendo referencia a la popular leyenda de Rómulo y Remo como fundadores de la ciudad de Roma, sino a la historia / leyenda de la violación y muerte de Lucrecia (esposa de Lucio Tarquino Colatino), a manos de Sexto Tarquino, hijo del rey Tarquino el Soberbio.

Cuenta Tito Livio que, en épocas de guerra y entre batalla y batalla, hacia el año 510 a.C., los soldados se entretenían contando historias y que los permisos para distraerse de ese modo se daban con facilidad a los oficiales, muchos de ellos parientes directos del Rey. Es así que en una cena de la que participaban entre otros los primos Sexto y Colatino Tarquino, discutían alentados por el vino y

> …recayó la conversación sobre sus «esposas». Cada uno ponía por las nubes a la suya; enseguida se acalora la discusión y Colatino dice que no hay por qué seguir discutiendo, que en cuestión de horas se puede comprobar cuánto aventaja su Lucrecia a las demás: «Dado que somos jóvenes y fuertes, ¿por qué no montamos a caballo y vamos a cerciorarnos personalmente del comportamiento de nuestras mujeres? Que cada uno dé un valor definitivo a lo que vea con sus propios ojos ante la llegada inesperada del marido.» El vino los había encendido. «¡Vamos ya!», dicen todos; a galope tendido vuelan a Roma. (Livio, 1990: 261)

Ese rapto de ansiedad los llevó hasta Colacia, una localidad a dieciséis kilómetros de Roma, donde se ubicaba el hogar de Colatino y Lucrecia. Allí, encontraron a Lucrecia "no como a las nueras del rey, a las que habían visto entreteniendo el tiempo con sus amigas en un suntuoso banquete, sino trabajando la lana bien entrada la noche sentada en medio de su casa rodeada por sus esclavas también en vela" (ibid), detalle que podría interpretarse como meramente retórico y decorativo, pero que también puede comenzar a mostrar el carácter virtuoso de la esposa de Colatino, ya que "no hay que olvidar que esa actividad era considerada como prueba de gran virtud entre las mujeres del mundo grecolatino", en palabras de Andrés Rosler (2016: 260). Fue entonces Lucrecia la ganadora de ese absurdo torneo entre esposas de soldados, del cual no tuvo intención de participar.

Sin embargo y a pesar del parentesco, en Sexto Tarquino pudo más "el deseo de poseer a Lucrecia por la fuerza" (Livio, 1990: 261) que cualquier otro tipo de reconocimiento. Tal es así, que algunos días después de ese episodio, regresó a Colacia, acompañado solamente por un amigo y sin que Colatino estuviera informado de ello. Allí fue recibido con

amabilidad e invitado a cenar, con la hospitalidad que ese período de la historia indicaba. Ya en el "aposento de los huéspedes" (ibid: 262), Sexto esperó hasta el momento de tranquilidad que consideró indicado para acercarse a Lucrecia, quien ya se encontraba dormida, y "apretando el pecho con la mano izquierda le dice: "«Silencio, Lucrecia; soy Sexto Tarquino; estoy empuñando la espada; si das una voz, te mato.»" (ibid). Ni la espada ni las amenazas doblegaron la voluntad de Lucrecia, que no cedía siquiera ante el miedo a morir. En ese momento, Sexto Tarquino notó que el miedo no era suficiente, y decidió añadir el deshonor:

> …le dice que junto a su cadáver colocará el de esclavo degollado y desnudo, para que se diga que ha sido muerta en degradante adulterio. El miedo a tal deshonor doblegó aquella virtud inquebrantable y Tarquino, como si hubiese sido la pasión la que había salido triunfante, se marchó orgulloso de haber arrebatado el honor a una mujer. Lucrecia, abatida por tan tremenda desdicha, envía a un mismo mensajero a su padre a Roma y a su marido a Árdea... (Ibid)

Al llegar, padre y esposo –que llegaron "con algunos amigos fieles" (ibid)– encontraron a Lucrecia deshecha en lágrimas y ante la retórica pregunta respecto a si se encontraba bien, la respuesta fue directa: "No. ¿Cómo puede estar bien una mujer que ha perdido el honor? (…) únicamente mi cuerpo ha sido violado, mi voluntad es inocente; mi muerte te dará fe de ello" (ibid: 263). Así, Lucrecia pidió que se le jure que ese adulterio no quedaría impune. Todos los presentes dieron su palabra ante ello, tratando además de mitigar su intenso dolor responsabilizando al autor de aquel atropello, y no a la que se vio forzada, ya que la encargada de cometer faltas es la voluntad y no el cuerpo, no habiendo culpas si no hay intencionalidad. Pero, con sentido trágico, la voluntad de Lucrecia estaba ya resuelta. Si bien se absolvía de culpa, no de castigo y, consecuentemente, se dio muerte a sí misma con un cuchillo que cargaba entre el ropaje. El primero en reaccionar a la situación fue Junio Bruto, quien viendo aún el cuchillo ensangrentado en el cuerpo de Lucrecia, emprendió un discurso contradictorio con su personalidad habitual. Según Rosler, "había fingido estar loco hasta ese momento, tal como luego sucedería con el Hamlet de Shakespeare, muy probablemente inspirada en la historia de Tito Livio" (2016: 262). Ese discurso trataba de un juramento:

> …de ahora en adelante yo perseguiré con la espada, con el fuego y con cuanta violencia sea posible a Tarquino el Soberbio juntamente con su criminal esposa y toda la estirpe de sus hijos, y no consentiré que ellos ni algún otro reinen en Roma. (Livio, 1990: 263)

¿Mera venganza personal, estricta justicia con el núcleo familiar que reinaba en Roma hasta el momento o cambio institucional y político? Al mando de Junio Bruto, quienes se encontraban en la estancia de Colatino marcharon sobre Roma, llevando consigo el cuerpo de Lucrecia. Congregado el pueblo en el foro, el nuevo líder pronunció un exordio que refiere no solo a la violación de Lucrecia –al significado de la pérdida de la mujer, la hija, la esposa– sino también a la soberbia del Rey, a las miserias de un pueblo sumergido en fosas y cloacas, a los ciudadanos de Roma convertidos en obreros y canteros en lugar de los guerreros que habían sido. De este modo, se indujo a la multitud a que exigiera la deposición del Rey y su destierro, alistando a jóvenes que querían participar por iniciativa propia. Si bien Tarquino el Soberbio dirigió sus tropas a Roma para reprimir e intentar deponer a la multitud insurrecta, las puertas de la ciudad le fueron cerradas anunciándole el destierro, mientras en el campamento del Rey se recibió a Junio Bruto y los suyos como libertadores de la ciudad. Bruto fue proclamado Rey en ese mismo momento, pero no aceptó tal cargo y esos fueron los días finales de la época monárquica de Roma, dando paso a la existencia de la República, gobernada por dos cónsules, que en principio fueron el propio Junio Bruto y Colatino Tarquino.[20]

De este modo se disolvía la monarquía en Roma, incluso con la criminalización del propio nombre de los Tarquino, lo cual sumado a la historia / leyenda de Lucrecia, ha llevado a autores como Pierre Grimal (1990) a defender la idea de que este mito fundacional tiene mucho más de familiar que de político. El argumento para ello se basa en que el móvil de quienes liberaron de la monarquía a Roma era un problema relativo a la violación del honor

[20] Este último no llegó a estar mucho tiempo en el cargo, ya que habiendo devenido impronunciable su propio nombre, se le pidió que se alejara del cargo y de Roma, exonerado a la ciudad del temor a ese nombre y a las posibles futuras confabulaciones que el pueblo imaginaba. A su vez, dichas confabulaciones no estaban solamente en su imaginación, ya que tiempo después los desterrados Tarquino mandan delegados a Roma para reclamar bienes que habían sido prometidos en la negociación del alejamiento de Colatino. Pero, "aunque púbicamente reclamaban los bienes, en secreto estructuraban planes para restaurar la monarquía; y como si trataran de ganarse el favor para la cuestión que aparentemente estaba en juego sondean los ánimos de los jóvenes nobles" (Livio, 1990: 273). Entre esos jóvenes se encontraban, sorprendentemente, Tito y Tiberio, hijos de Junio Bruto, quienes "se habían decidido a entregar a su padre el libertador, el consulado nacido de la familia Junia, los senadores, a plebe, todo lo que pertenecía a los dioses y hombres romanos a un rey soberbio" (Ibid). Descubierta la confabulación, todos los traidores fueron condenados a muerte, razón por la cual Junio Bruto "no solamente fue decisivo para el establecimiento de la República, sino que además dio pruebas más que suficientes de su celo republicano durante la consolidación del nuevo orden político" (Rosler, 2016: 270), siendo ejecutor del suplicio de sus propios hijos, tal como quedó inmortalizado en la obra *Los lictores le devuelven a Bruto los cuerpos de sus hijos*, del gran pintor Jacques-Louis David, actualmente en el Museo del Louvre.

de una familia y un ataque a la *gens*[21] misma de la familia real. Ahora bien, ese sentimiento desatado hacia los Tarquino no quedó allí, ya que se vio reflejado también en las *leges Valeriae*, leyes que instituyeron que el pueblo tuviera derecho de apelación y establecían que "nadie podía crear magistratura ninguna sin apelación; al que la crease, la religión y la ley permitían darle muerte sin ser acusado de crimen por ello" (Livio, 1990: 458).

Por cuestiones de época y por lo que hace a la teoría republicana en sí, entiendo que el foco debería ser puesto en el fuerte rechazo de la plebe romana a la monarquía de la que habían recientemente salido, ya que las *leges Valeriae* se llevaban adelante fundamentalmente por la presión ejercida por ésta. Esta criminalización de la misma idea de monarquía está asociada a la idea de la arbitrariedad que el poder de esa institución conlleva, lo cual conecta directamente con el corazón de la teoría republicana: la libertad de la república y de los ciudadanos que la integran. Por tanto, entendemos que la historia / leyenda de Lucrecia debe entenderse, en tanto mito fundacional, como un atentado a la libertad en primer lugar. Lo relacionado a lo familiar tiene que ver con el orden patriarcal romano, claro está, y no debemos dejar de lado la conmoción generada por ello. En tal sentido, entendemos necesario recordar la reflexión de Maquiavelo, quien entiende lo acontecido a Lucrecia como una oportunidad dada para expresar el descontento político con el orden institucional del momento y, puntualmente, con los Tarquinos, ya que el monarca fue expulsado de su trono:

> …por violar las leyes del reino, gobernando tiránicamente, asumiendo en él toda la autoridad de que despojó al Senado, dedicando a la construcción de su palacio cuanto el Senado invertía en el embellecimiento de los sitios públicos, con lo cual aumentaba la envidia de sus adversarios, y privó a Roma en poco tiempo de la libertad de que había gozado bajo el mando de los anteriores reyes. (Maquiavelo, 2003: 331)

Tarquino había sido el primer monarca romano en disolver una práctica que llevaban adelante habitualmente sus antecesores, la de realizar consultas permanentes al Senado. De ese modo, decidió administrar Roma a su antojo, con un sentido totalitario y sin mandato alguno del pueblo ni del Senado en los asuntos de guerra, paz, tratados y alianzas (Livio, 1990). Es en este sentido que Cicerón, reafirmando el episodio como mito fundacional de la

[21] La violación de Lucrecia –que, recordemos, pertenecía a la misma familia– suponía la interrupción de la continuidad de la línea ancestral, ya que su descendencia sería espuria, lo cual proyectaba incertidumbres sobre la línea de sucesión dentro de la familia real.

república, afirma que el gran mérito de Bruto consistió en alejar a sus conciudadanos del yugo de la esclavitud, gracias a su ingenio y su virtud: "…aunque era un simple individuo privado, sostuvo a toda la república y fue el primero en enseñar entre nosotros que cuando se trata de conservar la libertad de los ciudadanos nadie es un simple individuo privado" (Cicerón, 1988: 70).

Por otra parte, en lo que concierne a la virtud, la actitud de Lucrecia deja varias señales que marcan un camino, no solo en un sentido familiar, ya que de hecho podría leerse su acción hoy, aunque de forma extemporánea y hasta forzada, como una denuncia a la violencia de género. La acción de Sixto Tarquino es una acción directa contra la dignidad humana de Lucrecia, pero también una muestra del poder del macho frente a quien no puede defenderse, por vía de la fuerza -Lucrecia se resistió aun cuando un cuchillo frente a su garganta amenazaba su propia vida- y también por vía de la deshonra que significaría un adulterio al que se sumaría la propia muerte y la de un esclavo. Se suma a ello el llamado de Lucrecia, en sus últimas palabras, a que "ninguna mujer viva en la deshonra" (Livio, 1990: 263), tomando su ejemplo. De algún modo, su acción trágica y desesperada pudo intentar ser una puesta de punto final –sin éxito– a esa clase de sufrimiento, atentado contra la dignidad humana, pero que se focaliza sobre la mujer. Ahora bien, no es un atentado contra la dignidad femenina en sí, sino al significado que la castidad femenina tenía en ese entonces y que no se exigía al hombre. Insistamos en un punto, esta es una interpretación extemporánea, que puede hacerse exclusivamente con los pies parados en una tierra más de dos mil años posterior. Si quitamos esa extemporaneidad, aún queda la defensa que hace Lucrecia de la dignidad humana, esa que fue arrebatada por las acciones de Sixto Tarquino.

Entendemos que se trata de un mito fundacional, en primer lugar, por dar pie inmediato a una repartición del poder, finalizando una monarquía con ribetes de tiranía en los términos platónicos de *La República* (Platón, 1970), aquel régimen en el que solo un hombre esclaviza a los demás para satisfacer sus apetitos personales. Si se tratase solamente de una cuestión de *gens* de la familia real, la forma monárquica de gobierno podría haberse mantenido (y podría haberse sido Junio Bruto el monarca). Compartimos con Maquiavelo que la violación de Lucrecia, además de lo que genera la situación en sí, fue una oportunidad para mostrar el descontento con prácticas tiránicas anteriores. En segundo lugar porque,

como recién se mencionó, se pone de relieve la virtud de Lucrecia, quien no antepone su persona y su vida en una situación límite, sino que éstas ceden su lugar al honor, a la vida de otra persona[22] y también de un futuro en juego. Por otra parte, lo que hoy llamamos neorrepublicanismo está caracterizado por recuperar el lenguaje y los conceptos fundamentales de aquel republicanismo inicial, del que podemos encontrar pistas y valores clave en la *pólis* ateniense, pero también y fundamentalmente en la república romana.

3.2 De la *politeía* a la *res publica*

El concepto *república* puede verse en la traducción de los libros de Platón al español, en la obra que lo llevaría como título, donde analiza la ciudad ideal y describe los distintos y posibles sistemas de gobierno, y también en los de Aristóteles, quien en su *Política* (1988) lo utilizaría en una doble acepción. Pero, en sentido estricto, el término utilizado por los griegos fue *politeía* y es relativo a las instituciones, formas de gobierno, organización e incluso constituciones de las *poleis* griegas. De hecho, la doble acepción utilizada por Aristóteles a la que hicimos referencia, nos muestra por un lado lo referido a los regímenes políticos adoptados por las distintas ciudades-estado y, por otro, lo referido a un régimen particular y que llega hasta nosotros habitualmente bajo el nombre de *república aristotélica* (Rossi y Lombardía, 2016) y tiene puntos de contacto directo con el concepto de *res publica* adoptado más adelante por Marco Tulio Cicerón (1988). Ahora bien, sin que se utilicen estos conceptos de forma explícita, ya podemos encontrar ciertos trazos que hacen a la tradición republicana en el Discurso fúnebre de Pericles que conocemos a través de Tucídides:

> En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos

[22] Somos conscientes que no es solamente posible, sino altamente probable tomando en cuenta el momento histórico, que la valoración de la vida de un esclavo haya sido completamente secundaria –en el mejor escenario– en relación conl deshonor. Aun así, entendemos que es un elemento que puede haber jugado un rol que no podemos desestimar, por pequeño que fuere, ya que es recién cuando Sixto Tarquino juega esa carta que logra cumplir su deseo.

> que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo. (1983: 4)

Esta pequeña cita muestra la importancia que para la *pólis* ateniense tenía esta forma democracia, en una llamativa definición que incluye una polémica respecto al uso de los vocablos griegos *oikeîn* y *hékein*, entendiendo que en el correr de la historia se cambió el primero por el segundo, lo cual ya no hablaría de una administración a favor de la mayoría, sino que simplemente estaría en manos de ella. Se entiende en nuestros días que un regreso a la supuesta versión original genera mayor satisfacción, ya que el énfasis puesto por quienes conducían una democracia que aún no tenía cincuenta años de vida, era afirmar la existencia de un gobierno que favorecía básicamente a quienes lo ejercían, que en este caso era el *demos* (Arbea, 1983).

Ahora bien, sabido es que esa democracia defendida por Pericles no recogió la unanimidad de posturas favorables, como podemos observar con claridad en *La República* platónica. En rigor, el desacuerdo de Platón no tiene como base lo concerniente a la igualdad respecto a quienes serían los destinatarios del bien sino que habrá que buscarlo en otro lado ya que, en su búsqueda de la ciudad ideal, ésta es caracterizada como aquella en la que todos los hombres parecen estar animados por el deseo del bien común y no por apetitos particulares. Más allá de lo que hace al título de la que es probablemente la obra más conocida de Platón, su conexión con el republicanismo resulta sumamente problemática, por lo que cabe notar solamente su oposición a la forma de gobierno defendida por Pericles en su célebre oración fúnebre.

Distinto es el caso de Aristóteles, ya que buena parte de quienes llevan adelante este retorno del republicanismo en el siglo XX remiten a su teoría política y antropológica para desarrollar sus propios postulados. Podríamos comenzar preguntándonos si este republicanismo coincidiría con una propuesta democrática, dado el momento histórico y también las críticas a la democracia formuladas por su maestro, Platón. Pero ello no es tarea sencilla, ya que su posición respecto a la democracia no se reduce a una aceptación o un rechazo a la misma, sino que se trata de una postura compleja y con matices. Al menos en parte, parece coincidir con el espíritu crítico platónico al régimen defendido por Pericles, "el modo que ahora tiene en vigor la última forma de democracia" (Aristóteles, 1988: 1298a),

que entiende "análoga a la oligarquía dinástica y a la monarquía tiránica" (Ibid), regímenes que el estagirita considera las peores desviaciones. Recordemos que, en ese momento, se había dado una amplia participación ciudadana, en un *demos* que incluía a los habitantes más pobres de la *pólis*[23], y en su condición urbana participaban activamente de la asamblea e incluso accedían a casi todos los cargos públicos gracias al *misthos*, un salario o dieta establecido para que quienes trabajaban pudieran apartarse momentáneamente de su labor y participar así de los asuntos públicos. De este modo, la pertenencia a un grupo social específico no se convertía en barrera que frenare el acceso a la actividad política, cumpliendo con la afirmación de Pericles respecto a que la pobreza no debía tener como efecto el alejamiento de los hombres de servicio a la *pólis* (Tucídides, 1983).

Dicho régimen fue combatido de forma directa por la oligarquía ateniense, que llevó adelante su supresión cada vez que tuvo oportunidad. Si bien la postura de Aristóteles no era tan radical como la de los oligarcas, sí podemos decir que tenía una postura conservadora al respecto, dado su temor a la corrupción. Aristóteles entendía que esta situación tentaba a personas ávidas del *misthos*, pero desinteresadas en lo que hace a los asuntos públicos, lo que conlleva el alejamiento del imperio de la ley, pasando a ser "la multitud de pobres el elemento soberano del régimen" (Aristóteles, 1988: 1293a). Allí se ve reflejada la desconfianza de Aristóteles respecto a que todas las personas deliberen sobre todos los temas y no se limiten a las cuestiones más fundamentales y básicas. Por otra parte, entendía que la condición económica de esta porción de la ciudadanía era todavía precaria, lo que sumaba a la falta de educación y virtud, de modo que quedaban expuestos a la influencia de demagogos –análogos a los "aduladores en las tiranías" (Ibid: 1292a)–, dejando así una situación abierta a la corrupción. Esta situación conllevaría inestabilidad, ya que los ricos –y virtuosos– se sentirían excluidos del régimen, el pueblo gobernaría como si fuera un monarca y esto provocaría conflictos que terminarían "irremediablemente en la tiranía" (Ibid: 1298a), "el peor de los regímenes posibles" (Ibid: 1289b).

De todos modos, para Aristóteles esto no afecta a todos los tipos de democracia, ya que aquellas democracias conformadas fundamentalmente por campesinos como base social,

[23] Más allá de las exclusiones que ya conocemos (mujeres, esclavos, metecos, etc.) y que hacen de la democracia ateniense un régimen restringido en cuanto al universo que compone el *demos*.

en la que no todos deliberasen continuamente sobre la totalidad de los asuntos públicos sino solo sobre lo primordial (lo que, a su vez, daría paso a que hombres virtuosos ocupen las magistraturas relevantes) harían más factible el "imperio de la ley" (Ibid: 1292a). Este régimen sería el más parecido al republicano, lo próximo a determinar. Si bien el estagirita utilizó *politeía* para referir a cualquier régimen de gobierno, existe cierto consenso en la traducción de ese vocablo griego como república (Rossi y Lombardía, 2016). Es decir, el concepto es utilizado en dos acepciones: por un lado, respecto a las ciudades y sus regímenes políticos en general y, por otro, como referencia a un régimen en particular, el de interés en nuestro caso. Recordemos que para Aristóteles toda comunidad –y una *pólis* lo es, ya que no se trata de un mero agrupamiento geográfico, sino que debe haber cierta comunión entre sus miembros– es anterior a las aldeas, a las casas y a las personas, ya que el todo es anterior a la parte y, a su vez, si bien "nació a causa de las necesidades de la vida, subsiste para vivir bien" (Aristóteles, 1988: 1252b), que será la finalidad de la *pólis*, su *telos* en un sentido normativo.

Esto supone una antropología distinta a la ofrecida por Platón. La concepción aristotélica ofrece una visión del ser humano básicamente como un *zoón politikón*, ya que entiende que "la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social" (Ibid.). Ello no significa que desee o deba dedicarse constantemente a la actividad política, ya que hay una inclinación de la mayoría de las personas por "atender sus asuntos privados" (Ibid: 1318b). Su carácter de animal político se da porque, al igual que otros grupos de animales, se congrega en grupos más numerosos que la unidad familiar y, fundamentalmente, porque una de sus características fundamentales es el *logos*, siendo el único animal que lo posee. Si bien *logos* tiene un múltiple significado en nuestro idioma y no alcanza un vocablo para lograr su traducción efectiva, ya que al nombrarlo hacemos referencia a razón, estudio, reunión, lenguaje y todavía más, la diferencia específica a la que hace referencia Aristóteles es el discurso:

> …la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Ibid: 1253a)

En su acepción de palabra y discurso, el *logos* sería lo distintivo del ser humano respecto a los demás animales. Será éste el rasgo dominante de la política, ya que no refiere exclusivamente a un medio para comunicarse o a una mera técnica retórica: el *logos* es utilizado en la asamblea para discutir y deliberar respecto a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. En este sentido, lejos de ser una cuestión de carácter instrumental, se convierte en condición de posibilidad de la existencia de la *pólis* –en tanto Ciudad-Estado unida en torno a una teleología que implica el vivir bien, en un sentido virtuoso[24]– y por tanto es esencial al ciudadano, condición que no se adquiere por el hecho de haber nacido o habitar una ciudad, sino por participar de la actividad pública que hace al gobierno de la misma.

En el libro III de *Política*, Aristóteles refiere a la *politeía* como un régimen recto y puro: "Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: *politeía*"[25] (Ibid: 1279a), ya que en un comienzo plantea un modelo teórico, un tipo ideal, para luego llevar su análisis a un ámbito concreto, como el de los gobiernos de la Hélade en ese momento específico de la historia. En este sentido encontramos otra diferencia con Platón, preocupado exclusivamente por la ciudad ideal, mientras que el filósofo estagirita tiene interés también en el mejor régimen posible en función de las circunstancias y, a su vez, en el régimen que mejor se adapte a una *pólis* determinada. De este modo, se enfoca en los regímenes efectivamente existentes y acude al conocimiento empírico. Y, en principio, plantea seis tipos básicos de régimen de gobierno, en función del número de gobernantes y del objetivo que esta pólis posea: el bien común o el bien privado de los gobernantes, que hace a su rectitud o desviación, en ese orden. Así, tenemos que la monarquía se corresponde con el gobierno recto de un solo hombre, en tanto la tiranía es su desviación; la aristocracia el recto gobierno de unos pocos, siendo la oligarquía su forma desviada; y si nos referimos al gobierno de multitudes, la desviación seria la democracia, en tanto la forma correcta sería la *politeía* o república. Ahora bien, respecto a oligarquía y democracia, las diferencias no son simplemente cuantitativas en lo referente a los gobernantes, sino que interviene como elemento fundamental la riqueza o su ausencia, por ello la oligarquía es el gobierno de unos pocos ricos, y la democracia el gobierno de una

[24] Referiremos a su concepción de la virtud unos párrafos más adelante.
[25] Cabe consignar que la traducción que ofrece la editorial Gredos, a cargo de Manuela García Valdés, asume la equivalencia entre los términos *politeía* y república, y directamente utiliza este vocablo en su traducción, lo cual se aclara en la nota 440 (1988: 172).

mayoría de pobres. Este conflicto entre ricos y pobres es muy tenido en cuenta por estagirita, que no teme que ello genere inestabilidad per sé, en la medida que ninguno de estos dos grupos sociales sea excluido.

Bajo el entendido de que la mayor parte de las *poleis* fluctúan entre democracia y oligarquía, es allí donde depositará su interés. Y si bien cada una de ellas conoce distintas formas en lo empírico, la república es, en efecto, para decirlo simplemente, una mezcla de oligarquía y democracia (Ibid: 1293b). De este modo, vemos que Aristóteles aplica a la política el mismo criterio que ya ha utilizado en otras áreas de conocimiento. Recordemos que la virtud, "como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio" (Aristóteles, 1985: 1106b), pues siempre está entre dos vicios que pecan, el primero por exceso y el segundo por defecto. Y este justo medio se expresa en la *politeía*, ofreciendo una mezcla exitosa cuando "se puede decir de un mismo régimen que es democracia y oligarquía" (Aristóteles, 1988: 1294b). Así, el autor da piedra de toque a la forma de organización posteriormente defendida por Maquiavelo en su análisis sobre los comienzos de la república romana: una república mixta que no teme a la contraposición, ya que de los argumentos esgrimidos por las distintas facciones existentes en una comunidad para defender sus intereses ganará el bien común y la solidez de la república (Maquiavelo, 2004).

Esa mezcla de distintos grupos sociales debe conservarse y, en tal sentido, Aristóteles entiende que las democracias son más firmes y duraderas que las oligarquías, debido a una mayor presencia de las clases medias, más numerosas y con mayor participación en las democracias que en las oligarquías (Aristóteles, 1988: 1296a). En tanto, había observado previamente que, en términos éticos, la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud -un término medio, como se ha mencionado ya-, por lo cual "necesariamente la vida media es la mejor, por estar el término medio al alcance de cada individuo" (Ibid: 1295a). Esta apuesta a la presencia de una clase media fuerte descansa en el reconocimiento dos elementos que coadyuvan y nos hablan de la complejidad del análisis aristotélico en cuanto a la relación entre el orden político, la división social y los atributos económicos: en la escala gradual propuesta por el estagirita, lo mejor en cuanto a la posesión de bienes "será la moderación" (Ibid: 1295b) y, a su vez, la robustez de la clase media será

lo que produzca el equilibrio en la república. Respecto a esto último, entiende que ese es el modo de evitar que el régimen se convierta en una "democracia extrema o una oligarquía pura o una tiranía debido al exceso de una o de otra" (Ibid: 1296a), pues será menor la discordia y la posibilidad de sedición en la *pólis*. Y ello se encuentra fuertemente ligado al punto anterior, ya que la desigualdad es principio y fuente de las sediciones, "la causa por la que se sublevan" (Ibid: 1301b).

Los extremos que se alejan de la clase media los encontramos en aquellos que poseen un exceso de bienes y, por tanto, "no tienen la costumbre de obedecer" (Ibid: 1296a) y también en quienes se encuentran del lado opuesto que, dadas sus necesidades, tienen un comportamiento demasiado servil. La presencia numerosa de estos extremos redunda en una sociedad desigual, de amos y esclavos, y no una sociedad de hombres libres. En este sentido, Aristóteles, admirador de la *pólis* espartana, es crítico con dicho régimen en relación con la estructura de la propiedad allí establecida, que a través de la donación de tierras y de la acumulación por herencia, es generadora de desigualdad social. Esta crítica hacia las diferencias materiales y lo que ellas generan, se ve ampliada hacia el orden político: la institución del *eforado* genera una excesiva concentración de poder respecto a las demás magistraturas y, por otra parte, allí se incluye a generales elegidos con carácter vitalicio, lo que genera disparidades sociales. En relación con ello, es menester "intentar precisar por medio de leyes hasta el punto de que nadie llegue a sobrepasar mucho en poder, ya por los amigos, ya por las riquezas" (Ibid: 1308b). Que nadie crezca excesiva y desproporcionadamente debería ser una medida común a todo régimen, por lo cual hay que llevar adelante todos los intentos posibles "para que el pueblo no sea demasiado pobre" (Ibid: 1320a) y que una prosperidad duradera se focalice justamente en las capas más pobres de la ciudad a través de políticas distributivas[26]. Los males generados por la riqueza pueden atenuarse a través del apartado de tierras para el tesoro público, así como un uso común de parte de la producción de alimentos y una educación en las virtudes de la moderación y la generosidad (Lord, 2009). En el orden político, la mejor solución es que se confíen los asuntos públicos y las magistraturas a grupos o partidos contrarios, mezclando el grupo de

[26] El horizonte de estas políticas estaba constituido por la posibilidad de adquirir un terreno o, de no llegar a ello, que se puedan proveer fondos para emprender el comercio o la agricultura. Notamos aquí, nuevamente, la referencia de Aristóteles por el campesinado y por la agricultura como actividad.

pobres con el de los ricos como medida y evitar así la desigualdad extrema, de allí su defensa de un régimen mixto.

Recordemos que, para Aristóteles, la ciudad es una asociación de personas que se caracterizan por ser libres e iguales, y que "difieren en especie" (Aristóteles, 1988: 1261a), como hemos visto. Tanto la libertad como la igualdad pueden desarrollarse exclusivamente en la *pólis* y a través de la participación política, de la toma de decisiones por parte del *demos*. Es decir, son condiciones ligadas al desarrollo de la ciudadanía. El poder político difiere del poder del amo precisamente sobre su ámbito de aplicación: en tanto el del amo se ejerce sobre esclavos y en el ámbito doméstico, "el gobierno político es sobre hombres libres e iguales" (Ibid: 1255b). En tanto los oligarcas creen que la desigualdad de riqueza justifica un trato desigual, los demócratas entienden que la igual libertad requiere un igual tratamiento en todos los aspectos (he allí el conflicto de intereses que Aristóteles no teme y que, en la media que exista una fuerte clase media, como hemos mencionado, tenderá a la estabilidad de la *politeía*).

¿Quiénes son los ciudadanos? En términos aristotélicos, lo son aquellos a quienes les "está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente" (Aristóteles, 1988: 1275b). Así como queda establecido el *telos* de la pólis, a lo que ya hemos referido, también podemos notar que se pierde la diferencia entre gobernantes y gobernados, ya que pueden acceder a esas magistraturas quienes tengan la capacidad natural para hacerlo (en relación con la virtud que se posee, que no será el caso de los esclavos). Podemos diferenciar, en este sentido, dos ámbitos o momentos: el del buen hombre, que refiere a lo privado, en cuanto a su relacionamiento con su esposa, hijos esclavos, y lo relativo al buen ciudadano, que conectamos en forma directa con el ámbito público. Si bien no tendría por qué haber mayor conflicto entre estas dos facetas, "si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser ambas elogiables en la misma medida" (Ibid: 1277a) y "es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno" (Ibid: 1276b).

La tarea del ciudadano está vinculada a la seguridad de la comunidad –y todo lo que ello representa–, por lo que la virtud del ciudadano, entonces, "está necesariamente referida al régimen político" (Ibid). No debemos entender el concepto de seguridad tal cual lo discutimos hoy en día, sino que está referido a la salvación y conservación del régimen, lo que está en estrecha relación con la justicia: el régimen y las leyes deben mantenerse en la medida de lo posible para que se realice la justicia en la *pólis*. La primera condición que debe cumplir el ciudadano es la de ser justo en sus relaciones con los demás, pues la finalidad de la *pólis* no es la mera supervivencia sino la vida buena (Ibid: 1252b). En tanto al ciudadano le define su *pólis*, será un buen ciudadano en cuanto contribuya al bien de esa *pólis*, en tanto posea la virtud que le permite participar de la misma. Ahora bien, esta participación puede limitarse a la obediencia o deliberación, cuando referimos al ciudadano en tanto gobernado, o también desde el mando, para lo cual es necesaria la virtud de la prudencia. El gobernante necesariamente debe poseer esta virtud de manera propia y en acto, ya que debe elegir los medios adecuados para lograr encausar su *pólis* hacia el bien común.

Es cierto que el ciudadano, en tanto gobernado, participa en algún modo de esta virtud –a través de la cual el ser humano llega a ser bueno– pero no es estrictamente coincidente con la del gobernante. Aunque hace cierto ejercicio del poder y, además, debemos recordar que se trata de un gobernante en potencia, no tiene el mismo grado de responsabilidad ni asiduidad en las tareas de gobierno. Su característica más estricta será la obediencia y, también, "la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta, y el gobernante como el flautista que la usa" (Ibid:1277b), pues es necesaria la deliberación y, para ello, es preciso tener opiniones rectas y verdaderas. De acuerdo a ello, podemos afirmar que puede darse el ejercicio de la buena ciudadanía aunque no todos los ciudadanos sean buenos hombres. A su vez, si bien los gobernantes, dada la necesidad de la prudencia, deben ser buenos humanos, no es correlativo su inverso, ya que habrá buenos hombres que no sean gobernantes en acto (en ese caso, serán buenos ciudadanos).

3.3 La *cosa* pública

Mientras Aristóteles escribía su *Política* en momentos de crisis de las *pólis* de la Hélade, la republicana romana se solidificaba desde el punto de vista político y se expandía por la península italiana. La elaboración teórica más sofisticada del significado político de ese momento histórico se la debemos a Marco Tulio Cicerón, aunque de su obra fundamental, *Sobre la república*, solamente quedaron fragmentos que se conocieron recién el siglo XIX. De forma coincidente con el estagirita, Cicerón escribió esta obra en tiempos de crisis (a mitad del siglo I a.C), signados por intentos de revolución civil que generaron, por primera vez, el sentimiento de que la república romana podía perecer (Moatti, 2007). La discontinuidad política aparecía como tema urgente de reflexión y, de este modo, la duración y estabilidad de este régimen aparecían tanto objetivo y horizonte de sentido en los escritos Cicerón. Ello debía tener una respuesta filosófica en primera instancia, aunque desligada de grandes desarrollos metafísicos u ontológicos, ya que se trata de una filosofía de la práctica, una filosofía puesta al servicio de la praxis política (énfasis que reiterará el humanismo cívico en detrimento de la escolástica, como veremos en el próximo apartado).

Sobre la república, por otra parte, nos hace llegar de forma directa el concepto de *res publica*, sin depender en este caso de las traducciones del concepto griego *politeía*:

> Así pues, la cosa pública (*res publica*) es lo que pertenece al pueblo (*res populus*); pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho (*consensu iuris sociatus*), que sirve a todos por igual (*utilitas comunis*). La causa originaria de esa conjunción no es tanto la inteligencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios… (Cicerón, 1988: 47)

Una de las disputas teóricas respecto al concepto de *res publica* radica en la extensión del concepto cosa, ¿de qué cosa se está hablando allí? Siguiendo el planteo de López Barja (2007), entendemos que no solamente refiere a lo abstracto, en el sentido de ser, entre otras, la forma en que se gobierna una ciudad y las instituciones relacionadas a ello, sino también a cuestiones concretas que hacen a lo público, sea en materia de hacienda y de espacios. Es decir, todo lo relacionado con los bienes públicos, materiales e inmateriales. La cosa pública

hace entonces a una distinción entre lo público y lo privado que llega hasta nuestros días, poniendo lo personal en un nivel menor que aquello que pertenece al todo (que está por encima de las partes que lo componen)[27]. Lo público sería, de este modo, lo relativo a lo que nos pertenece a todos en cuanto pueblo. Cicerón se encarga de delimitar rápidamente el concepto de *populum*, de forma similar a la que lo hace Aristóteles con el de ciudadano, ya que no se trata de una mera conjunción de seres humanos. El pueblo es un concepto abstracto, que se ubica en el centro mismo de la institución *res publica* y que incluye el reconocimiento de los asociados a someterse al mismo derecho, lo que además implica un importante sentido de la igualdad, ya que la *utilitas* debe ser común a todos los integrantes. La *res publica*, entonces, agrupa a "hombres unidos por el vínculo del derecho" (Cicerón, 1988: 13) y consiste en la igual posesión de derechos y deberes, por encima de consideraciones sobre un modo común de concebir la vida y el bien. Sin esta igualdad jurídica no hay libertad, en tanto facultad para participar en la esfera política.

Esta concepción de lo común, en el caso de Cicerón, está atada a la noción de derecho natural *(ius naturae*) como previo a toda actividad (Rossi y Lombardía, 2016) y, por ello, lo que sostiene la unión del pueblo es la voluntad de actuar de acuerdo a esa ley natural. Ésta se basa en dos principios: por un lado, una sociabilidad natural, a la usanza de la antropología propuesta por Aristóteles; por otro, en el principio de justicia natural, que se relaciona de forma más estrecha con el planteo platónico, pues refiere a que cada grupo social lleve adelante lo que le corresponde en función de un supuesto orden natural. Este segundo punto pone en jaque la noción de igualdad, no ante la ley sino en lo que refiere a lo social y económico. De aquí que, el interés común de los integrantes del pueblo –al que han dado su consentimiento, según la definición de Cicerón– refiere a lo necesario para la conservación y defensa de la ciudad. Uniendo este interés al primero de los principios naturales mencionados, la sociabilidad natural, puede notarse que lo racional es que los seres humanos

[27] Es una distinción que llega hasta nuestros días pero que hoy se asume con una valoración diferente. En tanto para Cicerón –y, entendemos, también para los romanos de su tiempo- la cosa pública tenía el valor más alto posible en una comunidad republicana, en las sociedades complejas contemporáneas del cono sur, parecemos habernos desentendido de la cosa pública como aquello que, al ser de todos, es de nadie. Es decir, en tanto lo nuestro –en un sentido propietario- es aquello que merece ser cuidado, lo que es de nadie es lo que puede ser agredido, pisoteado, un lugar donde en el que parecería no haber que rendir cuentas por lo que allí se haga. Obviamente, eso se relaciona de forma directamente con el funcionamiento de la virtud pública –o su ausencia– en los tiempos que corren, problema a enfrentar en el capítulo dedicado a la virtud en nuestros días.

se unan en una *res publica* y que la finalidad sea la estabilidad del régimen. De este modo, en un mismo movimiento, harían un bien a sí mismos y a sus semejantes; su naturaleza racional les hace anteponer el bien común, ya que es la forma lógica y razonable de dirigir un bien hacia sí.

Del mismo modo que Platón y Aristóteles, Cicerón recorre las distintas formas de gobierno. El arpinate entiende que hay formas puras: monarquía, aristocracia y democracia; y sus correspondientes desviaciones: tiranía, oligarquía y la corrupción de la democracia. A excepción de la pureza respecto a la democracia, Cicerón no se distancia demasiado del estagirita, pero sí resulta novedosa la introducción de principios en los que se basa cada una de las formas puras de gobierno. Si bien los párrafos correspondientes a la monarquía se perdieron casi por completo, podemos afirmar que el principio asociado a esta forma es la "*caritas*: el amor que siente el rey por sus súbditos" (Cicerón 1988: 56), un amor distinto y más elevado que el que puede sentirse por hijos, hermanos o pareja. En tanto, la aristocracia se apoya en la *virtus*, relacionada a una forma de conocimiento superior, ejemplificada de modo platónico con la nave que debe ser manejada por quienes sepan hacerlo. En este sentido, la elección de quien maneje la nave no debería quedar librada a un sorteo, sino ejecutarse en función de quien sea el más apto para la tarea (de esta forma, Cicerón recupera el criterio de justicia natural como uno de los principios fundamentales para organizar una comunidad). La democracia, por otro lado, se apoya en la *libertas*, que debemos tomar en un sentido "más aristotélico que romano" (Rossi y Lombardía, 2016: 72), ya que en este caso implica la toma de decisiones por parte del pueblo, es decir la participación política directa. De hecho, entiende que sobre aquellas ciudades en las que solamente algunos ciudadanos pueden tomar las decisiones de la comunidad -por su linaje o fortuna- no podemos decir que sean libres, aunque formalmente se haya declarado como tales.

Cicerón recoge enseñanzas aristotélicas para afirmar que la mejor forma de gobierno será una cuarta, "aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres tipos de república" (Cicerón 1988: 69). El régimen mixto es la *res publica* perfecta, por ser la que mejor se ha adecuado a la república romana. Por lo tanto, esta elección se apoya en la adecuación a las circunstancias, lo que solamente puede observarse a través de la historia. El arpinate toma como base para su propuesta al exitoso ejemplo histórico de la constitución

romana[28]. En el intento de superar el carácter ideal de ciertas propuestas –como la realizada por Platón– se preocupa por un modelo válido para todas las repúblicas. En su repaso por la elaboración de la constitución romana, la encuentra superior a las de las *polei* griegas, en su mayoría producto de un solo legislador, siendo la romana un fruto colectivo. El jurista romano no refiere aquí a la participación del pueblo, que no la tenía aún en la ciudad de Roma[29], sino a que dicha constitución fue elaborada por varios monarcas, como Rómulo, Numa y Tarquino el Antiguo. Como hemos visto ya, no será hasta que Bruto asuma el consulado que el pueblo entrará a tallar en las discusiones; será recién con la creación del tribunado de la plebe que este estamento pasa a tomar parte de las decisiones de la ciudad en la que vive y, a su vez, a ser fuente de legitimidad de una república mixta.

Cicerón, propone entonces una constitución mixta, basada en la combinación de la potestad consular, la autoridad senatorial y la libertad del pueblo. Es notoria la influencia de Polibio, quien al comentar la constitución romana sostiene que había llegado a una perfección tal que ni siquiera los romanos podían afirmar si su régimen era monárquico, aristocrático o democrático (Polibio, 2000). A su vez, para el historiador griego, el régimen mixto debe sostenerse en un juego de contrapesos en el que el temor juegue un rol esencial –la realeza no caería en la arrogancia por temor al pueblo, en tanto el temor al temor del pueblo hacia los aristócratas evitaría su desprecio hacia el rey (Rivera García, 2006)–. De este modo, la constitución propuesta por Cicerón tiende a limitar poderes: los tribunos de la plebe aparecen como un freno al *imperium* de los cónsules, quienes, a su vez, deben encargarse de domesticar al pueblo y evitar revoluciones: "La fuerza bruta del pueblo es mucho más cruel y violenta; y si tiene quien la dirija, es a veces más suave que si no la tuviera" (Cicerón 1988: 237). La *auctoritas* el crédito otorgado a una persona –natural o artificial– prestigiada por su incorruptibilidad moral y su inteligencia práctica para resolver situaciones de orden público quedaba en manos del senado, que en base a su prudencia debía poner freno a los apetitos populares. Pero el senado no ordenaba ni tomaba decisiones vinculantes, sino que el fruto de sus deliberaciones carecía de la fuerza de la ley y se asemejaba más bien a un consejo, en tanto que otro de sus actos, la *patrum auctoritas*, refería a la ratificación de una ley aprobada

[28]"No hay ninguna que, por su constitución, por su estructura o por su régimen, sea comparable con aquella que nuestros padres recibieron de los antepasados" (Cicerón, 1988: 70)
[29] Y que, por tanto, no se había constituido aún como república.

anteriormente por el pueblo. En función de ello, Cicerón pretendía reformar el Senado, aumentando su poder, de modo que sus decretos fueran efectivamente obligatorios.

Resulta visible la preferencia de Cicerón por la aristocracia, ya que el momento de mayor esplendor de la república coincide con "el dominio de los hombres principales, esto es, de los nobles o senadores" (Ibid: 56). Pero esto cambiaba las reglas de una autoridad que basaba su poder en el prestigio y legitimidad que le daba la *auctoritas*, sin que mediara la coerción. Era necesario que el orden senatorial fuese modelo para los otros órdenes, cosa que había acontecido en el pasado gracias a la prudencia de su consejo, a su dignidad, austeridad y el recelo y valentía con que defendieron la ciudad (Ibid). Sin embargo, en el momento histórico que le tocó vivir a Cicerón, estas virtudes ya no parecían acompañar a las clases dirigentes, de modo tal que, con el objeto de devolver el prestigio al Senado, Cicerón reservó un lugar especial para la institución de la censura. Los censores, además de controlar las costumbres populares, debían también excluir del Senado al ciudadano indigno y ser, a la vez, guardianes de las leyes vigentes.

Ahora bien, en tanto para Aristóteles el éxito de un régimen mixto se relaciona estrechamente con la virtud ciudadana, Cicerón toma mayormente en cuenta el talento de algunas personalidades que han sido, según su lectura, fundamentales para la existencia de la república romana. Mientras que el estagirita entiende que la experiencia fundamental de la *politeía* tiene su centro en la asamblea, foco del espacio público, Cicerón posee una visión con tendencia elitista, dando suma importancia a la figura del consulado y del senado. Aun así, en cualquiera de estas formulaciones, ambos autores se encuentran preocupados por la praxis política y en ellos vemos el rasgo común de la antigüedad: la política no se desvincula de lo ético ni de lo económico, sino que existe un continuo entre las áreas de conocimiento que hacen a lo social, recogiendo siempre como elemento vital la moderación.

3.4 De la república romana al humanismo cívico

Se ha entendido en el pasado y suele entenderse, de la mano de trabajos de autores como Hans Baron (1966) y Jacob Burckhardt (1990), que la Edad Media supuso un quiebre

y una discontinuidad entre la república romana y su posterior regreso en el período llamado Renacimiento. El feudalismo y la monarquía como formatos políticos habituales de aquella época histórica restringían el poder y la soberanía, quedando relegada a su posesión por parte de muy pocas personas. En ese marco, resulta importante la observación que lleva adelante Quentin Skinner:

> Ya a mediados de siglo XII, el historiador alemán Otón de Fresinga reconoció que en el norte de Italia había surgido una nueva y sorprendente forma organización social y política. Una peculiaridad que notó fue que, al parecer, la sociedad italiana había perdido su carácter feudal. Descubrió que "prácticamente toda la tierra está dividida entre las ciudades" y que "casi no puede encontrarse hombre noble o grande en todo el territorio circundante, que no reconozca la autoridad de la ciudad". (2013: 23)

Según Skinner, no fue sino el deseo de libertad lo que había producido que se convirtieran en Repúblicas independientes y gobernadas más por cónsules que por los gobernantes habituales, renovándolos cada año, para contener de este modo su afán de poder y se viera garantizada la libertad del pueblo. El primer caso que registra Skinner respecto a una elección consular ocurrió en Pisa en 1085, lo que luego se diseminó con rapidez por la Lombardía y la Toscana, llegando a Luca, Siena y Bolonia a comienzos del siglo siguiente. Más adelante, los cónsules fueron suplantados por una nueva figura electiva: el *podestá*. Este era un funcionario normalmente ciudadano de otro lugar, lo que suponía asegurar que los vínculos o lealtades no interfirieran una administración imparcial de justicia, ya que su cargo implicaba tanto la administración de la ciudad como la facultad de ser el supremo funcionario judicial. Para esto, solía estar asesorado por dos consejos principales y era elegido por mandato popular. El término *podestá* alude al hombre que administra el poder, y no sería entonces un burócrata en el sentido weberiano (García, 2009), sino el ejecutor de algo que no le pertenece, de lo cual recibe una atribución y de lo cual dispone temporalmente. En este sentido, Skinner cita a Giovanni da Viterbo, quien posteriormente y a mediados del siglo XIII sostenía que el "*podestá* tiene que aceptar todo lo que haya decretado el consejo de la ciudad" (Viterbo en Skinner, 2009: 77) y, por otra parte, que "su obligación consiste en asegurar, en cualquier caso, que la ciudad que gobierna permanezca en paz, calma y tranquilidad" (Skinner, 2009: 58).

Ahora bien, esta forma de autogobierno republicano, extendido entre las principales ciudades del norte de Italia a fines del siglo XII y que reflejaba cierto sentido de independencia de facto, continuaba de acuerdo a la ley, de *iure*, bajo el vasallaje del Sacro Imperio Romano, que reclamaba su dominio, tanto en el campo del derecho como en el campo de batalla. Esta situación se vio reflejada en las luchas de estas ciudades, desplegando armas para rechazar al emperador en ambos sentidos. En el aspecto ideológico, "la esencia de su respuesta a las demandas del emperador consistió en la afirmación de que tenían el derecho a conservar su libertad contra toda intervención externa" (Skinner, 2013: 26). Era la afirmación de su derecho a ser libres de todo dominio externo y, a su vez, del correspondiente derecho a gobernarse del modo en el cual considerasen más apropiado. De este modo, se vislumbra ya un sentido de la libertad que excede la distinción formulada por Isaiah Berlin en los sentidos positivo y negativo de la libertad, como veremos de forma más profunda en el apartado dedicado a la libertad republicana (apartado 4.1).

De este modo, sostiene Skinner que este concepto de libertad, asociado casi como un término técnico a la diplomacia y la política de la ciudad de Florencia del siglo XIV, tiene un antecedente importante en el siglo XII en los argumentos invocados en las negociaciones entre aquellas repúblicas independientes del norte de Italia y el Emperador. En ese momento los embajadores ya ponían sobre la mesa dos ideas fundamentales: estaban dispuestos a aceptar la paz del emperador en tanto y en cuanto su libertad permaneciera inviolada y las ciudades pudieran mantener sus formas de gobierno existentes. Así, son antecedente inmediato del humanismo cívico, que invoca el sentido de ser libre de toda intervención externa, conservando la integridad de las ciudades-república sobrevivientes contra toda intromisión de los *signori*[30]y también el ser libres de tomar parte activa en la administración política de su ciudad. Estos sentidos de la libertad están asociados también a cierta concepción de la igualdad (elemento a desarrollar en el apartado 4.2). Los humanistas mantienen la idea de celebrar una constitución libre, según la cual cada ciudadano es capaz de disfrutar de iguales posibilidades de participar activamente en el gobierno. Particularmente sobre Florencia, Bruni afirma que el mérito supremo de su constitución es hacer "igualmente posible para todos tomar parte en los asuntos de la república" (citado en

[30] Claro ejemplo de los *signori* a los que se refiere son los Medici en Florencia.

Skinner, 2013: 96). Contribuyen así a la formación de la cultura retórica florecida en estas ciudades, tanto los libros de consejos para el *podestá*, la aparición del *Ars dictaminis* – enseñanza de la retórica con el objetivo de generar la capacidad de redactar cartas oficiales y documentos públicos con claridad y persuasión– como el lenguaje artístico que puede vislumbrarse en obras como *Il buon governo*, de Ambrogio Lorenzetti[31] (Skinner, 2013).

Vemos de esta manera una línea de continuidad entre esas incipientes ciudades independientes, que defienden una concepción de la libertad a la usanza republicana, y el humanismo cívico del Renacimiento. Eso no quiere decir que exista una descendencia inmediata, ya que el estilo político retórico de los humanistas implicó una serie de cambios respecto al *Ars dictaminis*. El estudio de la retórica no sólo se daba a través de un conjunto de reglas, sino también a través del análisis y la imitación de los autores clásicos (Cicerón, Salustio, Séneca, entro otros). Estos cambios no se dieron sin una serie de polémicas, ya que algunos de los que defendían el enfoque anterior -caracterizado por ser severamente práctico- atacaban "el método francés de enseñar la retórica por medio de *auctores*, tildándolo de 'supersticioso y falso'" (Skinner, 2013: 54). Aun así, este nuevo método logró establecerse rápidamente como ortodoxia en las universidades italianas; los estudiantes se interesaron cada vez más en los oradores, poetas e historiadores clásicos como parte de su formación jurídica general.

El humanismo cívico no supuso un abandono de los valores contemplativos, sino un "oscilar de atrás hacia adelante, entre lo cívico y la posición contemplativa" (Pocock, 2008: 147). Pero esto suponía una nueva relación con la historia, ya que el escolástico se disponía a estudiar los textos de Aristóteles, por ejemplo, desde un complejo proceso de abstracción y análisis donde la importancia recaía en la obtención de los universales de los cuales extraer consecuencias, analizando los antiguos libros de derecho de forma tal que hablaran de forma directa a la experiencia actual. Mientras tanto, los humanistas reivindicaron que el verdadero saber de Aristóteles estaba siendo destruido por este tipo de esquematización. Y, por tanto, se dispusieron a aprender cuanto pudieron sobre el propio Aristóteles, sobre las palabras tal

[31] *Il buon governo* consiste en una serie de frescos realizada por Ambrogio Lorenzetti en 1337 para la *Sala dei Nove* en el Palacio Comunal de Siena, una de las ciudades república del norte de Italia a las que hacíamos alusión en los párrafos anteriores. Quentin Skinner realizó una importante monografía en que muestra la relación entre estos frescos y las teorías republicanas prerrenacentistas (2009), donde investiga la recepción que tuvo el pensamiento prehumanista de los supuestos cívicos y republicanos de los pensadores clásicos.

y como se presentaban en sus documentos, en sus propios términos, lo que suponía importantes consecuencias epistemológicas, advirtiéndose las distancias espaciales y temporales, que era necesario transformar:

> …cuanto más escrupulosamente se aspiraba a facilitar esa comunicación estudiando el texto y el contexto en que había sido escrito o dicho, más consciente debería ser también de la existencia de circunstancias temporales, sociales e históricas, que habían condicionado al autor y que, modelando su lenguaje y su contenido, tendrían que haber contribuido a modelar su pensamiento. Esa intensificación en la adquisición de una conciencia histórica se refleja con claridad en las cartas que Petrarca dirigió a Cicerón y a Tito Livio, aludiendo directamente desde su momento en el tiempo al de ellos en el suyo. (Ibid: 149)

Petrarca había redescubierto el valor de los clásicos, particularmente de Cicerón, y el rol que éste daba a la retórica en la formación del carácter y los hábitos relativos al *vir virtutis*, al hombre virtuoso[32], que debe ser un hombre de sabiduría. Ahora bien, a su vez, debe ser capaz de dar un uso práctico a esa sabiduría, no solo comportándose como un hombre sabio, sino también como un buen ciudadano.

Más allá de su profundo cristianismo, notamos en Petrarca un quiebre respecto a la ortodoxia cristiana en relación con la virtud. Si bien ésta se mantiene dentro de un marco cristiano, hay un rechazo a las afirmaciones agustinianas respecto a la naturaleza del hombre caído, que solamente puede encontrar redención y gloria en el Reino de Dios (recordemos en este sentido la división marcada entre la *Ciudad de Dios* y la ciudad terrenal). Para Petrarca y los humanistas, aun reconociendo que el margen de acción del ser humano es limitado, hay un factor decisivo en el poder caprichoso de la fortuna y no en una fuerza inexorable de la divina providencia, lo que otorga una importancia a la virtud en relación con la acción

[32] En este sentido, cabe recordar que *virtus* procede de la voz latina *vir*, que hace referencia a la virilidad. Esta referencia de época en cuestiones de género, es clave para entender la relación entre *virtus* (o *virtù*, como se analizará en el capítulo 5) y fortuna, a quien los romanos habían rendido culto como hija de Júpiter y le atribuían gran poder sobre los asuntos humanos, tanto que la retrataban en una rueda en la que el destino de los hombres gira a su capricho. Sin embargo, esta situación no es inexorable, ya que el hombre de verdadera *virtus* puede dominarla (Skinner, 2013). El propio Maquiavelo lo asume de esta manera, realzando la juventud además de la *vir*: "…es mejor ser impetuoso que cauteloso, porque la fortuna es 1nujer, y para tenerla dominada es necesario golpearla y chocada. Y se ve que se deja vencer más por éstos que por los que más fríamente proceden. Y por eso siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos precavidos, más feroces, y con más audacia le dan órdenes" (Maquiavelo, 1993: 211).

humana y sus posibilidades. Hubo, de este modo, una insistencia en que la filosofía debía mostrar su uso práctico en la vida social y política.

El desarrollo del pensamiento político humanista-renacentista se dio de dos formas principales. La primera es de forma directa, a través de obras que tenían un marcado tinte político, en las que defendían el valor de la lucha a favor de la libertad, del propio gobierno y en contra de la tiranía. Según Skinner (2013), la otra forma fue menos directa, pero de mayor significación: la influencia de los autores clásicos fue determinante en el enriquecimiento y fortalecimiento de los géneros de escritura política existente, logrando darles simultáneamente un tondo propagandístico más explícito y una presentación más refinada. Sus obras muestran un carácter cada vez más sistemático en los argumentos que proponen, respondiendo ante la amenaza de extinción de su tradición política, desarrollando una ideología propia, dedicada a sostener el valor central de la libertad republicana y los métodos para asegurar su continuación" (Ibid: 59).

Si bien hemos resaltado el valor de estas ciudades independientes italianas pertenecientes a la Edad Media, que muchas veces han permanecido en el olvido y a las que hay que recordar como precursoras del humanismo cívico y tener presente su defensa argumentativa de una libertad de corte republicano, también hemos de notar que no fueron de forma estricta aquellos modelos de libertad y justicia que proclamaban ser en el discurso. A diferencias de las antiguas repúblicas, no apoyaban su fuerza productiva en la esclavitud, pero, con pocas diferencias entre ellas, fueron comunidades en general dominadas por oligarquías formadas por las familias más poderosas, y la mayor parte de las veces pensaban en su propio beneficio y no en el bien común. Aun así, esto no quita que estas ciudades llevaran adelante experimentos de gobierno que permitieron a una buena porción –en términos de ese momento histórico– de ciudadanos la participación en el gobierno y en la soberanía, con consejos representativos. Los teóricos del republicanismo eran plenamente conscientes de ello y uno de ellos entendía que para que una ciudad como Florencia pudiera liberarse de las amenazas rivales y de las tropas mercenarias debería tener su propia milicia, pero esto no podía llevarse adelante sino a través de una comunidad más justa, con lo cual se conformaba una denuncia respecto a la situación de injusticia de ese momento. Ese teórico

republicano no es otro que Niccolo di Bernardo dei Maquiavelli, más conocido en nuestra lengua como Nicolás Maquiavelo.

3.5 Maquiavelo y el Renacimiento

La aparición de Maquiavelo en la escena republicana renacentista supone un corte con el desarrollo del humanismo cívico, aunque no en lo que refiere a la metodología de trabajo, pues reconocida es la apelación del florentino a los pensadores clásicos, reflejada con claridad en sus *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* (2004), donde abreva en la tradición ciceroniana del humanismo del *Quatroccento* adhiriendo de forma ferviente a la república de Florencia. Ahora bien, esta apelación a los clásicos era más que una lectura situada. Significaba también una conversación con los autores de los grandes libros que implicaba una especie de ceremonia, indicadora de su importancia:

> Maquiavelo describe cómo, llegando a casa al anochecer, se revestía de ropas de ceremonia y se disponía a comparecer ante los antiguos para conversar con ellos a través de lectura de sus libros. (…) La idea de una conversación directa con la Antigüedad es un concepto clave en todas las formas de humanismo y puede aparecer dentro o fuera de un contexto político, pero siempre comporta una dimensión irremediablemente social y política. (Pocock, 2008: 150)

Sin entrar en lo que podríamos denominar como la leyenda negra que cayó sobre Maquiavelo, a la que ya aludimos al comienzo de este trabajo, al menos hasta el siglo XVIII –momento en que se redescubre su impronta republicana en las obras de Spinoza, Montesquieu y Rousseau– la aparición de *El Príncipe* supuso un enfrentamiento con el humanismo, tal como se lo había llevado adelante hasta el momento. La obra dedicada por Maquiavelo a Lorenzo de Medici es por mucho la más celebre, forma parte de una serie de cambios que renovó el interés por las obras dedicadas a otorgar consejos y recomendaciones a los gobernantes, en este caso los príncipes[33], en un momento de cambios políticos importantes. Allí, las ciudades independientes fueron perdiendo libertad y su derecho al

[33] Varias fueron las obras en este sentido, dedicadas entre otros a Fernando de Nápoles, al Papa Sixto VI, al Duque Gozaga de Mantua, a Filippo Maria Visconti. Si bien estaban dedicadas a los príncipes y *signori*, estamos hablando de obras que circulaban públicamente.

autogobierno, cediéndolo por vía de la fuerza a los *signori* o quedando bajo la tutela de algún monarca. De hecho, esta nueva tradición, aunque continuadora de los libros de los consejos al podestá, insiste en la referencia a los ciudadanos como *subditi* (súbditos) e incluso llega a eliminar el uso del término *popolo* vía prohibición expresa (Skinner, 2013). Este dato, que podría resultar meramente anecdótico, se traduce en un cambio respecto a aquellos libros de consejos que defendían la idea de conservar la libertad y la justicia como aspiración máxima de la vida política. Los teóricos de los espejos para príncipes centraron ese objetivo en la defensa de la paz y la seguridad, en línea directa a la finalidad que posteriormente desvelaría a Thomas Hobbes y que fuera utilizada históricamente por quienes argumentaron a favor de regímenes despóticos y tiránicos.

Asimismo, supuso que se destronara a autores como Cicerón de las posiciones de privilegio asignadas por los anteriores humanistas para proclamar un regreso de los diálogos platónicos como los más grandes tratados filosóficos del mundo antiguo. No se trata de un simple cambio de estilo o nombres, ya que suponía el abandono de la dedicación de la filosofía a un uso social y político, reivindicando al *otium* o retiro contemplativo como la condición más elevada de la vida humana. Como nos recuerda Arendt (2005), esto formaba parte de la inclinación de la filosofía por la *vita contemplativa*, haciendo a un lado la *vita activa* hasta la modernidad.[34] Los humanistas habían defendido la concepción de que era en la acción donde el ser humano alcanzaba los valores universales que le eran inmanentes y que en la contemplación solo se llegaba a conocer a través de la introspección. De este modo, en tanto la balanza se inclinó progresivamente en contra de la participación ciudadana y a favor de los gobiernos más o menos tiránicos de los príncipes, el interés en la política llegó a considerarse como una forma menor de actividad intelectual.

Más allá de distanciarse de los valores políticos defendidos por los anteriores humanistas, los teóricos de los espejos para príncipes continuaron nutriéndose de ciertos valores que sus predecesores habían hecho circular: el foco seguía estando en el *vir virtutis*, y el personaje objeto del libro debía dedicarse a la búsqueda del mayor grado posible de honor y gloria. A su vez, para estos autores, el príncipe se diferenciaba del resto de la

[34] Aunque, como hemos visto, ha existido toda una serie de autores en muchos casos considerados menores que, previamente a la modernidad, defendieron los valores de la *vita activa*.

población por ser quien puede alcanzar la *virtus* en un grado insuperable. Por otra parte, mantienen la creencia de que la fuerza que puede oponerse al príncipe en su camino al honor y la gloria es el poder caprichoso de la fortuna.

Maquiavelo acompaña este quiebre, entendiendo que las mencionadas anteriormente son las metas que un príncipe debe tener, que deben llevarse adelante con honestidad. En este sentido, entiende necesario tomar como modelo alguna figura histórica digna de elogio, y encuentra para ello a Fernando de Aragón (Maquiavelo, 1993). Como contrapunto, aparece el ejemplo de Agatocles de Sicilia, como un modelo de monarca que llevó adelante importantes realizaciones, pero siempre a través de métodos criminales, lo que le vale ser una figura despreciable para Maquiavelo, ya que esas crueldades podrán proporcionar poder, pero jamás alcanzar la gloria. ¿Significa esto que el florentino mantiene la creencia de los teóricos más destacados del momento respecto a la necesidad de cultivar ante todo el competo abanico de virtudes cristianas y morales?

La respuesta es negativa, pero sería de extrema sencillez atenerse a la leyenda negra recientemente mencionada. Es decir, podríamos aferrarnos a la idea de que quien quiera ejercer el poder deberá ser exactamente lo contrario: hipócrita, despiadado e inmoral. Pero sería simplificar demasiado. Uno de los objetos de Maquiavelo es que el Príncipe logre mantener el poder (o hacerse de éste, si es que se trata de un príncipe nuevo) y, en tal sentido, el problema es que, aun teniendo el deber de actuar virtuosamente, sostener ese comportamiento virtuoso de forma permanente pone en riesgo el objetivo mencionado. De acuerdo con ello, Maquiavelo se pregunta si aquellas cualidades que habitualmente se consideran buenas terminan siendo ruinosas (pata un objetivo como la conservación de la república) todavía deben considerarse tan buenas como en lo previo. A modo de ejemplo: la generosidad del príncipe muchas veces lleva a imponer cargas onerosas al pueblo en el largo plaza y representar la ruina en términos económicos. A la inversa, y del mismo modo que Hamlet, "en algunas ocasiones es necesario ser cruel sólo para ser bondadoso" (Skinner, 2013: 148). Si bien el problema no consiste exclusivamente en la transparencia, pues debe intentar conseguir sus metas de forma honorable y honrada, en muchas instancias el quiebre del eje ser-parecer se transforma en necesidad. En este sentido, debe estar siempre dispuesto a ser engañador, en la medida que la situación lo merezca. Y, aunque no tenga todas las

buenas cualidades, ciertamente debe parecer que las tiene. Maquiavelo entiende que a favor de ello juega que, en esta forma de gobierno, el Príncipe tiene la ventaja de permanecer en las sombras de la visión pública, todos ven lo que parece, pero pocos lo que es.

Lo que aleja a Maquiavelo de sus contemporáneos son los métodos a través de los cuales el Príncipe debe alcanzar sus fines. En tanto dentro de éstos se encuentren el de mantener –o alcanzar– el poder, las demandas de la virtud cristiana no podrán ser atendidas de un modo permanente. De este modo, la moral cristiana queda de lado en el juego político. Lo mismo pasa con la moral humanista convencional, ya que aun si se consideran como virtuosos determinados comportamientos y no se los lleve adelante, no debe preocuparse por ello el Príncipe si los juzga útiles a su gobierno. Asimismo, Maquiavelo se despreocupa también de los llamados vicios de la carne -tema que los escritores de libros de consejos para príncipes enfrentan con una visión estrechamente moralista- y sostiene que no hay que molestarse en esos sentimientos vulgares, a los que hay que restar importancia.

De acuerdo a Pierre Manent, este alejamiento de la cristiandad "significa que el mundo natural o profano o laico se encontrará potencialmente emancipado de las categorías cristianas y así podrá reconocerse y afirmar su propia consistencia, su propia densidad" (Manent, 1987: 34). ¿Se trata entonces de que toda moral quede apartada, del modo en que suelen relatarlos los cientistas políticos que erigen a Maquiavelo en el fundador de la ciencia política por haber establecido un claro límite entre el ámbito político y el ético? No intentaremos resolver este dilema aquí, pero sí es necesario mencionar que, a pesar de que tal vez la balanza esté cuantitativamente inclinada a favor de quienes responderían afirmativamente, dos de los autores que más se han dedicado a trabajar sobre el florentino en la segunda mitad del siglo XX no están de acuerdo en este punto. Quentin Skinner (1995) entiende que lo que aparece en escena es una nueva moralidad, donde es posible notar "el contraste esencial entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse" (Skinner, 2013: 151). En tanto, John Pocock (2008) entiende que el contexto de *El Príncipe* se relaciona de forma directa con la caída de la *res* pública, que era el ámbito en el cual el hombre de bien practicaba la virtud en el marco de la ciudadanía. Colapsado ese marco, el príncipe nuevo debe aislarse de la sociedad moral y ser innovador, para imponer una forma a su fortuna.

En este apartado, aun sin llegar a resolver el problema de la moralidad, sí estamos en condiciones de afirmar que esta concepción aleja a Maquiavelo de los planteos de Cicerón, quien evalúa la posibilidad del uso de la hipocresía para alcanzar la gloria, pero lo abandona por tratarse de un absurdo (Cicerón, 2015). Ahora bien, esta contraposición con el teórico romano bien podría tratarse meramente de un desacuerdo a partir del cual el arpinate podría tachar a Maquiavelo de inmoral y colaborar con la leyenda negra, o podemos entender que podrían tomarse en cuenta otros elementos. El contexto de la obra de Cicerón está directamente relacionado con la defensa del orden republicano, en un momento de crisis. Ahora bien, es necesario entender y delimitar el contexto de *El Príncipe* para poner dichos elementos en juego. A diferencia de los *Discorsi*, en donde Maquiavelo trae a la luz la historia de la república romana y su grandeza, *El Príncipe* corresponde a otro orden, en el que la legitimidad de un gobierno republicano ha desaparecido:

> Podemos comprobar que si, por un lado, nos encontramos en un mundo conceptual propio de la política medieval ya que Maquiavelo juzga imposible pensar en un fundamento de la legitimada distinto de la tradición y del uso antiguo, por otro, prontamente se abandona esa esfera desde el instante en que el autor se dispone a examinar la naturaleza del gobierno allí donde no existe legitimidad. (Pocock, 2008: 248).

En este sentido, *El Príncipe* como obra responde a un contexto en el que se considera al príncipe, como gobernante, solamente en relación con la fortuna y con aquellos a quienes gobierna, es decir, sus súbditos. La confrontación con una ciudadanía consciente de sí misma y del lugar que tiene para ella el *vivere civile* –sobre el que se profundizará en el apartado 5.1– serán el ámbito de los *Discorsi*[35]. De allí que podamos concluir provisoriamente que el desencuentro moral entre Cicerón y Maquiavelo es real, pero también, que si nos enfrentamos a un orden de legitimidad –el orden republicano– ambos autores defenderán, con sus matices, el *vivere civile* como un *ethos* que podrá preservar la libertad de los ciudadanos por encima de todo lo demás.

[35] Es lógico pensar que Maquiavelo, al no obtener la atención de los Médici con el Príncipe, después de 1512 pasó a integrar el círculo de los teóricos republicanos que planearon la conspiración contra el régimen del momento y se reunían en los jardines Oricellari. "Maquiavelo casi seguramente empezó a componer sus *Discorsi* solo después de comprender que estaban mal fundadas sus esperanzas de obtener un empleo con los Médici" (Skinner, 2013: 170), elementos que también podemos encontrar en sus cartas con Vettori, a través de quien envió su libro a los Medici.

A pesar de lo mencionado anteriormente, podemos encontrar ciertos elementos en común e interdependientes entre estas dos obras, como la polaridad entre *virtù* y fortuna o la distinción entre *virtù* y virtudes. Asimismo, existe en ambas un aspecto que es coincidente tanto con la tradición republicana anterior como con la contemporánea a Maquiavelo: la defensa del patriotismo. Esto lo lleva incluso a cuestionar la apelación a las milicias conformadas por mercenarios y reclamar que sean conformadas por los propios ciudadanos, bajo el entendido de que la postura de aquellos cambia en la dirección hacia la que apunte la recompensa más alta, justamente en razón de la ausencia de ese sentimiento que pone a la propia patria por encima de toda preferencia particular. Es en función de ese sentimiento, ligado a la idea del bien común –la patria asumirá ese lugar– que contemporáneos a Maquiavelo como Vergerio, Bruni y Savonarola ven en las facciones una seria amenaza a la propia existencia de la república[36]. A su vez, también republicanos posteriores, como Rousseau y Hamilton, mantendrán una posición similar[37]. En cambio, Maquiavelo escandalizó a sus contemporáneos sosteniendo la posición contraria. Tomando en cuenta en sus estudios sobre Roma que siempre hubo dos disposiciones básicas, la de la plebe y la de los patricios, entiende que del conflicto entre estas clases antagónicas se forma un equilibrio y que de ese choque entre las facciones surge legislación favorable a la libertad, siempre y cuando no nos encontremos ya en una comunidad corrupta. Este aspecto será de suma utilidad a la hora de analizar un posible enfoque republicano respecto a la sociedad contemporánea, atravesada por el factum del pluralismo.

Ahora bien, existe una diferencia importante en cuanto a los valores básicos que organizan una y otra obra del florentino. Si bien no está exenta de referencias al valor de la libertad, ya que el príncipe puede intentar liberar a su patria de otras ciudades o regímenes a las que estaba sometida, la seguridad es el valor central de *El Príncipe* (la seguridad de

[36] Bruni planteó que había que equilibrar todas las secciones de la ciudad, y de ese modo lograr "armonía en todo aspecto de la república" (Skinner, 2013: 91), Vergerio sostiene que el objetivo "principal del gobierno es evitar el faccionalismo" (Ibid: 141) y Savonarola señala que la principal amenaza a la libertad "es el predominio de las luchas civiles y facciones" (Ibid: 164).

[37] Para Rousseau se trata de un atentado a la voluntad general: "…cuando surgen las facciones y las asociaciones particulares se forman a expensas de la gran asociación, la voluntad de cada una de esas asociaciones se convierte en general respecto a sus miembros y se mantiene particular en relación conl Estado; puede decirse que no habría tantos votantes como hombres, sino solamente como asociaciones particulares." (Rousseau, 1780-1789, CS: 219). En tanto, Hamilton intenta alejarse del republicanismo renacentista imperante en las ciudades italianas, bajo un "sentimiento de horror y disgusto a causa de las agitaciones que les sacudían constantemente" (Hamilton, Jay, y Madison, s.f.: 76)

conservar su Estado). En cambio, los *Discorsi*, sin desdeñar el valor de la seguridad, están construidos sobre el valor de la libertad como centro, incluso por encima de los dictados de la moral convencional. Y allí Maquiavelo insiste en la prevención de la legislación necesaria para el mantenimiento de la libertad al momento de la constitución de una república. El tratamiento de la libertad en los *Discorsi* retoma el postulado de las ciudades independientes medievales del norte de Italia, a las que hemos referido. Esto es, la libertad equiparada al autogobierno, una ciudad debe mantenerse libre de toda forma de servidumbre política, sea internamente impuesta por un tirano o externamente por un poder de tipo imperial. Maquiavelo resalta de este modo las leyes forjadas por Solón, que establecieron "una forma de gobierno basada en el pueblo" (Ibid: 199), ya que para que una ciudad sea libre, sus ciudadanos deben serlo, siendo además los encargados de que ésta no caiga en corrupción[38], llevando adelante el control –*kratos*– de sus gobernantes y defendiendo el bien común.

En este sentido, el ideal de gobierno propuesto por Maquiavelo será el de la república mixta, en lo que encontramos directa consonancia con Aristóteles. El objetivo de esta forma de gobierno sería adoptar los aspectos positivos de las tres formas de gobierno puro establecidas por el estagirita. Esto se da bajo el entendido de garantizar tres funciones esenciales. En primer lugar, una ejecución eficiente de las decisiones soberanas, así como la coordinación y supervisión de la política exterior, tarea a cargo de Gonfaloniero o Dux. En segundo lugar, una adecuada reserva de la deliberación política, para lo cual se reunía un Senado con aquellos ciudadanos de mayor experiencia y reputación. Y, finalmente, un baluarte seguro para evitar tentaciones tiránicas o imposiciones de alguna facción particular, lo cual queda a cargo de un Consejo Amplio, con la facultad de aprobar leyes y elegir los encargados del gobierno.

Si bien en la práctica esto no significaba que toda la población tuviera participación decisivamente activa en los asuntos públicos de las ciudades italianas en las que el gobierno mixto se llevó adelante, las normas establecidas tenían el objetivo de dificultar en el mayor

[38] La Florencia de Maquiavelo ya había caído en la corrupción en manos de los Médici, lo que lo lleva a escribir *El Príncipe*, que estará determinado por ese contexto. En cierto modo, Maquiavelo lo anuncia en los propios *Discorsi*: "cuando la materia está corrompida, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia [...] Vemos que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse es por la virtud de un hombre vivo, y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes". (Maquiavelo, 2004: 107)

modo posible que un hombre o una familia se hiciese del monopolio del poder. En el caso de la ciudad de Siena, aquellos que eran elegidos para ocupar los cargos más altos (una posición entre los *Nueve*[39]) desempañaban su función solamente por dos meses, para esperar luego veinte meses antes de tener la posibilidad de volver a hacerlo. Por otra parte, la elección se llevaba adelante por sorteo, por lo cual no había certeza de salir electo, sumado a que existían normas claras que impedían ser elegido en caso de tener parientes o afines ocupando cargos en otras instituciones del gobierno de la ciudad (Viroli, 2014).

De este modo, podemos notar cómo la tradición republicana de la Baja Edad Media y del Renacimiento pone atención a la separación de poderes, bastante antes de la aparición de la obra de Montesquieu. Aun así, éste no se guardó críticas a las ciudades italianas, por entender que esta división de poderes no era efectiva y por tanto "la libertad es menor que en nuestras monarquías. Así en ellas el gobierno, para mantenerse, necesita de medios tan violentos como el de los turcos" (Montesquieu, 1906 :228). Lo hace de un modo similar a lo mencionado por Hobbes respecto a Lucca, cuando afirma que en las torres de esa ciudad, defensora del autogobierno, estaba inscrita la palabra Libertas y "sin embargo, nadie puede inferir de ello que un hombre particular tenga más libertad o inmunidad, por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla" (Hobbes, 1980: 266). Ambos autores fueron críticos con estas ciudades, con motivos distintos: en tanto el primero creía que la separación de poderes no era suficiente, el otro defendía la concentración del poder de forma absoluta y, a su vez, otra concepción de la libertad[40].

3.6 Republicanismo y Modernidad

Si este apartado se desarrollara en profundidad, habría que dedicarle un libro (o varios). Por tanto, cerraremos este capítulo dedicado al tramo de la tradición republicana en

[39] Durante el período de 1287 y 1355, la ciudad de Siena estaba dirigida por un consejo integrado por los *Nove Signori*, que de acuerdo a la Constitución que se dieron en 1309, tenían como "principal obligación conservar la ciudad en un estado de paz y perpetua justicia" (Skinner, 2009: 58)

[40] Siguiendo los planteos de Isaiah Berlin (2000), suele entenderse a Hobbes como el precursor de la concepción de la libertad en un sentido negativo (concepción que será analizada en el apartado 4.1)

la Modernidad tomando solamente dos episodios fundamentales: el legado de Jean-Jacques Rousseau y algunos elementos republicanos presentes en la revolución norteamericana llevada adelante por los llamados *Padres Fundadores*.

Aunque podría alejarse del marco de una democracia en la que prevalezca lo deliberativo (Elster, 2001), entendemos que Rousseau mantiene su lugar como un vigoroso antecedente defensor del republicanismo. Esta afirmación, por otra parte, podemos encontrarla de forma clara en lo expresado por el mismo Rousseau (1780-1789, CS: 204-205), que llama república al cuerpo social que emerge del contrato, además de hacer reposar buena parte de su fundamentación en el ejemplo de las viejas repúblicas de Roma y Esparta. A pesar de la discrepancia con Maquiavelo respecto al riesgo que suponen las facciones para la salud de la república y también de una concepción antropológica que podríamos caracterizar como opuesta[41], el ginebrino comparte la idea del patriotismo, de una libertad como ausencia de dominio que podría implicar autogobierno[42], la participación de la ciudadanía en aquellos asuntos que la involucran y estaría, también, dispuesto a defender la idea de un gobierno mixto, siempre y cuando las leyes emanen de los dictados de la voluntad general. Ésta, al ser irrenunciable e irrepresentable, debe poder expresarse en una asamblea o similar, de forma de dar garantías de su presencia –aunque para tener una garantía completa habría que sumar otros elementos, como el interés por el bien común- y de no estar en la presencia de una suma de voluntades particulares (Fernández Pavlovich, 2014).

El problema de la representatividad de la voluntad general pone en relación con los planteos de Rousseau con los rasgos republicanos presentes en la revolución norteamericana. Para el ginebrino la elección de representantes plenipotenciarios para la toma de decisiones en los asuntos públicos, por más libre[43] que fuera, convertía inmediatamente a ese pueblo en carente de libertad. Y, de hecho, parte de la discusión entre los Padres Fundadores tuvo su

[41] En tanto Maquiavelo sostiene una visión profundamente pesimista de la naturaleza humana, ya que para él los seres humanos "son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, evitadores de los peligros, codiciosos de ganancia; y mientras les haces bien, son todos tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, como ya he dicho, cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te acerca se dan vuelta" (Maquiavelo, 1993: 151), es conocida la postura de Rousseau respecto a un estado de naturaleza en el que "los hombres inocentes y virtuosos gustaban de tener a los dioses como testigos de sus acciones, habitaban juntos en las mismas cabañas" (Rousseau, 1780-1789, DCA: 48)

[42] Postura que hemos defendido en investigaciones anteriores (Fernández Pavlovich, 2014).

[43] El adjetivo allí ubicado tiene un sentido irónico, ya que ese mismo hecho conlleva la contradicción de convertir en esclavo al pueblo que lleve adelante esa práctica.

foco en algún momento en la reivindicación o no de los preceptos del republicanismo clásico y también los de Montesquieu –más que nada en lo que refiere a la separación estricta de poderes y a los pesos y contrapesos que deben existir en la república– relacionados a su práctica en un territorio pequeño y con ciudadanos cultos y virtuosos, duda que encarnaba el pensamiento de John Adams. En ese sentido, las tensiones y discusiones para llevar adelante la independencia de las trece colonias que se separaron de la Corona Inglesa, que no pueden reducirse a un planteo maniqueo entre federalistas y republicanos, resolvieron y dejaron sin resolver elementos que han afectado el sentido de la democracia liberal moderna (Rodríguez Rial, 2016).

Para liberarse de la limitación que imponía el republicanismo clásico al establecer una configuración en pequeños estados para escapar a la corrupción y establecer una gran federación, debió establecerse una condición semejante a una paradoja: "todo el poder correspondía al pueblo y, sin embargo, el pueblo nunca gobernaba directamente" (Pocock, 2008: 630). Para llegar a ese punto, hay que establecer algunos puntos importantes. Por un lado, esta revolución estuvo teñida de un *corpus* literario que confería *auctoritas* –a la usanza de los cambios en el *Ars dictaminis* llevados adelante por los primeros humanistas– y que incluía a los ingleses neoharringtonianos, a los propios Milton y Harrington, además de los maestros clásicos griegos, romanos y renacentistas hasta Montesquieu, conformando un ideal cívico que se realizaba en la ciudadanía y que se veía constantemente amenazado por la corrupción. A su vez, se identificaba dicha corrupción con la monarquía parlamentaria, la que se rechazaba en favor de "una versión de origen inglés del *vivere civile*" (Ibid: 614). Esto implicó la incorporación del lenguaje moderno respecto a igualdad, intereses y derechos, y la adaptación del orden republicano a un territorio extenso, organizado como una federación de estados.

Ahora bien, los llamados Padres Fundadores –entre quienes podemos incluir a Jefferson, Madison, Hamilton, Jay y Adams, entre otros– tenían intereses distintos y esa disputa se resolvió directamente en la práctica política, con gran audacia retórica, pero con un debate aún presente respecto a si estas personalidades fueron realmente teóricos políticos. Quienes se definían como republicanos y antifederalistas, expresaron diferencias a través de un conjunto de artículos conocidos como *Cartas de Bruto* y publicados en *The New York*

Journal (Rodríguez Rial y Mattei, 2013) en las que se cuestionaba, entre otras cosas, un poder central omnímodo, un legislativo pequeño y alejado de sus representados y lo poderoso y antipopular de los tribunales. Madison, quien de forma semejante a Maquiavelo sostenía un fuerte pesimismo antropológico, entiende la necesidad de superar la democracia antigua y desarrolla su teoría del gobierno representativo en la que resulta necesario crear buenas instituciones para que los representantes sean superiores a sus representados (Hamilton, Jay, y Madison, s.f.).

En tanto, Hamilton defendía un poder central fuerte, que tuviera un rol activo en el desarrollo económico de la república. Esto se apoyaba en un republicanismo elitista, ya que este gobierno republicano se fundaba en el consentimiento popular, pero estaba ejercido por las élites y, a su vez, necesitaba de la autonomía del poder judicial, siguiendo los dictados de Montesquieu, para llevar adelante el contrapeso de las mayorías populares. Pero, ¿cómo se conformaban esas élites? Según Pocock, "la diversificación natural de los miembros del cuerpo político presupuesta por todos los teóricos republicanos desde Aristóteles a Montesquieu, simplemente no llegó a emerger" (2008: 622). Esto alejaba posibilidades de constituir una república mixta, aquella que defendían Maquiavelo, Aristóteles y también Rousseau, en la que la práctica política consistiera en obligar a cada ciudadano a practicar la virtud, respetando la virtud del vecino.

El concepto de virtud estaba en duda. Y, si bien volveremos a él en el capítulo 5, es necesario apuntar que esta duda ponía en riesgo el concepto de igualdad, ya que para los republicanos como Maquiavelo y Montesquieu este valor era entendido como isonomía, derivando de ello que "los hombres que eran iguales debían optar por practicar la virtud o corromperse" (Pocock, 2008: 623). La diferenciación clásica formulada para sostener un gobierno mixto, entre los pocos y los muchos para hacer del pueblo una unidad, era lo que no podía sostenerse ahora. El pueblo pasaba entonces a concebirse como una entidad monística, de modo que las instancias de gobierno no se atribuían a grupos sociales, sino a individuos que pasaban a ostentar el título de representantes del pueblo. Así, el pueblo se retiraba del gobierno y lo cedía a una diversidad de representantes.

La posibilidad de revisión constitucional por parte del pueblo sin dudas habría tenido la aprobación de teóricos como Maquiavelo o Rousseau, aunque seguramente el ginebrino se

opondría a la intervención generalizada en el gobierno de la relación entre representantes y representados, que parece tener una inspiración más hobbesiana que republicana. Basado en la teoría del autor y el actor, el representante quedaba investido de una autoridad tal que sus actos en última instancia pasaban a ser actos del representado. El *zoon politikon* que postulaba Aristóteles y defendía Rousseau iba quedando de lado, ya que debía actuar sin intermediarios y de forma directa. El único modo en que Rousseau podría haber aceptado cierta forma de representación sería a través de la figura de un comisionado, que siempre regresara a sus representados a recoger su postura (cosa imposible si entendemos el pueblo como una entidad monística). Pero los federalistas entendían que, al no existir una aristocracia natural, el pueblo no podía ser virtuoso, y se inclinaban por la teoría de Guicciardini respecto al gobierno, que tenía la tarea de guiar a un pueblo carente de virtud (Skinner, 2013), una masa desconocida cuyas necesidades no pueden preverse y es impredecible.

Este declive de la virtud tuvo como contrapartida el ascenso del interés: aunque no percibieran el bien común, sí podían atender su interés particular. En este sentido, Madison entiende que los controles y equilibrios que se suman a la separación de poderes aseguran que ese interés no tienda a corromperse, por lo cual es la estructura ideal para fundamentar una forma de organización que no descansa en la virtud y que, siguiendo su razonamiento, tiene la posibilidad ilimitada de absorber y reconciliar intereses en conflicto (Hamilton, Jay, y Madison, s.f.). Pocock entiende que, si el pueblo ejerce una función constituyente en este sentido, en una república que está en permanente movimiento, esa "república que representa intereses es una comunidad en expansión, y aquello que ha perdido en virtud lo ha ganado en *virtù*" (2008: 630). Habrá que tomar en cuenta este punto al discutir de forma más profunda el concepto de virtud –y el de *virtù*– en el capítulo 5 de este trabajo.

Este capítulo intentó mostrar, de forma algo abreviada, la evolución de la tradición republicana, que es casi tan antigua como la civilización occidental. La democracia ateniense aparece como germinal desde los propios planteos de Pericles, en tanto la teorización de Aristóteles comienza a mostrar el concepto de república –a través del vocablo griego *politeía*– y virtud, que posteriormente serán retomados por Cicerón en momentos de crisis de la república romana. Hemos mostrado, de la mano de los planteos de Pocock y Skinner, que no hay salto de oscuridad entre la república romana y el republicanismo renacentista,

sino que hay antecedentes significativos allí, específicamente en momentos posfeudales de las ciudades independientes –de *facto* y no de *iure*, ya que continuaban bajo alas imperiales– del norte de Italia. Dedicamos especial interés a los planteos de Maquiavelo, no solo por la importancia de su teoría política, que ha marcado un antes y un después según los propios cientistas políticos, sino especialmente por el viraje que su propuesta supone. En ese sentido, hemos marcado distancia de la leyenda negra que hace que "maquiavélico" se haya transformado en un adjetivo peyorativo, y se ha establecido el contexto distinto –aunque complementario– de sus dos obras fundamentales: *El Príncipe* y los *Discorsi*.

Hemos finalizado este relato con acento histórico y que ha intentado atender el lenguaje del contexto, poniendo nuestra atención en Jean-Jacques Rousseau y la recepción que tuvo la tradición republicana al otro lado del océano Atlántico, de la mano de los Padres Fundadores y su accionar en la revolución que llevaron adelante las trece colonias en su separación de la Corona Inglesa. Este punto es de particular importancia, ya que la forma de gobierno que emana de ese proceso ha tenido profundo impacto en las democracias contemporáneas. En ese mismo sentido, es necesario entrar en la contemporaneidad y discutir las posibilidades del republicanismo hoy, tarea a desarrollar en el siguiente capítulo.

4 Republicanismo hoy

Para la libertad sangro, lucho, pervivo.
Para la libertad, mis ojos y mis manos,
como un árbol carnal, generoso y cautivo,
doy a los cirujanos.

Para la libertad (Manuel Hernández)

Es tan fácil dar sin pensar en uno mismo,
vayas a donde vayas encontrarás espejismos.
Somos tan iguales y a la vista tan distintos,
Yo bajando a los infiernos y tú cruzando el paraíso

Cruzando el paraíso (Jose Maria Sanz Beltran / Gabriel Sopena Genzor / Jaime Stinus Martinez, Loquillo)

Este capítulo se aboca a repasar los principales conceptos discutidos y defendidos por los herederos de la tradición republicana en estos últimos tiempos, aquellos que podríamos calificar como neo-republicanos. En este sentido, enfrentaremos nociones que ya hemos mencionado, pero poniendo el acento en la discusión contemporánea (más allá de la necesaria referencia a autores clásicos y modernos). De este modo, dedicaremos apartados a los conceptos de libertad, igualdad, para centrarnos posteriormente en ciertas disposiciones antropológicas y psicológicas que podrían ser defendidas en la actualidad –o, al menos, puestas en debate– sostenidas por esta tradición.

4.1 Libertad republicana: no dominación

Del mismo modo que en el capítulo anterior, un relato de Tito Livio respecto a la historia de Roma (1990) puede graficar el valor y el sentido que tiene la libertad para los republicanos. Cuenta la leyenda que Marcio Coriolano terminó en el exilio. Aparentemente, esto se dio por un comportamiento tiránico hacia su propio pueblo, a través del que incluso se llegó a la prohibición de la distribución de trigo a la plebe. En ese exilio, y habiendo luchado previamente contra los volscos, fue bienvenido por éstos. Luego, y probablemente por el sentimiento de venganza a raíz de su condena, se levantó en armas contra Roma,

liderando a la Liga Latina. Lo hizo con cierto éxito, ya que puso asedio a los romanos en las mismas puertas de su ciudad, lugar en el que aun vivían su esposa Volumnia, su madre Veturia y también sus dos hijos más pequeños.

En medio del asedio, Coriolano fue informado del acercamiento de un grupo numeroso de mujeres al campamento, dentro del que se encontraban su esposa y su madre. Al reconocerlas, Coriolano fue al encuentro de su madre para abrazarla, probablemente entendiendo el reencuentro como una grata visita. Pero las palabras de Veturia indicaban otra cosa:

> Antes de recibir tu abrazo deja que me entere de si me acerco a un enemigo o a un hijo, si soy una prisionera o una madre en tu campamento. (...) Aunque habías venido con ánimo hostil y amenazador, ¿no se te vino abajo la cólera al poner el pie en nuestros confines? Cuando divisaste Roma, ¿no se te ocurrió pensar: detrás de esas murallas están mi casa y mi hogar, mi madre, mi esposa y mis hijos? ¡Así que si yo no te hubiese parido, Roma no estaría sitiada; si yo no tuviera un hijo, moriría libre en una patria libre! (Ibid: 333)

Cuenta Tito Livio que con ese discurso culminó el asedio a la ciudad, pero no es eso lo que resulta más relevante a los intereses de nuestro tema puntual. Lo que pone Veturia en discusión es la libertad. No solo en un sentido individual, sino también la libertad de su patria, la libertad de la república romana.

Ahora bien, ¿a qué tipo de libertad nos enfrentamos cuando referimos a la libertad en un sentido republicano? ¿Podremos incluirla en la distinción realizada entre los sentidos negativo y positivo de la libertad (Berlin, 2000)? Recordemos que, según Berlin, el sentido negativo de la libertad consiste básicamente en la ausencia de interferencia, entendiendo por ella una intervención de carácter intencional que podría ser ilustrada tanto por una coerción de tipo físico como el encarcelamiento, o un tipo de coerción bajo el formato de amenaza formulada y creíble. Seré una persona libre negativamente en la medida "en que ningún ser humano interfiera con mi actividad" (2000: 7), es decir cuando logre disfrutar de una capacidad de elección sin impedimentos, y cuanto más extenso sea el ámbito en el que se desarrolla esta ausencia de interferencia, más amplia es la libertad. Quentin Skinner, al referir este sentido de la libertad, que tendría su origen teórico en siglo XVII, lo define de este modo: "si no existe impedimento físico ni coerción legal para que el individuo actúe o deje de actuar,

sigue siendo capaz de ejercer sus acciones según su voluntad y en esa medida, sigue en posesión de su libertad civil" (2008: 17). Esta visión de la libertad surge, entre otros, con Thomas Hobbes, quien tuvo la intención expresa de contraponerla al ideal clásico de la *civitas libera* de los romanos, posteriormente adoptada como *libertá republicana* por los autores del Renacimiento italiano, como Maquiavelo.

Si seguimos el planteo de Berlin, la libertad en sentido positivo significa autodeterminación y, por tanto, requiere más que la ausencia de interferencia, ya que sería necesario que los agentes tomaran parte activa en el dominio de sí. Ello implica que las decisiones y la vida del sujeto dependan de sí y no de otros agentes. Está presente el deseo de ser consciente de los propios actos y de su finalidad, de ser sujeto y no objeto: "Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí" (Berlin, 2000: 8). Berlin sostiene que, en un sentido teórico, entender la libertad como ser dueño de uno mismo o entender que la libertad consiste en que no me impidan llevar adelante mis decisiones, parecerían ser solamente distintas formas de decir lo mismo (en formas positiva y negativa, respectivamente). Sin embargo, afirma que su desarrollo histórico les llevó por carriles divergentes. Ello se basa en que ese *yo* con el que se identifica esta libertad, guiado por la razón, debe controlar a los *yoes parciales*, guiados por las pasiones y que acechan dentro de cada individuo. Es decir, el no ser esclavo de nadie debería implicar también el desembarazarse de aquellas pasiones –propias– a las que podemos estar atados[44]. Se configura de este modo un *yo* dividido. De un lado, un *yo dominador*, que identificamos con la razón y se contrapone a los impulsos, a una naturaleza inferior, a deseos y arrebatos desenfrenados que constituirían otros *yoes* que están del otro lodo y poseen un carácter heterónomo. Por tanto, seré positivamente libre cuando logre conseguir el "autodominio, lo que sugiere un hombre dividido y contrapuesto a sí mismo" (2000: 19): seré libre si logro ser mi propio amo, en tanto sea mi *yo auténtico* y racional el que me gobierna.

Esta escisión, según Berlin, conllevaría el riesgo de que se conciba a ese *yo auténtico* con entidades que se encuentran más allá del individuo. Es decir que, de lo anterior, se seguiría que puede haber una distancia aun mayor entre esos *yoes separados*: *yo verdadero*

[44] A modo de ejemplo obvio: la persona alcohólica estaría dominada por un *yo parcial*, que responde a la pasión por el alcohol y a la que está atada, y no le permite ser efectivamente libre (su *verdadero yo* estaría, al menos momentáneamente, dominado por ello).

podría no ser algo interior, sino que podría ser concebido como el *todo* del cual el individuo hace parte: una comunidad, una tribu, un partido, una iglesia, un Estado. Ese sería entonces el *yo auténtico*, que debe imponer su voluntad colectiva u orgánica –la voluntad general a la que refiere Rousseau, por ejemplo– a los *yoes menores*, en nombre de una libertad superior. Así, Berlin vincula esta concepción a grupos sectarios o religiosos, como budistas, cristianos y estoicos, a pensadores radicales e incluso totalitarios, como considera a comunistas y jacobinos, e incluso a pensadores como Kant, Fichte, Hegel, Marx y Rousseau. Dichas entidades superiores –religión, raza, sociedad, Estado– serían capaces de constituirse en realización de la verdadera voluntad de ese *yo auténtico*, reconociendo un bien superior y alejándolo de los arrebatos de los deseos y pasiones menores, en un modo paternalista. Este planteo se basa en la división trazada previamente por Constant (1995) entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, siendo esta última la que podemos identificar con la libertad en sentido negativo, en tanto la antigua –la libertad que consistiría en compartir el poder de una voluntad pública democráticamente determinada– es la que cabría al sentido positivo de la libertad.

Parecería haber cierto acuerdo en autores neo-republicanos, como Skinner y Pettit, respecto a la toma de distancia del sentido positivo de la libertad. En primer lugar, realizan un interesante recorrido histórico, en el que muestran cómo, a partir del Renacimiento –aunque con algunos antecedentes en la *libertas* romana– y hasta la Commonwealth, que el énfasis de los autores republicanos estaba puesto en los males de la interferencia (aunque no en cualquier tipo de interferencia, como veremos más adelante). Sin negar el valor de la participación ciudadana, que asociamos al autogobierno, entienden que su misión primaria se dirige a controlar a los gobernantes, ya que sin ello se da una gran exposición a situaciones de dominio por parte de quienes detentan puestos de poder. De este modo, entienden que la libertad republicana no consiste sustancialmente en un "acceso a los instrumentos de control democrático, participativos o representativos" (Pettit, 1999: 50), sino que éstos constituyen un medio de promover la libertad[45], evitando los males ligados a la interferencia. Por otra parte, observando las sociedades complejas contemporáneas, caracterizadas en buena medida

[45] De hecho, Pettit afirma que los romanos llegaron a reconocer la ciudadanía de habitantes de colonias lejanas, sin otorgarles el derecho al voto. Éstos eran conocidos como "cives sine sufragio, ciudadanos sin derecho al voto" (Ibid: 47).

por la masificación, la multiculturalidad y la pluralidad de concepciones del bien, Pettit entiende que este sentido de la libertad abona el terreno del populismo –al cual se opone– fundamentalmente cuando lo que toma lugar como principal alternativa frente al ideal negativo de no interferencia es el concepto de autodominio democrático. Si bien, como ya mencionamos, los autores republicanos han considerado la participación como una salvaguarda de la libertad, para el irlandés el énfasis en la democracia, ha acercado ciertas posturas republicanas a una posición populista.[46]

Marcaremos un matiz con Pettit respecto a cómo enfrenta el análisis del sentido positivo de la libertad, guiado por Berlin. Como vimos, "el sentido 'positivo' de la palabra 'libertad' se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño: quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo" (Berlin, 2000: 8). De inmediato, el autor visualiza un correlato entre esta aspiración y la teoría de los *dos yoes*: uno auténtico y otro inauténtico. Ello refiere a la posibilidad de que un individuo actúe por motivaciones que no reflejan su voluntad real, de modo tal que estaría siendo prisionero de una voluntad ajena (que podrían ser sus propias pasiones, ajenas a la buena voluntad). Luego, se seguiría de ello un deslizamiento desde el *yo auténtico* a posiciones totalitarias, en el que ese *yo auténtico* estaría representado por el todo –algún tipo de comunidad o sociedad– del cual la persona forma parte. A su vez, parecería ser que Pettit, sin mayor discusión –salvo por sus alusiones al populismo– ha elegido seguir esta línea de pensamiento y, en función de ello, compartir los temores que de allí derivarían: el temor a un determinado tipo de populismo, a la tiranía de la mayoría, al *imperium* (es decir, el dominio de los ciudadanos por parte del Estado). Por esa razón intentaría mantenerse a una prudente distancia del sentido positivo de la libertad, y lo más lejos posible del "autocontrol, sea lo que fuere lo que éste último entrañe" (1999:77).

[46] Pettit comparte con ciertos autores liberales -desde el propio Burke- el temor a la participación política directa, bajo el entendido de que los gobiernos basados fuertemente en la voluntad mayoritaria degeneraban inmediatamente en opresivos sobre las minorías (Gargarella, 2005) y designa como populistas a los gobiernos basados en ese tipo de diseño institucional. En ese sentido, la discrepancia con Rousseau, en quien ve uno de los gérmenes del populismo, es a nivel de diseño institucional y no a nivel normativo, ya que ambos coincidirían en la defensa de la libertad como no dominación (Seleme, 2015 y Fernández Pavlovich, 2014). Aun así, valora los aportes del ginebrino al republicanismo, entendiendo que adopta un sentido distinto de la libertad (el que adoptará Pettit), la libertad como no dominación: "De esta forma, generó una nueva forma de republicanismo en la que los ciudadanos son quienes hacen las leyes y su libertad como no-dominación está garantizada por el hecho de que viven bajo las leyes que ellos mismos han dictado de forma colectiva: ellos viven bajo una voluntad general compartida." (Pettit, 2011: 715). A su vez, parece estar pensando en republicanos neo-aristotélicos (Sandel, Arendt) cuando refiere a posturas republicanas cercanas al populismo.

Ahora bien, hay pasajes en los que Pettit es enfático en su rechazo a la visión dicotómica de Berlin, que ha alimentado la "ilusión filosófica" (Ibid: 37) de que solamente pueden concebirse dos modos de entender la libertad. Sin embargo, parece aceptar las condiciones allí planteadas, ya que la vía propuesta para entender la libertad consistiría en un camino intermedio entre los sentidos positivo y negativo de la libertad. El filósofo irlandés entiende que el sentido republicano de la libertad debería ser definido como no-dominación, manteniendo de ese modo el carácter negativo, aunque no como no-interferencia. ¿Qué sería lo positivo entonces, dado el temor expresado previamente? Análogamente al planteo de Berlin, menciona que se requiere algo más, ya que no alcanza con la ausencia de interferencias. En primer lugar, no se trata de cualquier tipo de interferencia, sino de interferencias arbitrarias (en lo que profundizaremos unos párrafos adelante). Y, en segundo lugar, lo que se requiere es "seguridad frente a la interferencia" (Ibid: 77). Pongamos unos puntos suspensivos aquí. Nos preguntamos si no podría tomarse una distancia mayor de la dicotomía en cuestión, dada la ilusión filosófica que, según Pettit, dicha dicotomía produce. Creemos que un mayor distanciamiento podría darse en la medida que nos alejemos del salto dado por Berlin entre el sentido positivo de la libertad como autodominio, su tesis del "yo dividido" y el paso a los totalitarismos. A fin de cuentas, ¿cuáles serían los argumentos que nos llevan en forma directa del autodominio/autogobierno a los totalitarismos? Tal vez sea a causa de una torpeza en la búsqueda, pero hemos fracasado en el intento. Berlin parece estar más enfocado en el desarrollo histórico de los acontecimientos llevados adelante por individuos concretos e históricos como Robespierre, Hitler y Mussolini –quienes mencionados directamente en *La Traición de la Libertad* (2004)– e implicando en ello a defensores de lo que él entiende como sentido positivo de la libertad, que brindando elementos que se desprendan directamente de los textos de esos autores[47].

¿No podríamos entender ese "deseo de ser mi propio dueño" como el deseo de ser libre de la dominación ajena, esto es, ser libre de las interferencias que conllevan dominio? Asimismo, ¿no podríamos entender la noción de autogobierno como vinculada a la

[47] Sobre ello, puntualmente respecto a Rousseau, hemos trabajado en una investigación anterior. Para un mayor análisis, ver Fernández Pavlovich (2014). Entendemos allí que la pregunta que Berlin está intentando responder parecería ser "¿qué obras han leído estos individuos en las que se pueda pensar que encuentran justificadas sus acciones?" y no "¿qué consecuencias emergen de la concepción rousseuniana de la libertad?", que es la que literalmente formula en su obra (2004).

participación del ciudadano en el gobierno de su sociedad, aunque fuera solamente en virtud del rechazo a las interferencias (o, en términos de Pettit, de la presencia de un control discursivo que le permita disputar aquellas decisiones que considere injustas, como veremos más adelante)? No parece objetable, dentro del encuadre propuesto por esta visión del republicanismo, la aspiración a ser mi propio dueño, en tanto ésta entrañe el no estar sujeto a la dominación ajena. Entendemos que no va de suyo que a partir de este tipo de interpretación debamos aceptar la tesis del *yo dividido* y, menos aún, comprometernos con un posterior deslizamiento a posturas totalitarias, hegelianas, marxistas, cristianas, etc. Ahora bien, ¿significa esto que, a partir de lo mencionado, la no dominación pasaría a integrar el sentido positivo de la libertad?

Es claro que, en cierto modo, podemos responder afirmativamente, ya que este sentido de la libertad implicaría está interpretación del autodominio. Pero no es el punto en cuestión la defensa de un sentido positivo de la libertad, sino que el interés está situado en no caer en el cepo dicotómico en que nos deja Berlin con su planteo. Entendemos, simplemente, que esta postura implicaría no quedar atrapado en el compromiso de alejarse de los conceptos de autodominio o autogobierno[48]. De este modo, podría quedar aún mejor reflejado que se trata de un tercer modo de entender la libertad, sin entrar en la dicotomía planteada (y de la que mucho hemos aprendido, por supuesto). O, de seguir tomando en cuenta la dicotomía, otorgaría un mayor vigor a la no dominación como camino intermedio, en la medida en que sigue siendo sumamente visible el elemento negativo fundamental –la ausencia de dominio– pero, a su vez, permite remitir a elementos positivos en forma más clara. Es momento de retomar desde las palabras anteriores a los puntos suspensivos que marcamos artificialmente: el foco puesto en la dominación hace que se requiera algo más que la simple ausencia de interferencias arbitrarias, se requiere seguridad frente a esas interferencias. Pues bien, no tenemos temor a mencionar que esa seguridad proviene de cierto tipo de autogobierno, ya que será la propia participación de los sujetos en la elaboración de las normas lo que nos proteja de la arbitrariedad de las mismas.

Para analizar este punto, resulta conveniente introducir la distinción entre interferencias arbitrarias y no arbitrarias. En el primero de los casos no hay dudas de que

[48] Concepto al que, además, Pettit va a recurrir en su diseño institucional.

estamos frente a una interrupción de la libertad, sea porque alguien corta mi camino a través de la fuerza o una amenaza creíble, sea porque un monarca decide *per se* un aumento de impuestos. Ahora bien, no todas las interferencias tienen esta característica. Las leyes, por ejemplo –aún más aquellas con la que uno discrepa– son un factor de interferencia constante en mi camino, desde las que regulan el tránsito hasta las que establecen qué es un asesinato y qué es lo que puede considerarse legítima defensa en el caso de dar muerte a un individuo. Una discusión que puede darse, en este sentido, es qué tipo de ley puede ser arbitraria. A este respecto, podemos afirmar que la concepción de Pettit toma como centro la ausencia de dominación: "la sujeción a un poder arbitrario de interferencia por parte de otro –un *dominus* o maestro–, incluso un otro que elige no ejercer ese poder" (2002: 340). Interferencia arbitraria es aquella que está sujeta a la decisión y el juicio del agente que va a realizarla, en la medida que esté en una posición en la que puede o no elegir esa interferencia sobre las elecciones de otro agente, según le plazca y sin atender los intereses o las opiniones de los afectados.

A riesgo de llover sobre mojado, parece importante resaltar que las leyes no son arbitrarias siempre y cuando respeten los intereses y las ideas comunes de aquellos que son afectados por ellas (en general, la población toda, si es que se aplica el principio de igualdad ante la ley). Es decir, mientras no se conviertan en una herramienta de la voluntad de un individuo o una facción. Para ello, es necesario un diseño institucional (que se analizará en el apartado 5.4) que proteja del *dominium*, y las autoridades vean restringido su poder a través de una constitución que otorgue mecanismos de rotación, representación, separación de poderes y revisión de las políticas, actos administrativos y leyes, de forma que se adecue a las opiniones y voluntad de la ciudadanía. Esta posición no implica afirmar que la existencia de interferencias –de carácter no arbitrario– no conlleva una disminución en las opciones de acción que tenemos los seres humanos, pero hay que formular una distinción: cuando la interferencia es arbitraria estamos directamente frente a un modo de dominación y, en ese caso, directamente se está coartando la libertad. En tanto, cuando la interferencia no es arbitraria –por ejemplo, cuando dejamos determinadas decisiones en manos de algunos especialistas para el pago de impuestos, o cuando un deportista acepta que un entrenador dirija sus prácticas de entrenamiento e incluso elija sus estrategias en una competencia–

estamos frente a un recorte de opciones en el camino a tomar, lo que implicaría un condicionamiento de la libertad, pero no su ausencia.

Los recursos en virtud de los cuales las interferencias arbitrarias pueden llegar a ser aplicadas son extremadamente variados: aspectos financieros, ventajas tecnológicas, diferencias en el vigor físico, contactos sociales, autoridad política, acceso a la información; la lista es tan larga que se podrían llenar párrafos completos. Estos recursos suelen ser detectables por quienes pueden usarlos y también por quienes sufren sus desventajas, por lo cual ambos extremos de la relación tienen conocimiento de una desigualdad que provoca que una persona tenga poder de dominación sobre otras, aunque los implicados no valoren necesariamente esto de forma negativa. Es posible que quienes ejerzan la dominación consideren su situación como un hecho natural o normal, de forma que la relación no resulte chocante, y también lo es que en algunas situaciones los dominados den cuenta de cierta conformidad y consentimiento a lo que acontece. A modo de ejemplo, está la situación del hombre que domina a su esposa y, bajo el entendido que el casamiento le otorga ciertas prerrogativas, pretende tener el derecho de interferir arbitrariamente en la vida de su pareja – prohibiendo salidas, autorizando a quien puede ver y una larga lista de etcéteras[49]–, en lo que a veces resulta, a determinados ojos, un hecho natural. A su vez, tenemos las experiencias de ciertos grupos de esclavos en los Estados Unidos, contrarios a su liberación por parte de los norteños en la Guerra de Secesión. En función de ello, Milton abiertamente deploró "la sometida doblez y la vileza de un pueblo abyecto" (en Pettit, 1999: 56).

En estos casos, suele suceder que intervienen fenómenos que no nos permiten visualizar con la mayor claridad las situaciones que atravesamos, como las *preferencias adaptativas*[50]. Gustavo Pereira nos recuerda que no podemos dejar de lado que las elecciones de las personas no siempre son completamente racionales, o completamente suyas:

[49] Y si bien podemos decir que la sociedad ha ido modificando progresivamente su mirada sobre este tipo de situaciones, aún quedan casos (podríamos hablar incluso de zonas geográficas, pero no es necesario) en las que estas relaciones de dominación se visualización como algo normal y que no resulta chocante para el observador (mirada que no es necesariamente propiedad de un solo género).

[50] Si bien no profundizaremos en ello en nuestro trabajo, cabe recordar que la categoría de preferencias adaptativas tiene su origen en una expresión de Jon Elster (1988) que recuerda a la fábula de la zorra y las uvas. La zorra intenta alcanzar las uvas que son su objeto de deseo. Sin embargo, se encuentran a una altura que no puede alcanzar y, tras varios intentos frustrados, toma la decisión de abandonar la empresa. Pero lo hace sin admitir su imposibilidad y su fracaso, sino advirtiendo que este abandono se debe al cese del deseo, ya que las

> ...muchas veces los sujetos tienen comportamientos que bajo esta perspectiva calificarían de racionales porque son coherentes con su universo de creencias, pero difícilmente serían aceptables por una perspectiva de justicia. En particular me refiero a la conformación de preferencias que son consecuencia de los procesos caracterizados como formación de *preferencias adaptativas*. (Pereira, 2007: 83, cursivas en el original)

Aun así, sean cuales sean las reacciones frente a esa situación, es claro que el conocimiento común de la relación de dominación tiene implicaciones en el significado subjetivo e intersubjetivo de la misma. Conscientes de la asimetría, los dominados no serán capaces de mirar de frente a los poderosos. Todos compartirán conciencia de que los sometidos no pueden elegir libremente, no pueden hacer nada sin la venia de los poderosos: el sometido está a merced de ellos y, obviamente, en situación de desigualdad, en un tipo de relación que socava directamente el concepto de persona. Para ser tal, es necesario poder constituirse en una voz que no sea ignorada, una voz que habla y es escuchada sobre asuntos cuyo interés ha sido despertado en común con los otros y que puede hablar de esos intereses con autoridad, por lo menos una autoridad con la cual pueda enfrentarse de un modo dialógico a quienes discrepan con ellos. Pettit presenta su teoría de la libertad como no dominación también como control discursivo (2006): ser tratado como persona es ser tratado como una voz que se tiene en cuenta, es ser tomado como alguien digno de ser escuchado y quien, a su vez, es capaz de hacerse responsable del discurso ejecutado. Ser libre, en este sentido, tendrá que ver entonces con experimentar una influencia discursiva en los demás.

La relación y condición de dominación reduce abruptamente las posibilidades de que alguien sea tratado como persona, al menos en los ámbitos en que la dominación es relevante. Suena razonable que, cualesquiera sean los deseos y las concepciones del bien de los integrantes de una sociedad compleja y plural, desean ser tratados como personas y no como voces a ser habitualmente ignoradas. De allí que Pettit supone que cualquier persona tiene razones para desear y perseguir la libertad como no-dominación, siempre y cuando no intervengan fenómenos como el de las preferencias adaptativas u otros sesgos cognitivos.

---

uvas se encontrarían amargas. La frustración que se genera al desear algo que no se puede obtener lleva a la adaptación de las preferencias de la persona a sus condiciones de posibilidad, o incluso por debajo de ello. Esta frustración surge como consecuencia de experimentar una disonancia cognitiva. Para mayor detalle sobre esta discusión, se recomienda atender el planteo de Gustavo Pereira (2007, 2007b y 2018).

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento que aleja a la libertad como no-dominación de la libertad como no-interferencia?

El argumento base, que fue esbozado previamente, consiste en que pueden darse una sin la otra: puede existir dominación aun donde no exista interferencia y, a su vez, puede darse la interferencia en un marco general donde no estemos en presencia de dominación. La cuestión es que, entre estas opciones, sólo en el último caso podríamos estar hablando efectivamente de libertad, aunque las elecciones del ciudadano puedan verse disminuidas. Las relaciones de dominación pueden ser explicadas a través de la relación existente entre el amo y el esclavo, donde el amo puede interferir arbitrariamente en las elecciones del esclavo, sin tomar en cuenta ningún interés u opinión de la parte dominada, sin tener que solicitar permiso ni venia a nadie, no habiendo tampoco institución alguna que infrinja castigos por ello. En esta relación, el amo puede interferir en las elecciones del esclavo cuando le plazca, pero también puede optar por no hacerlo. O, en algún caso, podría suceder que el esclavo o siervo sea lo suficientemente hábil y, con un comportamiento agradable y servil a su amo, terminar haciendo lo que realmente desea, sin interferencias en sus elecciones por parte del amo. O, también, podríamos estar frente a un amo bondadoso, incluso ante un dictador benevolente, disfrutando de la no-interferencia en nuestras vidas en la medida que a éste así le plazca[51]. Aun en esos casos, no estamos en condiciones de afirmar que el dominio de una voluntad sobre otra haya finalizado. Se mantiene la dominación, ya que solamente se requiere que alguien tenga la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones de otra persona, aunque puntualmente no lo lleve a cabo.

A la inversa, podemos notar que puede darse interferencia en situaciones donde lo que prevalece es la no-dominación. Claro está, para que ello suceda el tipo de interferencia que se lleve adelante no debe ser arbitraria. ¿En qué casos puede darse este tipo de interferencia? Podría ser que yo como agente libre, no-dominado, dejara determinadas decisiones en manos de algunos especialistas para el pago de mis impuestos, ejemplo que ya hemos mencionado unos párrafos arriba. Podemos pensar también en el caso de la administración del consorcio de un edificio, donde quienes allí viven ceden a una

[51] Estos ejemplos serán discutidos en profundidad más adelante, cuando presentemos las críticas a esta concepción de la libertad.

administración el poder para tomar ciertas decisiones respecto al funcionamiento cotidiano del conjunto de viviendas. Esto seguramente constituya cierto tipo de interferencia respecto a algunas elecciones, pero en un marco en el que el afectado tiene control de la situación a través de sus intereses y sus opiniones, que deben haber sido requeridas por quienes en ese momento son capaces de llevar adelante la interferencia. Así las cosas, estaríamos frente a un tipo de interferencia no arbitrario, que no representa una forma de dominación y que, si bien restringe ciertas elecciones a quienes son afectados por la interferencia, no coartarían su libertad en un sentido republicano.

Cuando no nos encontramos en una situación de dominación disfrutamos de una ausencia de interferencias de poderes arbitrarios no sólo en situaciones puntuales, "sino en el abanico de mundos posibles en los que las contingencias del tipo mencionado ofrecen auspicios menos favorables" (Pettit, 1999: 45). Para los republicanos, una forma de ilustrar adecuadamente estas situaciones es la imagen del caballo libre: podemos preguntarnos si se amplía la libertad del caballo en la medida que el jinete que lo monta afloje o ajuste las riendas. Si pensamos que la libertad requiere meramente que las opciones relevantes estén abiertas, bastaría con aflojar las riendas, ya que ello implicaría que el caballo pueda ir en la dirección que desee. Pero no podría disfrutar de una real libertad de elección si la accesibilidad a esas opciones es dependiente de la voluntad de otro (del jinete que sostiene las riendas, en este caso), por eso es que la pregunta formulada no sería la adecuada. En esta visión de la libertad, en la cual entra en juego la independencia de la voluntad de otros, el caballo solamente podrá ser libre cuando no haya nadie en la silla de montar, las riendas sueltas no alcanzarían para conformar la libertad de elección.

Si contraponemos esta postura con la de los defensores de la libertad exclusivamente como no-interferencia, como es el caso de Isaiah Berlin, notamos que el derecho siempre resultará un recorte a la libertad de los ciudadanos, ya que implica una coerción directa sobre el campo de elección de éstos. Las leyes son necesariamente coercitivas, por lo cual constituyen una amenaza para el valor de la no-interferencia. Para un autor como Thomas Hobbes, el derecho es siempre invasor de la libertad de los individuos. La libertad, tal como él la ve, siempre se verá invadida por las leyes impuestas por el Estado, sea éste del tipo que sea, de allí que la idea republicana respecto a una mayor libertad en lo que ellos consideraban

una república libre fuera objeto de cierta ridiculización (sus palabras respecto a Lucca, citadas en el capítulo anterior, son ejemplo de ello). Para Hobbes, los individuos gozan de libertad allí donde calla el derecho. Giovanni Sartori, de modo similar, entiende que "el derecho es límite, un conjunto de límites limitantes" (Sartori, 2003: 227), en este caso saludable por ser un freno al poder popular.

La mayor parte de los liberales modernos y contemporáneos acepta la presencia de esta amenaza ya que, aunque el derecho coerce a los ciudadanos y reduce de esta forma su libertad, se compensa el daño perpetrado porque de esta forma se previene lo que podría ser un grado mayor de interferencia, siendo el caso más claro la toma de medidas en pos de la seguridad de los ciudadanos. Autores como Robert Nozick, por ejemplo, entienden que incluso en una situación de anarquía, en la que el sentido de la libertad como no-interferencia sobre los individuos fuera respetado, se terminaría inevitablemente en el establecimiento de algo muy parecido a un Estado mínimo, que cumpla las funciones de un guardián del orden interior y también de la defensa exterior (Nozick, 1988).

En cambio, los defensores de la libertad como no-dominación, entienden que la libertad sólo es posible en el marco del Estado y del derecho, en tanto es éste quien coercitivamente puede limitar las amenazas a la ausencia de sometimiento de unos seres humanos sobre otros. En ese sentido, el derecho se visualiza como constitutivo de la libertad. Así, se descarta la retórica liberal respecto a las compensaciones que hemos mencionado. La coerción debe ser utilizada para inducir o asegurar el cumplimiento de la ley (como hemos mencionado ya, se trata entonces del cumplimiento de interferencias no arbitrarias). Si el Estado utiliza la coerción para que algunos obedezcan, es necesario que la coerción se aplique a todos los ciudadanos, ninguna república puede esperar perdurar si intenta forzar una distinción entre ciudadanos a los que se les podría aplicar coerción y ciudadanos a los que no. Convivir con el derecho es algo similar a lo que sucede con nuestra convivencia con la ley de gravedad, es bajo su constricción que debemos armar nuestra vida. Lo mismo sucede en el plano político respecto al Estado de derecho, que no compromete la libertad como no dominación por "existir y operar de una manera en que esas constricciones son ineludibles" (Pettit, 2012: 76).

Tanto el ideal de no-interferencia como el ideal de no-dominación podrían llegar a cumplirse en soledad, en una situación como podría ser la descripta por Rousseau cuando refiere a los seres humanos en el estado de pura naturaleza. Pero esto es imposible, al menos en las sociedades complejas como las contemporáneas, en las que no hay posibilidad de aislamiento –o éste se ve como una patología– y no tenemos forma de salirnos de la coerción establecida por la sociedad. La tradición republicana siempre ha entendido que este ideal, el de la libertad como no-dominación, se enmarca dentro de una comunidad, en la convivencia con los otros. Por ello, la libertad está asociada a la *civitas* –por oposición al esclavo (*servus*), la persona libre (*liber*) es el ciudadano (*civis*)– con todo lo que ésta implica respecto a la protección frente a las interferencias de corte arbitrario.

De allí la importancia del derecho, pues las leyes de una república propiamente constituida crean la libertad de la que disfrutan los ciudadanos; si bien estamos frente la presencia de una coerción por parte del Estado, no hay en realidad una mitigación de la libertad de quienes lo integran. Ahora bien, esto puede suceder solamente en tanto esas leyes respeten las ideas y los intereses comunes de estos ciudadanos, "mientras no se conviertan en los instrumentos de la voluntad arbitraria de un individuo o de un grupo" (Pettit, 1999: 51). Es posible, entonces y como hemos mencionado ya, emparentar este sentido de la libertad con el concepto de autogobierno, ya que si lo pensamos respecto a una república y no a un sujeto individual, la participación en la elaboración de las leyes que nos rigen puede ser considerada una forma de gobernarse a sí mismos.

4.1.1 Libertad y pluralismo

La discusión sobre los intereses comunes y la posibilidad de identificar cuándo estamos frente a interferencias arbitrarias no es de carácter menor para la tradición republicana. En términos de Pettit, esto ha de hacerse "atendiendo a los intereses de las gentes, según las interpretaciones que las gentes dan a sus intereses" (1999: 148-149), lo cual debe dar prioridad a las decisiones del *demos,* que en las sociedades complejas contemporáneas debe entenderse de forma amplia. En autores modernos, que no vivieron

estas sociedades pero aspiraron a la universalidad de la ciudadanía, como Rousseau y Kant, esta discusión trajo consigo el concepto de voluntad, y de este modo la discusión política se vio atravesada por cuestiones morales. Para el ginebrino es un concepto central en lo político, clave en la lectura de su *Contrato Social*, pero que no admite una separación de la moralidad, ya que es la voluntad general la que nos guía hacia el bien común, el más preciado de los bienes. En el caso kantiano, si bien se aleja de las radicales exigencias democráticas de Rousseau (Rubio Carracedo, 2006), una voluntad autónoma es la que no se somete a una ley exterior, sino a la propia, pero ésta no será otra que la ley moral, siendo la libertad su característica esencial (Kant, 1980).

En el caso rousseuniano, en la historia de la filosofía se ha discutido mucho respecto a la posible contradicción del ginebrino al utilizar la frase "obligar a ser libre", por parecer más un oxímoron que una sentencia que pueda ser cumplida, por ser un enunciado con riesgos de autorrefutación e imposible de llevar a cabo. Y que, en caso de llevarse adelante, resultaría además sumamente peligroso, ya que pondría en riesgo la existencia de la propia libertad. La cita a la que nos referimos es la siguiente:

> …si el pacto social no ha de ser una fórmula vana, encierra tácitamente este compromiso, que es el único que puede dar fuerza a los otros, esto es que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo: *lo que no significa otra cosa que se lo forzará a ser libre*; pues la condición es tal que, dándose cada ciudadano a la patria, queda asegurado contra toda dependencia personal, condición que es hecha por el artificio y el juego de la máquina política, y que es la única que vuelve legítimos los vínculos civiles, los cuales, sin ella, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos." (1780-1789, CS: 207-208)[52]

En *El Contrato Social*, la voluntad general se presenta como aquello que dirige lo que realmente deseamos, en relación con lo que haga bien a todo el cuerpo social. Si así no lo fuera, querríamos hacernos daño a nosotros mismos, pues no somos mónadas aisladas, formamos parte de ese mismo y único órgano que es la comunidad política. Es decir, logremos identificarlo o no[53], lo que queremos es siempre coincidente con la voluntad

[52] Las cursivas las he agregado yo.

[53] Dicha identificación podría tener una raíz epistémica (no logramos conocer aquello que efectivamente deseamos) y/o de sensibilidad (un velo de carácter afectivo que se interpone entre nuestro deseo real y nuestra conciencia). Estas dificultades a la hora de poder determinar si se identifica o no el objeto puntual de la voluntad general rousseauniana han producido críticas relativas a la oscuridad del concepto. En acuerdo o desacuerdo con dichas críticas, sí podemos afirmar que es un concepto que roza lo metafísico en el planteo de Rousseau.

general, en tanto es la aspiración de conquistar el bien de la comunidad toda. Cuando no logramos realizar esa identificación, lo que está sucediendo es que lo que ha prevalecido en nosotros y hemos expresado es solamente una voluntad particular. A su vez, parece desprenderse que la voluntad general será expresada siempre por la mayoría de la asamblea, lo cual nos puede llevar a pensar en una tiranía de la mayoría. E, incluso, hay pasajes de *El Contrato Social* respecto a los que no resulta insensato pensar en el totalitarismo, como el párrafo que comienza indicando que la finalidad del pacto es la conservación de sus contratantes, pero más adelante afirma que quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe dar la suya si es necesario y "el ciudadano no es juez del peligro al cual la ley quiere que se exponga" (1780-1789, CS: 226). Estamos de acuerdo en que la afirmación resulta peligrosa y, de no analizarse su significado dentro del contexto de la obra de Rousseau –esto es, considerándola como un todo, y no tomando la frase de forma aislada o solamente vinculada a *El Contrato Social*– deberíamos rechazarla, pues de ese modo nos estaríamos alejando de libertad como no-dominación.

Entendemos que no es esa la dirección que quiere seguir Rousseau en la relación que presenta entre libertad y obligación. En tanto ni siquiera el Estado más justo va a estar compuesto completamente por hombres justos y perfectos, un Estado político no puede dejar de lado completamente la coerción sobre sus ciudadanos. Ello no significa necesariamente un paso al totalitarismo en tanto tomemos la obra de Rousseau en un sentido global, sumando el resto de sus obras como insumos fundamentales. Como afirma de modo contundente en el *Discurso sobre Economía Política*, obra anterior a *El Contrato Social*:

> Si llegara a mis oídos que se permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esa máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad. (1780-1789, DEP: 383)

La voluntad general no es un ente que trascienda al individuo, no es una voluntad que esté fuera de él y le resulte ajena, sino que convive con su voluntad particular. A su vez, no se trata de una voluntad ni completamente egoísta ni desinteresada en absoluto, la voluntad

---

Enfoques posteriores (Sandel, 1984; Sunstein, 1988; Pettit, 1999) ligados al bien común y la posibilidad de llegar a él a través de la deliberación pueden constituirse en una posible salida a dicho problema.

general no pone los intereses de los demás por encima de los propios: "Así, el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas consiguientes" (1780-1789, CS: 207). Al ser cada individuo una parte integral del todo, cuyo bien será deseado por él, su contribución al bien común es también un aporte a su propio bienestar. Siendo la esclavitud y la dominación de unos individuos sobre otros o de una clase de individuos sobre otra uno de los peores males para el ser humano, la voluntad general debe dirigir sus esfuerzos a proteger a la comunidad toda de esos peligros. De allí que, como caso extremo, la voluntad general pueda llegar a forzar a quien rehúse su cumplimiento, en tanto represente una amenaza a la conservación del cuerpo social como un todo: "…cuando se infringen las convenciones fundamentales no hay derecho o interés alguno para el pueblo en mantener la unión social" (Rousseau, 1780-1789, DEP: 383).

La finalidad que Rousseau propone para el pacto social, del que emana una asociación de hombres, tiene mucho sentido para la tradición republicana. Esta no es otra que "defender y proteger, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan solo a sí mismo, y quede tan libre como antes" (1780-1789, CS: 203). La protección de cada asociado, es decir de la propia persona, es el primer elemento a tomar en cuenta, por tanto si el soberano tiene presente dicho mandato, poco lugar habría para una inmediata asociación al totalitarismo señalado por Berlin (2004). El daño a un particular resulta también un daño a la comunidad en su totalidad, y de esa forma se perdería la finalidad que posee el contrato. Creemos, con Rempel, que "Rousseau es plenamente consciente de las dificultades que presenta el pasaje mencionado, y nunca tuvo en mente que podría provenir un gran bien del uso de la fuerza" (1976: 27), menos aún en la empresa de mantener la libertad humana, por ello es que el uso de la fuerza debe ser preservado para situaciones extremas. Aquellas situaciones en las que esté amenazada la vida o la libertad –entendida como lo opuesto a la esclavitud– constituyen el escenario para que ello se lleve a cabo, desde la reclusión de migrantes (haciéndolos trabajar en condiciones de pseudo esclavitud, con retención de pasaportes incluida) hasta las redes de trata de blancas, pasando por cualquier intento de violación o golpiza a alguien por considerarlo distinto. Lamentablemente, en pleno siglo XXI, no se trata de casos ajenos a los países en los que vivimos.

Hay posturas que entienden que el sujeto se diluye en la comunidad ante planteos de esta índole, de modo tal que se ve amenazada la posibilidad del pluralismo. En ese sentido, resulta pertinente la pregunta de Helena Béjar: "¿Dónde queda este sujeto que ha entregado al ser público su personalidad, su libertad, su moral y se ha tachado a sí mismo en aras de una comunidad (…), dónde queda si su juicio, su criterio, su sentir tampoco van a ser suyos?" (1982: 78). El tratamiento que se da en este caso a la relación entre lo particular y lo general tiene que ver con la subsunción del primero en el segundo, entendiendo además que esa subsunción significa la desaparición de lo particular. Por nuestra parte, creemos que en este planteo que liga la libertad a la obligación existe una interconexión entre lo particular y lo general, en el cual el primero no podría subsistir sin una fuerte presencia del segundo y no se trata de conceptos excluyentes, como menciona Rawls respecto al pacto rousseuniano: "La sociedad del contrato social no es tal que en ella las personas no tengan intereses separados de los de la sociedad política" (2009: 282). Según la interpretación rawlsiana, dentro de la sociedad propuesta por Rousseau cada individuo tiene una voluntad privada o particular y muchas de nuestras decisiones son tomadas en función de razones acordes a esa voluntad. Para Rousseau, una sociedad no es una mera agregación de individuos, sino que los ciudadanos tienen una concepción del bien común respecto a su sociedad. Según Rawls, en referencia a la voluntad general, "eso que los ciudadanos consideran que promueve mejor su bien común es lo que determina cuáles ven ellos como buenos motivos para tomar las decisiones políticas" (2009: 283). Entendemos que, donde las voluntades particulares persiguen sus intereses sin ninguna referencia a lo general, lo que se engendra no es diversidad sino que la pone en peligro, ya que en ausencia del accionar de la voluntad general, no hay nada que detenga a un grupo particular de intentar obtener dominación sobre los otros.

Esta postura republicana está vinculada a la proposición de que el pluralismo puede sobrevivir solamente en un Estado en el que se promueva cierta universalidad[54] y ésta logre

[54] Cuando Rousseau refiere a lo general, no lo hace entendiendo como algo que precede de una esencia unificadora de lo particular, sino tomando en cuenta las imbricaciones existentes entre ambos conceptos, que se implican mutuamente. En el marco de lo político, esa noción de universalidad debe ser construida, de forma tal que los individuos y grupos, que no poseen ligazones esenciales, formen una asociación que logre resistir la opresión y sea capaz de promover la igualdad y la libertad. Por otra parte, esa construcción es necesaria para impedir dos extremos que amenazan la libertad como no-dominación: el sectarismo y el totalitarismo. Este último, no provendría de la voluntad general, sino de una asociación parcial que intenta imponer su propia voluntad a los demás, tomándose a sí misma por el todo, hablando por "el pueblo" y en nombre de "la gente", arrogándose el derecho de generalizar su voluntad, que es particular.

dirigirse –en el sentido del *on le forcera d'etre libre* rousseauniano– contra aquellos intereses particulares que atropellan a las minorías y a la propia diversidad, así como las políticas diseñadas en ese sentido (Inston, 2010). Para Rousseau será nuestro *amour propre* el sentimiento que mueva hacia ese pluralismo[55], será lo que guía a promover fines particulares dentro de la comunidad, así como también el interés por nuestra libertad -en el sentido de no ser dependientes de ningún particular (Rawls: 2009)- nos mueve hacia la comunidad. La insistencia de Rousseau en la defensa que esta asociación debe hacer de su voluntad general tiene que ver con prevenir el ascenso al poder de aquellas voluntades particulares cuyo objetivo es dominar la vida pública suprimiendo las múltiples identidades y puntos de vista que pueden coexistir en una sociedad.

Recordemos que, si queremos determinar si una interferencia atenta contra la libertad, debemos ocuparnos de estipular previamente si se trata de una interferencia arbitraria, ya que si se trata de una ley justa no deberíamos hablar de falta de libertad, aunque existiere una restricción de nuestras opciones disponibles. Cuando nos encontramos frente a la posibilidad de facciones que intentan imponer su interés como si fuera el de la comunidad, deben ponerse en juego los mecanismos necesarios para preservar la libertad como no-dominación. Eso nos lleva a una discusión solapada, ya que por un lado puede haber quienes en una posición extrema vayan en contra de las leyes promulgadas por el Estado por fuera de los canales institucionales, aquellos que –como hemos visto– atentan contra la libertad como no dominación de la sociedad toda. Por otro, se encuentran quienes entienden que una ley no es justa y se sienten agraviados por tal. Si la libertad como no dominación pretende funcionar en un marco plural, no puede acallar esas voces, ya que se estaría imponiendo de ese modo una tiranía de la mayoría. Debe haber mecanismos en los que no solamente no se silencien esas voces, sino también y fundamentalmente le otorguen posibilidades de ser escuchados y tener influencia[56].

Por ello, deben estar implicados procesos deliberativos, por lo menos en lo que tiene que ver con la justificación pública de las propuestas y las políticas, que a su vez deberían ser cribadas a través de criterios que impliquen la imparcialidad y el interés general. En ese

[55] Para una mayor discusión sobre la importancia de este sentimiento en la propuesta rousseauniana, ver Fernández Pavlovich (2014).
[56] Un esbozo de diseño institucional que haga viable esos requerimientos será discutido en el apartado 5.4.

proceso, habrá invocaciones a ese interés general, por lo que debemos preocuparnos por las acciones de representantes, delegados o comisionados, de modo que no traicionen los intereses de aquellos que representan y, por otra parte, que todos los intereses muestren su voz en una mesa de discusión. Si los diseños institucionales no tienen esto presente, si la deliberación queda atrapada estrictamente como ejercicio de círculos políticos profesionales –por ejemplo–, permaneciendo quienes llevan la voz cantante alejados de determinadas problemáticas, puede trabarse la emergencia de al menos una parte de aquellos intereses que bien podrían ser comunes y justos.

Para que las decisiones sean lo más correctas y justas posibles, es necesario que no se ignoren los datos y problemas, que haya acceso a ellos de la forma más completa posible; sucede que buena parte de la información y de las soluciones son más fácilmente accesibles a quienes están expuestos a los problemas. Por tanto, es necesaria la deliberación con los directamente involucrados, y en ese sentido también resulta ineludible que todos posean la información adecuada para la toma de decisiones.

4.1.2 Críticas a la libertad como no dominación

La concepción de la libertad como no dominación ha generado críticas desde diversos ángulos. Sin ser exhaustivos, podemos decir que, desde tiendas liberales, hay críticas que entienden que este sentido no tiene mucho para aportar y puede disolverse en el sentido de libertad como ausencia de interferencia. Hay quienes, en cambio, sostienen que para reclamar un mayor status frente a la libertad como no interferencia, debe admitir su sentido positivo y no solamente estar constituido por la ausencia de dominación. Y, desde tiendas neo republicanas, el propio Skinner ha interpuesto sus objeciones. Dado que son estas últimas las que han obtenido una rápida conciliación con Pettit, comenzaremos con ellas.

Tomando como base la mencionada distinción entre los sentidos positivo y negativo de la libertad formulada por Berlin, Skinner posiciona la libertad republicana –al menos, la que deviene de la tradición romana y atlántica– en el sentido negativo, en tanto implica tanto la ausencia de interferencias, como la ausencia de coerción y de dominación. La distinción

fundamental establecida en primera instancia por Skinner (1986) es que no podía llegarse a ese sentido negativo de la libertad sino a través de la participación en una república libre, que es el tipo de gobierno en la que esa libertad puede hacerse efectiva, noción que toma de Maquiavelo pero puede extenderse también a los autores ingleses y norteamericanos de los siglos XVII y XVIII, autoproclamados como pertenecientes a la *Commonwealth* (Skinner, 2013). En tal sentido, además de entender la participación ciudadana como una precondición vital para el acceso y al mantenimiento de la libertad, su diferencia con autores liberales posteriores a Bentham es que este sentido negativo de la libertad excede la interferencia y debe ser extensivo también a la dependencia. Esos serán los focos a través de los que Skinner se apartaría de la noción liberal asentada en la ausencia de interferencias.

De acuerdo al planteo de Philip Pettit, no habría mayor diferencia entre lo que abarca el concepto de dependencia y el concepto de dominación, más allá del "uso de distintas palabras" (Pettit, 2002: 341). Por tanto, hasta ese punto habría un acuerdo cuasi completo entre estos autores. De este modo y como hemos visto, ambos señalan la insuficiencia del análisis dicotómico de Isaiah Berlin y postulan un tercer concepto de libertad[57] (Skinner, 2005; Pettit, 1999). La diferencia entre estos dos autores, en tanto, pasaría por la extensión de lo que debe estar ausente para que haya libertad. Mientras para Pettit no se necesita más que la ausencia de dominación, para Skinner debe abarcar tanto la dominación como la interferencia. En una respuesta directa a Skinner, Pettit argumenta que aquellas interferencias que no conllevan dominio constituyen solamente "un ataque secundario contra la libertad" (2002: 342) pues reducen el rango de opciones que los ciudadanos pueden tomar, pero "no comprometen la libertad en el modo que lo hace un agente dominante" (Ibid: 342) aunque sí la condicionan, por la razón antes mencionada y como hemos visto previamente.

Según el autor irlandés, como vimos, es la situación que se da en los Estados de derecho a través de la ley, en la que éstas interfieren de un modo no arbitrario. De este modo, lo que para Skinner es un ideal de libertad complejo en sentido horizontal, en la medida que involucra de forma coordinada dos elementos distintos, como la ausencia de dominación y

[57] Cabe notar que, previamente, la postura de Skinner no era tan clara al respecto y en *The paradoxes of Political Liberty* sostiene que los autores republicanos trabajaban con una visión puramente negativa de la libertad, entendido como la ausencia de impedimentos a la realización de los fines elegidos (1986), postura que revisará a partir de textos posteriores, *como La libertad de las repúblicas, ¿un tercer concepto de libertad?* (2005) o *La libertad antes del liberalismo* (2008a).

ausencia de interferencia, para Pettit será un ideal complejo en un sentido vertical, ya que implicará una subordinación de la no-interferencia a la no-dominación. Con el paso del tiempo, el apoyo de Skinner a la concepción de la libertad como no dominación pasa a ser total, en la medida que el arquetipo recuperado por ambos autores para graficar las situaciones de ilibertad[58] es la relación entre el amo y el esclavo, bajo el entendido de que en la historia del republicanismo el antónimo de libertad era la esclavitud (Skinner, 2008, 2008b). Si bien Skinner no le asigna la misma nomenclatura[59], estará de acuerdo con Pettit en entender a la libertad republicana como ausencia de dominación.

Hemos visto que la dominación se entiende como la sujeción a una persona o cuerpo político que actúa como amo (*dominus*), es decir que posee la capacidad de interferir arbitrariamente, sin tener en cuenta intereses, expectativas u opiniones de aquel sobre quien recae la interferencia, como hemos visto. De este modo, los elementos que distinguen a la dominación son tanto la capacidad para ejecutar una interferencia como la arbitrariedad de la misma. Esto implica que, si estamos ante la presencia de esa capacidad, "la dependencia del poder arbitrario de otro es carecer de libertad, incluso cuando, como sucede, sus elecciones no sean interferidas activamente" (Lovett y Pettit, 2009: 16). Este marco, que permite a la libertad como no dominación ser caracterizada como poseedora de una mayor amplitud, en tanto se contemplan escenarios de dominación sin interferencia, ha valido las críticas de defensores de una teoría pura de la libertad negativa[60], como Ian Carter (1998, 2008) y Matthew Kramer (2003, 2008), así como las de un autor liberal con tendencia a defender algunas tesis republicanas: Jeremy Waldron (2007).

Los primeros centran su crítica en dos elementos: en primer lugar, no habría diferencia conceptual entre la libertad como no interferencia y la libertad como no dominación y, por otra parte, esta última no tendría una mayor amplitud que la primera, como pretenderían Pettit y Skinner. De acuerdo a estos autores, que hacen más sutil la concepción

---

[58] *Unfreedom* es el vocablo utilizado por estos atores en inglés para nombrar al opuesto a la libertad como no-dominación, en tanto reservan *not freedom* para las interferencias no arbitrarias, que no comprometen la libertad, aunque la condicionan (Pettit, 2002).

[59] Skinner (2008) elige el termino dependencia en lugar de dominación. De todos modos, no parece haber casi diferencias entre el sentido de uno y otro concepto, cosa que sostiene el propio Pettit al realizar un análisis comparativo entre su concepción y la de Skinner (2002).

[60] El surgimiento de esta teoría se asienta justamente en la respuesta de estos autores a la concepción de la libertad como no dominación ofrecida por Pettit (Soroujón, 2019)

de Isaiah Berlin[61], la libertad consiste en la capacidad de realizar una acción y, por lo tanto, una persona no es libre si, siendo capaz de realizar esa acción, es impedida de hacerlo por otra persona. Centrándose de este modo en la capacidad y dejando de lado todo aquello que tiene que ver con las preferencias y los deseos del agente, llevan la concepción de la libertad a un escenario en el que impedirle una acción a alguien no es lo mismo que obligarlo a una acción: "Debido a que un agente siempre puede optar por cesar su actividad como agente, la aparente ineludibilidad de ciertas acciones no es lo mismo que la absoluta ineludibilidad de ciertos casos de inacción" (Kramer, 2003: 18). De este modo, si alguien nos impide salir de la habitación, estará comprometida nuestra libertad. Sin embargo, si esa persona nos fuerza a realizar 100 saltos para poder salir (Soroujon, 2019), nuestro rango de posibilidades ha disminuido, pero aun seríamos libres. Carter complementa esta idea, recordando a Hobbes, quien creía que "cuando un salteador de caminos te confronta con las alternativas "el dinero o tu vida", eres libre de negarte a entregar el dinero, ya que no es físicamente imposible, sino muy costoso para ti hacerlo" (Carter, 2008: 62).

Este tipo de planteos, más allá de cierto rigor lógico, choca contra todas nuestras intuiciones sobre la libertad, como indica Pettit (2008b) en su respuesta a esta crítica, realizada en la misma compilación de artículos a cargo de Laborde y Maynor (2008). Para lidiar con esas intuiciones, Kramer aporta lo que será una distinción clave para ellos: existiría una libertad *particular* –la que puntualmente es interferida por la acción de otro– y la libertad *general*, es decir el conjunto de libertades particulares que se puede disfrutar a la vez y que puede estar afectado por una acción externa. Esta distinción es la herramienta argumental que utilizarán contra la libertad como no dominación. En el ejemplo de "la bolsa o la vida", no se estaría restringiendo una libertad *particular*, en la medida que aún tiene opciones disponibles, sino el conjunto de acciones que el individuo afectado tendría en el momento previo a la amenaza, es decir la libertad *general*. Es ésta la que se ve afectada por la obligación de realizar una acción (Kramer, 2003). Dicha afectación, agregan, es la misma que se daría ante la imposición de ciertos deberes cívicos a los ciudadanos, que mantienen su libertad *particular* de incumplir dichas obligaciones.

[61] Por otra parte, denuncian que los autores neo republicanos han tratado a la libertad como no interferencia como si no se le hubieran realizado modificaciones desde Hobbes (Seleme, 2015; Soroujón, 2019).

Esta última situación, en aquellos casos en los que el Estado no actúe de forma arbitraria respecto a las obligaciones ciudadanas, son el típico ejemplo de las situaciones en las que Pettit entiende que puede haber interferencia sin que ello implique dominio y, por tanto, en las que se mantiene la libertad como no dominación, por eso la analogía presentada por quienes formulan la crítica. Carter entiende que esto se da en función de que la concepción defendida por Pettit responde a una versión moralizada de la libertad. De trasladarse al caso de Ulises y los marineros –en el que Ulises autoriza la interferencia por para no ser encantado por el canto de las sirenas– a nuestras sociedades, Ulises representaría a la ciudadanía, que autoriza ser interferida y, de ese modo, cumplir con ciertas obligaciones sin ser dominada. La objeción formulada es que, para que las interferencias a los ciudadanos de una sociedad sean admisibles, deberíamos utilizar criterios morales –aun si se apelara de forma exclusiva al criterio democrático para la existencia de estas inferencias– pues para ello se pondrían en juego concepciones del bien que indiquen la admisibilidad de ciertas interferencias y no de otras. Para estos autores, ello implicaría una visión positiva de la libertad (Carter, 2008), por lo cual no se sostendría un sentido negativo de la libertad tal como defienden los autores neo republicanos. Ya atacaremos ese punto, vayamos por partes.

Resulta llamativo que tanto el caso en que un asaltante me amenaza y me hace optar por la bolsa o la vida y el caso en que el Estado me obliga a pagar impuestos terminen generando las mismas resultantes respecto a la libertad para estos autores: habría una afectación de la libertad *general*, pero la libertad *particular*, en cada caso, no se vería comprometida. Esto se da pues podría, en ambos casos, quedarme con mi dinero, incumpliendo la demanda del asaltante o dejando de pagar los impuestos. Más allá de lo contraintuitiva que resulta esta comparación, puede entenderse que esta estrategia de los defensores de la teoría pura de la libertad negativa no estaría tan lejos de la de Pettit en su debate con Skinner: del mismo modo en que el irlandés distingue que la libertad puede verse condicionada –a través de las interferencias no arbitrarias– sin estar comprometida, estos autores formulan una distinción similar a través de las nociones de libertad *general* y libertad *particular*. Sin embargo, la diferencia entre el condicionamiento de la libertad y el que la misma se vea comprometida no aplica del mismo modo a los casos en cuestión, en tanto pueda considerarse que las obligaciones del ciudadano constituyen una interferencia no arbitraria mientras que en el otro caso se da lo contrario, ya que entendemos que va de suyo

que el ejemplo del asaltante es pura coerción arbitraria (y, por tanto, estamos frente a un claro de caso de dominación en la nomenclatura del Pettit). Parecería ser, entonces, que estamos ante una diferencia de fondo respecto al peso que se le puede atribuir a la voz y a la participación de las personas en la construcción de su libertad, la que a su vez, para los autores republicanos, puede construirse solamente en una sociedad libre.

Por otro lado, el hecho de sostener que ante la amenaza formulada por el asaltante se mantienen las opciones previas, aunque con alto costo, parece no tomar en cuenta cuál era la perspectiva previa a la existencia de dicha amenaza. Es decir, antes de verse sorprendida por el asalto, es altamente probable que la persona ni siquiera haya pensado en tener que elegir entre una opción u otra. Y, en tanto desde esta perspectiva la posibilidad de elegir pasa a ser la piedra angular para definir si estamos frente a una situación de libertad o ilibertad, parecería que habría que aceptar "de manera burda que no importa qué penalización se le imponga a una opción como que usted se quede con su dinero (…) esa opción seguirá estando disponible para ser elegida" (Pettit, 2008b: 120). Aun quitando lo inverosímil que resulta la posibilidad de pensarnos libres de quedarnos con nuestro dinero mientras tenemos un revolver que nos apunta, podemos sumar la siguiente pregunta: ¿en qué momento una amenaza efectivamente cancela nuestras opciones? Si realizamos una progresión ad infinitum, aunque los caminos fueran cerrándose cada vez más o las penalizaciones impuestas por la coerción se volvieran aún peores, no podríamos decir que las interferencias arbitrarias hacen inaccesible una acción, sino que la hacen más costosa o que no podemos disfrutar de ella al mismo tiempo que otra. Al parecer, la coerción arbitraria nunca comprometería la libertad particular. Es decir, desde el punto de vista de la libertad particular, es como si la coerción no existiera, ya que no posee valor alguno.

Según Pettit (2008b), esa situación se da por la forma en que Carter y Kramer se ven forzados por su propia teoría a individualizar las elecciones de un modo tal que la opción conservar el dinero permanece vigente a pesar de la amenaza. Esto no tiene en cuenta que una opción se modifica –y, de algún modo, se cancela– en la medida que, en este caso, la amenaza pone en peligro mi vida:

> …si una opción cambia de una manera que involucra valores –sean o no los valores correctos, por alguna métrica independiente– entonces se convierte en una opción diferente. Puede que una opción

> no se modifique restringiendo las cosas de modo tal que usted tenga hacerlo con su mano derecha a diferencia de su mano izquierda, asumiendo que la mano derecha no le importa. Pero modificaré su opción si tomo medidas bajo las que, ante su perspectiva, provoquen una evaluación diferente de la situación. (Pettit, 2008b: 120)

La respuesta de Pettit relaciona la interferencia no solo con la arbitrariedad o no en la que se sostiene (cosa que, recordemos, permanece como clave del asunto), sino también con los valores involucrados por la persona afectada: en la medida que se realicen interferencias que sean de menor importancia o directamente no lo sean, las opciones permanecerán abiertas de igual modo, y puede decirse entonces que no se verá comprometida mi libertad. Pero, en caso que la interferencia provoque cambios que afectan consecuencias de aquello que valoramos, ya no estamos frente al mismo escenario.

A la vez que coincidimos con Kramer y Carter en que la observación de Skinner respecto al rol de la virtud y la participación ciudadanas para la protección de la libertad no está ausente en algunos planteos liberales –particularmente en los trabajos de Rawls, como ellos mencionan– la puesta en juego de los valores en relación con la libertad por parte de Pettit nos lleva a la pregunta respecto a si la crítica de Carter sobre la libertad como una versión moralizada, en el caso de la propuesta de Pettit, no es efectivamente pertinente. Ciertamente, coincidimos con Pettit en que la libertad no se ve comprometida si a la hora de dar un examen me obligan a usar lapicera azul en vez de roja[62], en tanto sí lo estará ante un asalto a mano armada. Asumimos, entonces, que hay valores en juego, así como los hay cuando Ulises autoriza que los marineros interfieran (o, como cuando autorizamos que un árbitro evalúe un artículo para ser publicado en una revista académica[63]). La pregunta se trasladaría entonces a si toda concepción de la libertad en la que estén en juego valores pasa a ser una "versión moralizada de la libertad" (Carter, 2008) o si, en cambio, en el terreno de la libertad puede haber valores en juego sin llegar a esa adjetivación y sin recostarnos en una concepción sustantiva del bien. En tal sentido, entendemos que es imposible defender una concepción absolutamente neutra de la libertad, así como sería un sinsentido hablar de una libertad absoluta, aquella que existiría en un estado natural hobbesiano. Luego, y respecto a

[62] Al menos, en la medida que utilizar o no esa lapicera pueda vulnerar de algún modo mis valores, pero convengamos en que eso sería un caso sumamente extraño.
[63] Tal vez, en alguna situación particular, esto puede llegar a conllevar consideraciones arbitrarias. De todos modos, eso ya es motivo de otra discusión y para otro trabajo.

si ello implica una concepción recostada en el sentido positivo de la libertad, entendemos que la no dominación tiene tanto elementos negativos como positivos, como hemos discutido previamente, en el apartado 4.1.

Por otro lado, a través de ejemplos como los del esclavo astuto o el gigante gentil, los defensores de la teoría pura de la libertad negativa, en otra fase de su crítica, intentarán mostrar que la concepción de la libertad como no dominación no agrega nada a la teoría que ellos defienden. En el primero de los ejemplos, nos enfrentamos a una situación en el que el esclavo no vería restringida su libertad *particular* pero sí la *general*, ya que el esclavo no puede llevar adelante aquellas acciones para las que está capacitado sin que esto sea compatible con un comportamiento que no fuera astuto o servil, ignorando las posibles actitudes del amo. Por más que no haya aplicación de violencia o prohibición estricta de realizar una actividad puntual, el conjunto de opciones disponibles para el esclavo astuto se reduce respecto al que existiría en ausencia del amo. Así, estiman que este ejemplo estaría ya contemplado por la libertad como no interferencia.

En cuanto al caso del gigante gentil[64] los autores argumentan, en primer lugar, que la inexistencia de situaciones de asimetría de poder en las sociedades contemporáneas es una utopía, es imposible contar con casos de cero asimetría en nuestro actual diseño social. Es decir, no habría forma de no estar frente a gigantes, gentiles o no, en nuestras sociedades. En segundo lugar, en un giro más interesante, sostienen que en la medida en que el gigante gentil no demuestre hostilidad al resto de los habitantes de esa sociedad, la libertad de éstos no se vería comprometida, más allá su posición dominante. Esta posición se daría bajo la premisa de que el gigante gentil, por sus características físicas, se encuentra en una situación tal capaz de dominar al resto de las habitantes de una isla (Kramer, 2008). Sin embargo, este gigante habita una caverna y no ha dado muestras de intervenir en la vida de los demás a lo largo de un lapso importante. Por tanto, en ese caso no habría afectación ninguna a la libertad *general* de los habitantes (y, obviamente, menos aún a sus libertades *particulares*). De este modo, estas situaciones asimétricas en cuanto a la dominación –en el vocabulario de Philip Pettit–

[64] Este ejemplo intenta ser análogo al presentando por Pettit en *Republicanismo* (1999) respecto a un amo bondadoso o un dictador benevolente, utilizados por el irlandés para graficar la situación en la que habría dominación, aunque no existiese una interferencia efectiva. Entendemos que la imagen elegida de un gigante gentil, no es la más feliz ya que no es una analogía adecuada, como se indica en párrafos posteriores.

serían perfectamente compatibles con la libertad negativa, que aun ante su presencia se mantendría sin modificación alguna. Así, se mostraría que la libertad como no dominación no posee una mayor extensión que la libertad como no interferencia, tal como querían mostrar los autores neo republicanos.

Aquellas situaciones en las que existe dominación sin interferencias activas son también blanco de crítica de Jeremy Waldron, quien sostiene que esa distinción entre interferencia y capacidad para interferir es exagerada, ya que lo que realmente tiene valor es la expectativa de interferencia (Waldron, 2007). Ella será la que determine las preocupaciones y acciones del individuo potencialmente afectadas por la situación de dominio. Esto mostraría que lo que realmente importa es la interferencia en sí y no la capacidad para interferir, del modo en que ha mostrado la tradición liberal. Uno de los puntos en cuestión es qué es lo que mantiene alejada la expectativa de una posible interferencia ante una situación en la que alguien tiene la capacidad para ejercerla. Esto podría deberse, como hemos mencionado, al comportamiento de un esclavo astuto, que a través de gestos agradables o serviles hacia su posible *dominus* logra que la interferencia no sea efectiva (Pettit, 2007). Dicha situación puede darse de forma consciente, aunque también podemos modificar nuestros comportamientos en ese tipo de situación sin ser conscientes de ello (Pettit, 2006). Asimismo, esas expectativas bien pueden haber sido adecuadas por fenómenos como las preferencias adaptativas –ya mencionadas–, que no inhibirían la afirmación respecto a que estamos ante una situación de dominación, por más que la interferencia no se esté llevando adelante en ese preciso momento. En sociedades patriarcales con severos problemas como los femicidios, es posible que se den situaciones como la planteada por Waldron: tal vez una mujer P tenga nula expectativa de que su pareja Q intervenga en sus acciones de un modo dominante, y así "parece improbable que esto sea una cuestión de interés para P, sí podrá serlo para los observadores que se preocupen por determinar si la creencia de P es acertada o no" (Diab, 2017: 73). ¿Es este un elemento suficiente para que determinemos que no estamos frente a una situación de dominación? Entendemos que no, en la medida que una persona tenga la capacidad para realizar interferencias de carácter arbitraria en la vida de otra, es una situación de dominación y, por tanto, de ilibertad.

En cuanto a la crítica análoga formulada por Kramer en el ejemplo del gigante gentil, podríamos estar frente a un caso de la falacia del hombre de paja, ya que o bien se plantea de forma literal lo de un gigante que basa su capacidad de interferencia en su fuerza física, o bien se asume de plano que el planteo de Pettit refiere a una interferencia que no se concretará jamás, ya que el gigante se retira, por motu propio, a vivir en una cueva alejada del poblado donde viven aquellos sobre los cuales podría interferir. De hecho, ese mismo retiro provocaría la pregunta de hasta dónde pertenece dicho gigante a esa sociedad. Pero recordemos que, aun si esta situación pudiera darse a partir de la fortaleza física de una persona, en última instancia lo que aquí interesa es el sentido político y, por tanto, si una persona tiene la capacidad para interferir arbitrariamente sobre otros, es porque tiene un status social que lo permite[65]. A su vez, que una situación no se haya dado en el pasado –eso es lo que sostiene el ejemplo– no conlleva que no pueda darse ahora, en tanto estén dadas las condiciones para ello. Por tanto, para alcanzar la libertad como no dominación hay que modificar las condiciones que mantienen el poder de dominio que algunos ciudadanos o corporaciones tienen sobre nosotros.

Goodin es otro de los que participa de la discusión sobre esta concepción de la libertad, y sostiene que, en la medida que alguien se encuentra comprometido con el ideal de la libertad como no interferencia, también lo estará con la ausencia de dominación. Si valoramos la libertad, también nos importará el estar seguros de poder disfrutarla: "valoramos la seguridad en nuestra libertad sólo porque valoramos nuestra libertad" (2003: 60-61) y, si bien entiende que los liberales han sido algo negligentes en este aspecto, el interés liberal por la no interferencia puede extenderse también al interés por la seguridad del disfrute de esa libertad como no interferencia. Ergo, no habría mayor diferencia entre el planteo de los liberales –preocupados por la seguridad– y el de los defensores de la libertad como no dominación, preocupados por aquellas situaciones de dominio, haya o no interferencia efectiva.

[65] No se trata literalmente de un gigante que puede usar su fuerza bruta. Si bien esto aplica a determinadas figuras (el poder del ejército en sociedades militarizadas, por ejemplo), el planteo de Pettit excede claramente ese punto y podemos ver al gigante metafóricamente (como imagen de las corporaciones que concentran medios de comunicación, por ejemplo).

Nos parece relevante este acercamiento entre estas posturas liberales y el planteo neo republicano respecto al concepto y sentido de la libertad. Esto muestra que podría habría una sensibilidad común, no solo en lo que respecta a las interferencias actuales sino a las potenciales, así como una atención a las condiciones en las que estas últimas podrían generarse. Ahora bien, la nomenclatura utilizada por los neo republicanos[66] recupera un sentido en el que el foco no está puesto en el individuo ante una elección o la gama de opciones posibles que tiene delante de sí, sino más bien en su condición general de personas: el foco está puesto en la libertad en el sentido de un estatus del que disfrutan los ciudadanos libres (Lovett y Pettit, 2009). Los ciudadanos podrán ser libres en una república libre[67], en la que existan instituciones que promuevan y protejan esa libertad, que es para los republicanos es un bien comunitario, amén de que puede disfrutarse individualmente.

Es decir, a diferencia de la libertad como no interferencia, que puede lograrse en un solipsismo cartesiano o en la absoluta soledad de una isla, la libertad como no dominación necesita de un marco institucional apropiado (Daguerre, 2010). Es un bien comunitario, lo que implica que sea, a la vez, social y común. Es social porque se adquiere en relación con otras personas: se es libre cuando se vive con otros y ninguno de ellos ejerce dominio sobre ti. Y "será común, en la medida en que no pueda ser incrementado (o reducido) para ningún miembro del grupo relevante, sin ser al mismo tiempo incrementado (o reducido) para otros miembros del grupo" (Pettit, 1999: 162). En ello incide la suerte que corran nuestros pares al respecto, ya que compartimos vulnerabilidades –que varían en función de la sociedad en cuestión– con parte de nuestros conciudadanos. Uno puede ser afectado por una vulnerabilidad, sea mujer, viejo, negro, enfermo, inmigrante, o tal vez todas al mismo tiempo. Y nuestra suerte, en cuanto a no ser objeto de la dominación de otros, depende de la suerte de quienes comparten esa/s vulnerabilidad/es. En tanto ningún ciudadano tenga alguna protección privilegiada y desigual, habrá que reconocer que no hay mejor modo de alcanzar la libertad, sino eliminando la dominación de toda la clase a grupo al que se pertenece. Como

[66] En este caso, no nos referimos solamente a Philip Pettit y Quentin Skinner, quienes han sido el centro de nuestro relato, sino también a autores como Viroli (2014), Honohan (2002), Maynor (2003), quienes han recuperado el vocabulario perteneciente tanto a la Roma clásica como a ciertas ciudades italianas medievales y renacentistas, así como a la Revolución Gloriosa en Inglaterra y los primeros pasos dados por los Estados Unidos de América –como se trabajó en el capítulo anterior– en el que ser libre (*liber*) significaba vivir sin sujeción a un amo (*dominus*), por oposición a la vida del siervo (*servus*).
[67] Recordemos que en la Roma clásica *libertas* es sinónimo de *civitas* (Pettit, 2004).

se mencionó párrafos atrás, puede que una mujer no tenga la expectativa de sufrir dominación –tal vez por estar ante un marido amoroso– pero la potencial capacidad de interferir que posee el marido la mantiene en condición de vulnerabilidad, ergo, de dominación. Y esta vulnerabilidad no cesará hasta que no se transformen las condiciones generales de una sociedad patriarcal en la que se desarrollan dichas relaciones de dominación.

De este modo, notamos que esta concepción de la libertad, en tanto bien comunitario, puede evaluarse solamente en función de las relaciones sociales y, asimismo, se encuentra directamente imbricada con los valores de una sociedad o cultura determinada. Esto podría abrir un flanco interesante a la crítica que Taylor formula a la libertad negativa, cuando sostiene que "la libertad no es solo ausencia de obstáculos externos, sino la ausencia de obstáculos externos a la acción significativa, a lo que es importante para el hombre." (Taylor, 2005: 267). De acuerdo con ello y, a su vez, de forma coherente con lo analizado anteriormente, resultaría erróneo concebir a la libertad como una noción neutral frente a la motivación o metas que los individuos persiguen, en función de aquellos valores que los guían. Por ello, entendemos que esta noción republicana de la libertad no es meramente negativa o positiva, sino que se posiciona como una tercera noción y, en función de ello, es que adherimos a una concepción republicana de la libertad o al concepto de libertad como no-dominación.

4.2 Igualdad republicana: ¿de qué igualdad hablamos?

En una de sus obras más populares, Michael Sandel (2011) hace referencia a un episodio que podría pasar por cotidiano, si no fuera porque vulnera nuestras intuiciones más inmediatas respecto a cuestiones éticas, igualitarias y de justicia. Se trata de una noticia que salió en un periódico de Chicago, sobre una anciana: aparentemente el inodoro de su baño comenzó a perder agua, razón por la cual se comunicó con un sanitario para reparar el desperfecto. Si bien no sabemos si el arreglo fue hecho con éxito –aunque presumimos que sí– la sorpresa aparece de la mano de la factura generada: 50.000 dólares estadounidenses, que además fueron convenidos de forma tal que había una entrega primaria de 25.000 y un

acuerdo a plazos posteriores por los otros 25.000. Es posible que nadie se hubiera enterado de esto si no fuera porque la anciana concurrió al banco a buscar esos 25.000 dólares iniciales, lo que despertó la curiosidad del cajero. Este le preguntó para qué necesitaba esa cantidad de dinero en efectivo y, ante la respuesta de la mujer, llamó a la policía para realizar la denuncia correspondiente.

Podría afirmarse que, desde cierto de punto de vista y en relación con el apartado anterior, el contrato verbal que desarrollaron esta anciana y su poco simpático sanitario no vulneraría el sentido de la libertad como ausencia de interferencia –al menos desde lo formal– defendido por autores liberales, ya que a la señora se le comunicó un precio y fue aceptado, sin que se le formularan amenazas ni se utilizara algún tipo de coerción expresa. A su vez, podría establecerse cierto tipo de simetría, también formal y desde una lógica de mercado: la que habitualmente se indica cada vez que hay un demandante y un oferente. En este caso puntual la demanda de la señora iba a ser resuelta a través de la oferta –disparatada, claro está– formulada por el sanitario en cuestión y aceptada por la contraparte sin reparos. Es decir, ambos contratantes tenían un acuerdo similar al que se da entre el supermercado y un ciudadano cualquiera cada vez que va a comprar provisiones. Sin embargo, en el caso de esta señora nos escandalizamos por lo sucedido, creemos que viola casi toda regla de convivencia social y, de hecho, esto ve se reflejado en el hecho de que el sanitario en cuestión fue arrestado por la policía de Chicago (Sandel, 2011: 167).

Sucede que el acuerdo presentado en este ejemplo –recordemos que es una historia real– se da en circunstancias que ponen de inmediato a una persona bajo el dominio de la otra. Sea por su desconocimiento de los precios del mercado, por su fragilidad, por la urgencia en que la reparación fuera llevada adelante o todas estas opciones a la vez, la anciana acepta las condiciones en francas condiciones de desigualdad. Una desigualdad tal que vulnera directamente uno de los principios más caros a la tradición republicana y que tratamos en el apartado inmediatamente anterior: la libertad como no dominación. Esta desigualdad no necesariamente está relacionada a las leyes. Esto es, aun aplicando el principio de igualdad ante la ley, existen diversos tipos de desigualdad –en cuestiones de información, de educación, de ingreso, de influencia y prestigio social– que pueden llevar, como el caso del ejemplo, a situaciones de dominio. A su vez, existe también el problema de

la desigualdad ante la ley, que en las sociedades liberales no suele darse en términos formales, pero sí en términos de acceso a garantías, a una representación legal adecuada e incluso del trato que puede llegar a obtenerse por parte de funcionarios estatales o respecto a los lugares finales de detención y encierro[68]. Uno de los primeros compromisos republicanos es el de la igualdad ante la ley, ya que es su imperio lo que puede garantizar la presencia de la libertad como no-dominación. Este compromiso se da desde mucho antes del planteo de Pettit. En el siglo XVII, Harrington (1992) ya planteaba que los hombres se hacen libres a través de la ley (*by the law*) en tanto no hay condición ciudadana sin ley y, previamente, Aristóteles –unos dos mil años antes que Harrington– había establecido la intrínseca propiedad de universalidad que posee la ley, de forma que trate a todos por igual.

A su vez, ha existido una preocupación histórica por trasladar esa igualdad a la forma de gobierno, a través de la existencia de cámaras y secciones en las que estén representados los distintos sectores de la sociedad, a través de las luchas contra las monarquías o sus privilegios, e incluso a través de la defensa del igualitarismo democrático. Ahora bien, como en tantos otros temas, no hay acuerdo estricto a ese respecto entre los autores republicanos, ya que podemos encontrar defensas de las versiones más participativas de la democracia –en línea con la democracia radical– hasta las que admiten la necesidad de una democracia representativa, más que nada en las sociedades actuales, cuyas características distan bastante de las ciudades de Atenas, Roma o la Ginebra en la que vivió Rousseau[69].

En cualquiera de estas versiones, si tomamos en cuenta que desde posturas igualitaristas se sostiene que los intereses de todas las personas han de contar por igual, que a su vez existe un conjunto de problemas colectivos y públicos –que afectan lo individual pero solo pueden resolverse de forma colectiva– y que no hay garantía de que los individuos puedan ponderar de forma adecuada los intereses de todos y en algún caso los propios, es que

[68] En Uruguay, los militares presos por torturas, asesinatos y desapariciones en el correr de la dictadura y sus años previos, cumplen condena en la cárcel de Domingo Arena, que posee condiciones de detención sustancialmente distintas al resto de las cárceles de nuestro país, en las que se violan los derechos humanos de forma sistemática y a diario. No es que estemos propugnando aquí que se violen los derechos humanos también en ese recinto, sino que es una muestra más de la desigualdad existente, esta vez frente a la ley.

[69] Aunque en su ciudad no se llevaba adelante una democracia radical o directa, Rousseau entendía que tenía las características necesarias para llevar adelante su propuesta política establecida en *El Contrato Social* (1780-1789, CS).

deben tomarse en cuenta todas las voces a la hora de tomar decisiones, todos deben poder disponer de acceso a los medios para poder participar de algún modo.

El tipo de igualdad que defiende esta tradición, aunque tal vez los expositores principales no hayan llevado adelante su desarrollo con el rigor de los liberales igualitaristas, es aquella que debería permitir sostener la ausencia de dominación entre los participantes de una comunidad dada. La desigualdad a nivel de la estructura básica de la sociedad promueve el escenario ideal para el cultivo de relaciones en las que prima el dominio de unas personas sobre otras. ¿Qué modelo de igualdad, entonces, es el que podrían defender los deudores de a tradición republicana para las sociedades complejas contemporáneas en cuestiones de justicia? Para responder esa pregunta entiendo que no podemos pasar por alto, al menos parcialmente, los aspectos que más resaltan del debate que los filósofos liberales aludidos al comienzo del párrafo han llevado a cabo a ese respecto, fundamentalmente a fines del siglo pasado.

4.2.1 Una igualdad liberal

En un artículo a todas luces seminal, Amartya Sen analiza en forma crítica los conceptos de igualdad del utilitarismo y también la postura de John Rawls en ese sentido. Respecto al sentido de igualdad utilitarista, Sen establece que es una concepción limitada y acompaña a Rawls –más allá de las diferencias que sostiene con éste y que lo llevan a criticar el igualitarismo rawlsiano– en su afirmación respecto a "la violencia que tiene el utilitarismo hacia nuestras nociones de libertad e igualdad" (Sen, 1980: 201). En su crítica, uno de los filósofos utilitaristas mencionados es John Harsanyi. Este autor, además empresario y ganador del premio Nobel de Economía en 1994, afirma que no habría otra forma de ser igualitarista si no es en el sentido que el utilitarismo da a la igualdad. Harsanyi critica a Rawls bajo el supuesto de que la regla maximin lleva a tomar decisiones irracionales y, lo que le resulta aún peor, el principio de diferencia puede llevar a tomar decisiones inmorales[70]. De

[70] Para ello, pone el ejemplo de una sociedad con tres integrantes: tres médicos y un paciente. Ambos pacientes se encuentran gravemente enfermos de neumonía, pero podrían mejorar gracias a un tratamiento en base a antibióticos. El problema es que existe solamente una dosis. De los dos pacientes, uno es una persona sana –

allí que su propuesta se basa en la utilidad esperada: en lugar de una posición conservadora en función del velo de ignorancia ralwsiano (que nos lleva a considerar que podemos tener la peor posición en la sociedad y, de acuerdo a ello, elegir la sociedad que mejor trato da a quienes ocupen ese lugar), Harsanyi entiende que un individuo tomará como referencia su propia utilidad estimada en caso de ser cualquiera de los habitantes de una sociedad y hará un promedio sobre esas utilidades. Por tanto, aquella sociedad en la que el promedio sea más alto será la sociedad elegida, ya que la mayor parte de los individuos entenderá que esa es su mayor probabilidad, a excepción de aquellos individuos que tengan mucho temor por el riesgo. De allí su afirmación respecto al bienestar social, que debe ser definido como el promedio aritmético de los niveles de utilidad de todos los individuos de la sociedad" (Harsanyi, 1975).

A priori parecería ser que, en un sentido abstracto, podría no haber mayor desacuerdo con ello y se cumplirían nuestras intuiciones al respecto. Bajo este supuesto, "el mejor utilitarista requerirá de una igualdad absoluta para el total de las utilidades de todos" (Sen, 1980: 202). Sucede que, si nos fijamos exclusivamente en el concepto de utilidad y dejamos de lado las variaciones interpersonales efectivamente existentes, no tomamos en cuenta que una persona X puede ser fácil de complacer en una situación determinada, pero puede ocurrir lo contrario con la persona Z en la misma situación. Esto se da por las restricciones informacionales que imponen los criterios utilitaristas –y lo mismo sucede con los bienestaristas– a la hora de juzgar los intereses y las ventajas-desventajas que las personas puedan tener. Al no poder medir la intensidad de la utilidad que las personas atribuyen a los bienes, es imposible realizar comparaciones interpersonales que permitan evaluar moralmente los estados sociales. Sen encuentra dos dificultades en ello: que cualquier placer sea medible y cuantificable, y que esos placeres puedan valorarse y compararse en términos de sus intensidades respectivas.

De hecho, a lo largo de su propia historia interna, el utilitarismo ha tenido que ir variando y se sofisticaron sus posturas, ya que los conceptos de placer o felicidad, utilizados

---

dejando la neumonía de lado– en tanto la otra sufre un cáncer terminal. ¿A quién otorgar el tratamiento? Según Harsanyi, si seguimos el principio de diferencia debemos actuar en función de los más desaventajados, y de ese modo administrarle antibióticos a esta última persona, lo que sería a la vez inmoral e irracional (Harsany, 1975: 598).

por Bentham y Mill, fueron reemplazados posteriormente por el de bienestar, ligado a los deseos y preferencias de las personas. Satisfacer esas preferencias significaba incrementar el bienestar de los individuos, ya que este concepto ofrecía la posibilidad de realizar comparaciones y someter a evaluación su grado de cumplimiento en relación con el estado de cosas logrado en la sociedad. Así, se llevó ese concepto a la teoría económica (Pigou, 1962), que aporta la categoría conceptual de utilidad marginal, para determinar las condiciones de eficiencia en la asignación de recursos, de modo de proporcionar herramientas para realizar las elecciones adecuadas en pos de una maximización de la utilidad. La utilidad marginal es la utilidad que se agrega o añade cuando consumimos una unidad más de un bien o servicio, lo que depende de las preferencias del consumidor. De este modo, y partiendo del supuesto de que los individuos son autointeresados y racionales al momento de perseguir sus fines y elegir los medios adecuados para llegar a ellos, se sigue que "los consumidores buscaran la máxima satisfacción de sus preferencias" (Guariglia y Vidiella, 2011: 145).

Como hemos mencionado, Amartya Sen entiende que debe darse una fundamental importancia a las comparaciones interpersonales para dar lugar al desarrollo de políticas públicas económicas y sociales. Para ello, resulta necesario cambiar la métrica de evaluación del bienestar de las personas, abandonando el criterio de *preferencias* como métrica válida (Sen, 1987). Ahora bien, con su postura Sen no solamente toma distancia de las corrientes utilitaristas / bienestaristas, sino que va algo más allá: "El reconocimiento de la diversidad fundamental de los seres humanos tiene, en efecto, consecuencias muy profundas, que no sólo afectan la concepción utilitarista del bien social, sino también otras, incluyendo la concepción rawlsiana de igualdad" (Sen, 1980: 202). Si bien ambos autores han combatido en el terreno de la argumentación el criterio de igualdad utilitarista, Sen entiende que la opción rawlsiana por el escenario de una posición original en la que los principios de justicia son escogidos bajo un velo de ignorancia respecto al lugar que se ocupa en la sociedad, no logra tomar en cuenta las diferencias efectivamente existentes entre las personas. Es necesario pensar las desigualdades sociales bajo la luz de nuestras diferencias interpersonales concretas, ya que de lo contrario se corre el riesgo de alcanzar una igualdad meramente formal, perpetuando o incluso acrecentando las desigualdades existentes en nuestras sociedades (Sen, 1995).

En un tono similar se da la crítica de Walzer a la noción de imparcialidad que Rawls atribuye a la posición original, pues lo que debería estar en juego es "qué escogerían las personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo" (Walzer, 2004: 19). En tanto cada uno de nosotros es distinto a los demás, no solo por cuestiones exteriores –como el patrimonio heredado o el medio ambiente natural o social que nos rodea– sino también por características personales, como la edad, el sexo, nuestras propensiones a las enfermedades o las condiciones físicas o mentales, es que estos elementos deben ser tomados en cuenta a la hora de discutir la igualdad. En el intento de tomar en cuenta esas diferencias interpersonales, Sen elaborará la categoría de *capacidades*[71] , elemento clave a tomar en cuenta a la hora de desarrollar políticas públicas tendientes a combatir la desigualdad.

Esta noción de *capacidades* se relaciona de forma directa con lo que las personas pueden realmente hacer o ser –y Sen llamará a esto *funcionamientos*– y así con las oportunidades que efectivamente tienen para poder elegir y llevar adelante una u otra clase de vida. Sen entiende que esta noción de *capacidades básicas* va más allá que lo que las nociones de *bienes primarios* o *utilidades* pueden recoger:

> La habilidad de moverse es relevante aquí, pero podrían tomarse otras, como por ejemplo la necesidad de suplir las necesidades alimenticias de uno, los medios para vestirse y abrigarse, el poder de participar en la vida social de la comunidad. (…) Los bienes primarios sufren de la desventaja de la fetichización al ser considerados como bienes, e incluso pensar que la lista de bienes es específica en un modo amplio e inclusivo, envolviendo derechos, libertades, oportunidades, ingreso, bienestar, y las bases sociales del autorrespeto, es continuar pensando en cosas que son bienes más que con lo que esos bienes le hacen al ser humano. La utilidad, por otro lado, se preocupa por lo que esos bienes le hacen al ser humano, pero emplea una métrica que se focaliza no en las capacidades de la persona, sino en su reacción mental. Hay algo que todavía falta en la combinación de los bienes primarios y las utilidades. (Sen, 1980: 218)

Su enfoque, si bien se enfoca en los bienes primarios, desplaza la atención sobre los bienes en sí mismos a los efectos que los bienes producen en las personas. Esto no significaría

[71] Esa es la traducción que habitualmente se suele dar al concepto de "capability" creado por Sen en la lengua inglesa, que es de mayor amplitud, ya que implica tanto capacidad como habilidad. Otra diferencia entre Sen y Rawls -que no abordaremos en este trabajo- es que el alejamiento de las teorías utilitaristas y del bienestaristas por parte del primero no implica acogerse a una teoría moral deontológica, como el caso de rawlsiano.

un gran avance si los seres humanos fueran muy iguales entre sí, ya que la variación que los bienes primarios produciría sería muy poca, pero hay evidencia respecto a que esta variación –la conversión de bienes en capacidades– es significativa, y que la igualdad dada a nivel de los bienes puede estar lejos de la igualdad que se produce en el nivel de los efectos que estos bienes producen. A su vez, Sen es explícito respecto a que su criterio no está exento de dificultades. Tal vez la primera de ellas esté relacionada con los problemas que genera una posible indexación de esas *capacidades*. De hecho, el filósofo y economista indio no llegó a elaborar una lista taxativa que las contenga[72]. Y estas dificultades radican en que, además de la larga lista de preferencias personales que deberían tomarse en cuenta para su elaboración, ésta "debe ser apoyada por ciertas convenciones estables de relativa importancia" (Sen, 1980: 219), de modo tal que son condicionales a la naturaleza y características de la sociedad de referencia.

Un enfoque diferente, también crítico con el utilitarismo / bienestarismo, es el de Ronald Dworkin (1981). Al igual que Rawls y Sen, su teoría tiene fuertes componentes igualitaristas que apuntan a promover arreglos institucionales para compensar a quienes se encuentren en las situaciones más desventajosas de la sociedad. Según Dworkin, el riesgo de tomar las preferencias con igual valor puede llevar a tomar como igualmente relevante la preferencia por un paseo en crucero por el Mar Mediterráneo y la de satisfacer el hambre de las personas. Asimismo, está claro el riesgo moral de excluir a determinados grupos de la sociedad si ello genera mayor satisfacción a la mayoría de una sociedad dada. Otra razón para alejarse del utilitarismo es la siguiente:

> Los argumentos utilitaristas se fijan en el hecho de que una restricción particular sobre la libertad hará feliz a más gente, o satisfará más sus preferencias. (…) Pero la preferencia total de la gente por una política más que por otra puede ser vista como incluyente, en un análisis adicional, tanto que las preferencias son personales, porque anuncian una preferencia para la asignación de un conjunto de bienes para el individuo mismo, cuanto las preferencias que son externas, porque enuncian una preferencia por bienes u oportunidades para otros. Pero un argumento utilitarista que asigna peso crítico a las preferencias externas de los miembros de la comunidad no será igualitario en el criterio considerado. No respetará el derecho de todos a ser tratados con igual consideración y respeto. (Dworkin, 1984: 275)

[72] Esfuerzo que sí fue llevado adelante por Martha Nussbam (2003).

Dworkin interpreta que hay una denegación de la libertad cuando una preferencia minoritaria es derrotada a través del procedimiento utilitarista, de modo que se cae en una tiranía de la mayoría, entendida como denegación de consideración y respeto. A su vez, como el único criterio de valoración es el grado de felicidad o infelicidad que produzca la satisfacción de las preferencias por no haber ningún criterio exterior, se computan de igual modo las referencias de un premio Nobel de la paz que las de un jefe de la mafia, por lo que aplica la afirmación de que el utilitarismo tiene merecida su impopularidad (Magee y Berlin, 1982) y, por tanto, Dworkin toma distancia de esta corriente de pensamiento. Comparte con Rawls que no hay merecimiento alguno en lo referente a cuestiones vinculadas a las dotaciones naturales que tenemos los seres humanos (Dworkin, 2014), de allí que tiene que haber un sistema de compensaciones para evitar –o al menos minimizar– las desigualdades que estas instancias puedan generar. Así, propone un modelo distributivo que consta de dos mecanismos hipotéticos y contrafácticos para el diseño de políticas públicas.

Por un lado y a modo de puntapié inicial, presenta una subasta en una isla desierta, en la que los participantes ofertan en igualdad de condiciones por aquellos recursos valiosos en función de los fines que han establecido para su vida. Con esta propuesta, Dworkin intenta cubrir dos blancos que entiende fueron dejados abiertos por Rawls: se trata de una propuesta más específica que la de los bienes primarios, de modo que se ajusta a los bienes presentes en una comunidad determinada, pero además hace recaer la elección en los sujetos que la llevan a cabo, sin que estos dejen de lado sus concepciones éticas[73]. Este mecanismo debe ser acompañado por el test de la envidia como criterio de justicia. De acuerdo a ello, una distribución es justa cuando ninguna persona de las presentes en la subasta envidia el conjunto de bienes obtenido por otro, situación que se da bajo el supuesto de un igual y libre acceso a los recursos disponibles en el momento en que la subasta se produce. Volveremos sobre ello unas páginas más adelante.

El segundo mecanismo contempla el hecho de que la condición de igualdad no debe ser solamente un punto de partida, sino que debe ser tenida en cuenta a lo largo de la vida de

[73] Hemos elegido el término *ética* y no el término *moral,* siguiendo el mismo criterio de Dworkin, quien de acuerdo a su "peculiar criterio" (Dworkin, 2014: 187), distingue lo moral como lo que prescribe el modo en que debemos tratar a los otros y lo ético como el modo en que debemos vivir nosotros mismos y en base al cual fijamos las metas para nuestra propia vida.

las personas. Por ello, propone un mercado hipotético de seguros, a través del que los participantes de la sociedad en la que se llevó adelante la subasta pueden adquirir pólizas que ofrecen protección contra aquellas circunstancias que las personas no tienen bajo su control y generan desigualdad, como las enfermedades, los accidentes o los mínimos/nulos ingresos económicos que una persona puede llegar a enfrentar en algún momento de su vida. Esto se lograría a través de "tasas de impuestos (…) que remeden las primas que, según una suposición razonable, pagaría la gente en el mercado de seguros hipotético" (Dworkin, 2014: 15)[74]. El mercado hipotético de seguros interviene en el espacio de las circunstancias que rodean a la persona y, si bien no puede devolver recursos personales –por ejemplo, la vista a una persona que la haya perdido–, asegura compensaciones que podrían permitir llevar adelante una vida digna o un mínimo de autonomía.

La propuesta de Dworkin es más abstracta que la de Sen y, por ello, no logra satisfacer al filósofo-economista indio respecto a las diferencias interpersonales, ya que aun estando contempladas las distintas concepciones de vida buena que puedan tener en el momento de la subasta, no estarían contempladas las afecciones que esas diferencias pueden tener en relación con lo que las personas pueden lograr con el acceso a determinados bienes. Pero sí podemos encontrar en ella la superación de ciertos problemas presentados por el principio de diferencia propuesto por John Rawls, que no logra diversificar las desigualdades provocadas por las circunstancias de aquellas que son generadas por las elecciones de las personas. Esta crítica puede verse reflejada en un ejemplo ofrecido por Will Kymlicka (1995), quien nos habla de dos personas que reciben la misma porción de tierra fértil. Uno de ellos posee como objetivo de vida el estar ligado al juego del tenis, de modo que dedica buena parte de esas tierras a hacer canchas de tenis, y a la vez dedica la mayor parte de las ganancias obtenidas de la porción productiva de las tierras a la compra de equipamientos para dicho deporte. En cambio, la otra persona dedica toda la tierra recibida al desarrollo de actividades productivas que le permiten obtener riquezas cuantiosamente superiores a las da la persona cuyo objetivo era dedicarse al tenis. De acuerdo al principio de diferencia establecido por Rawls, la

[74] No sería muy diferente a este respecto lo que sucede, como ejemplo concreto, con el Sistema Nacional Integrado de Salud en el Uruguay, en el que los cotizantes aportan un porcentaje de sus ingresos –en relación conl tipo de cobertura: familiar, conyugal, individual– que les permite estar afiliados a una mutualista con niveles casi completos de atención en salud (aunque con el pago a posteriori de ciertas tasas por medicamentos, exámenes médicos y demás).

desigualdad debería permitirse solamente en el caso que beneficie a los menos favorecidos. Por tanto, en caso de que el tenista no se viera favorecido por esta desigualdad, ¿el Estado debería transferirle recursos a esta persona para combatir la desigualdad?

Al tomar en cuenta las preferencias y elecciones realizadas por las personas, Dworkin introduce la categoría de *responsabilidad*, tanto a la hora de la subasta inicial como a la hora de la puesta en marcha del mercado de seguros. En ambos casos cuenta el sentido de responsabilidad de los sujetos en el momento de optar por determinados bienes en la subasta, pero también a la hora de asumir el costo de determinadas pólizas que le protejan ante las distintas circunstancias que el azar determine. Ello daría lugar a asumir las consecuencias por elegir una vida costosa, no productiva dedicada al ocio –o sus contrarios–. Volveremos sobre esta categoría más adelante, pues entendemos que en nuestros días forma parte de las disposiciones que integran lo que llamamos virtud cívica.

4.2.2 Una igualdad estructural

Las propuestas igualitaristas que se han mencionado de forma simplificada -ya que el tema de la igualdad en sí mismo daría para varias tesis de doctorado- tienen en común una raíz liberal, como se mencionó páginas atrás. ¿Qué elementos podrían ser compatibles con la tradición republicana, si es que estamos hablando de una teoría que pueda pensarse en el siglo XXI? Philip Pettit aborda este tema de forma directa y propone lo que él denomina igualitarismo estructural. Con ciertas reticencias a las transferencias por parte del Estado a los más desventajados de la sociedad y con reparos directos a un igualitarismo material, su propuesta se centra en evitar toda iniciativa –igualitaria o desigualitaria– "que tolere una desigual intensidad de no-dominación, pero no hay restricción alguna que impida tolerar el desigual alcance de la no-dominación" (Pettit, 1999: 155), como pueden serlo en este caso ciertas desigualdades materiales. La intensidad de la no dominación se sitúa en el poder que una persona posee para evitar una interferencia arbitraria, de modo que en la medida que la persona goza de un amplio poder, disfrutará de una intensa libertad, la cual decrecerá en la misma medida que su poder. En ese sentido, la intensidad está en función del poder de otros

como de su propio poder y es, en sí, un elemento difícil de medir, aunque pueden tomarse en cuenta las distintas vulnerabilidades que enfrentan las personas en función de los grupos a los que pertenecen, como veremos en los siguientes párrafos.

Para Pettit, la libertad como no-dominación es un bien estrictamente igualitario, como se analizó en el apartado anterior, ya que debe estar igualmente distribuido entre los miembros del cuerpo político sin excepción. A su vez, también vimos que es un bien comunitario –es decir, relativo– en tanto exige de las instancias relacionales para ponerse en práctica, ya que la intensidad de la libertad no depende solamente de los poderes que nos capacitan para rechazar la interferencia arbitraria (que configura intento de dominio) por parte de los otros, sino que está en relación con los poderes de los que disponen esos otros. Es decir, "el valor absoluto de la intensidad de la no-dominación de que disfruta una persona está en función del valor relativo a los poderes: está en función de su tasa de poder en el conjunto de la sociedad" (Pettit, 1999: 153). En este sentido, la libertad como no dominación da causa común a las distintas clases de vulnerabilidad, en función de género, etnia, y demás. Y será "perfectamente común", como hemos discutido, en la medida que se cumpla una condición clave: que la gente pertenezca a la misma clase de vulnerabilidad (es decir, que la comunidad se acerque a ser, ella misma, una única clase de vulnerabilidad).

Si bien esa intensidad debe ser la misma para todos los integrantes de la comunidad, no necesariamente tiene que suceder lo mismo con el alcance de la no-dominación. Esto es, con el disfrute o el bienestar que la intensidad de la no-dominación puede generar en relación con los distintos ámbitos de aplicación. En este sentido, Pettit afirma que los recursos y opciones que un Estado decida poner a disposición de los peor situados para mejorar su situación forzosamente "los debe arrebatar a los mejor situados" (Pettit, 1999: 160)[75] de una sociedad. Entiende, por un lado, que esta transferencia de recursos no necesariamente va a implicar una mejora en el alcance de las opciones no-dominadas para los peor situados, ya que por cuestiones burocráticas o de otra índole el monto que se les *arrebata* a los más aventajados disminuye al momento de llegar a manos de los destinatarios de la transferencia.

[75] La cita textual aparece solamente por una cuestión de énfasis, ya que el verbo "arrebatar" tal como está utilizado en este caso, parece expresar de forma implícita bastante más que lo que el autor menciona de forma explícita, y puede sobreentenderse que las cuestiones distributivas no tienen que ver con recursos de la comunidad toda, sino con las transferencias de bienes que ya son propiedad de algunos integrantes de esa comunidad. Dicha formulación es, por lo menos, polémica.

Por otro, y éste parece ser su mayor temor, entiende que este tipo de acciones supone una potencial amenaza a la intensidad de la no-dominación, bajo el entendido de que este tipo de acciones igualadoras podrían cobrar una forma dominadora, imponiendo a nivel general más limitaciones que las que se eliminan.

Esta acción puede tomar la forma de una interferencia arbitraria hacia los mejor situados, en función de cómo se lleve adelante. Pero también puede transformarse en una forma de dominación sobre los peor situados a través de relaciones de dependencia respecto a la figura del Estado o, peor aún, respecto a los funcionarios que coyunturalmente estén a cargo de tomar decisiones sobre estos asuntos. Esta última situación es la que más temores debería generar, ya que podría llevar a cuestiones como el intercambio de favores, el clientelismo político, la exigencia de apoyos políticos para mantener los beneficios y otros vicios de la misma raíz. De este modo, Pettit se inclina por una igualdad a nivel de la estructura de la comunidad, es decir una estricta igualdad jurídica y política que contemple además la igual posibilidad de dar disputa en las discusiones sobre aquellas decisiones en las que sus intereses se ven afectados[76].

No obstante, hay un momento de *Republicanismo* en el que Pettit toma los aportes de Amartya Sen que mencionamos páginas atrás. A través de ello, si bien mantiene su oposición a un igualitarismo material, matiza la postura mencionada respecto a las transferencias realizadas por el Estado, cuando lo que está en juego es la independencia de las personas:

> Ser independiente en el sentido que aquí se pretende es tener con qué operar normal y propiamente en nuestra sociedad, sin tener que mendigar o tomar prestado de otros, y sin tener que depender de su beneficencia. Es, por servirnos de la iluminadora noción que ha acuñado Amartya Sen, tener las capacidades básicas necesarias para funcionar en la cultura local. O, si no siempre esas capacidades mismas, sí al menos las cosas que esas capacidades permiten normalmente a las personas, (Pettit, 1999: 208)

De modo que, si bien no se apuesta a un igualitarismo material estricto, existiría un límite claro a partir del cual un Estado debe intervenir, de forma de favorecer a los más desaventajados y ese límite es la independencia de las personas. Por otra parte, existe un

[76]Se trabajará sobre las condiciones de esta contestación en el apartado 5.3, correspondiente a las instituciones que deben acompañar el desarrollo de una virtud cívica en las sociedades contemporáneas.

reconocimiento explícito respecto a que las capacidades necesarias para operar en una sociedad pueden variar de una cultura a otra. Estas variaciones culturales tienen que ver con diferencias coexistentes en una misma época, pero también con el paso del tiempo.

Las sociedades se han hecho más complejas con el paso de los años –multiculturales, en una bastedad de casos– y lo que se considera necesario para garantizar el acceso a una vida digna se ha ido modificando: seguimos necesitando saber leer y escribir, lo mismo que un manejo adecuado de las matemáticas, pero a ello deben sumarse hoy capacidades ligadas al uso de los servicios de crédito, a los medios para circular entre y dentro de las localidades en las que habitamos/trabajamos, a las formas de comunicación que permitan las interrelaciones con las demás personas, así como también a las diferentes oportunidades de ocio y trabajo existentes en las sociedades en las que habitamos. A ello debemos sumar todo lo relacionado a la asistencia médica, al conocimiento de los derechos legales y lo relativo a la alimentación, el abrigo y el dónde cobijarnos (elementos que, si bien pueden variar en los accidentes a través de los que estos aspectos pueden solucionarse, deberían ser transversales a la historia). En la medida que estos aspectos, y otros que puedan obrar en el mismo sentido, no estén resueltos, mal podríamos hablar de una sociedad en la que prime la libertad como no-dominación. Más allá de las advertencias formuladas por Pettit respecto al riesgo que conllevan las transferencias estatales, del *arrebato* que se llevaría a cabo a los más afortunados de la sociedad y lo que dicho *arrebato* produzca en relación con la intensidad de la no-dominación, si carezco de independencia socioeconómica y necesito desesperadamente de la ayuda de otros, queda claro que estoy a merced de quienes, aprovechándose de mi necesidad, pueden inducirme a error, manipularme y explotarme a su antojo.

Por tanto, la *igualdad estructural* propuesta por Pettit requerirá que se cumplan esos mínimos para una vida digna, que identifica con el concepto de *capacidades* de Sen. Y, también en un sentido similar a Sen, entiende que los criterios a tener en cuenta, las medidas a aplicar, la lista de esas capacidades básicas o "el grado de radicalidad" (Pettit; 1999: 211) que hay que esperar de las políticas derivadas de este modo republicano de ver las cosas no puede establecerse de forma última ni acabada, ya que ello dependerá de la gravedad de los problemas que enfrente una sociedad determinadas y, a su vez, de la eficacia de los medios de los que un Estado pueda disponer para enfrentar esos problemas. Estas decisiones habrían

de tomarse siempre sobre bases empíricas y, en función de ellas, se exigirá una mayor o menor provisión de asistencia a los más necesitados.

Para evitar que los temores expresados párrafos atrás se transformen en realidad, las políticas republicanas requieren que el acceso a esas capacidades básicas deba pasar por rutinas establecidas en las que se presenten constricciones de tipo legal que no pasen por las decisiones discrecionales de autoridades particulares. Sea cual sea el nivel de apoyo que los menos aventajados requieran en una sociedad, jamás puede revestir el aspecto de una donación que puede retirarse de forma arbitraria, sea por parte de un burócrata o de una mayoría electoral circunstancial. El poder de retirar una donación –aunque no tenga esa denominación, algo que revista su aspecto– se constituye de inmediato en una interferencia arbitraria, llévese adelante o no. Por más que no se lleve a cabo, el miedo a que esa acción se concrete bien podría llevar a las personas a callarse o rendir pleitesía frente a quienes ostenten ese poder.

El enfoque de las capacidades de Sen, que toma distancia de la libertad como no interferencia en un modo similar al que lo hacen los autores republicanos, da lugar a que los Estados intenten asegurar y promover las capacidades a través de medidas institucionales en lugar de que queden libradas al esfuerzo individual, a las idas y vueltas del mercado o a dejarlas completamente abiertas e indeterminadas en función de la coyuntura. Sen toma cierta distancia de las tesis republicanas al afirmar que su enfoque se concentra únicamente en si alguien es realmente libre y capaz de realizar los funcionamientos que desea, más allá de otras disquisiciones. Mientras tanto, el republicanismo no haría cetro en ello, sino que pondría el foco en si las capacidades desarrolladas por las personas están condicionadas o determinadas por los favores y la voluntad de otros, lo que configuraría una situación de dominio. Entendemos que esta diferencia no es capital, en tanto no es un tema que permanezca ajeno al planteo de Sen, quien afirma que "incluso si uno obtiene invariablemente lo que quiere… aun sería relevante saber si esta eficacia depende de la ayuda, buena voluntad o favor de otros" (Sen, 2001: 53). En tanto el cumplimiento de las necesidades y capacidades básicas debe garantizarse junto al ejercicio de la propia agencia para alcanzarlo, cabe la pregunta respecto a si la distancia planteada por Sen respecto a la postura republicana resulta significativa.

Sen enfatiza la importancia de la agencia y la reciprocidad[77], elementos cruciales también para abordar las preferencias adaptativas de las personas. Por ejemplo, una mujer habitualmente maltratada puede aparentar incrementar su libertad en la media que ajuste sus expectativas a los deseos de su esposo, de quien es objeto de dominio. Por otra parte, ante la distribución de determinados bienes sin tomar en cuenta la agencia, los beneficiarios pueden sentirse humillados si la compensación social es condescendiente y no implica ningún tipo de reciprocidad (Sen, 1999). En cuanto a otros bienes primarios, podemos pensar que pasan a estar vacíos si no van acompañados de determinadas capacidades. Por ejemplo, el derecho a la libre expresión y a la participación política parece carecer de sentido y ser solamente una formalidad si la gente es analfabeta y carece de educación. Y estas situaciones pegan de forma directa en el corazón de la igualdad, en un sentido republicano y tal como la estamos defendiendo aquí: si la ciudadanía está dotada de ciertas habilidades intelectuales y capacidades epistémicas, además de condiciones materiales e institucionales, estará equipada para participar de la vida política en igualdad de condiciones.

Así, acordamos con Alexander en que dado "el énfasis de Sen en la creación y el mantenimiento del correcto tipo de instituciones para el desarrollo de las capacidades humanas, su teoría emerge mucho más cercana y afín a la teoría republicana" (Alexander, 2010: 19), lo cual se relaciona con la idea que la tradición republicana posee del bien común[78]. El bien común es un tipo de bien público porque solo puede proveerse de una manera colectiva: si hablamos de seguridad como un bien público en las calles, por ejemplo, es algo que no puede proveerse para unos si no lo hacemos para todas las personas a la vez. A su vez, el bien común en sí es aquel en el que su valor es inseparable de lo que lo hace común. Claros ejemplos de ello son el lenguaje y la cultura en una comunidad dada, no necesariamente porque involucren a más de una persona, sino porque se constituye de un modo común. El desarrollo de las capacidades básicas involucra y depende, obviamente, de los individuos que las tomarán, pondrán en práctica o no, obviamente. Pero no basta con ello, ya que el tipo y el alcance de las oportunidades que tenemos para hacer las cosas que nos

[77] En este sentido, respecto a la reciprocidad, la propuesta de Sen va en línea con las disposiciones antropológicas y psicológicas que serán analizadas en el siguiente apartado de este capítulo: la generosidad de las necesidades básicas y la reciprocidad fuerte.
[78] Noción que no es univoca y que, en el caso del neo republicanismo, abordaremos en el siguiente capítulo de este trabajo.

gustaría hacer y vivir una vida que tenemos razones para valorar dependen de qué instituciones existen y con qué eficacia funcionan.

Resulta difícil negar que la mayor parte de las capacidades necesitan de la interdependencia social para su realización. De hecho, en buena medida, los problemas de desnutrición, discriminación, desempleo y exclusión pueden ser vistos más como efecto del mal funcionamiento de las instituciones que como problemas de carácter individual (Sen, 1999) y de allí la importancia de los valores que sustentan estas instituciones. El ejercicio de las protestas públicas que muchas veces nos alertan de fallas institucionales, necesidades no cubiertas y/o arbitrariedades, exige la presencia de ciertas capacidades. A su vez, se da una retroalimentación, ya que los debates y discusiones públicas juegan un papel formativo a través del cual surge "la oportunidad de aprender unos de otros, y ayuda a la sociedad a formar sus valores y prioridades" (Sen, 1999: 10). Habrá más probabilidades de asegurar el florecimiento de las capacidades allí donde la interdependencia social y el desarrollo institucional se dé en un escenario de no-dominación y de igualdad estructural. Asimismo, esto corre en sentido inverso: Pettit (2001) entiende que el foco de la promoción estatal de las capacidades básicas es acabar con la dominación o dependencia –ello, en función de si tomamos el vocabulario de Pettit o Sen–.

Entendemos que el enfoque de las capacidades de Sen está en línea con una igualdad estructural republicana, ya que en la medida que las posibilidades para el desarrollo de esas capacidades permanezcan abiertas para todos los integrantes de la sociedad se posibilita el sentido de la igualdad, pero además no es antagonista con un modelo de protección social en materia de las necesidades básicas. Afirma Alexander (2010) que un acceso no arbitrario en temas de educación o seguridad social es compatible con los objetivos de la teoría de las capacidades, en la medida que genera un conocimiento común entre los ciudadanos, de aquello que se deben unos a otros –a partir de un sentimiento de reciprocidad fuerte[79]– y de las reparaciones que necesitarían en casos de privación. Para ello, se hace necesaria la complementación con el enfoque de Dworkin, como veremos más adelante.

[79] Discutiremos este concepto en el siguiente apartado de este trabajo.

En este sentido, para defender su idea de una igualdad estructural, Pettit toma como antecedente a Harrington, para establecer que el apelar a programas redistributivos y a la idea de un estado de bienestar no significa una ruptura con la tradición republicana, ya que a partir de la modernidad también podemos asociar esta tradición con la posibilidad de gravar fiscalmente el lujo y los bienes suntuosos, así como con el intento de garantizar que no se permitiera un tipo de riqueza capaz de poder corromper a los funcionarios públicos ni a convertirse en señor de otros[80], como hemos notado unas páginas atrás a través de Jean-Jacques Rousseau. También Maquiavelo se constituye en un apoyo a este modelo, ya que aun dentro de una república que busque la riqueza, el mejor escenario será el de un diseño institucional que haga imposible una distribución desigual del poder, o al menos se acerque a ello. Aunque sea motivado fundamentalmente por intereses egoístas, solo una república libre podría asegurar la igual consideración de todos, ya que en ella pueden darse las condiciones para asegurar que los individuos ambiciosos, especialmente si consiguen ser elegidos, no gobiernen de forma excesiva en función de sus intereses particulares (Maquiavelo, 2004). Y para ello, deben evitarse las grandes disparidades económicas que generan relaciones de dominación.

Por otra parte, la hostilidad al igualitarismo material –palabras del propio autor (Pettit, 1999: 212) – sostenida insistentemente por el irlandés, se basa en que, si bien se requiere de la reducción sustancial de ciertas desigualdades materiales para dotar a los ciudadanos de las capacidades básicas para funcionar en la sociedad, no resulta necesario para ello que todos los integrantes de una sociedad posean los mismos recursos. Según Pettit, puedo ser lo suficientemente rico como para no necesitar someterme a interferencias arbitrarias y mezquinas sin tener que ser igual de rico que mi jefe. Esta preocupación de Pettit puede estar relacionada con el ejemplo manejado por Kymlicka –ya aludido– como objeción al principio de diferencia establecido por Rawls y que genera la siguiente interrogante: ¿debemos desarrollar compensaciones en aquellas situaciones en que las personas tienen un mismo punto de partida y las desigualdades posteriores –en tanto no vulneren los mínimos

[80] Esta situación se hace cada vez necesaria y a la vez más difícil de superar en el siglo XXI, ya que los últimos datos indican que la brecha entre lo que posee el 1% de la sociedad mundial y el 99% restante es cada vez mayor. En países como Estados Unidos esto alcanza cifras escandalosas ya que, por ejemplo, en 2010 - inmediatamente después de la llamada "crisis de 2008"– el 1% de los individuos captó el 93% de los suplementos de ingreso (Dubet, 2015).

establecidos para una vida digna en una sociedad– se desarrollan a partir de elecciones personales? Del mismo modo que es injusta y arbitraria la desigualdad basada en recursos determinados por circunstancias sociales o naturales, también lo es que recaiga en algunas personas el costo de las elecciones de otras. En el ejemplo del tenista y el granjero planteado por Kymlicka, un Estado que intervenga para compensar al primero de ellos por no obtener los beneficios del segundo, seguramente estaría cometiendo el arrebato que mencionara Pettit, estableciendo una desigualdad en la intensidad de la no-dominación. Habrá que volver, entonces, al tema de la responsabilidad.

Más allá de las circunstancias empíricas que cada sociedad tiene que resolver, entendemos que el enfoque de Dworkin –abstracto, según hemos visto ya– puede ayudar a resolver este tipo de problema. En principio, el mecanismo de subasta de los bienes disponibles a partir de un punto de igualdad inicial para el acceso a ellos, permite que las personas realicen esas elecciones a partir de los fines que han elegido para desarrollar su vida. La hipotética subasta realizada en la isla desierta permite iniciar las interrelaciones en un pie de igualdad, que no es estricta, sino que toma en cuenta las preferencias personales a la hora de la toma de decisiones a nivel de la puja por los bienes y capacidades básicas. Cabe recordar que esta situación debe resistir lo que Dworkin llama el test de la envidia: nadie querría cambiar su lote de bienes por el de ningún otro, pues cualquiera podría haberlo obtenido de haberlo querido así. Para que el test se cumpla, la subasta debe ser justa. Esto es, que lo que las personas paguen en la subasta refleje efectivamente "los costos de oportunidad de su adquisición para los otros" (Dworkin, 2014: 341), lo que implicaría la ausencia de corrupción, dato necesario para que se cumpla la condición de justicia. En este sentido, será necesaria una fuerte regulación que proteja la situación de subasta de las distorsiones que habitualmente podemos encontrar en las actuales economías de libre mercado.

Por lo tanto, al ser un diseño de distribución de recursos que pone el foco en esas elecciones personales, el bienestar al que cada persona puede acceder estará estrechamente ligado a las decisiones que se han tomado para esas elecciones: si se elige una vida suntuosa o una vida lo suficientemente productiva es responsabilidad de la persona y allí nada tendrán que hacer las instituciones encargadas de promover y garantizar la igualdad estructural. Este modelo asegura una distribución igualitaria, ya que las preferencias personales tienen el

mismo peso a la hora de la conformación del conjunto de capacidades básicas y bienes de las personas participantes de esa subasta.

A su vez, entendemos que hay una serie de capacidades para ejecutar funcionamientos que deben estar al alcance de la ciudadanía toda, en función de mínimos de dignidad humana que no se ven afectadas por las diferentes concepciones del bien (Pereira, 2004b). Estos mínimos no pueden determinarse por un mecanismo de subasta, por más justa que ésta sea. En términos de salud, alimentación, educación, vivienda, acceso a la cultura, debe haber mínimos establecidos para lograr una igualdad estructural y es allí donde se entronca la teoría de las capacidades de Amartya Sen con una igualdad republicana. Un Estado basado en la igualdad estructural debería ser capaz de ofrecer el desarrollo de un rango de recursos, por encima del mínimo mencionado, a elegirse en base a las preferencias personales y aquello que uno entiende como fines para su propia vida, instancia en la que se aplicaría el modelo de subasta hipotética propuesto por Dworkin.

Recordemos que, a su vez, el modelo de la subasta es complementado por el mecanismo de un mercado hipotético de seguros, que configura una redistribución posterior a la hipotética subasta para "distribuir, a quienes lo necesiten, servicios, bienes o fondos que alcancen lo que dicha cobertura les hubiera proporcionado en virtud de su mala suerte" (Dworkin, 2014: 345). Dentro de este mecanismo, las personas contratarían pólizas que generarán una cobertura respecto a futuros riesgos que amenacen sus bienes, recursos o capacidades, como podrían serlo los accidentes, las enfermedades o incluso situaciones en las que se queden sin ingresos periódicos. En ese momento, podemos hacer una distinción, entre la persona y sus circunstancias. Aquello que se encuentra en la órbita de la persona es lo relacionado a sus creencias, preferencias, etc, lo que podría ser compensado en la medida que esa persona haya adquirido, invirtiendo en ello parte de sus recursos iniciales, pólizas de seguro en un segundo momento de la subasta inicial. En cambio, respecto a lo relativo a las circunstancias debe ser compensado para preservar los mínimos de dignidad humana (lo que cae en la órbita de las preferencias de la persona es responsabilidad del sujeto y, por tanto, no habilitaría a este tipo de compensación, como sí lo son las circunstancias que están más allá de la decisión y elección de las personas y que pueden producir efectos desventajosos). En este sentido, las circunstancias pueden entenderse como un déficit de capacidades básicas

en el sentido que Sen lo plantea, debido a que este déficit genera que los afectados tengan menos posibilidades de elegir entre diferentes vidas posibles. Por tanto, debe garantizarse la universalidad de la cobertura al nivel promedio para quienes pudieran ser afectados por algunas de esas circunstancias, pues dicha cobertura apunta a asegurar una compensación a los afectados de tal manera que puedan tener una vida digna (Pereira, 2004b).

De este modo, Dworkin desarrolla este mecanismo hipotético, en el sentido de ser el modelo a partir del cual desarrollar las políticas públicas[81] necesarias para una comunidad determinada, de forma de corregir el déficit de oportunidades de los afectados por las circunstancias. Entendemos que este mecanismo de protección social es estrictamente necesario en pos de mantener la igualdad estructural, de modo de corregir los infortunios que en la vida se producen y que están más allá del control de las personas, compensando de ese modo un conjunto de capacidades básicas para ejecutar un plan de vida. A su vez, que esta propuesta no puede estar librada a los vaivenes del mercado[82], pero debe resultar un costo –admisible para el ciudadano– de modo de hacer entrar en juego la responsabilidad que, en tanto parte de las virtudes cívicas, será algo a promover por parte de una sociedad republicana.

4.3 Antropología: la disposición recíproca a proteger la vida de los otros

El profesor Nicholas Caritat, personaje de ficción creado por Steven Lukes (2005), debe cumplir la misión de rastrear y encontrar la mejor sociedad posible. Este profesor, un estudioso y admirador de la ilustración y de la razón, lleva adelante su búsqueda en dos sentidos: hallar cuál sería el mejor lugar para vivir, en un sentido abstracto, pero también encontrar cuál sería el hogar concreto en el que él mismo desearía vivir los próximos años, ya que se encuentra exiliado forzosamente de Militaria. De ese lugar, su comunidad de

[81] En este sentido, recordemos que Dworkin es sumamente crítico con las distancias existentes entre la teoría y la práctica política: "La brecha entre la teoría y la política es particularmente grande y deprimente en las comunidades con diversidad racial o étnica; las mayorías siguen siendo renuentes a ayudar a los pobres que tienen marcadas diferencias con ellas" (Dworkin, 2014: 336).
[82] No puede ser espejo de los seguros de salud con alta cobertura hoy por hoy existentes, que suelen resultar inaccesibles para la mayoría de la población.

origen, tuvo que escapar luego de ser apresado por fomentar el idealismo y por no colaborar con el régimen dictatorial. De este modo, sus desventuras lo hacen recorrer distintos modelos de sociedad, en las que parece aplicarse de forma bastante estricta y literal alguna teoría política en particular, como lo son *Utilitaria*, *Libertas* o *Comunitaria*.

La recorrida del profesor Caritat[83] por estos lugares nos muestra por un lado cierto diseño institucional y, a su vez, el comportamiento de las personas que son parte activa de esos modelos de sociedad. Así, vemos como los habitantes de *Cálcula* –ciudad capital de *Utilitaria*- "hacían esporádicas pausas para extraer unas pequeñas calculadoras de sus bolsillos y consultar en ellas, como si quisieran averiguar algo, y después volvían a guardarlas con evidente satisfacción" (Lukes, 2005: 66). De ese modo, los ciudadanos calculaban de forma permanente el bienestar que podrían generar sus acciones. Se medía también su contribución al bienestar general, lo que provocaba algún grado de exclusión de ciertos grupos sociales, como los ancianos, por su bajo nivel de productividad y aporte al bienestar colectivo. Así, incluso el lenguaje de los *utilitarianos*[84] se había modificado: por ejemplo, habían desaparecido los agradecimientos dado que, como todo se calculaba, no había acciones carentes de un interés preestablecido.

De un modo similar en el procedimiento, en *Comunitaria* los ciudadanos realizan un esfuerzo permanente por mantener antiguas tradiciones y, a su vez, intentan un equilibrio entre los distintos grupos –en un sentido religioso, étnico y moral– que integran esta sociedad multicultural, con el consecuente recelo por todo lo que pudiera constituir una falta de respeto hacia un grupo u otro. Así, más allá de la integración de los ciudadanos en los espacios públicos, los lazos íntimos entre integrantes de comunidades distintas y también el abandono de las costumbres y ritos del grupo al que se pertenece constituyen un riesgo, algunas veces legal y, otras, moral o social. Al respecto, Caritat escribe estas líneas a quienes le encomendaron la misión: "Ellos parecen considerar el hogar (…) un lugar de importancia abrumadora, que determina el curso de la vida de uno, que define cómo se ve uno a sí mismo

[83] Se trata de un libro de ficción, sumamente didáctico, pero que no deja de ser ficción. Como tal, su objetivo no es la rigurosidad en el planteo filosófico académico y, por otra parte, se sirve de una suerte de exageraciones y formulaciones algo maniqueas con el afán de lograr una representación más clara de esas teorías. A su vez, no existe una mixtura entre las diferentes teorías, como suele suceder en la aplicación concreta de las teorías políticas en la vida real.
[84] Gentilicio así definido por el autor.

y que cita todas sus relaciones sociales y personales" (Lukes, 2005: 197). Se establecen con claridad las líneas de riesgo que generan comunidades de talante perfeccionista, en tanto la pertenencia al grupo está signada por una única concepción de la vida buena, por más que esas comunidades intenten convivir en una misma sociedad.

La llegada a *Libertas*, por el contrario, presupuso la llegada a la sociedad de la libertad, una comunidad en la que no había ningún tipo de límite a la libertad individual, siempre y cuando se lograse contar con los medios materiales suficientes para poder llevar adelante las acciones que uno deseara o necesitara. De este modo, desde las universidades a los hospitales, y también desde el transporte público hasta la propia Biblioteca Nacional, todo había sido privatizado en nombre de la eficiencia y de ese valor tan preciado que llamamos libertad (en este caso, libertad en su sentido negativo-liberal, es decir exclusivamente como ausencia de interferencia, llevado a su extremo). Esta posición queda muy clara en las palaras de Hildebrand, la primera ministra de *Libertas*:

> Con cada día que pasa bajo nuestro gobierno, la libertad individual se ensancha y se profundiza, y las llamadas políticas sociales que solían amenazarla son exorcizadas. Me honra decir que la palabra "social" ha sido tachada de nuestro vocabulario. ¡basta de tal o cual cosa social! ¡No más justicia social o bienestar social o redes de seguridad social! ¡No más clase social! ¡No más manejo social! Como he dicho en anteriores ocasiones, lo que llamamos sociedad no existe. Sólo existen personas individuales y su libertad crece diariamente. (Lukes, 2005: 232-233)

Estas palabras de una primera ministra ficticia, de una sociedad irreal perteneciente a una obra de ficción podrían ser tomadas en broma si no fuera por las semejanzas existentes con algunos discursos actuales, en los que la libertad se asocia de forma exclusiva a la voluntad individual[85] y comienza a haber afirmaciones cada vez más asertivas respecto a la no pertinencia en la actualidad de determinadas categorías conceptuales por considerarlas una antigüedad, como ser lo relativo a las clases sociales y los conflictos ente ellas, o las categorías de izquierda y derecha (Ponce de León, 2020).

Esta introducción, como las que hemos hecho en todos los apartados de este trabajo, no tiene otra función que la de situarnos en el tema, desde un lugar cotidiano o, tal vez, menos

[85] Véanse, si no, algunas protestas sociales en pandemia, donde ciertos grupos sociales reivindicaban su derecho al no uso de mascarillas, a la libertad total de movimiento o a no querer vacunarse contra la covid 19.

académico. En este sentido, el camino recorrido por el profesor Caritat por esos distintos modelos de sociedad y las distintas caracterizaciones antropológicas que fue encontrando en las personas residentes de las distintas comunidades, lleva a la pregunta respecto a la relación existente entre los tipos de comunidad y los sujetos que las habitan, así como respecto a ciertas características antropológicas y psicológicas. La visión que aquí se propone trae consigo que no hay una separación estricta entre ética y política, sino que se trata de un continuo entre el *ethos* de una sociedad, que hace a la identificación entre quienes en ella participan, y también con las políticas públicas relacionadas con los criterios de justicia en dicha sociedad, elementos que hacen a un ciudadano integrado a su comunidad, con una disposición recíproca a proteger la vida de sus conciudadanos.

Cabe aclarar que el proceso a través del cual los ciudadanos se identifican con su sociedad no implica en modo alguno que esta participación en la vida comunitaria conlleve una determinada y específica opción por una fe religiosa, orientación sexual u otros terrenos que hacen a elecciones de carácter personal. Es decir, no está en juego una concepción sustantiva del bien, sino que se trata del reconocimiento de pertenencia a una comunidad cuyos parámetros de éxito o fracaso hacen a la vida política. Del mismo modo, entendemos que no hay una esencia humana a desarrollar ni un *telos* inmóvil a perseguir, sino que tanto el carácter y la personalidad de los seres humanos, sus concepciones de la buena vida y el *telos* que elijan para su vida, así como el desarrollo de lo que entendemos como virtudes suponen una construcción histórica, en el marco de una sociedad determinada. A su vez, para que esa sociedad pueda llegar a convertirse en una república en el sentido defendido en este trabajo, debe dar lugar a la pluralidad anteriormente mencionada, aunque en el marco de lo que puede denominarse un perfeccionismo débil. Habrá que discutir estos elementos y la visión de Ronald Dworkin respecto a la comunidad política será de mucha ayuda para ello.

En "La comunidad liberal" (1989), Dworkin propone una teoría de la integración del ciudadano a su comunidad cuya fortaleza vincular no es la misma que la propuesta por el comunitarismo. En este caso, se trata de "algo que depende, no de la prioridad ontológica de la comunidad, sino del hecho familiar y ordinario del respeto a la práctica social establecida por los humanos" (Dworkin, 1989: 494). Esto, claro está, supone que no todas las dimensiones éticas se agotan en los acuerdos de la comunidad, sino que existe un *ethos*

común que favorece determinado tipo de comportamiento. Esta integración implica reconocer que las comunidades políticas tienen una vida común, de cuyo éxito o fracaso depende la vida de sus miembros, lo que supone la incorporación de la comunidad a los intereses del ciudadano, integrando las perspectivas personal y política (Pereira, 2009). Los ciudadanos compartirían un modo de comprender la vida política en tanto proyecto conjunto, más allá de las diferentes perspectivas personales, que se llevan adelante en el ámbito privado La identificación del ciudadano integrado con su comunidad implica una actitud hacia la vida política, bajo la cual, de existir una fuente importante de desigualdades económicas u otras formas de discriminación por motivos espurios –como vimos en los apartados anteriores–, se verán afectados en tal forma que considerarán su vida menos buena en caso de que dichos elementos continúen existiendo.

Ahora bien, ¿en qué forma se da esa integración? Dworkin entiende que sería el modo en que un músico se integra a una orquesta, para lo cual deberían cumplirse tres condiciones: "la agencia colectiva presupone actos denominados como colectivos", "los actos individuales que constituyen actos colectivos son concertados" y "la composición de la comunidad –quién es tratado como un miembro de ella– se define por sus actos colectivos, de modo que los actos colectivos de una comunidad explican su composición, y viceversa" (Dworkin, 1989: 495). Dada la analogía con la orquesta, podemos pensar en el concierto como acto colectivo. Para que se dé, no basta con los actos individuales, ni siquiera con su sumatoria, sino que dichos actos deben estar concertados y ser coordinados de forma consciente. A su vez, y dado que la razón de existencia de una orquesta es la ejecución musical, podemos definir a sus integrantes como músicos. Lo mismo puede aplicarse a un Estado como comunidad política: podemos pensar en la adopción de un régimen impositivo como un acto colectivo; en cualquier decisión del poder legislativo como la suma de actos individuales que de forma concertada y consciente se transforma en ley a través de pautas institucionales; y en los ciudadanos que forman parte de ese Estado, como aquellos que toman decisiones y, a su vez, se ven afectados de forma directa por dichas decisiones (Daguerre, 2009).

Las condiciones anteriormente mencionadas hacen a una comunidad, pero esto no la convierte automáticamente en una comunidad justa, puede que las obligaciones comunitarias resulten injustas para parte de los miembros de la comunidad o que las prácticas sociales

requieran de sus miembros la discriminación de minorías o de quienes no son miembros plenos de ella. Entendemos así que la interacción a la que referimos no es obligatoria ni defendible en todo momento, ya que nadie debería creer que sus propios intereses están ligados a una comunidad que no lo reconoce como un igual o que niega los derechos humanos básicos (Dworkin, 1989). Para que haya una integración efectiva, deberán satisfacerse determinadas condiciones –entre las que están los puntos trabajados en los apartados anteriores de este capítulo– y, dentro de ellas, Dworkin le da un lugar destacado a la reciprocidad, sobre la que podemos establecer "una analogía con la relación de amistad" (Daguerre, 2009): así como no puedo ser amigo de quien no sienta un interés similar por mi persona y que, a su vez, no esté dispuesto a realizar el sacrificio al que yo estoy dispuesto por él, lo mismo aplicaría a una relación de conciudadanía.

Dada esta concepción, la sociedad puede ser visualizada como un espacio de intersubjetividad en el que se desarrolla una retroalimentación. Como se ha sostenido, las personas se ven influidas por el *ethos* compartido, pero a su vez son ellas mismas las que crean y construyen ese *ethos*. Bien podríamos decir entonces que, así como notamos que los valores sostenidos de forma común afectan a los individuos que la componen, las disposiciones individuales terminan afectando a la totalidad, aunque sea en un grado muy pequeño, a modo de pequeñas gotas que van horadando la piedra. Estas disposiciones, por tanto, juegan un rol importante. ¿Y qué tipo de disposiciones antropológicas o psicológicas entrarían en juego en esta propuesta? Una de ellas es la que refiere Dworkin: la reciprocidad, aunque no de cualquier tipo, como se verá seguidamente. Ello no significa defender ciertas disposiciones humanas que consideramos una utopía, como lo sería el altruismo incondicional que parece desprenderse del concepto de fraternidad, demasiado exigente para las sociedades complejas y multiculturales en las que vivimos. A su vez, y si bien la apuesta por una política republicana con un fuerte acento en la virtud es una política de riesgos (Sandel, 1996), resulta peligroso poner en riesgo el pluralismo[86], cosa que sucede cada vez

[86] Sin que ello signifique un relativismo que defienda el todo vale. En tal sentido, reivindicamos las palabras de José Luis Rebellato: "Esta actitud de compenetración por los otros y por las otras culturas tiene un límite ético insoslayable: se debe aceptar y promover la diversidad, a excepción de aquella diversidad que niega la diversidad misma" (2000b: 25)

que una sociedad se cierra en una comunidad de *frater*[87] y/o cuando se cae en una política basada en la lógica de amigos y enemigos, tal como la definía Carl Schmitt (1999). Por tanto, la comprensión de la vida social y comunitaria en estos términos no significa que el ciudadano integrado sea utópicamente altruista, ya que está preocupado por su propio interés, al que reconoce como estrechamente relacionado al de su comunidad, y con la que se produce la retroalimentación mencionada.

En tal sentido, acordamos con Samuel Bowles y Herbert Gintis (2014) en la existencia de un *homo reciprocans*. Este sería un punto medio entre el manido *homo economicus* –que ha servido como punto de partida en muchos debates sobre políticas públicas– y un altruismo de tipo incondicional. No negamos que existan ciudadanos cuyas características encuadrarían dentro del prototipo egoísta y asocial del *homo economicus*, así como tampoco que existen ciudadanos dignos de admiración por poseer una disposición altruista tal que dejan de lado los costos personales. Sin embargo, y de acuerdo a experimentos y encuestas citados por estos autores en su trabajo (a los que acompañan otros en esta postura), estamos en condiciones de sostener que las personas no suelen comportarse de un modo mezquino en general y, en cambio, puede darse un comportamiento generoso, pero a la vez condicional.

Las personas participantes de esa serie de estudios han mostrado interés porque se garantice un sustrato mínimo a todos los potenciales ciudadanos de esas pequeñas sociedades llevadas adelante en experimentos de un corte similar al dilema del prisionero. Dicho interés se incrementa cuando las reglas han sido pactadas previamente por los propios participantes y, en cambio, decrece en la medida de que se trate de reglas impuestas desde fuera. A su vez, la cooperación es mayor entre quienes tienen menor distancia social entre sí, ya que de ese modo pueden tomar en cuenta con quiénes son generosos y en qué condiciones lo son. Esto va de la mano con una disminución de esa generosidad cuando se da un comportamiento egoísta de alguna minoría notoria que no cumple con las reglas pactadas y ante la ausencia de penalizaciones hacia ese tipo de conducta.

[87] Aquellos que se sientan pertenecer por algún rasgo común, no solo por su humanidad o ciudadanía. Para una mayor discusión sobre este sentimiento y su posible ligazón con el republicanismo, ver De Francisco (2016) y Domenech (1989 y 1993).

En ese sentido, los autores concluyen que, si bien las personas están dispuestas a colaborar para que las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad resulten garantizadas –tanto personal como grupalmente–, esta *generosidad de las necesidades básicas* no es incondicional, sino que está apoyada en lo que llaman *reciprocidad fuerte*. A diferencia de lo que sería una reciprocidad débil, donde se da un simple intercambio de X por Y[88], como sucede en las economías de mercado, la *reciprocidad fuerte* consiste en la propensión a cooperar y compartir bienes con aquellos que mantienen una disposición similar, así como a castigar a quienes violan esa cooperación, aun a riesgo de que el castigo conlleve costos personales. En los experimentos se vio cómo algunos sujetos, en pos de castigar el egoísmo de otros, llevaban adelante acciones con las que veían disminuido su propio beneficio[89].

A su vez, hay investigaciones que muestran que no se trata de un fenómeno exclusivamente actual, sino que existen razones para creer que en toda la historia de la humanidad ha existido una concepción donde "idealmente, los servicios y los favores, la confianza y el afecto, en el curso de los intercambios mutuos, esperan encontrar una expresión equilibrada" (Moore, 1978: 509)[90]. Esa reciprocidad mutua, no es un término que implique igualdad de carga u obligaciones, como muestran estudios antropológicos sobre la comunidad de los Aché en Paraguay, en las que las familias con cazadores menos exitosos o que se encuentran imposibilitados de llevar adelante la tarea, son aprovisionados por el resto del grupo (Kaplan, Hill et alt., 1984). Por otra parte, y no menos importante, "existe evidencia de que (…) las proezas en la caza son recompensadas no con más comida, sino más bien con mayor estima social" (Bowles y Hingis, 2014), lo cual refuerza el sentido de la reciprocidad. Los autores intentan mostrar, de este modo, que los problemas de justicia distributiva no tienen tanto que ver con el costo personal que implican, sino que se vinculan, en última instancia, a los valores que están en juego a la hora de la redistribución y cómo estos son afectados, por ejemplo a través de abusos al sistema que implican la no cooperación (ausencia

[88] Esas acciones son costosas para quien las realiza, pero se da de forma autointeresada, ya que suponen la esperanza de un futuro pago por lo realizado.
[89] Algunos participantes de estos juegos rechazaban ofertas que consideraban indignas, como reacción frente a normas de equidad, aunque esto significara quedarse sin nada (Bowles y Hingis, 2014).
[90] A su vez estas afirmaciones son respaldadas por otros estudios antropológicos (Knauft, 1991) y paleontológicos (Bohem, 1993).

de búsqueda de trabajo, holgazanería). A ello se suma que muchas de las objeciones que se formulan y muchos juicios sobre los pobres se basan en concepciones equivocadas y prejuicios alentados por líderes políticos de derecha (Bowles y Hingis, 2014).

En consonancia con estas disposiciones se encuentra el test de la envidia propuesto por Ronald Dworkin como criterio capaz de avalar distribuciones igualitarias. Recordemos el mecanismo ex ante propuesto para ello: una subasta hipotética, que permite iniciar las interrelaciones en un pie de igualdad. Esta igualdad no es estricta, sino que toma en cuenta las preferencias personales a la hora de la toma de decisiones a nivel de la puja por los bienes y capacidades básicas. Antes de entrar en el test, cabe recordar que el autorrespeto o, mejor dicho, la pérdida del mismo, puede ser tomado como un indicador de que la distribución no es admisible. Hay desigualdades que incrementan esta pérdida, cuando son de una magnitud tal que generan en la persona razones para la pérdida de confianza en sus habilidades y en su propio valor para llevar delante los fines de su vida. Según Rawls, "los menos favorecidos tienden a ser más envidiosos de la mejor situación de los más favorecidos, cuando menos seguro sea su autorrespeto y mayor su convicción de que no pueden mejorar sus proyectos" (Rawls, 1971: 591). Si bien el autorrespeto puede ser intersubjetivamente reconocido, acordamos con Gustavo Pereira en cierta opacidad que este bien primario presenta, en tanto "no nos brinda criterios objetivos de evaluación (…) y su deterioro puede encontrarse ajeno a la percepción de los propios involucrados (Pereira, 2001: 110).

No se trata de desechar el autorrespeto como criterio, sino de encontrar un criterio complementario o más básico y allí es cuando aparece la envidia, como concepto más operativo e indicador de pérdida del autorrespeto. Ahora bien, hay una distinción importante a tener en cuenta, formulada por el propio Rawls (1971), entre envidia particular y envidia general. La primera es aquella que se origina en la búsqueda de status, cargos y honores –también afectos– y el destino de la envidia es el éxito de los rivales en esa especie de competencia. En tal sentido, no es esa envidia el objeto de nuestro interés. En cambio, la envidia general, para Rawls, es la que sienten los más desaventajados de la sociedad por no

poseer los bienes que sí poseen los más favorecidos. De este modo, Rawls entiende que este sentimiento de envidia es, a la vez, excusable y racional[91].

Apelemos a Henning Mankell, para situar un ejemplo. El novelista y dramaturgo sueco, que solía vivir la mitad del año en Maputo (capital de Mozambique) dirigiendo el teatro de la ciudad, escribió mucho sobre las vicisitudes de la vida en el continente africano, fundamentalmente de las personas pobres, con base en hechos reales. Su *Trilogía del fuego* relata la historia de Sofía, una mujer negra que pierde las dos piernas en su infancia por dar un pisotón equivocado en un campo minado[92], topándose con mina y explosión. Más grande, en pareja y con dos niños pequeños, Sofía llega a la ciudad –en la que nunca había estado–y ve, pero no solo ve, sino que ve y siente:

> Allí había visto aquellos grandes coches relucientes o a la gente detrás de las ventanas de elegantes restaurantes. Había visto en los menús que el precio era desorbitado. Veía a gente joven de su misma edad por la calle que parecería poder disponer de cualquier cantidad de dinero. A veces llegaba a envidiarlos. No solo tenían sus propias piernas, sino también vestidos, dinero y teléfono móvil. ¿por qué no les explotaba nunca una mina bajo los pies? Si hubiese podido les habría robado la ropa y el dinero. Si hubiera sido posible seguro que también les habría querido robar las piernas… (Mankell, 2018 :378)

Ese párrafo indica el tipo de envidia al que nos referimos, ya que no se trata del deseo de acceder a un objeto particular –aunque se nombre el teléfono celular– sino a una serie de objetos y oportunidades, bienes sociales que se relacionan de forma directa con las condiciones de vida.

Ya que, como hemos sostenido, un grupo estrictamente igual de bienes no produce el mismo efecto sobre distintas personas y por tanto es de especial importancia cómo éstos afectan las posibilidades de funcionamiento en relación con las expectativas que las personas tienen sobre su propia vida, sería deseable que ellas pudieran realizar una elección en base a estos intereses. En tal sentido, hemos tomado la propuesta la subasta de Dworkin, y la forma en que podemos establecer la satisfacción de todos los participantes de dicha subasta sería a

[91] "Cuando la envidia es una reacción a la pérdida del respeto de sí mismo en circunstancias en que sería irrazonable esperar que alguien se sienta diferente, yo diré que esta es excusable" (Rawls, 1971: 534).
[92] Previo a esa situación, ella y lo que quedaba de su familia habían escapado de un poblado arrasado por uno de los bandos de la guerra civil mozambiqueña (Mankell, 2018).

través del test de la envidia: una distribución es justa cuando, una vez finalizada, nadie tendría razones para envidiar el conjunto de recursos que ha obtenido alguien más (Pereira, 2001). Ahora bien, lo que se envidia o deja de envidarse en una comunidad no es natural ni sustantivo, sino que depende de la construcción de las pautas establecidas por el *ethos* que esa comunidad comparta. El conjunto de valores y creencias generan pautas de comportamiento que, en definitiva, son las que determinan el grado de envidia soportable para una sociedad específica: "sin un trasfondo que oriente el comportamiento personal es imposible llevar adelante el proyecto de una sociedad justa" (Pereira, 2009: 167).

A su vez y como hemos visto, Dworkin complementa el mecanismo de la subasta con un hipotético mercado de seguros posterior, de modo de neutralizar las desigualdades generadas posteriormente, muchas de ellas generadas por la dotación natural, en el intento de que las diferencias se produzcan solamente por el esfuerzo y la ambición de las personas. También aquí se da la importancia de un *ethos* comunitario, ya que es posible pensar en distintos resultados en materia de desigualdad, en función del tipo de sociedad. Es decir, dada una sociedad X, constituida fundamentalmente por individuos cuya motivación principal es la maximización de beneficio personal, al modo del egoísta racional -esa sería la visión compartida-, es posible que las diferencias entre los mejor y peor situados no solo fueran mayores que en otro tipo de sociedad, sino que dicha situación fuera aceptada y aprobada. Esto, en función del paradigma deseable, tomando como modelo a aquellos que llegan a los niveles más altos de la sociedad en materia de distribución de la riqueza. Si esto último fuera el horizonte regulativo del *ethos* que se comparte en tal sociedad, seguramente se aceptará una meritocracia[93] en la que el modelo de éxito sea el de ocupar los escalones sociales más altos en materia de riquezas materiales, y a los que se llegará alegando haber realizado un mayor esfuerzo que quienes no lo hayan logrado. En cambio, de una sociedad Z, atravesada por un *ethos* fuertemente igualitario, basado en relaciones de reciprocidad, y con ciudadanos integrados, puede esperarse un menor grado de desigualdad, provocada por el esfuerzo y la ambición. En este caso, dado ese tipo de relación, puede esperarse otro peso de la solidaridad e incluso es factible que los mejor posicionados resignen voluntariamente

[93] Este modelo meritocrático tendrá sus consecuencias también en la educación elegida para los integrantes de esa sociedad, como se verá en el capítulo correspondiente a una educación republicana para la promoción de la virtud.

recursos para preservar las características comunitarias que consideradas valiosas para la comunidad toda.

La ambición y el esfuerzo son elementos que se encuentran influenciados y modelados por nuestras dotes naturales, a un punto tal que, en este ámbito, resulta difícil establecer diferencias entre lo que traemos naturalmente y lo que vamos adquiriendo a través de pautas culturales. Una sociedad en la que prevalezca el egoísmo racional, más allá de que estén establecidas las pautas de distribución igualitaria mencionadas en el apartado anterior, puede llegar a promover y amparar la diferenciación a partir de la dotación natural, generando la meritocracia ya mencionada. Lo que puede frenar la legitimación de este tipo de diferenciación es la convicción, a partir de los valores compartidos, de que es una diferenciación injusta.

Retomemos: si el planteo de Bowles y Hingis –complementado, a su vez, por el test de la envidia propuesto por Dworkin– es acertado, no tenemos por qué aferrarnos a disposiciones antropológicas pesimistas, a la usanza de Hobbes, o del propio Maquiavelo. Podemos apoyarnos en dicho planteo para contemplar la necesidad que marca Gustavo Pereira respecto a "la operativa de un *ethos* igualitario que posibilite que el argumento del activo común se sustente" (Pereira, 2007: 75), ya que su ausencia nos deja a expensas de la reciprocidad débil, ya mencionada y presente en la lógica del mercado. Dado que la concepción de la libertad a la que hemos referido solamente puede adquirirse y sostenerse en un marco institucional apropiado y que, como señala Pettit (1999), las instituciones no pueden andar por sí mismas, se requiere una ciudadanía comprometida con el andamiaje efectivo de esas instituciones y con la libertad en sí misma. Para que ello suceda, no solo en el terreno normativo sino en el motivacional, una teoría política debería tener, a la vez, estabilidad y fuerza categórica, categorías que han sido estudiadas por Martín Daguerre (2008, 2010) en el marco del liberalismo igualitario y el neo republicanismo.

Diremos que una teoría es estable si los ciudadanos que viven bajo instituciones que operan con los principios de dicha teoría se ven normativamente motivados a cumplir con lo que ellas demandan, de modo que esas teorías deben brindar razones que muevan a que las instituciones públicas sean defendidas. De acuerdo a lo establecido por Bowles y Hingis, la estabilidad se vuelve un problema cuando los ciudadanos tienen expectativas de reciprocidad

–en lo que refiere a la generosidad mencionada– y un grupo de ciudadanos, aunque minoritario, no cumple con esas expectativas sin que esto les genere repercusiones sociales negativas en formato de sanción o penalización. Ahora bien, referimos a la estabilidad de una teoría cuando ya existe una sociedad conformada en base a sus principios políticos. Hay un problema previo, referido a las motivaciones que los ciudadanos puedan tener para actuar según los principios de una teoría "aun cuando las instituciones no están diseñadas en función de tal teoría" (Daguerre, 2008: 13-14) y, por tanto, en este caso debemos preguntarnos por las razones que ofrece una teoría para cambiar cierto estado de cosas en favor de nuevos principios (he allí la fuerza categórica). Uno de los elementos a establecer es un diseño institucional adecuado[94], en pos de cumplir con las expectativas de ciudadanos que se guíen por los conceptos de *generosidad de las necesidades* y *reciprocidad fuerte* –en tanto esas expectativas fueran razonables– pero, amén de ello, ¿qué podemos decir respecto a las razones que podrían tener los ciudadanos para llevar adelante ciertos cambios en los principios que guían a la sociedad? ¿Existe algún tipo de disposición y/o apuesta a ciertas disposiciones ciudadanas que, enlazadas con la virtud, nos lleven a pensar en ello?

El punto de partida, entonces, sería el generar una civilidad ampliamente difundida, cuando ésta ha dejado de existir (en ese sentido, cualquier semejanza con la realidad actual de nuestras sociedades, no es mera coincidencia). Como hemos visto, Dworkin resalta la importancia de que el ciudadano republicano se sienta integrado a su comunidad, por los resultados que ella logra, lo que está en consonancia con la *reciprocidad fuerte*. Ahora bien, entendemos que el escenario actual no parece ser aquel en el cual los ciudadanos se sienten integrados a su sociedad, al menos no más allá de que lo indicaría una reciprocidad débil:

> Dado que en una sociedad injusta no se da, por hipótesis, una participación política virtuosa y masiva, no puede decirse que la participación esté cumpliendo su rol estratégico, y seguirá sin cumplirlo aun si uno, individualmente, aporta lo suyo. Cada ciudadano liberal-republicano tomado individualmente carece de motivación para dedicar una parte considerable de su tiempo a los asuntos públicos. (Daguerre, 2005: 254)

Estamos frente a un escenario social que fomenta la competencia en detrimento de la cooperación, ya que no otorga los estímulos suficientes a quienes cooperan ni sanciona de

[94] Discusión que se llevará adelante en el próximo capítulo.

forma adecuada a quienes no lo hacen por tener un comportamiento egoísta. En un escenario de este tipo, es muy difícil pensar en apelar a los dominadores, que no suelen identificarse con la libertad como no dominación, en tanto les quita dicho poder de interferencia. Aun así, no parecería mal llevar adelante un intento de convencimiento a la ciudadanía toda, que incluya también a los dominadores. Ahora bien, ¿basados en qué?

Debería existir un mínimo, en cuanto a disposiciones motivacionales, que permita una integración del ciudadano tal como fue discutida en este capítulo. Ese mínimo indispensable es la disposición recíproca a proteger las condiciones básicas para la vida, lo que va en consonancia con los estudios psicológicos y antropológicos realizados por Bowles y Hingis. El ejemplo de los náufragos elaborado por Ronald Dworkin (1981b) vuelve sobre esta disposición: en caso que estas personas cuenten con una disposición mutua a satisfacer las necesidades básicas, también podrán estar dispuestas a realizar sacrificios por aquellos que no estén en condiciones, por motivos de incapacidad o similares, de llevar adelante las tareas cooperativas. Esta disposición recíproca se transforma en condición para que la relación que une a los miembros de esa sociedad pueda tener un valor intrínseco (y normativo). Esa disposición existente en la hipotética isla podría ser trasladada a sociedades más extensas, como aquellas de las cuales participamos.

Si valoramos una disposición recíproca a proteger la vida de los otros –que, en definitiva, se trata de una relación mínima y, por ello, de las de mayor amplio alcance– no hay por qué pensar en rasgos identitarios comunes para mantener integrada a una sociedad. Tampoco lo será una nacionalidad común, ya que tal vez me vea más movilizado por las injusticias que sufren grupos de desposeídos, aunque estén a muchísimos kilómetros de distancia, que ciertos problemas menores que puedan rodearme en la cercanía geográfica. Y esa disposición forma parte de un concepto de vida buena que puede hacer que me movilice para cambiar un actual estado de cosas. De este modo, no se trata de valorar una comunidad por la comunidad en sí o la participación por la participación misma, sino de formar parte de una sociedad que reconoce esta disposición, que debe ser recíproca, tan mínima como amplia: la disposición a proteger la vida del resto de los participantes de esa sociedad[95].

[95] Es menester reconocer que los términos sociedad y comunidad en este caso suelen confundirse. Están siendo usados ex profeso, no solamente porque los usan los autores que se tienen como referencia, sino también porque

El concepto de vida buena al que referimos forma parte de un perfeccionismo débil, compatible con un pluralismo en el que los ciudadanos adhieren a distintas concepciones comprehensivas del bien, a diferencia de lo que sucede con un perfeccionismo fuerte. Este último supone una vida perfecta, a través de la que nos realizaríamos plenamente como seres humanos. Bajo ese horizonte, va de suyo que lo mejor será alcanzarlo por nosotros mismos. Si no lo hacemos, por falta de voluntad o desconocimiento, quedamos a expensas de que alguien –el Estado, por ejemplo– nos obligue a hacerlo por nuestro supuesto bien[96]: alcanzar esa humanidad de la que disponemos en estado potencial, aunque no seamos conscientes de ello. Algunos de los temores que genera este perfeccionismo son presentados al comienzo del próximo capítulo, en relación con una virtud cívica para nuestros días,

En cambio, el perfeccionismo débil aquí defendido "asume sin discusión el pluralismo valorativo, pero considera que la pregunta socrática es tan importante como la pregunta kantiana y que sería deseable que integrara la deliberación pública en una democracia" (Vidiella, 2017: 101). Y esa no es otra que la pregunta por los fines de la vida, y asumir que no todos los fines dan lo mismo. Pese lo que nos pese en el siglo XXI –en el que puede aplicar tranquilamente que "no hay aplazaos ni escalafón, lo mismo un burro que un gran profesor, del tango Cambalache" –, entendemos que no da igual que si un modelo de vida propuesto es un narcotraficante[97], una modelo o un periodista de chimentos que un científico que descubre la técnica del bypass, una maestra abnegada o un candidato al premio Novel de la paz (siempre y cuando no se haya dedicado a hacer la guerra). Este tipo de perfeccionismo supone no más que un paso moderadamente aristotélico, que no compromete en términos sustantivos, ya que consiste en suponer que será la persona virtuosa la que elegirá los mejores fines y quien se encuentra con las mejores chances de llegar a ellos.

---

se está discutiendo sobre bienes comunes –como la libertad en el sentido de la no dominación- y disposiciones que también deben serlo, lo cual nos acerca de algún modo al comunitarismo. Sin embargo, se defiende a la vez la pertinencia del término sociedad, en tanto tomamos al pluralismo como un factum y, a su vez, consideramos estas características como un desiderátum en nuestras sociedades actuales, con toda su complejidad. A su vez, como se intentó establecer, la disposición a proteger la vida de los otros tal vez me lleve a sentir más elementos en común y el estar listo a prestar ayuda –o lo que pueda– a personas que se encuentren muy lejos de nuestro lugar de residencia, razón por la que vuelve a disolverse el concepto tradicional de comunidad.

[96] Ese es el sentido en que algunos autores han interpretado el *on le forcera d'être* libre rousseauniano, como Isaiah Berlin (2000).

[97] Esta mención no es gratuita, sino que hace alusión a la cantidad de series de televisión con esta temática, cuyo personaje principal es un narcotraficante –Pablo Escobar, por ejemplo– en las que se muestra el supuesto costado humano de estas personas, así como cierta épica heroica relacionada con su vida.

Es ese el sentido en que defendemos un Estado que no sea neutral y que asuma un perfeccionismo débil, fomentando acciones en pro de la satisfacción de las necesidades básicas de las personas y, también, desestimulando aquellas que intentan sacar ventaja personal y no cumplen con las reglas pactadas. A su vez, un Estado cuyas instituciones estén orientadas a promover una cultura ciudadana que abrace y defienda un *ethos* democrático. Es necesario, en tal sentido, un diseño institucional que contemple dichos estímulos a la cooperación y, de ese modo, se dé lugar al desarrollo de este *homo reciprocans* y la *generosidad de las necesidades básicas* junto a una *reciprocidad fuerte*, en el marco del desarrollo de la virtud cívica. Ello será tema del siguiente capítulo de este trabajo.

En este capítulo se llevó adelante un análisis del sentido republicano de la libertad, que no puede ser reducido a las categorías dicotómicas centradas exclusivamente en lo negativo y positivo, o en lo antiguo y lo moderno, sino que debe tomar como base la ausencia de dominación y sometimiento. Hemos contrapuesto los matices que sostienen Quentin Skinner y Philip Pettit, profundizando en la postura de este último por considerarla más adecuada a los tiempos que corren. A su vez, se tomaron en cuenta una serie de críticas que se le ha formulado a esta concepción de la libertad, realizando ciertas observaciones y respuestas. Asimismo, no puede entenderse esta concepción de la libertad si no está en juego, al mismo momento, el valor de la igualdad. Claro que, en nuestros días resulta necesario diferenciarse de los republicanos pre-modernos y modernos, ya que éstos entendían que la libertad como no-dominación resultaba factible solamente para una élite de propietarios y mayoritariamente varones[98], la élite que en definitiva constituía la ciudadanía. El republicanismo contemporáneo debe ser incluyente, compartiendo con el primer liberalismo el supuesto de la igualdad de todos los seres humanos.

En este sentido, se ha propuesto una visión de igualdad, atendiendo a una estructura básica de la sociedad, teniendo presente el funcionamiento de las sociedades complejas contemporáneas y, en este sentido, el factum del pluralismo. Dado que existe un profuso y riguroso trabajo de autores de corte liberal igualitario, se ha apelado a éstos para presentar

[98] Tal vez con la excepción de Rousseau, quien en su *Discurso de Economía Política* sostiene: "Lo más necesario y quizás lo más difícil del gobierno, es esa severa integridad que busca la justicia para todos y principalmente la protección del pobre contra la tiranía del rico. El mayor mal ya está hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener." (1780-1789, DEP: 386, trad. propia)

una *igualdad estructural*. Si bien este concepto es tomado del planteo de Philip Pettit, hemos entendido conveniente presentar una combinación de este planteo con el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, al que entendimos pertinente sumar elementos del planteo de Ronald Dworkin en lo referente a los mecanismos hipotéticos de subasta y mercado de seguros. Para preservar la libertad, resulta necesario que no se establezcan desigualdades bajo las que se fomenten relaciones de dominio entre los integrantes de una comunidad, como sucede cuando hay ciudadanos que no poseen las capacidades básicas para generar los funcionamientos mínimos; o cuando hay ciudadanos cuya riqueza es tal que puedan verse tentados a sostener relaciones de señorío, o cuyo poder es tal –sean individuos o corporaciones– que no les sea difícil comprar los servicios o corromper de un modo u otro a funcionarios públicos, sea cual sea la estatura de éstos.

A su vez, hemos entendido necesario complementar este sentido de la igualdad con una concepción antropológica que tome ciertas disposiciones como elementos fundamentales en las relaciones intersubjetivas, en pos de la conformación de un *ethos* democrático, bajo el entendido de que no existe una ruptura entre lo ético y lo político. De ese modo, se llevó adelante un análisis sobre las disposiciones antropológicas y psicológicas sobre las que podría asentarse una propuesta republicana: *generosidad de las necesidades básicas* y *reciprocidad fuerte*, en relación con aspectos comunitarios de la propuesta de Ronald Dworkin –dentro de la que se encuentra el test de la envidia– y elementos motivacionales que puedan dar estabilidad a este tipo de sociedad y, tal vez, la fuerza categórica necesaria cuando enfrentamos sociedades injustas. Asimismo, intentamos mostrar que esto no constituye una amenaza al factum del pluralismo, sino que está enmarcado dentro de un perfeccionismo débil.

5 Virtud cívica

I was dreaming in my dreaming.
(...)
And my senses newly opened.
I awakened to the cry
that the people have the power
to redeem the work of fools.
Upon the meek the graces shower
it's decreed the people rule.

People have the power (Patti Smith)

En los capítulos previos se llevó adelante una reconstrucción del estado del arte –es decir, cómo se llega a la discusión actual sobre la virtud, fundamentalmente en cuanto a la reaparición de republicanismo en las discusiones sobre teoría política–, una síntesis de los puntos fundamentales de la tradición republicana desde su nacimiento, y una actualización del debate republicano respecto a puntos que hemos considerado esenciales, como los valores de libertad e igualdad, y también las disposiciones antropológicas que pueden ir a favor de esos valores e investigadores reconocen presentes hoy.

Es momento entonces de abocarse al análisis de la virtud cívica como categoría conceptual, y también a las posibilidades de su desarrollo en las sociedades complejas contemporáneas, caracterizadas por el factum del pluralismo. Para ello, será necesario un recorrido por distintos sentidos que la virtud o virtudes cívicas han tenido en la tradición republicana e intentar analizar qué elementos de contextos pretéritos podrían ser tomados en cuenta en nuestros días. Bajo el entendido de que la virtud cívica es un despliegue de distintas disposiciones, llevaremos adelante una propuesta respecto a cuáles serían aquellas que deben integrar la virtud cívica en una sociedad republicana, dentro de una lista que no es taxativa ni final. Asimismo, el desarrollo y promoción de dichas disposiciones cívicas será posible en el marco de un determinado diseño institucional, y para su presentación apelará a la estructura bidimensional planteada por Philip Pettit, que entendemos debe ir de la mano de un rol preponderante de la sociedad civil, por lo cual se integrará a ese diseño el asociacionismo crítico de Michael Walzer.

5.1 Ecce homo

A mitad de la década de 1490, Hyeronimus Bosch realizó la composición *Ecce Homo* (1490-1495), que hoy podemos admirar en el Museo Städel de la ciudad de Frankfurt. No es considerada una de sus obras más importantes, y seguramente fue un encargo proveniente de clientes acomodados de su ciudad, Hertogenbosch (Bolduque en español), posiblemente pertenecientes a la Hermandad de Nuestra Señora, asociación por la cual el pintor realizó esfuerzos para lograr ser admitido (Fischer, 2019). Una de las razones que la hacen una obra menor es el motivo: la presentación de Jesús de Nazareth por Poncio Pilatos ante cierta multitud, para que ésta tomase la decisión sobre su destino, pronunciando las palabras que hacen al título de la obra. Dicho motivo era algo común a los pintores de la Edad Media, el Renacimiento y también en la Modernidad, aunque con menor intensidad.

Si bien ya se notaba la potencia de su originalidad estilística en ciertos rostros y también en el fondo de la pintura -aquello a lo que seguramente le prestemos una atención mucho menor en nuestra primera mirada- no hay mayor originalidad en la temática. Sin

embargo, dentro de aquel fondo destaca el paisaje y también ciertos personajes menores, como la pareja que se asoma desde el puente a mirar el río, casi desprendiéndose de un entorno que resulta hostil:

Dadas nuestras influencias histórico-culturales, cuando uno se detiene a mirar la escena del *Ecce Homo*, en la imagen representada por El Bosco o por cualquier otro artista en cualquier formato, tenemos la tendencia a malpensar de esa muchedumbre que había vitoreado a Barrabás y que, en un estado de cuasi euforia, envía al cadalso a quien sería erigido como hijo de Dios por el cristianismo. En ello influye también la caracterización de los rostros y gestos de los personajes por parte del pintor. Detrás, quedan esas personas que nada tienen que ver con el asunto, que en palabras de Stefan Fischer "representan a las almas despreocupadas que no se interesan por las malas obras que suceden a su alrededor" (2019: 18). Ahora bien, inmediatamente agrega que "tampoco toman parte de la Pasión, por lo que sus almas no son redimidas" (Ibid). Desde una interpretación personal de la lectura de Fischer

y de la obra de El Bosco, entiendo que estas dos personas –entre otras que podemos ver en el fondo– se encuentran lejos de poner en práctica la denominada virtud cívica.

Amén de lo que Fischer describe como desinterés por las malas obras a su alrededor, parece también un desinterés por la cosa pública, permaneciendo alejadas de participar en lo que podrían ser problemas de interés para su comunidad política. En tanto, aquellos que visualizamos frente a Poncio Pilatos y al acusado están participando de lo público. Amén de la posibilidad del yerro en su juicio político[99] y de que podamos asociarlo a bajas pasiones, al menos se involucran en los asuntos públicos y dedican parte de su tiempo a ello. ¿Habrán ejercitado la prudencia para llevar adelante su opinión? ¿Se habrá dado un proceso deliberativo para llegar a la resolución final? Seguramente no, así como tampoco podemos estar seguros de su disposición al diálogo, que su participación se haya dado de una manera informada y con responsabilidad, y también podemos legítimamente dudar de su capacidad para ser solidarios. Aun así, entiendo que, en esta imagen y episodio puntual, esos sujetos, con sus rostros grotescos y profiriendo improperios, incluso cercanos al pan y circo o la sed de sangre, están más imbuidos en la participación en la cosa pública que las dos personas que eligen mirar al río desde el puente, dando su espalda a lo que sucede en el espacio público. ¿Implica ello que se acerquen más a la virtud cívica? Para responder, debemos entrar en la profundidad de ese concepto, desde sus implicancias históricas hasta hoy.

5.2 Virtud: un concepto polisémico e histórico

El lenguaje de la virtud, que nace con los antiguos griegos, se fue tornando cada vez más extraño a la ciudadanía con el paso del tiempo. La Modernidad otorgó un mayor peso a la figura del individuo y a sus intereses, y, a su vez, surgió el lenguaje de los derechos como forma de proteger a los individuos, dejando a la virtud en un tercer o cuarto plano de importancia, si es que la tiene. En nuestros tiempos y en un sentido coloquial, la virtud parece haber quedo atrapada en un sentido moralizante ligado a concepciones sustantivas del bien basadas en lo religioso, como resabios del teocentrismo e incluso como residuo de épocas

[99] Referimos a su elección por Barrabás en detrimento del supuesto Cristo.

dictatoriales no tan lejanas en nuestros países. "Nadie habla de 'virtudes', sino, en todo caso, de 'valores', palabra que la religión no hizo suya con el fervor con el que se apropió de otras" (1990: 15) nos recuerda Victoria Camps, hablando de su país, una España en la que es muy difícil desligar lo dictatorial de lo religioso. Por otra parte, en el terreno de la teoría política nos encontramos con autores temerosos de que el discurso de la virtud someta las libertades privadas y constituyan un ataque al pluralismo: "si promoviera como valores dominantes la virtud cívica y la excelencia personal, nuestra política anulará las libertades que tenemos buenas razones para apreciar" (Macedo, 2000: 10). Atendiendo a esos temores, debemos precisar en qué sentido podría resultar posible hablar de virtudes cívicas en nuestro momento histórico, para lo cual habrá que realizar distinciones, de forma que la virtud republicana no quede representada solamente por lo que podría denominarse *civismo duro* (Peña, 2009).

La caracterización del republicanismo centrado en una virtud cívica que se asocia a una naturaleza humana a ser realizada en forma plena a través de la partición política, se le ha atribuido a ciertos autores liberales (Ovejero, 2005b), pero la podemos notar también en el planteo de Wood –a quien le debemos un gran trabajo de reconstrucción de la tradición republicana– cuando afirma que "el sacrificio de los intereses individuales al bien superior del conjunto era lo esencial del republicanismo" (1969: 53). A su vez, también la podemos encontrar en el trabajo de Montesquieu, responsable de casi todas las referencias coloquiales al concepto de república, cuando se la recuerda a través de la separación de los poderes del Estado. Menos recordado, en cambio, es su esfuerzo por integrar las perspectivas personal y política, del que extrae su concepción de la virtud, vinculada a la comprensión de las instituciones políticas como un logro compartido de la dignidad humana. En sus términos, la virtud supone la renuncia a la perspectiva privada para adoptar la de la comunidad, que es la mejor expresión de la ciudadanía, canalizándose a través de las instituciones.

Si bien compartimos la integridad entre la perspectiva personal y política, como ya se analizó en el capítulo anterior, entendemos que en estos tiempos[100] no puede ser presentada en los términos de Montesquieu, dado que hay derechos básicos que debemos proteger contra la posibilidad de los riesgos autoritarios que pueden provenir de la identificación entre

[100] Como tal vez sí podría haber sido presentada de esa forma en la Atenas de Pericles o en la Roma de Tito Livio, lo cual tenía costos asociados que hoy no estamos dispuestos a aceptar, como la exclusión del *demos* de buena parte de la población.

ciudadano y comunidad, que se alejan del perfeccionismo débil al que adherimos. Si no tenemos en cuenta esos derechos individuales, estaríamos ante el tipo de participación política que Rawls (1996) calificó como *locus privilegiado* de la vida buena, y que incorporaría todos los defectos de la libertad de los antiguos, como consagrara la expresión de Constant. Así podemos notar cómo Rawls se aleja del humanismo cívico, al que ve como una variante del aristotelismo, en tanto sus representantes[101] detentarían el civismo duro mencionado unos párrafos atrás. Este alejamiento se sostiene en temores, fundados, respecto a la perspectiva de que una visión sustantiva se imponga por encima de otras, anulándolas o persiguiéndolas, constituyéndose en una amenaza para el pluralismo. Dichos temores son descriptos adecuadamente por Will Kymlicka, quien recurre a un ejemplo histórico, como lo fue la expansión estadounidense hacia el oeste –con la conquista de las tierras y el consiguiente desplazamiento de los indígenas norteamericanos– que habría permitido conservar la participación política republicana como un valor intrínseco. Al respecto, sostiene:

> De manera similar, imaginemos que el modo más efectivo de movilizar a las personas para que participen en la política y piensen en el bien colectivo sea crear una cierta percepción de amenaza para la supervivencia nacional, ya venga del interior del país (por ejemplo, de los inmigrantes ilegales, de los homosexuales, de los comunistas o de los drogadictos) o del exterior (por ejemplo, de la Unión Soviética, de los terroristas islámicos). (Kymlicka, 2004: 222-223)

No hay que realizar un gran esfuerzo de imaginación para poder pensar ejemplos concretos y reales, análogos a lo que se describe en la cita. Es decir, no se trata de un temor imperceptible en nuestra vida política, y tampoco infundado teóricamente, ya que el humanismo cívico debería dar una respuesta adecuada al cuestionamiento respecto a qué ocurre si la promoción de las virtudes cívicas, en un sentido sustantivo, reduce el descontento de una mayoría, aunque sea a expensas de la opresión de una minoría (Kymlicka, 2004). Ello no significa que la continuidad entre las perspectivas personal y política no sea posible, como discutimos en el capítulo anterior, pero esta perspectiva debe formularse en términos distintos a los que Montesquieu propusiera.

[101] Encontramos entre sus principales referentes en la teoría política reciente a Hannah Arendt y, de forma aún más cercana en el tiempo, a Michael Sandel.

Ahora bien, antes de entrar en ello cabe recordar que, desde Aristóteles hasta las propuestas actuales y pasando por la *virtù* de Maquiavelo, han sido distintos los sentidos y el alcance que el concepto de virtud ha tenido. A su vez, lo que hoy reconocemos como neo republicanismo puede dividirse en una vertiente aristotélica (MacIntyre, Sandel, Arendt en cierto punto) y una vertiente que se asume como continuidad romana (Pettit, Skinner). Una de las diferencias entre estas vertientes descansa en su concepción de la virtud cívica. Resulta necesario un repaso panorámico de distintas concepciones de la virtud, hasta llegar a la propuesta de una virtud cívica para las sociedades complejas contemporáneas.

Tal vez el modelo más radical de virtud cívica –y, a la vez, uno de los primeros que encontramos en la historia– sea el espartano, en el que hay una fusión total de lo particular y lo público: lo individual desaparece en favor del interés de la comunidad (Domenech, 1989) Bajo este modelo, no estaríamos siquiera en condiciones de hablar de un bien privado, que desaparece debido a la absorción de la identidad individual por parte de la ciudadanía: no hay otra concepción de la vida buena que no sea la buena vida de la comunidad. Podemos encontrar este modelo en sociedades tradicionales como la espartana y, de algún modo, también en el modelo de vida propuesto por Platón para los guardianes de *La República* (1970), así como aquello que críticos como Berlin (2000) achacan a la propuesta rousseauniana. De este modo, la virtud parecería aplicarse a una situación histórica en la que no se ha desarrollado todavía una sociedad de individuos y la propia supervivencia depende de una entrega total a la comunidad, lo que produjo que el republicanismo se convirtiera en blanco de crítica de numerosos autores modernos, desde Hobbes en adelante, que identifican la virtud republicana únicamente con dicho modelo. A su vez, hay autores que asocian este modelo con el humanismo cívico que emana de la Florencia renacentista (Peña, 2004), afirmación que resulta discutible a la luz de que, como veremos, es posible interpretar el humanismo cívico bajo una lupa aristotélica (Pocock, 2008).

En ese sentido, la virtud aristotélica puede ser traducida como aquello que algo o alguien debe poseer para funcionar adecuadamente y, de ese modo, cumplir con la finalidad a la que estaba dispuesto previamente. Puede entonces pensarse a la virtud como excelencia, la que, en el caso de la virtud cívica, coincide con la buena ciudadanía. Cada elemento posee, entonces, su virtud asociada: el caballo en sus carreras, el arpa para ser tocada, la ciudadanía

para ser ejercida: el ser virtuoso consiste en ese saber hacer que se corresponde con las posibilidades de un arte o área de acción concreta. Así, la virtud cívica será la que tiene que ver con la excelencia en el campo de la ciudadanía, puesta en relación con el desarrollo del *telos* de la comunidad, que en este caso podemos identificar con la *eudaimonía*.

Ahora bien, dada esa relación entre el *telos* de la comunidad y el buen ciudadano, existe una gran afinidad entre virtud cívica y virtud ética (que además comparten a la prudencia –*phronesis*– como fundamento). La vida buena es, en términos aristotélicos, un objetivo colectivo que se ejercita de modo individual y, por tanto, mi bien no debe oponerse al de la *pólis* a la que pertenezco. Ésta tendrá mucho que ver con el logro de la vida buena, la *pólis* es más que un lugar para el intercambio comercial o una alianza defensiva para dar seguridad a los ciudadanos, sino que propicia el alcance de una vida buena y satisfactoria. No hay separación total entre la vida privada y la vida política y, de tal modo, el ejercicio de la virtud cívica es condición y parte de esta vida buena[102]. Por otra parte, el hecho de que sea la prudencia lo específico del buen gobernante es un indicador de que, a diferencia del modelo espartano, no se trata de una entrega ciega al bien colectivo o una devoción irreflexiva a la comunidad a la que se pertenece, sino que la virtud cívica implica la deliberación –interna o externa– sobre el *telos* de la comunidad, sobre esa vida buena que se pone como objetivo.

Esa perspectiva aristotélica será tomada por republicanos romanos posteriores, como Cicerón, constituyendo el llamado *vivere civile*, que transita desde el final de la Antigüedad hasta la Edad Media y el Renacimiento. Ahora bien, este tránsito estuvo marcado –como señalan Pocock (2008) y Arendt (2005)– por un debate dado de manera intermitente desde los tiempos de Platón y Aristóteles respecto a las diferencias y méritos que les correspondían a las llamadas *vita activa* y *vita contemplativa*. De este modo, la vida dedicada a la actividad pública es la reconocida como *vita activa*, en tanto una vida consagrada a la búsqueda del conocimiento puro se reconoce como *vita contemplativa*, lo que genera, a su vez, una antítesis entre política y filosofía. Los pensadores medievales, en líneas generales y siguiendo el espíritu platónico, decantaron en favor de la contemplación, bajo el entendido de que las preocupaciones de los filósofos –en tanto se correspondían con los intereses cristianos– no

[102] "Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes" (Aristóteles, 1985: 1140b), aquel que es capaz de reflexionar no solo sobre su propia vida, sino también sobre la del conjunto de los ciudadanos

pertenecían a este mundo. Es por ello que Petrarca se sentía legitimado para poder reprocharle a Cicerón "que se hubiera inmiscuido en una política deshonrosa y se hubiera expuesta a una muerte indigna cuando habría debido ocuparse de su propio cometido como filósofo" (Pocock, 2008: 144).

Si bien Arendt (1995, 2005) entiende que la reconciliación entre filosofía y política –que constituye una revalorización de la *vita activa* en términos filosóficos– recién comienza a darse a partir de la modernidad, con autores como Adam Smith y Karl Marx, ya puede notarse en la Baja Edad Media un nuevo valor de la vida consagrada a las preocupaciones cívicas y políticas. Allí se practicaba un *vivere civile*, concepto que incluso logró convertirse en el término técnico que designaba a las constituciones cívicas construidas sobre la base de una amplia participación ciudadana, que hacía a la noción de patria:

> Un *vivere civile* activo que comporta identificarse con un *commune* concreto que, al ser de todos los que en él viven, incita a sentir el Estado como algo propio que merece ser amado. En resumen, hacer política será hacer patria, y el Estado surgirá de esa patria en acción, es decir, de la política que elaboraban en común los hombres arraigados en Ciudades-República como Siena. (Skinner, 2009: 25)

Para este *vivere civile,* era en la acción donde el ser humano podía alcanzar aquellos valores universales tan caros para los defensores de la *vita contemplativa*. Valores que le eran inmanentes, pero que podían afirmarse en la acción y, de ese modo, provocar que salga a la luz aquello que se llegaba a conocer a través de la introspección. Será el humanismo quien recoja este movimiento ambivalente entre valores cívicos y contemplativos. Mientras los valores universales, por ser entidades abstractas, podían ser sólo objetos de conocimiento, las acciones no podían regir más allá de lo particular. De ser así, la ciudadanía no puede afirmar más que decisiones y valores particulares y, de ese modo, estaba condenada a la transitoriedad, no podía constituirse más que en una colección de individuos[103]. Para superar esta dificultad, los humanistas recuperaron la tradición que sostiene que una república –en tanto forma de gobierno– estaba conformada por todos los ciudadanos participando de la realización de sus valores, de su *telos*.

[103] Cualquier coincidencia con que las actuales sociedades puedan definirse de modo, no es mera coincidencia.

El humanismo cívico retomó así la teoría de la *pólis* en un sentido constitucional[104]: la ciudad no era una mera suma de voluntades individuales, sino que estaba compuesta por personas interdependientes, sin que esto implique estar fundada en valores universales previos y a los que se accede a través de la contemplación. En las discusiones de los teóricos florentinos podemos observar que la descripción de la ciudad no acaba en una comunidad moral, se trataba de una teoría de la *pólis*[105] que presentaba "la vida social de los hombres como un universo de participación y no como un universo de contemplación" (Pocock, 2008: 163). Allí, tanto los individuos como los valores perseguidos se reencontraban en la ciudadanía, en el disfrute del valor universal que representa la acción en pos del bien común. ¿En qué consiste este bien común? ¿Lleva implícita la renuncia a todo bien particular? Entendemos que la respuesta a la primera pregunta queda abierta a ser desarrollada en el próximo apartado, en tanto nos apresuramos a responder de forma negativa la segunda, como podremos visualizar en el planteo de la *virtù* formulado por Maquiavelo (2004).

Si esa asociación de ciudadanos no se constituía de forma perfecta, se estaba ante el constante riesgo de que una parte gobierne al todo, subordinando de esta forma los bienes comunes a sus intereses particulares, abriéndose camino hacia el despotismo y la corrupción de sus valores como ciudad. En función de ello, para proteger tanto a la ciudad como a los ciudadanos del dominio y la sujeción, la persecución de la *virtus* era el principal objetivo de vida de los humanistas, convirtiendo este objetivo en un "llamado urgente al patriotismo" (Skinner, 2013: 111), con los riegos perfeccionistas que este tipo de convocatoria posee. Aun así, aunque los imperativos conducentes a la *virtus* pudieran establecerse del mismo modo que en Esparta, ningún ciudadano de la época podía sentirse seguro de que su virtud –y la de los conciudadanos– pudiera durar eternamente, la corrupción era una posibilidad siempre presente. Es en ese momento que se retomó la oposición entre *virtus* y *fortuna*, heredada de los romanos, bajo el entendido de que esta última dominaba a su capricho el destino de los humanos. Los humanistas entendieron que ese destino no era inexorable, y en el

[104] Fundamentalmente en las *comune* del norte de Italia, tal como se analizó en el capítulo tercero.
[105] Y, para ello, fue clave el diálogo instalado entre los teóricos de ese momento y los antiguos: "La Florencia de Saluttati y de Bruni aprendió directamente de la Roma republicana, y se imaginó a sí misma como una Roma renacida. Más tarde, en su célebre carta a Franceso Vettori, Maquiavelo describe cómo, llegando a casa al anochecer, se revestía de ropas de ceremonia y se disponía a comparecer ante los antiguos para conversar con ellos a través de la lectura de sus libros" (Pocock, 2008: 150)

Renacimiento prevaleció la idea de que siempre es posible cortejar[106] y dominar a la fortuna, en tanto se posea la verdadera virtud, aun cargada de una moral cristiana.

Será Maquiavelo un punto de inflexión y ruptura con las tesis centrales del humanismo cívico. Esta ruptura se focaliza en dos críticas principales: una denuncia respecto a no haber tomado en cuenta el significado del poder en la vida política, y un ataque a la necesidad de cultivar toda la gama de virtudes cristianas y morales como uno de los consejos principales que se les daba a los gobernantes. Es en este sentido que pone sobre la mesa su concepción de la *virtù*. Maquiavelo muestra en los *Discorsi* (2004) que la república es el régimen en el cual se puede llevar adelante el *vivere civile* y, para que la *virtus* de los ciudadanos se desarrolle, será necesario que dicho régimen perdure, combatiendo los embates de la fortuna. La capacidad de un régimen de permanecer –más allá de si nos referimos a la república o al gobierno de un Príncipe– es lo que conoceremos como *virtù*. Y, para cumplir con dicho objetivo, en algunos casos deberá actuar desafiando la buena fe, la caridad, la bondad y la religión, ya que la suerte de los hombres dependerá de su capacidad para adecuarse a los tiempos que corren y a sus cambios, habiendo circunstancias que exigen prudencia y circunspección, otras temeridad y arrojo (Maquiavelo, 1993).

Se ha entendido habitualmente, a partir de la lectura de *El Príncipe*, que el florentino produce el divorcio entre moral y política. Ciertamente, en ese plano, su visión no concordaba con la de sus contemporáneos. Podemos afirmar una coincidencia en sus objetivos, en el sentido de que el régimen político debe mantenerse en el tiempo tanto como sea posible, tendiendo a finalidades elevadas como el honor y la gloria. Ahora bien, la concepción antropológica de Maquiavelo indica que un príncipe que actúe solamente de acuerdo a la *virtus* se percatará rápidamente de que es acreedor del odio de muchos no virtuosos, que en consecuencia irán contra él y contra el régimen. Por tanto, para lograr los objetivos mencionados, tendrá que dejar de lado "las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación" (Skinner, 2013: 151). Entiende Maquiavelo que no podemos suponer que virtudes como la bondad, la sinceridad y

[106] Sin realizar un análisis desde la perspectiva de género, está claro que, en ese momento histórico, la lucha entre *fortuna* y *virtus* (que proviene de *vir* y nos lleva a la virilidad) es una lucha entre géneros: en tanto la dama *Fortuna* es caprichosa y puede hundir a los humanos en su destino, la *Vir* masculina es lo que perite dominarla a través de ese cortejo, para pasar a der dueño de sí mismo.

la honestidad resultarán siempre compatibles con la búsqueda del bien de la ciudad. Esto no significa que no haya que actuar tan virtuosamente como sea posible, pero insiste en que, si el bien común de nuestra ciudad está en peligro y requiere obrar contrariamente a ese sentido virtuoso, no debemos dudar en hacerlo (Maquiavelo, 2004).

Parte de la *virtù* del príncipe será el llevar adelante un régimen distinto al republicano en función de las circunstancias, ya que no siempre es posible la existencia de esta asociación política (no lo es cuando estamos frente a una ciudad corrupta). Pero en otras circunstancias, en las que la coyuntura indique que lo mejor es generar una nueva asociación política, coincidimos con Hilb (2000) en señalar que sería una república el tipo ideal de régimen estable, pues allí se da lugar a la multiplicidad y su virtú no está atada a la acción de una persona sola, sino de una pluralidad de actores en el entramado de su vida política. Es decir, incluso un dictador puede ser ejemplo de *virtù* en función de las circunstancias, como fue Camilo –dictador tres veces–, quien según Maquiavelo gobernó en función del beneficio del pueblo y no de su propio interés. Pero los ejemplos más reveladores de los *Discorsi* respecto a la *virtù* muestran al pueblo romano como protagonista principal, destacando la "notabilísima *virtù*" de los romanos para llegar a la grandeza.

Si bien hemos marcado la ruptura de Maquiavelo con ciertas tesis del humanismo cívico, no es menos cierto que hay un hilo de continuidad respecto a la participación política, ya que toma de ellos el espíritu de mantener abierto el camino del honor para todos los ciudadanos, de forma de instalar en el pueblo el sentido del deber público y el compromiso cívico, de forma de anteponer los intereses de la ciudad a los intereses particulares. Maquiavelo entiende entonces que la mejor manera de promover la *virtù* es hacer partícipe del gobierno a los ciudadanos hasta donde sea posible. Recordemos que, a diferencia de la república de Venecia, que aplicaba el denominado *governo stretto*[107] y era mucho más aristocrática, en Florencia se llevaba adelante un *governo largo*, bajo el entendido de que "la participación cívica era un bien (…) que resultaba deseable extender a cuantas personas fuera posible" (Pocock, 2008: 209). Este *governo largo* expresaba la forma institucional del *vivere*

[107] Este no implicaba una constitución que extendiera el derecho de participación política a todos, o al *pópolo* como grupo social definido, sino que confinaba la ciudadanía a un grupo selecto –*stretto*– de la población.

civile y el *Consiglio Grande* era el ámbito en el que tenía derecho a participar un número indefinidamente amplio de ciudadanos.

Ahora bien, existe otra diferencia importante entre Maquiavelo y el humanismo. Mientras éstos –en su versión cristianizada o entre los defensores del *vivere civile* a secas– se encontraban interesados en la naturaleza o esencia del ser humano más que en la acción social, al florentino lo desvelaba una preocupación mayor: la libertad de la comunidad, que se coloca por encima de la clemencia, la justicia o las demás virtudes convencionales de la vida política (Skinner, 2013). Asimismo, la libertad de la república, así como su grandeza y su longevidad, tenía un correlato fundamental: solamente en una república libre podría asegurarse una igual consideración para todos y la libertad de cada uno, ya que es allí donde se dan las condiciones para evitar que los ciudadanos más ambiciosos gobiernen conforme a sus propios deseos, de ser elegidos para esa tarea. De allí que sea necesario que "todo el cuerpo de ciudadanos supervise permanentemente y participe en el proceso político" (Maquiavelo, 2004: 158).

Este pequeño análisis panorámico de distintas concepciones de la virtud en un marco que va desde la Antigüedad al Renacimiento puede guiarnos, junto a lo trabajado en capítulos anteriores, a visualizar el estado actual de la virtud cívica, pasible de ser defendida por la tradición republicana. De forma esquemática y a modo de abanico, podemos afirmar que hay un liberalismo[108] que se desliga de forma completa de la virtud y se apoya en la defensa de los intereses individuales. De esos intereses puede surgir un justo equilibrio que haga de los vicios privados, virtudes públicas: del mismo modo que en el planteo de Mandeville (1997), el punto de partida es el axioma del egoísmo[109]. Ante posibles excesos que surjan de esos intereses y amenacen la integridad de otros individuos, apelan a la protección de ciertos derechos y aceptan la restricción de su concepción de la libertad[110] en favor de la seguridad. En defensa de esos intereses individuales, entienden que los costos de la virtud cívica, a través de la participación política, serían demasiado "para que sobrecarguemos nuestra ya abultada

[108] El liberalismo de derecha, al que se le suele denominar más coloquialmente como neoliberalismo, aunque quienes lo detentan se asumen como libertarios.
[109] La concepción de la democracia competitiva parte de allí: Downs (1977), por ejemplo, supone que los individuos son seres egoístas que se preocupan por su felicidad y seguridad más que por los demás, y la política se transforma así en un medio para que los ciudadanos puedan dar cumplimiento a sus intereses individuales.
[110] Discutida en el capítulo anterior.

agenda haciendo de diligentes ciudadanos" (Rivera, 2003: 46-47). Sin embargo, podemos visualizar de forma temprana en autores liberales clásicos, como Mill o Tocqueville, el dar cuenta de que el desinterés respecto a lo público en las sociedades modernas, aunque sea inherente a éstas, amenaza también la libertad y el bienestar privados.

El liberalismo igualitario sigue esta línea de pensamiento y, a través de autores como Rawls, Dworkin o Kymlicka, admite como necesarias las virtudes de justicia, cooperación, tolerancia, razonabilidad, entre otras, para asegurar los valores e instituciones liberales. Se necesita del aporte activo de los ciudadanos para ello y, por lo tanto, deben tener ciertas cualidades que asociamos a la virtud cívica[111]. Hay incluso pensadores liberales que van más allá, como Richard Dagger (1997), quien asocia autonomía y virtud como conceptos complementarios. De estos planteos no se sigue que la vida política sea la mejor forma de vida o un ideal a perseguir, y va de suyo que este tipo de liberalismo tampoco acepta virtudes intrínsecas a ninguna concepción de la vida buena y tampoco le otorga a la participación un valor en sí mismo.

A su vez podemos decir que, desde las actuales tiendas republicanas, la vertiente denominada neo romana tiene importantes puntos de cercanía con lo mencionado en el párrafo inmediatamente anterior. Esta vertiente defiende la necesidad de una virtud que proteja el máximo bien de una sociedad republicana: la libertad como no dominación. Pocock ha llegado, incluso, a plantear la necesidad de recuperar los modelos institucionales del republicanismo veneciano u holandés, a través de los que se generaba una especie de mecanización de la virtud: allí se procuraba la elección racional de los mejores para los cargos públicos, sin que esto modificara las disposiciones pasionales de los electores. En tanto, desde la vertiente neo aristotélica se concibe a la virtud cívica como parte de la autorrealización de los ciudadanos. Se asume la existencia de unas disposiciones virtuosas, orientadas hacia el ejercicio práctico y racional del autogobierno, que encontrarían su realización en los espacios públicos, de modo tal que la participación es valiosa por sí misma y hace a nuestra humanidad (Arendt, 2005). Ante las críticas sobre el peligro del perfeccionismo que esta postura puede llegar a implicar, ya hemos mencionado que Sandel

[111] Si bien parecen un tanto exageradas, resulta interesante recuperar estas palabras de Victoria Camps respecto al rol que otorga Rawls a la virtud: "Sólo le reprocho a Rawls que no dedique más espacio que el párrafo citado a desarrollar y especificar el sentido y alcance de las «virtudes políticas»" (Camps, 1990: 40).

asume que el republicanismo es una política de riesgos y que, en tanto es necesario que una asociación política influya en la formación del carácter de sus ciudadanos, puede darse que "malas comunidades formen malos caracteres" (Sandel, 1996: 321). Parece, realmente, un riesgo comunitario demasiado alto.

5.3 Un lugar para la virtud hoy

¿Qué es posible tomar de las distintas versiones del concepto de virtud cívica para ser aplicado en nuestro momento histórico? Hemos heredado de la Modernidad ciertas condiciones que se imponen en nuestra reflexión sobre las virtudes cívicas: hay ciertos derechos individuales que no pueden sacrificarse ni rebasarse en nombre del colectivo. En el siglo XX tuvimos ejemplos contundentes de lo que ello constituye en materia de avasallamiento de la libertad, y no importa en este caso si nos referimos a ella como ausencia de interferencia o como no dominación. En ese sentido, una virtud a la espartana ha de ser descartada, ya que no podemos pensar hoy en la fusión ciega de los individuos con su comunidad. A partir de la Modernidad nos encontramos bajo una tensión entre la participación democrática y la protección que los derechos fundamentales otorgan al sujeto. Éstos, al ser derechos de separación y disociación de la comunidad, operan como una amenaza a la participación en la vida política, ya que constituyen el derecho a desligarse (Walzer, 1996). Por tanto, debemos tomar en cuenta el doble impulso, el de los derechos fundamentales liberales y el de la participación política republicana, para que la virtud cívica pueda estar presente y operar en nuestras sociedades actuales.

Con esa tensión presente, es posible observar la importancia que la virtud aristotélica puede tener en nuestros días, aunque debemos tener ciertos cuidados. Recordemos que las virtudes éticas son disposiciones del carácter y que logramos adquirirlas a través de actividades anteriores, producto de la costumbre, como lo indica el vocablo *ethos* (Aristóteles, 1985). Estas disposiciones se adquieren de forma activa y tienen un carácter adverbial, en tanto es un modo de hacer bien las cosas, en términos de excelencia. Ello se conecta con la finalidad del objeto en cuestión, ya que es una noción posicional, relativa a

cierta tarea o función. En el caso de la buena ciudadanía, que es lo que nos atañe, su ejercicio tiene que estar orientado al *telos* de la comunidad a la que se pertenece. Al referir a las sociedades complejas contemporáneas, ese *telos* no resulta claro ni homogéneo, aunque puede pensarse en términos del bien común, sin que ello se dé en función de un contenido sustancial específico. En cuanto a la *virtus* que compone el *vivere civile*, los valores universales e inmutables que en algún caso la integraron, se alejan de una virtud cívica para nuestras sociedades. Aun así, es posible rescatar tanto la renuncia a la existencia de una *pólis* perfecta como el alejamiento de la contemplación en favor de la acción, donde los ciudadanos pueden encontrar la realización de los valores en la vida práctica. El llamado a la participación y al diálogo será un componente clave y necesario de una virtud cívica en la actualidad, así como la posibilidad de eludir un destino escrito previamente. En las sociedades actuales atravesamos momentos en los que el sentido de inmovilidad nos agobia. La sensación de no poder cambiar el estado de cosas, con información y decisiones que nos pasan por encima, domina frecuentemente nuestra vida política, y nos lleva a un escenario de parálisis en el que no habría nada para hacer. Pero este estado de cosas no se produjo fortuitamente, no fue un designo del destino ni de la fortuna, y aquello que han hecho los seres humanos puede ser resuelto o deshecho por los mismos seres humanos.

De la *virtù* defendida por Maquiavelo es posible rescatar el sentido crítico que, sin hacer a un lado la honestidad ni plegarse a la hipocresía, produzca cierta desconfianza y espíritu de inspección ante los discursos que nos rodean (algunos de ellos, hegemónicos). También es necesaria la prudencia y cierto sentido estratégico para enfrentar los embates de aquellos que, contrariamente al dictado de la virtud, buscan exclusivamente el beneficio particular, a veces a cualquier precio. Esa tarea no siempre exigirá bondad, recato o humildad. A modo de ejemplo: en la actualidad el rol de las redes sociales, en relación con la comunicación política y las campañas electorales, se ha vuelto cada vez más relevante y, en tal sentido, un buen uso de la *virtù* maquiaveliana resulta necesario para no caer en comportamientos inocentes e ingenuos, y tampoco ofrecer la otra mejilla a quienes llevan adelante discursos de odio. Compartimos, además, la preocupación de Maquiavelo por la virtud como condición imprescindible para generar y mantener la libertad de la república, aquella que en última instancia es garantía de las libertades individuales. Y, del mismo modo, que esto será posible solamente si se logra la más amplia participación de la ciudadanía en

los asuntos públicos, evitando de este modo que los más ambiciosos y poderosos gobiernen en provecho de su propio interés.

Recapitulando, entonces, una virtud que tenga lugar en las sociedades complejas contemporáneas requiere que la continuidad entre las perspectivas personal y política, se dé respetando los derechos liberales fundamentales que hemos heredado de la Modernidad. Esto conlleva, por un lado, pensar a las virtudes como disposiciones sin un contenido sustancial, que se integran al carácter del ser humano a partir de los hábitos y costumbres, para lo cual se requiere un proceso de aprendizaje, hábitos que han de ser vistos como interiorizaciones de prácticas sociales y no como consecuencia de una naturaleza humana dada. Por otro, que la integración entre ambas perspectivas no implica una identidad entre comunidad y sujeto. Si bien estamos de acuerdo en que la sociedad, a través de las instituciones, debería ser la mejor expresión de los ciudadanos no puede significar una renuncia completa a la perspectiva personal, así como tampoco la excelencia en términos de ciudadanía implica la excelencia en términos del sujeto en un sentido totalizante. Como bien menciona Agnes Heller (1989), si una persona es poco afable o tacaña, no necesariamente influye en que sea buen o mal ciudadano. En este sentido, estas disposiciones a las que referimos tienen un carácter minimalista: son requerimientos mínimos para que el ciudadano desempeñe correctamente su función, que van más allá de las actividades que desarrollamos en los referente a lo político partidario y lo político-electoral: en acuerdo con Kymlicka, entendemos que es aplicable también "a las acciones que realizamos en la vida cotidiana, en la calle, en las tiendas del barrio y en las diferentes instituciones y foros de la sociedad civil" (Kymlicka, 2001:348)

Estas disposiciones, por su carácter adverbial –un modo de hacer las cosas, aquello que podemos ver en la acción– son las que caracterizarían al buen ciudadano, que es capaz de conectar su sensibilidad, su signo reflexivo y sus capacidades de aprendizaje en función del bien común, que nunca está escrito en forma pétrea. No estamos frente a una metafísica del bien común ni un ideal a ser descubierto o develado, sino que el bien común puede hallarse a través de procedimientos dialógicos, que deben reflejarse en el diseño institucional de esa sociedad. Este diálogo implica respeto y escucha a todas las voces, y también un sentido crítico que no reniegue del pensamiento estratégico a la hora de enfrentar discursos y acciones que persiguen el beneficio particular. Al no tratarse de un bien sustancial ni fijo,

su caracterización no puede tomar la forma de definición precisa. Coincidimos con Pettit (2005), como veremos en relación conl diseño institucional, en que se llega a él a partir del debate público y de evaluaciones políticas compartidas, para lo que debe llevarse adelante un proceso deliberativo. Estas evaluaciones están situadas en términos espacio-temporales, la deliberación podrá construir los fines comunes en función de la dinámica de la sociedad específica a la que nos estemos refiriendo y son los gobiernos los que deben seguir sus dictados, ya que "indica una senda genuina que el gobierno tiene que recorrer y todo sistema que obligue al gobierno a recorrerla puede ciertamente ser descrito como democrático" (Pettit, 2005: 55).

Ahora bien, entendemos que hay ciertas pautas que circunscriben el bien común para una sociedad democrática y republicana. Como ya hemos visto, la libertad como no dominación es un bien común y lo es en la medida que no puede ser incrementado o disminuido para ningún miembro de un grupo social, sin a la vez serlo para los otros miembros. De este modo, se incorpora una dimensión social y comunitaria que, como veremos algo más adelante, conlleva la necesidad de la participación política para asegurar y defender la no dominación como bien común, que podrá ser alcanzado si se instaura una igualdad estructural, aquella en la que nadie dominará a nadie, pues todo el grupo social constituye una única clase de vulnerabilidad. En este sentido y, dentro de una lista no taxativa ni final, las pautas mencionadas incluyen, además: la igualdad de derechos civiles y políticos, una justa distribución de la renta y la riqueza, la cooperación para el beneficio mutuo, iguales posibilidades para influir en la agenda política, y el acceso a las capacidades que permiten llevar adelante el propio plan de vida.

En tanto pretendamos lograr sociedades con estas características, la virtud cívica es indispensable, sea para la sanción de buenas leyes (y también para su aplicación, ya que la fiscalización y punición no bastan para ello, como puede verse de forma clara en cualquier sociedad occidental[112]), así como para disputar y denunciar las orientaciones de las políticas públicas y las acciones de gobierno cuando estas no respetan lo acordado como bien común y/o cuando se vulneran los derechos de las personas. Así, entendemos que la presencia de la

[112] La referencia a la occidentalidad no se da por haber descartado que ello no acontezca en sociedades orientales. Simplemente, nuestro desconocimiento de ellas hace que no podamos expresar un juicio al respecto.

virtud no se trata de algo meramente instrumental: la virtud jamás será simplemente un medio, ya que quien devuelve una billetera cuando la encuentra o quien ayuda a una persona ciega a cruzar la calle no lo hace persiguiendo un fin ulterior, lo hace sencillamente por considerar que es la acción debida y lo que corresponde[113].

5.3.1 Un despliegue de virtudes

Si bien en buena parte de este trabajo hemos referido a la virtud cívica en singular, en tanto conjunto unitario, es pertinente aludir a su pluralidad en aras de un mayor análisis. Entendemos a la virtud cívica como un despliegue de virtudes, en tanto disposiciones que funcionan de modo interconectado y que hacen a la buena ciudadanía en relación con el momento que nos ha tocado vivir. Por tanto, es necesario entonces realizar una lista de las distintas virtudes que forman parte de dicho despliegue. Cabe señalar que esta propuesta no refiere a una lista cerrada, taxativa ni final, lo cual se asemejaría a un intento de atrapar la esencia del ciudadano democrático. Las sociedades y los seres humanos cambian con el paso del tiempo, y la virtud cívica debe ser pensada en forma situada. Por otra parte, al tratarse de una propuesta referida a las disposiciones que despliega la virtud cívica, mal podría tratarse de una tarea acabada y última, sino que permanece abierta a la discusión y bien podrían admitirse otras disposiciones. Se trata de subrayar aquellas virtudes que constituyen un mínimo –que no absorbe la vida completa de las personas– en la ciudadanía, en aras de sostener una democracia republicana, centrada en la libertad como no dominación. En ese sentido, proponemos las siguientes virtudes como parte de ese despliegue que llamamos *virtud cívica*: responsabilidad y el compromiso con la cosa pública, sentido crítico, apertura al diálogo, tolerancia radical y solidaridad.

[113] Esto no significa que no esperemos algo a partir de este tipo de acciones. Pero no se trata de una recompensa o de obtener algún beneficio particular, sino del reconocimiento de la acción ejercida o, por qué no, del agradecimiento que correspondería. A su vez, es natural que se mantenga la expectativa de que se obre del mismo modo con nosotros, como lo marca el sentido de la reciprocidad fuerte que mencionamos a partir de Bowles y Gentis (2014).

5.3.1.1 Responsabilidad y compromiso con la cosa pública

Distintos autores se acercan a esta disposición, desde diversos ángulos y nomenclaturas. Gustavo Pereira nos habla de participación activa en su listado de virtudes cívicas procedimentales (2004); Jordi Tena refiere al sentido del deber en su construcción de una virtud cívica básicamente como motivación (2009b); Juan Carlos Mougán coloca en su listado a la responsabilidad y participación (2008), en tanto Victoria Camps (1990) y Ronald Dworkin (2014) aluden directamente a la responsabilidad. Este último establece una distinción entre el carácter relacional de la responsabilidad y lo que hace a ella como virtud. El primer caso está relacionado a la responsabilidad que asignamos a las personas cuando alguno de sus actos interviene sustancialmente en la mejor explicación causal de un evento. De este modo, una persona puede ser responsable de la muerte de otra por haberla embestido en un accidente automovilístico en estado de ebriedad. En el caso de la responsabilidad como virtud "decimos que alguien se ha comportado responsable o irresponsablemente al actuar como lo hizo en alguna oportunidad (…), o que es o no es típico de él comportarse responsablemente (es, en general, una persona muy responsable o irresponsable)" (Dworkin, 2014: 105). Así, Dworkin expone ejemplos en función de diversos ámbitos en los que se mueven las personas: el de un científico que carece de responsabilidad intelectual por no verificar sus cálculos; un escritor que carece de responsabilidad práctica por no respaldar sus trabajos; una persona carece de responsabilidad ética si vive a la deriva; un ciudadano carece de responsabilidad moral[114] por votar a una candidata en razón de que le parece sensual.

Si bien todas las dimensiones son importantes, y en buena parte de los casos están solapadas, nos interesa fundamentalmente lo que hace a la responsabilidad que Dworkin cataloga como moral, la que prescribe el modo en que debemos tratar a las demás personas, dimensión relevante para la vida ciudadana. Esta responsabilidad nos exige un compromiso con la cosa pública, desde nuestro aporte a la discusión en una asociación civil hasta el

[114] Recordemos que Dworkin formula una distinción particular entre ética y moral. Su peculiar –adjetivo que a él mismo pertenece (2014: 187)– concepción designa lo moral como aquello que prescribe el modo en que debemos tratar a los otros, en tanto lo ético trata del modo en que debemos vivir nosotros mismos.

cuidado de los espacios comunes[115], pasando por informarse adecuadamente respecto a las temáticas que afectan a la ciudadanía. Y se da con la cosa pública ya que, más allá de la responsabilidad que la persona pueda tener en lo relativo a su vida privada y sus intereses particulares, está ligada a la participación en el mundo público y aquello que es de interés ciudadano. Se trata de un compromiso que, en consonancia con el resto de las virtudes que aquí presentamos, obliga a salir de sí y a contener aquellos impulsos y pasiones que hacen al interés particular. Debe existir una aptitud para reflexionar sobre los asuntos públicos de manera permanente, lo cual no significa estar las 24 horas del día en ello, sino estar dispuestos a ejercer esta acción cada vez que nos topamos con algo relevante a nivel público, en lo que refiere a la sociedad toda o en nuestra área de participación local[116]. Y esta reflexión debe tomarse en cuenta pensando en el bien común como algo que no se reduce a los vínculos más próximos y locales, sino que nos obliga también a pensar en problemas de carácter global (Nussbaum, 2010), como puede serlo el riesgo ecológico al que estamos sometiendo a nuestro planeta. De la participación responsable en lo público nace también la obediencia al marco institucional y a las obligaciones que surgen del mismo, desde las reglas de tránsito a las leyes, pasando por lo impositivo. Ese es el tipo compromiso que exigimos a quienes oficien de representantes o alcancen puestos de gobierno en la sociedad[117].

A su vez, hay otra dimensión de la responsabilidad que es de interés y es trabajado por Arendt en su artículo dedicado a la crisis en la educación (1996)[118]. Allí, la responsabilidad se relaciona de forma directa con el mundo público en el que vivimos: los adultos deben hacerse cargo de ese mundo. Ello no implica hacer caer la responsabilidad de

[115] Espacios que a veces dan la sensación de, al ser de todos, no ser de nadie y, por tanto, nadie toma responsabilidad por ello y no respetamos ni su cuidado ni su limpieza, atentando contra la salud y la comodidad de toda la ciudadanía.

[116] La vida moderna ha dado mucho más espacio para desarrollar el mundo privado, el que sin lugar a dudas debe tener su tiempo para ser atendido, en aras de cumplir los fines que hemos establecido para nuestra propia vida. De acuerdo a ello, lo que dediquemos a lo público no puede absorber de forma completa nuestro tiempo, así como tampoco podemos cubrir todas las áreas de participación política. Por tanto, cuando nos referimos a lo local, no solamente lo hacemos en referencia a las cuestiones zonales o barriales –que también cuentan, por supuesto– sino a aquellas áreas a las que, por interés, experticia o cuestiones laborales, nos encontramos ligados en nuestro día a día.

[117] Coincidimos con Victoria Camps (1990) en que el oficio del político es ser responsable, cumpliendo las promesas realizadas y correspondiendo las expectativas de aquellos que los han elegido o apoyado. Pedirles responsabilidad y compromiso con la cosa púbica es pedir coherencia y, a la vez, que se actúe con transparencia. Esto último debemos entenderlo en sentido kantiano, es decir, dar lugar a la razón pública en las opciones tomadas, que es lo que permite que sean criticadas y discutidas por la ciudadanía.

[118] Esta dimensión será retomada y profundizada en el apartado dedicado a la educación ciudadana.

todo lo acontecido sobre los propios hombros, sino el esfuerzo de pararse ante las nuevas generaciones para mostrar el mundo tal cual es: "los educadores representan para el joven un mundo cuya responsabilidad asumen, aunque ellos no son los que lo hicieron y aunque, abierta o encubiertamente, preferirían que ese mundo fuera distinto" (Arendt, 1996: 201). El actual desencanto del ser humano frente a la vida política y el descontento con el estado de cosas actual, parece haber provocado la negativa a asumir responsabilidad por ello, como si esto generase automáticamente el permiso para lavarse las manos y no rendir cuentas, asumiendo que nuestra generación nada puede hacer al respecto y que tampoco hay herramientas y habilidades que podamos trasladar a las generaciones próximas para moverse en el mundo público.

5.3.1.2 Sentido crítico

El ser responsable y comprometido con la cosa pública no significa aceptar silenciosamente y sin más cualquier decisión adoptada en el marco de las instituciones vigentes, así como tampoco aquello que emana de las tradiciones de nuestra sociedad. Por ello es necesario el sentido crítico, que hace a la evaluación que debemos realizar en forma constante de esas decisiones, tradiciones y también de las propias creencias. La adhesión a la legalidad es necesaria, pero también lo es su cuestionamiento, en pos de mantener la igualdad y la libertad como no dominación. De este modo, no es aceptable ninguna creencia que no logre superar la demanda de razones justificadas. Esto supone no solamente la necesidad de estar informado, tanto del ordenamiento legal e institucional como de las situaciones de interés público –supuestas ya en la responsabilidad– sino también la presencia de ciertas capacidades de razonamiento formal y no formal, que nos permitan evaluar el discursos público, y así formular un juicio político, sobre los problemas comunes y también sobre los dirigentes, pero con una idea realista y fundada de las posibilidades concretas que éstos tienen a su alcance. Asimismo, supone cierta conciencia reflexiva de sí, deliberando sobre las propias metas y valores, pero poniéndolas en relación con el interés común. Incluso debo aplicar ese sentido crítico en aquellas pequeñas cosas que pueden llegar a dañar a mi entorno, como puede serlo el volumen de la música que escucho a la noche, por ejemplo.

De este modo, el sentido crítico se constituye en alerta ante las propias pasiones y una guía para la responsabilidad, de forma de no dejar que éstas nos conduzcan en dirección del interés particular (cuando entra en colisión con lo que concierne a la ciudadanía toda). A su vez, en su ausencia -o de no apreciarse su sentido y valor- se "corre el riesgo de ser sustituida por una adhesión ciega, emotiva e irracional susceptible de ser usada precisamente para instaurar un régimen de servidumbre" (Peña, 2004: 251). Será además indispensable para la formación de una democracia contestaria (Pettit, 1999), es decir aquella en que la ciudadanía está dispuesta a disputar las decisiones de gobierno que considere arbitrarias, en el marco de un diseño institucional apropiado, como veremos en el apartado correspondiente.

5.3.1.3 Apertura al diálogo

Las virtudes mencionadas anteriormente tienen que tener en cuenta, necesariamente, a los otros, a aquellos que también participan de la sociedad en que vivimos, y que en muchos casos no piensan como nosotros. Nadie puede determinar por sí solo cuáles son las reglas e instituciones justas para su sociedad ni imponer sus criterios desde un pedestal. Así que coincidimos con Gustavo Pereira (2010) en la urgencia de la apertura al diálogo, que consiste en el intento de entender la realidad desde la perspectiva del otro, pero sin perder la propia, la que carga quien realiza esa interpretación. Pero no se trata solamente de intentar alcanzar el punto de vista del otro, sino también de formular una evaluación y, de ser necesario, intentar transformar aquellas opiniones y prácticas que niegan la igualdad y la libertad como no dominación, para lo cual es necesaria la comunión de esta virtud con el sentido crítico anteriormente mencionado, además de imaginar una variedad se situaciones complejas que afectan a la vida humana.

El intento de ponerse en los pies del otro es pasible de cierto grado de éxito en la medida que la persona pueda llegar a formular un juicio moral o político, lo que necesariamente se aprende en común, con los otros, saliendo de una perspectiva exclusivamente contemplativa. Como el resto de las disposiciones, se aprende, y entendemos que en este caso resulta fundamental el rol de la escuela, como se verá en el capítulo dedicado

a educación. Va de suyo que esta apertura debe asumir una actitud de tipo dialógica, para lo que son necesarias determinadas condiciones: reconocer a las demás personas como interlocutores válidos; estar dispuesto a expresar los intereses, pero también a presentar los argumentos que sean precisos para defender una posición o atacarla; no cree tener ya toda la verdad clara, el interlocutor es alguien con quien dialogar y no un sujeto al que convencer, un diálogo es algo multilateral y el esfuerzo debe estar centrado en entenderse con los interlocutores y no ganar una batalla; saber que la decisión final, para ser correcta, no tiene que atender a intereses individuales o grupales, sino a intereses universalizables y, además, que las decisiones políticas no deberían tomarse por mayoría simple, sino desde el acuerdo de todos los afectados (Cortina, 1995).

5.3.1.4 Tolerancia radical

La aceptación de vivir en una sociedad atravesada por el factum del pluralismo nos exige una postura de respeto y reconocimiento por aquellas concepciones sustantivas del bien distintas a las que hemos elegido llevar adelante en nuestra propia vida. La tolerancia es una virtud tradicional en las tesis liberales, que por su surgimiento habitualmente asociamos a la convivencia pacífica de distintas religiones dentro de una sociedad. A su vez, por su etimología y desde su raíz latina, significa soportar, resistir algo que nos ha hecho otra persona. En función de ello, hay quienes piensan que la tolerancia encubre solamente una buena conciencia con la que occidente lava sus manos para despreocuparse del otro, aquel de quien nos repugnan sus ideas, pero le dejamos ser (Forster, 2009). En otros casos, se piensa que la tolerancia está vinculada con la creencia relativista en que todo plan de vida es igualmente bueno e incapaz de ser criticado racionalmente (Samamé, 2015). En función de ello, hemos adoptado la nomenclatura de tolerancia radical, propuesta por Agnes Heller (1989), bajo el entendido de que la tolerancia a la que referimos es una disposición del carácter a través de la que aceptamos lo diferente y no intervenimos en la realización de los planes de vida de esas personas, salvo aquellos que atentan contra lo diferente[119]. Pero

[119] En tal sentido, nos quedamos con la postura de José Luis Rebellato respecto a la diversidad y a los límites que debemos establecer al respecto: aceptamos y bienvenimos toda diversidad, salvo aquella que atenta contra

debemos tener ciertos cuidados, de modo que la tolerancia no consista simplemente en que cada uno busque el bien o la felicidad a su modo, despreocupándose del otro. Ante ello, debemos pensar a la tolerancia como una categoría afirmativa, que no solamente implique dejar hacer a las otras personas, sino también una relación activa con ellas, contemplarlas desde el respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación. A su vez, la tolerancia radical "no tolera la fuerza, la violencia o la dominación", por tanto quienes hayan adquirido esta virtud "lucharán por el reconocimiento de formas de vida y desafiarán a las leyes como injustas en tanto que excluyan de su reconocimiento tales formas de vida" (Heller, 1989: 225).

5.3.1.5 Solidaridad

La solidaridad está estrechamente ligada al valor concomitante a la no dominación, que es la igualdad estructural. Recordemos que no se trata de una igualdad relativa a mi etnia, religión, grupo social, movimiento o partido, sino a la ciudadanía toda. Esto nos aleja de la solidaridad de grupo, visión que reduce esta disposición a un sector con el que me identifico. Dicha visión, heredera en algún sentido de la fraternidad, resulta problemática y posiblemente apareje resultados indeseados, como podemos ver en movimientos extremos, que propugnan la solidaridad solo para sí. A su vez, este tipo de solidaridad en algunos casos se desarrolla únicamente hacia ciertos movimientos o grupos en lugares remotos, sin que se mueva un dedo ejerciendo acciones en lo local o, a la inversa, llegar a ser expresada en apoyo a opciones injustas, por una lealtad de tipo solidario a un grupo (Heller, 1989).

En cambio, la solidaridad que aquí se propone está ligada al principio de no discriminación, en sintonía con la tolerancia radical, en un proceso de identificación con las demás personas[120]. Esto supone la voluntad de incorporar al nosotros a cualquier ser humano, también la aptitud para interesarse por la vida de los otros y entender las consecuencias que

---

la propia diversidad (Rebellato, 2000). De este modo, evitamos caer en la trampa de aquellos que hoy sostienen que debemos respetar cualquier postura por diferente que fuera, incluso movimientos negacionistas de derechos, como las agrupaciones neo nazis.

[120] Este proceso de identificación es necesario para que se desarrolle el sentimiento de piedad natural –*pitié*– trabajado por Rousseau. Para una mayor discusión, ver Fernández Pavlovich (2014).

cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás, más allá de las diferencias y, a su vez, el rechazo al mantenimiento de privilegios que supongan exclusión y dominación, del tipo que sea y sea quien sea lo esté sufriendo. Esa incorporación implica cooperación entre las distintas personas o grupos, tanto para defender la no dominación como para lograr el crecimiento material sustentable de la/s sociedad/es, en procura de alcanzar una igualdad bajo ciertos mínimos de dignidad y calidad de vida. Cabe mencionar que esto excluye cualquier proyecto de patriotismo local o nacional, elementos que podemos encontrar fácilmente en la tradición republicana y que contrarían cualquier visión mínimamente cosmopolita. En tal sentido, se vincula de forma directa con la tolerancia radical, e implica traducir el sentimiento en apoyo a quienes intentan reducir el nivel de opresión, sea desde las instituciones sociales y políticas, sea desde la vida privada. Conectada también a la disposición recíproca a proteger la vida de los otros, en tanto disposición antropológica y psicológica, podemos notar que la solidaridad no trata de un apoyo incondicional, sino que se da bajo la expectativa de una la contribución a la no dominación y a la igualdad por parte de esas personas o movimientos a quienes se dirige la solidaridad.

Así como Hannah Arendt (1995) compartía la plegaria del Rey Salomón para que le fuese otorgado un corazón comprensivo, o Rousseau (1780-1789, E) apelaba al corazón guiado por la recta razón, estas disposiciones reclaman equilibrio entre nuestra racionalidad y nuestra estructura afectiva. Por tanto, el aprendizaje y la incorporación de estas disposiciones no implican solamente la moderación de ciertas pasiones[121], sino que deben actuar en consonancia y por tanto, debe darse también una educación de nuestras emociones.

¿Qué motivaciones tendrían los ciudadanos para devenir virtuosos? Como hemos mencionado ya, hay una retroalimentación entre las disposiciones y actos individuales y el *ethos* comunitario de una sociedad. Son las personas las que crean y construyen ese *ethos,* pero, a su vez, éstas son influidas por esa construcción. Del mismo modo que hay diferencias entre la estabilidad y la fuerza categórica de una teoría, ya que la primera ofrece razones al ciudadano para apoyar un sistema político que ya haya sido adoptado y la segunda debe ofrecer motivos para adoptar un sistema distinto al que se transcurra, dicha motivación

[121] Cosa que debe suceder en algunos momentos, cuando nuestras pasiones apuntan el beneficio particular en detrimento del bien común.

ciudadana dependerá del tipo de sociedad en la que el ciudadano se encuentre. Si nos encontramos frente a un ethos igualitario y basado en relaciones de reciprocidad, en una sociedad cuyos ciudadanos se encuentran integrados –en el sentido ya discutido– este mismo *ethos* se convierte en fuente de motivación, en función del modelo de vida a emular que allí se propone. Claro está, dicha motivación es mucho más difícil de encontrar en sociedades desintegradas, cuyo modelo de éxito se base en la maximización de beneficio personal. Si no existe una disposición recíproca en cuanto al cuidado y al reconocimiento, quien encuentre motivación por sí mismo en este tipo de sociedad –que nos recuerda mucho a las sociedades en las que estamos viviendo– nos recuerda al amable extranjero en que se convertía Emilio en una sociedad que no adoptara el contrato social rousseauniano (Rousseau, 1780-1789, E).

En tal sentido, entendemos que, ante este tipo de situación, el rol del Estado para alentar dicha motivación en la ciudadanía es clave y aún más relevante que en otros escenarios. Por un lado, debería promover el asociacionismo crítico de tal modo que su extensión –geográfica– e intensidad –en cuanto a la relevancia para la ciudadanía– e intentar llevar adelante un diseño institucional que dé incentivos a la ciudadanía, involucrándola directamente en la participación política (y para que ello tenga sentido, el *kratos* debe ser eficaz, como hemos discutido). A su vez, y como es conocido respecto a la tradición republicana –con mayor énfasis en el republicanismo clásico–, la vía pedagógica ha sido un camino transitado y, para ciertos autores, "la educación es la clave" (Rosler, 2016: 70). De este modo, dedicaremos el último capítulo a la discusión sobre los aportes que la educación puede hacer en materia de motivación ciudadana para el surgimiento y cultivo de las virtudes cívicas. Pero antes de ello, debemos discutir los elementos mencionados al comienzo del párrafo, referentes a un diseño institucional que permita el florecimiento de la virtud y, a su vez, aporte elementos motivacionales para que la ciudadanía se abrace a la virtud.

5.4 Diseño institucional

Una sociedad justa e igualitaria necesita en materia de diseño institucional una solución de tipo constitucional. En este sentido, rescatamos el diseño propuesto por Philip

Pettit[122], aunque creemos tiene limitaciones en un nivel de la participación ciudadana y también a la hora de promover la virtud cívica. Por ello, resulta necesario que se lo complemente con un modelo de sociedad civil que sea consistente con el republicanismo, y también con la concepción de la virtud defendida en este trabajo. En tal sentido, parecen adecuados los aportes Michael Walzer con relación al rol de la sociedad civil[123].

Para Pettit, un diseño comprometido con una igualdad de carácter estructural debe provenir necesariamente de un Estado democrático, en un sentido etimológico: "el Estado en el que el *demos* del pueblo ejercite una adecuada forma de *kratos*, o control sobre aquellos que tienen el poder" (2012: 74). No basta entonces con la proclamación pública de la ley –que, por otra parte, debe estar orientada hacia el bien de la comunidad– sino que debe existir cierta forma de control del pueblo sobre aquellos que, por lo menos momentáneamente, estén ostentando el poder de gobierno. De este modo, la democracia es entendida como algo mayor a la designación de quienes gobiernen, ya que el gobierno debe perseguir el bien común. Esta noción, como hemos visto, es entendida por Pettit como "evaluaciones políticas compartidas" (2005b: 54) que deben realizarse a través del debate público, con recursos argumentativos también compartidos y, por supuesto, debe garantizarse que el gobierno actúe conforme a dichas evaluaciones. También se entiende como lo que hace al interés común, centrado en "que todos se beneficien de intentar cooperar unos con otros para ordenar sus relaciones, en lugar de no cooperar en absoluto o cooperar por grupos" (Pettit, 2005b: 55).

En esta propuesta, lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio del poder no es el consentimiento constante del *demos,* sino la permanente posibilidad de disputar y poner en cuestión tanto las decisiones que se tomen desde ese lugar de poder como las políticas públicas en general. Por tanto, siempre debe estar abierta la posibilidad de discutir si los intereses que están guiando la acción del Estado son aquellos que la ciudadanía comparte y, en caso de evaluación negativa, debe poder alterarse la dirección en la que se está ejecutando esa acción. Cualquier forma de control que se lleve adelante sobre quienes manejan la aplicación de la interferencia estatal no puede ser ejercitada sin tomar en cuenta la voz de los conciudadanos, ya que es materia que involucra a todos los miembros de una

[122] Para este desarrollo, tomamos insumos de un trabajo anterior (Fernández Pavlovich, 2014)
[123] Para una mayor discusión ver Diab (2017), tesis que echó luz sobre un área en algún momento empantanada.

sociedad. Si esa posibilidad de disputa y puesta en cuestión no está abierta a todos, el Estado puede llegar a tener una postura dominante sobre los sectores que se encuentren en minoría, sea en un sentido étnico, religioso, de género, orientación sexual o de cualquier otro tipo.

Según Pettit, una estrategia constitucional que elimine la dominación requiere la introducción de un agente corporativo que rija como autoridad en la disputa, sin que ello habilite a las partes dominadas a defenderse a sí mismas en forma directa[124], salvo casos extremos y puntuales. Podría ser una figura similar al del Defensor del Pueblo (o Vecino) o la Institución de Derechos Humanos[125], pero con prerrogativas que vayan más allá de las recomendaciones y decisiones no vinculantes y que posiblemente deban instalarse a nivel judicial (o tal vez como otro poder, que tome distancia tanto del ejecutivo, como del legislativo y judicial). A su vez, deben encontrarse sistemas jurídicos factibles y compatibles con la no dominación, que no solamente prevengan respecto a la existencia de potenciales opresores, sino que realicen esa función sin convertirse en tales. Puede llegarse a dicho fin en tanto la interferencia que esta autoridad ejerce atienda los intereses de todas las partes, de acuerdo a la interpretación que éstas tienen sobre esos intereses, lo que no podría ser efectivo si esa autoridad no está sometida, a su vez, a un control en donde sea posible la exposición de quejas y la disputa de la interferencia de la autoridad.

Este control, para entroncarse con la tradición republicana debería ser un sistema individualizado –no individualista–, lo que significa que todos deben tener acceso a los mismos canales e influencia, sea la influencia que se ejerce en el voto para elegir un gobierno o en la posibilidad de impugnar lo que los gobiernos hacen o planean hacer. Este tipo de impugnación podría hacerse individualmente ante instituciones como la defensoría del pueblo, que debería estar abierta a la ciudadanía toda, no solo de un modo formal, sino estableciendo canales de comunicación eficientes. O, también, a través de asociaciones civiles -sobre las que discutiremos unos párrafos más adelante- que vean lesionado el interés público en alguna de sus áreas de competencia. Sea una defensoría del pueblo o un agente similar, debería tener la posibilidad de emitir informes y veredictos que sean vinculantes y limiten solamente su rol al de formular recomendaciones al gobierno de turno. Esto no inhibe,

[124] Notamos nuevamente en Pettit la desconfianza hacia las acciones directas por parte de la ciudadanía.
[125] En Uruguay existe la figura del Defensor del Vecino a nivel departamental, en Montevideo, en tanto a nivel nacional existe la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo.

de ningún modo, otros canales de protesta menos formales, como el recurrir a los medios o a las calles[126], si es que la ciudadanía lo encuentra necesario.

A su vez, la influencia ejercida por el *kratos* debe ser lo suficientemente eficaz. El pueblo debe disfrutar de un alto y efectivo grado de influencia a un nivel tal que, si alguna resolución a la que se arribó cuenta con la oposición de determinados ciudadanos, éstos deban entender que no se debe a un afán perjudicial ni de arbitrariedad. A modo de contraejemplos, podemos notar cómo en ciertas acciones locales el nivel de eficacia de la influencia es sumamente cuestionable, como sucede con las Audiencias Públicas ante el establecimiento de grandes emprendimientos, los Congresos de Educación instalados por la última ley creada sobre esa temática en Uruguay o las acciones relacionadas al Presupuesto Participativo en el ámbito departamental de Montevideo. En el caso de las dos primeras, la eficacia resulta baja ya que los resultados de las discusiones llevadas adelante no son vinculantes sino que, como máximo, podrán ser tomados como insumos si el poder ejecutivo lo decide de ese modo. En el caso del ejemplo referente al Presupuesto Participativo puede notarse una mayor eficacia, ya que sus resultados se transforman en acciones directas del gobierno comunal. Aun así, no resulta exento de críticas, ya que el modelo aplicado es estrictamente electoral, no obligatorio y sin ámbitos adecuados para una deliberación pública previa, a lo que se suma su ínfima incidencia en el presupuesto general manejado por la comuna, ya que lo que se ejecuta en forma participativa es un porcentaje muy pequeño.

Entonces, ¿cuál es el tipo de *kratos* más adecuado a llevar adelante en las sociedades complejas contemporáneas? Pettit ilustra su propuesta a través de dos analogías que permiten pensar una forma *kratos* que proteja el bien común y preserve la libertad como no-dominación en sociedades de este tipo: uno relativo al rol de un editor y otro al caso de la administración de un edificio (Pettit, 2008). En nuestro caso, intentaremos mostrar la estructura bidimensional planteada por el irlandés a través del ejemplo concreto del Congreso Nacional de Educación, que entendemos posee un valor estimable para el tipo de sociedad aquí defendida. En base a ello, propondremos algunos cambios en pro de la eficacia del *kratos*. Esta institución, si bien tiene existencia anterior, fue incluida en la ley de educación

[126] El propio Pettit, a veces renuente a determinadas formas de participación por temor al populismo, admite esta posibilidad en *Legitimacy and Justice in Republican Perspective* (2012).

del año 2008, que indica que debe llevarse a cabo el primer año de cada período de gobierno[127]. El congreso tiene carácter asesor y consultivo en todo lo que refiere al ámbito de aplicación de la ley de educación. Entendemos que un formato interesante es el que se aplicó en las dos últimas instancias, en los años 2013 y 2017, formato en el que se parte de asambleas territoriales cuyo rol es preparativo y organizador, de las que emanan los delegados que participarán de la instancia final, que se considera el congreso en sí.

En las sociedades actuales, no podemos pensar en la participación directa de la totalidad de la ciudadanía en estas instancias. Ahora bien, para que el *kratos* sea eficaz, las asambleas territoriales deben estar abiertas a todo aquel que esté interesado en su temática, que en este caso es la educación. Se propondrán allí tanto los temas puntuales de discusión del congreso, para lo cual se intentarán recabar todas las voces (y, para ello, es fundamental que estas asambleas se extiendan del mayor modo posible a través del territorio nacional). De allí emanarán también delegados, que deben ser elegido por la propia asamblea, sin que el gobierno de turno intervenga en dicho proceso, más allá de una posible unción de contralor. Escrutados los intereses temáticos, se planteará su discusión en la fase final del congreso, la cual deberá ser de carácter público, de modo tal que quienes no participen de forma directa tengan la posibilidad de seguir la deliberación y sus términos, pudiendo además formular los reclamos correspondientes en caso de entender que lo emanado de las asambleas territoriales previas no ha sido contemplado. En tal sentido, es necesario un órgano que se encargue de atender estos reclamos y, a su vez, que el congreso se extienda lo suficiente como para subsanar aquellas situaciones que, por acción u omisión, se hubieren pasado por alto o no hubieren sido encaradas respetando la voluntad emanada de las asambleas[128]. Resulta clave que al menos a la instancia final del congreso asistan las autoridades encargadas de dirigir la educación[129], pues de allí menarán los términos de referencia que éstas deberán aplicar, teniendo en cuenta la promoción de los objetivos que son importantes desde todos los puntos

[127] Esta obligación fue derogada a través de una Ley de Urgente Consideración, que trata temas tan disimiles como seguridad, educación, alquileres y hasta la reglamentación de la venta de chorizos caseros, bajo la actual administración de gobierno.
[128] Este tipo de situaciones podría conllevar, incluso, al cambio de los delegados si es que éstos no respetaron los resultados de las deliberaciones de las asambleas a las que están representando.
[129] Estas autoridades podrían incluso emanar del congreso, lo que le otorgaría a la educación una mayor autonomía del gobierno de turno. Entendemos que incluso podría ser deseable, pero lo puntual de esta discusión excede los cometidos de este trabajo.

de vista de la ciudadanía allí representada. Luego, debe existir el compromiso de no perseguir otros objetivos que no sean esos, a menos que puedan ser considerados medios para obtener las metas primarias.

Si se pretende la eficacia del *kratos*, es necesario que las decisiones emanadas del congreso sean vinculantes y no posean un mero carácter asesor del poder ejecutivo, ya que ello puede provocar la sensación de inutilidad del tiempo y los recursos empleados en la deliberación, desembocando en el desinterés por la partición en este tipo de instancia. Dichas decisiones, obviamente, no podrán tratar acerca de cada aspecto administrativo o curricular, sino que indicarán lineamientos y políticas generales, con los énfasis que se crean correspondientes, atendiendo lo discutido en las asambleas territoriales. A su vez, debe existir una instancia que dé lugar a la disputa y contestación de las políticas llevadas adelante por parte de aquellos que, o bien se sienten damnificados en forma directa por ellas, o bien sienten que no se está dando cumplimiento a los cometidos emanados de las instancias de discusión. Dicho órgano, que debe verificar si el gobierno de turno toma decisiones que van en consonancia con lo emanado del congreso, debe mantener canales de comunicación abiertos a que cualquier ciudadano –haya participado o no de las asambleas o el congreso– pueda presentar reclamos en tal sentido, que deben resolverse favorable o negativamente, pero nunca quedar en situación de suspenso o sin respuesta.

Si este ejemplo concreto, respecto a un ámbito específico de las políticas públicas, lo llevamos a lo amplio de la política, la primera fase del congreso mencionado –la correspondiente a las asambleas territoriales– se correspondería con un proceso electoral, a través del que se recaban las voces de la ciudadanía toda. Lo que se propone, entonces, es una estructura bidimensional: existe una primera dimensión que implica la participación de todos quienes integran el corpus llamado ciudadanía aportando su punto de vista a través de algún tipo de expresión electoral. Esta sería una dimensión positiva, de identificación e indagación de las preferencias de las personas, procurando recoger y dar respuesta a los intereses comunes y reconocidos por la ciudadanía. La intención es dar cabida a la voz de las personas en un sentido amplio, de forma tal que se puedan escuchar incluso las voces de aquellos que habitan los lugares más recónditos y habitualmente con menor peso social. De este modo, a través de un proceso que dé lugar a la deliberación, se intentará indagar el interés

común, es decir aquellos asuntos que, al considerarlos, podrían hacer pensar que su consecución interesa a todo el cuerpo social. Por otra parte, nos pondrá a salvaguardia de falsos negativos –asuntos de efectivo interés general dejados de lado– ya que se escucharán todas las voces que se alcen a favor de posibles políticas a aplicar, generando una variada oferta en ese sentido.

Ahora bien, esa misma voz del pueblo debe ser escuchada también cuando identifica y denuncia aquellos intereses que están siendo perseguidos a través de alguna política pública, y que no son verdaderamente comunes ni reconocidos por el pueblo (aquellos que podríamos llamar falsos positivos). Para ello es que se plantea una segunda dimensión, en la cual ya no participa el cuerpo total de la ciudadanía de modo directo, sino que deben elegirse ciudadanos atentos a la tarea de escrutar y evaluar las políticas, de manera de garantizar que se mantendrán y tomarán en cuenta solamente aquellas políticas públicas que den una respuesta real a los intereses comunes de la ciudadanía. A su vez, los ciudadanos encargados de esa tarea, deben tener canales de comunicación abiertos al conjunto de la población, de modo de que cualquier persona pueda hacer llegar sus disputas si entiende que no se está cumpliendo con el interés común.

Esa segunda parte de la estructura institucional, la disputativa, debe cumplir con ciertas condiciones para satisfacer adecuadamente las expectativas de no dominación: las decisiones deben tomarse de un modo tal que exista una base potencial para la disputa (bajo el ideal de la deliberación), debe haber una voz o canal a través del cual pueda transitar la disputa y debe existir un foro adecuado que haga audible la disputa. Y, en tal sentido, Pettit entiende que esos caminos son terreno estatal, ya que es el Estado el que tiene el rol central de garantizar y promover la libertad como no dominación (Pettit, 1999). Amén de ello, debe existir en los ciudadanos una disposición a realizar esa contestación y disputa, no solamente en aquello que los toca de forma directa sino también en lo que atañe al interés común. A dicha disposición Pettit la denomina virtud contestataria, que supone el compromiso con un orden compartido, que implica poner el ideal de la república en la que viven por encima del interés exclusivamente individual, y hacer todo lo posible por llevar adelante ese ideal. En nuestros términos, dicha virtud estaría comprendida dentro de la responsabilidad y el compromiso con la cosa pública. Sin embargo, cuando refiere a tal disposición, menciona

que es un tipo de virtud motivada, es decir, reforzada por el interés personal (Pettit, 2012b). Ahora bien, ¿cómo se concilia este compromiso con el interés personal?

Recordemos que la civilidad[130] a la que refiere Pettit debe producirse a través de una mano intangible -una serie de mecanismos espontáneos- y no un control correoso y centrado en la desviación[131] que, por generar un proceso de etiquetación en aquellos que se consideran desviados del accionar correcto "no hará (…) sino disminuir las esperanzas o la importancia de aquellas recompensas y disminuir la civilidad espontánea" (Pettit, 1999: 332). Pettit entiende que, cuando hay lugar para que la mano intangible realice su labor, la civilidad puede reproducirse en ese espacio. Ahora bien, para que se produzca esta disposición a la contestación, ¿basta con esa mano intangible? Si se trata de una virtud asociada al interés personal, ¿qué sucederá con aquella persona que, al intentar denunciar una situación corrupta, pueda ver afectada su situación personal al reducirse su abanico de opciones disponibles a causa de ello? ¿Basta con ese interés personal?[132]

El temor de Pettit a la promoción de las virtudes cívicas por parte del Estado parece relacionarse con el temor al perfeccionismo, pero esto parece socavar la fuerza que pretende darle a las disposiciones cívicas, sobre las que afirma que, sin ellas, las instituciones son resortes muertos, que sólo ganarán si se hacen sitio en los hábitos de los corazones de la ciudadanía (Pettit, 1999). Parece necesitarse un incentivo mayor al de la mano intangible para que dicha disposición pueda existir y ponerse en marcha. En ese sentido, dado que la propuesta de Pettit conlleva que el rol central para garantizar y promover la libertad como no dominación está a cargo del Estado y, a su vez, teniendo en cuenta que el Estado está expuesto de forma permanente a la corrupción, debe integrarse una noción de sociedad civil que sea vinculante con la no dominación y con ese rol estatal. Pettit admite que hay momentos en las que las soluciones a las situaciones de dominación deben basarse en caminos que recorra la

[130] Habitualmente, Pettit opta por el término de civilidad en lugar de virtudes.

[131] Pettit entiende que un control centrado en las desviaciones produce resultados inversos a los deseados, entre los que menciona el ocultamiento de la virtud (ya que lo que queda expuesto es lo contrario), la etiquetación y estigmatización, la dependencia de las sanciones, el cerrar filas no denunciando a quienes se desvían, y un proceso de selección adversa (Pettit, 1999: 285).

[132] A ello puede agregarse el caso de aquellos que están en situaciones de privilegio, elemento discutido por Martín Daguerre al analizar la cuestión del bien común y cómo éste no constituye necesariamente una causa común: "los dominadores, por el mismo hecho de valorar su libertad, muy probablemente no se identifiquen con una causa que exige quitarles poderes. Que se les quite capacidad de interferir arbitrariamente puede implicar, para ellos, perder al menos opciones no dominadas" (Daguerre, 2003: 9).

sociedad civil, pero no está dispuesto a incluirlas en su teoría de la democracia y no deberían ser implementadas estatalmente (Pettit, 2006b). Así, para el autor irlandés la sociedad civil trata de un ámbito que excede lo familiar pero no llega a ser político (Pettit, 1999).

Entendemos que el asociacionismo crítico propuesto por Michael Walzer puede aportar una noción de sociedad civil coherente con la postura republicana sostenida en este trabajo, que toma a la participación como actividad relevante y que incluye las disposiciones necesarias, en términos de virtud, para cumplir la función de vigilancia que Pettit otorga a la virtud contestataria. El argumento de Walzer sobre la sociedad civil, leído por primera vez en las conferencias Gunnar Myrdal (1990), implica a los seres humanos asociándose y comunicándose libremente entre ellos, sin responder a un interés relacionado a familia, tribu, comunidad o nación. El punto de partida es una pluralidad que se une en torno a un interés común, pero cuyo "ser social" describe personas que son ciudadanas, productoras, consumidoras, miembros de una nación y otras cualidades simultaneas. Dicha característica plural se reflejará también en lo exterior a estas organizaciones civiles, ya que manifestarán distintos intereses y puntos de vista, que deben ponerse en juego en el diálogo democrático que puja por determinadas políticas públicas en una sociedad republicana. En términos ideales, la sociedad civil "es un proyecto de proyectos, todas las asociaciones están incluidas y no hay preferencia por ninguna" (Walzer, 1990: 11).

Estas asociaciones tienen, como mencionamos, un carácter voluntario y allí los ciudadanos cumplen su función en términos de igualdad. Se encuentran alejadas del mercado, ya que no participan del lucro, defienden intereses comunes y su gestión es colectiva. No estamos hablando de entidades estatales, pero tampoco de una sustitución del Estado por ellas, como parece haberse sugerido en ciertos casos[133], lo que para Walzer resulta una postura netamente anti-política. Por el contrario, existe una necesidad y reciprocidad mutua con el Estado, ya que es éste quien debe proporcionar el marco para que las asociaciones puedan funcionar (desde las situaciones de cuidado para que los adultos puedan participar, hasta las exoneraciones fiscales que las asociaciones puedan necesitar, en tanto no son empresas ni corporaciones). También se necesita del Estado para que se dé cierto grado de

[133] En su conferencia, Walzer hace referencia a la postura del disidente húngaro George Konrad en este sentido (1990: 8).

regulación y control, de modo tal que las relaciones que se lleven adelante se den sobre presupuestos de libertad, igualdad y solidaridad. Podemos encontrar con facilidad ejemplos de asociaciones civiles en los que se lleva adelante la dominación, bajo ciertos principios de jerarquización, muchas veces antidemocráticos, que generan el efecto inverso al deseado. En este sentido, además de quienes componen esas organizaciones, el Estado tiene la posibilidad de regular y rectificar los principios que orientan a estas asociaciones, realizando reformas bajo los principios de ciudadanía. ¿De qué forma reconocemos si la sociedad civil es democrática? Walzer entiende que esto se da cuando podemos reconocernos a la vez como partícipes y responsables de lo que, al menos en cierto modo, allí sucede. La sociedad civil se pone a prueba en su capacidad de producir ciudadanos cuyos intereses van más allá de sí mismos y, a su vez, son capaces de cuidar su comunidad política, en tanto ésta protege y promueve este tipo de asociaciones civiles.

Del otro lado, Walzer entiende que la civilidad que hace posibles las políticas democráticas es aprendida y desarrollada en esta red de asociaciones, y por ello la imbricación es tal que "solamente un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática, solamente una sociedad civil democrática puede sostener un Estado democrático" (Walzer, 1990: 9). Más allá de la pregunta sobre el huevo o la gallina que emerge de esa sentencia, la generación de un modelo de participación que favorezca la organización sindical, el cooperativismo y el trabajo voluntario -ámbitos mencionados por Walzer- permite favorecer una ciudadanía conectada y responsable, como la que exige Pettit en su teoría. El Estado debe fomentar la aparición y el desarrollo de las capacidades que sostienen estas asociaciones, lo que no quiere decir que sea solamente un mero marco para la sociedad civil, ya que sigue siendo el que permite dar forma a nuestra vida en común, de modo que la ciudadanía es siempre la membresía o adscripción principal entre todas las membresías o adscripciones: podemos ser partícipes de varias asociaciones civiles, pero somos, antes que nada, ciudadanos.

En tanto la disposición a la contestación y disputa necesita canales de voz efectivos para hacer oír las demandas sociales de los ciudadanos, y que Pettit reconoce la importancia

de la integración de los individuos a organizaciones civiles para la disputabilidad[134], bajo el entendido de que, en tanto esta demanda se canalice a través de asociaciones civiles, mayor será la fuerza de la voz ciudadana. Claro que, a su vez, deben darse ciertas condiciones materiales para que las personas puedan desarrollar la participación, más allá de que su carácter sea voluntario y que, obviamente, no se tratará de funciones asalariadas, con lo que se correría el riesgo de fomentar el interés individual. Pero si el marco en el cual los ciudadanos deben participar de las asociaciones implica hacerlo después de largas jornadas laborales, de estudios o cuidados familiares, o si se les exige una burocracia que lleve más tiempo y esfuerzo que los objetivos comunes puedan tener, difícilmente se logrará la meta del asociacionismo crítico. Por ello, el Estado no solo debe regular, sino facilitar y promover la existencia y el funcionamiento de estas organizaciones sociales. Dentro de esa regulación, debe tenerse presente, a su vez, una igualdad en el nivel de influencia de estas asociaciones en el debate público, en el mismo sentido en el que, párrafos atrás, lo mencionamos respecto a las personas. De lo contrario, si hay algunas asociaciones que cuentan con una voz de privilegio en lo que hace a su influencia, se corroe la igualdad estructural con el consiguiente riesgo de caer en la dominación. Para ello, es necesario descentralizar el Estado –y un buen ejemplo de ello ha sido la creación del tercer nivel de gobierno[135]– de modo de acercar cierto grado de decisión en materia de políticas públicas a los entornos locales, los más cercanos a las asociaciones civiles.

La propuesta de Walzer requiere una nueva sensibilidad para lo local y específico. Esta visión situada le impide entrar en mayores detalles del tipo de asociación al que se alude y a las características exactas de su funcionamiento, lo que a su vez permite aprovechar las condiciones culturales de una sociedad dada. A modo de ejemplo, ¿por qué no pensar, en nuestro momento histórico y social, a los clubes barriales de fútbol[136] -mayor e infantil- como

[134] Pettit observa que la complejidad política contemporánea requiere una división de la labor ciudadana en la observación de las distintas áreas de decisión política, labor que se puede ver reflejada en estas asociaciones (Pettit, 2014).

[135] En Uruguay, el tercer nivel de gobierno con la creación de los Municipios y los Concejos Vecinales, fue establecido por la Ley de descentralización y participación ciudadana (Nº 19.272) en el año 2014. Previamente, hubo acciones exploratorias, fundamentalmente en la capital, con la creación de los Centros Comunales Zonales en la década de 1990.

[136] En este sentido, no podemos dejar de mencionar el caso del FC Sankt Pauli, equipo de la ciudad alemana de Hamburgo que compite en la segunda división de la Bundesliga, que desde el barrio portuario (que lleva el nombre del club) se posiciona en contra de la homofobia, el racismo, la xenofobia y el sexismo desde sus propios estatutos sociales.

asociaciones promotoras, tanto de las virtudes cívicas como de los derechos humanos? Es notoria la influencia e incluso la captación de ciudadanía que estas organizaciones civiles tienen hoy. Claro está que esto conllevaría un cambio en la mirada, no solo desde lo organizacional y desde la propia razón de ser de estos clubes: ¿allí se forman futuros profesionales de un deporte o se forman personas? Más allá de marcar que no se trata, en definitiva, de una disyunción excluyente –entiendo que estaríamos frente a una falsa dicotomía– se trata de una cuestión de énfasis y prioridades. Tal vez se puedan llevar adelante ambos objetivos, pero dada la pequeñísima proporción de niños y jóvenes que llegan a ser profesionales, acaso sea más provechoso orientarse hacia lo segundo, quitar presiones excesivas a los niños, no hacer foco en un tipo de competencia cuyo único objeto sea ganar (o, al menos, que eso no se dé a cualquier precio). El desafío, entonces, debe centrarse en cuáles son los valores a destacar del deporte: si es la actitud solidaria, el fair play y el respeto por el más débil, o la competencia feroz, la brutalidad y el odio o el desprecio por el rival, que se convierte en enemigo.

Es ciertamente plausible que una mano intangible pueda reforzar ciertas pautas de conducta, en tanto sería una vía de coerción no escrita que estaría apoyando el funcionamiento de las leyes y las instituciones republicanas. Se trata de una serie de mecanismos espontáneos a través de los que la adhesión a las normas de civilidad está sujeta al deseo de aprobación o al temor por el rechazo, por lo cual resulta fundamental el escrutinio externo. Ahora bien, este mecanismo supone la existencia previa de cierto nivel de virtud cívica en la ciudadanía y sin ello, la mano intangible solo se moverá en función de un interés estrictamente particular. En la medida que la disputabilidad encuentra a los ciudadanos dispuestos a reaccionar especialmente cuando sus intereses particulares peligran, no es claro dónde se encuentran los intereses comunes percibidos para llevar adelante la disputabilidad. A su vez, al tener el interés personal como punto de partida, puede ponerse en riesgo la libertad como no dominación ante la no descartable existencia de grupos de poder particulares (facciones). Si bien podemos dejarnos llevar por la tentación de que exista un diseño institucional ideal, que contemple de forma perfecta el igual peso de todas las voces, suena más factible que los mecanismos de contestación sean de más fácil acceso a unos grupos que a otros, favoreciendo a quienes se encuentren más organizados y a que el empoderamiento de intereses particulares subvierta el interés general (Bellamy, 2016). Se

trata de situaciones de cuidado, ya que incluso se puede operar de forma regresiva en materia de derechos y libertades, como muestra el ejemplo tratado por Diab (2017) respecto a la aparición del movimiento Tea Party en Estados Unidos[137], surgido como resistencia a las reformas de salud, legislación ambiental y regulación financiera en la administración de Barack Obama.

Dado que Pettit es remiso a las vías directas de promoción de las virtudes, por no haber garantías de su eficacia y también porque le "resulta dolorosamente obvio que en la mayoría de sociedades este tipo de medidas fácilmente degeneran en una suerte de propaganda aburrida o alienante" (Pettit, 1999: 328), las asociaciones civiles pueden promover estas disposiciones a través de una comunicación cercana y despojada del rol propagandístico temido por el irlandés. A través de una vía práctica y voluntaria, con personas participando en función de un interés común se internalizan las ideas de responsabilidad y compromiso mutuo. Constituyen lugares en los que se disfruta de la libertad como no dominación, ya que a ellas se ingresa voluntariamente y, además, se ingresa en la sociedad civil a partir de la propia sociabilidad que poseemos los seres humanos, no se da en base a un contrato fundado en intereses exclusivamente particulares[138]. Un mayor compromiso participativo genera mayor responsabilidad y autogobierno sobre aquellas decisiones políticas en las que se debe llevar a cabo un mayor control político y ello tiende a generar mayor estabilidad y mejor gobernabilidad (Walzer, 1990). Por tanto, el asociacionismo crítico tiene la potencia para ser un modo complementario de promover las virtudes necesarias para la ciudadanía que una sociedad republicana necesita.

A su vez, el propio Pettit reconoce que la integración de las personas en asociaciones civiles favorece la práctica de la disputabilidad de las decisiones públicas, ya que en nuestras sociedades, la esperanza de escrutinio sobre el gobierno, "descansa en el interés público de los movimientos" (Pettit, 2014: 148). Si bien el Estado es una herramienta poderosa para combatir la dominación, tiene limitaciones y no puede reducir toda instancia y tipo de dominación (Watkins, 2015)[139]. Las asociaciones civiles pueden ocupar este espacio y,

[137] Más allá de su alineamiento inmediatamente posterior con el Partido Republicano de su país, el Tea Party nace –o se muestra como– una organización ciudadana.
[138] En ello se distingue de modelos contractualistas y, fundamentalmente, de aquellos basados en el mercado.
[139]Además del riesgo siempre presente de corrupción, cabe recordar que las vías institucionales son las mismas que en casos se han utilizado para mantener grupos sociales en condiciones de marginación (casos de doble

además, pueden jugar el rol de la contestación de un modo no particularista. Revitalizando una vida pública activa, estas asociaciones desarrollan una acción política que incluye prácticas de comunicación cercana en las que los ciudadanos disputan de forma colectiva acerca de la unidad y el futuro de la sociedad (Diab, 2017), generando mecanismos de salvaguarda de la libertad como no dominación para todos los ciudadanos y no solamente aquellos que tengan mayor y más rápida capacidad de organización.

A lo largo de este capítulo se trabajó en la conceptualización de la virtud cívica, su valor para la tradición republicana y su posible significado actual. Se realizó un recorrido histórico, partiendo de las diferentes nomenclaturas utilizadas por autores republicanos y los distintos sentidos que el concepto ha tenido en función del momento social y político en que podamos ubicarlo. En función de dicho recorrido, se ha actualizado el concepto de virtud cívica republicana, tomando los elementos que entendemos resultan vigentes. En rigor, el concepto de virtud cívica abarca o puede dividirse en una serie de virtudes que se integran al carácter del ser humano en tanto disposiciones no sustanciales, que se forman a partir de los hábitos y costumbres, para lo cual se requiere un proceso de aprendizaje. Estas virtudes o disposiciones indican una continuidad entre las perspectivas personal y política que, a su vez, no implica una identidad entre comunidad y sujeto y, además posee un carácter minimalista: son requerimientos mínimos y no inquisitoriales del ciudadano que desempeña correctamente su función. De este modo, un buen ciudadano es aquel capaz de conectar su sensibilidad, su signo reflexivo y sus capacidades de aprendizaje en función del bien común, que nunca está escrito en forma pétrea, para lo cual es imprescindible la participación, el diálogo y la cooperación.

Asimismo, hemos confeccionado una lista, ni es taxativa ni final, de las disposiciones que podemos llamar virtudes cívicas para las sociedades complejas contemporáneas: la responsabilidad y el compromiso con la cosa pública, el sentido crítico, la apertura el diálogo, la tolerancia radical y la solidaridad. Como hemos mencionado, ninguna de ellas surge espontáneamente y, en tal sentido, es necesario un desarrollo institucional coherente con su surgimiento y promoción. En ese sentido, tomamos la estructura bidimensional propuesta por

---

discriminación, como las mujeres afrodescendientes víctimas de violencia doméstica, o la revictimización de las víctimas de violación, por ejemplo), lo que produce desconfianza frente al accionar del Estado.

Philip Pettit, a la que hemos añadido –dadas sus limitaciones a nivel de participación ciudadana– un modelo de sociedad civil consistente con la tradición republicana y también con el concepto de virtud cívica: el asociacionismo crítico planteado por Michael Walzer.

Podríamos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de una sociedad que en nuestros días pueda presentar las características analizadas en este capítulo. En ese sentido, no dejamos de sentir cierta conexión con Rawls (1999), cuando le atribuía la característica de utopía realista[140] a su propuesta política. Una condición necesaria, aunque no suficiente, claro está, es la educación ciudadana respecto a las virtudes cívicas. Recordemos que Philip Pettit, si bien es remiso a las vías directas de promoción de las virtudes, no descarta en ningún momento a la educación como una vía privilegiada, al contrario. Sin embargo, al menos hasta estos días, no dedica prácticamente ningún espacio de su obra a ofrecer un análisis sobre ello. Entendemos que aquí sí debe haber existir ese espacio, y nos dedicaremos a ello en el siguiente y último capítulo.

[140] Rawls no le daba a esta utopía la clásica dimensión negativa que el marxismo atribuye al concepto, sino que tendría un carácter positivo, que también atribuye a la obra de Rousseau (Rawls, 2008). Para profundizar en la discusión sobre las dimensiones negativa y positiva de la utopía, ver Ricoeur (1997).

6 Virtud y educación[141]

We don't need no education
We don't need no thought control
No dark sarcasm in the classroom
Teacher, leave them kids alone

Another Brick in the Wall (Roger Waters, Pink Floyd)

Dedicaremos el último capítulo de este trabajo al planteo de una serie de relaciones entre educación y virtud, en el que se intentará llevar a cabo un análisis crítico de determinadas propuestas educativas y, a la vez, proponer el esbozo de un camino para favorecer la génesis y promoción de las virtudes cívicas. Recordemos que las virtudes son disposiciones del carácter, son de índole adverbial y se adquieren de forma activa, producto de la costumbre, como lo indica el vocablo *ethos*. Es decir, estas virtudes no son innatas ni esenciales, nadie nace responsable respecto a la cosa pública ni solidario o tolerante. A su vez, acordamos con Javier Peña que tampoco podemos esperar que estas virtudes crezcan y "se desarrollen fácilmente en sociedades dispuestas para el individualismo irreflexivo" (Peña, 2009: 98). Puede objetarse que, para que existan instituciones encargadas de alentar el surgimiento y promoción de estas disposiciones, ha de existir previamente una ciudadanía virtuosa, con la consiguiente acusación de circularidad o la vieja pregunta por el huevo o la gallina. Ante ello, cabría formular una respuesta con elementos discutidos previamente, recordando, por un lado, que el *homo œconomicus* -que parece prevalecer en nuestros tiempos- no tiene una procedencia natural ni genética. A su vez, que hay estudios que permiten pensar en el homo *reciprocans* y, de la mano de ello, en condiciones de posibilidad de las virtudes cívicas. De acuerdo a ello, es posible pensar también en un proceso de retroalimentación entre la comunidad, las instituciones y los ciudadanos. Proceso que, si se da favorablemente, provocará la emergencia de dichas disposiciones en la ciudadanía, coadyuvando con un *ethos* compartido en el que prevalezca la integración del ciudadano a la comunidad, una perspectiva solidaria, la responsabilidad por la cosa pública, entre otros elementos valiosos.

[141] En el desarrollo de este trabajo acudiremos a conceptos y nociones desarrollados en publicaciones realizadas en el correr de esta investigación, como Fernández Pavlovich (2017) y Faget y Fernández Pavlovich (2018).

6.1 “Perreo” y reggaetón escolar

En el año 2019, una diputada del estado de Tabasco, México, presentó una iniciativa con proyecto de Decreto para que se adicione un artículo a ley de educación allí vigente, que refería a que los eventos cívicos, culturales y deportivos se lleven adelante con trajes y músicas representativas de ese estado y país, rescatando la identidad y preservando las tradiciones. Pero en la fundamentación de dicho proyecto, la legisladora Cristina Guzmán Fuentes no solamente apeló a dichos criterios -que podrían calificarse como comunitaristas-, sino que hizo énfasis en la necesidad de eliminar el reggaetón en las escuelas, por ser “un género que atrae un sinfín de críticas e inconformidades” (Guzmán Fuentes, 2019). Más allá del debate puntual, estas discusiones se han instalado en diversos lugares y, a su vez, están atravesadas por diversas temáticas. Algunas, como vimos, hacen al rescate de las tradiciones, en detrimento de determinadas modas. Otras, hacen lugar a la necesidad de diferenciar entre altas y bajas culturas, tomando como base para ello un concepto tradicional de cultura, que entendemos la antropología ya no toma en cuenta (o, al menos, su actualidad académica es sumamente cuestionable). El foco, entonces, lo pondremos en otras aristas, ¿qué es lo que se promueve en un evento escolar –fundamentalmente en lo que refiere al nivel primario– a través de elementos como el reggaetón y el *perreo* en las niñas?

Entendemos que el análisis puede provenir, al menos, de dos vertientes. La primera de ellas, partiría de la pregunta respecto a si la escuela debe ser un espejo de lo que sucede fuera de ella, y por tanto tomar los elementos que ya están socializados –como el reggaetón en cuestión– pues éstos ya constituyen foco de interés en el estudiantado y pueden convertirse en insumo para la motivación. O si, por el contrario, una de las funciones de la escuela consistiría en acercar a quienes allí concurren una serie de elementos que resultan ajenos a su ambiente cultural y que, de no ser así, probablemente, no llegarían a conocer nunca. Nos decantamos por esta última formulación, bajo el entendido de que los adultos debemos mostrar el mundo en la escuela –en un sentido arendtiano, como se verá posteriormente– en

el intento de expandir el horizonte en niños y adolescentes. A su vez, bajo el perfeccionismo débil al que hemos referido y aun en un marco que defiende el pluralismo, hay formas de vida mejores que otras. Y ello se enraba con la otra vertiente, que toma en cuenta la sexualización de las niñas (y de los niños también) y los mensajes explícitos o tácitos que se encuentran en muchas de esas canciones que, en buena parte de los casos, cosifica y menosprecia a las mujeres. ¿Es eso lo que queremos promover a tan temprana edad? No se trata de establecer censuras, que no permitan llevar adelante estas actividades en ningún ámbito. Tampoco de establecer una burocracia dedicada a examinar expedientes para habilitar determinadas prácticas en las escuelas y dejar fuera otras. Se trata, sí, de pensar y analizar, a través del diálogo, si las prácticas que llevamos adelante –fundamentalmente en momentos claves de la formación y socialización– están en consonancia con las disposiciones que hemos venido trabajando.

6.2 ¿Crisis en la educación?

Como estas disposiciones no surgen espontáneamente ni pueden devenir obligatorias a través de la ley, necesitan ser cultivadas, por lo cual debe haber una formación en este sentido, asumida por la sociedad toda (Camps, 1997). Esta educación no puede quedar recluida solamente en el ámbito escolar, que no será suficiente para cumplir con esta tarea, pues se necesita el acompañamiento de las familias, los medios de comunicación, las asociaciones civiles, incluso las corporaciones. Sabido es que las personas no llevan adelante sus aprendizajes solamente en las aulas. Pero, además, en nuestra época la incidencia y penetración de los medios de comunicación –en sus distintos formatos– parece tener una eficacia y efectividad tal, que derrotaría a cualquier escuela si estamos en un escenario agonista en el que son apuestos. Y, en estos medios, es mucho lo que se dice respecto a la crisis de la educación. Respecto a ésta. Es necesario mencionar, por una parte, que parece ser una crisis que se arrastra desde hace mucho tiempo[142]. Por otra, que la actual tensión instalada

[142] Crisis tal vez tan antigua como la propia educación, pero de la cual ya nos alertaba, con esos términos exactos, Hannah Arendt (1996) en uno de sus dos artículos sobre educación, publicado por primera vez en 1958 y al que acudiremos en este tramo del trabajo.

en el campo educativo tiene que ver una crisis mayor, la crisis de la sociedad de masas, como ya observaba Arendt (1996). Y uno de los elementos que surgen de esta crisis es, justamente, la ruptura de las distintas alianzas que la educación formal con otros actores: familia, medios de comunicación, mundo del trabajo.

Uno de los debates más frecuentes con los que nos encontramos de un tiempo a esta parte en el área de la educación, tiene que ver con el concepto de igualdad. De hecho, si uno abre las páginas de los periódicos aún impresos en papel o recorre las pantallas virtuales de los portales de noticias, puede encontrarse con discursos como el del Ing. Agr. Eduardo Blasina[143] . En el marco de una entrevista que en ese momento transcurría por cuestiones ideológico-partidarias, se le preguntó si el gobierno actual de la República Oriental del Uruguay era de izquierda o derecha. Y esta fue su respuesta:

> Que la mayoría de los niños de bajos recursos que entran al liceo no lo terminen, me parece que es muy de derecha. Lo que me simpatiza conceptualmente de la izquierda es que cada niño tenga idénticas oportunidades de realizarse plenamente. Ningún niño por nacer en el Cerro tiene que tener menos posibilidades de desarrollarse que el de Carrasco. Ahora, cuando veo que la mayoría no termina el liceo y en los barrios pobres es más del 80%, ese esquema perpetúa la pobreza, ¿no? Lo que quiero es un gobierno donde todos los niños tengan iguales oportunidades. (Bianchi, 2018)

Propongo imaginemos algunos supuestos de este discurso, solamente a modo de hipótesis. Más allá de la disquisición entre derecha e izquierda, parece defenderse aquí cierto sentido de la igualdad, que en este caso sería la igualdad de oportunidades, que no es la igualdad estructural que se ha propuesto en este trabajo. Luego, se sigue de ello que la institución educativa –siempre en un marco de educación formal– sería la encargada de llevar adelante la tarea de otorgar dicha igualdad a los niños, que es a quienes habría que otorgar iguales oportunidades. Pero, por razones no enunciadas y que tendrían relación con el gobierno de turno, la escuela[144] fracasa en su misión y los niños del Cerro –que estaría

[143] Blasina adquirió notoriedad por haber sido uno de los primeros cultivadores de cannabis legal y salir a decirlo. Asimismo, y en este último tiempo, su nombre resonó por haber sido uno de los portavoces del movimiento "Por un solo Uruguay", grupo supuestamente autoconvocado de productores rurales que plantean una serie de reivindicaciones y medidas de presión. Esto, a su vez, muestra de forma clara que el debate público –si es que podemos llamarlo de ese modo, en función de su calidad– suele ir por carriles que están por fuera de los expertos, cosa que no suele suceder en otras temáticas, o al menos no en el mismo grado.

[144] Cabe mencionar que cada vez que utilicemos el término escuela, lo haremos en sentido amplio, en referencia a cualquier etapa de la escolarización. Se hace la aclaración porque en Uruguay tiene una connotación relacionada directamente a la etapa primaria.

representando a los barrios carenciados– siguen teniendo menos oportunidades que los niños de Carrasco –representante de los barrios de familias acomodadas–, consolidando una desigualdad previamente establecida.

Este tipo de crítica a la situación actual no resulta muy novedoso. De hecho, aunque en estos momentos parezca provenir de filas conservadoras, no dejan de ser herederas de lo que ya planteaban las sociologías reproductivistas, que en un sentido u otro se relacionan con el marxismo (y tomaremos su planteo unos párrafos más adelante). A su vez, también existen otras vertientes consustanciadas con el discurso acerca de una crisis de la educación, que podríamos decir poseen un carácter cuantitativo. Por un lado, hay quienes apuntan los dardos contra los números de egreso que se dan en la educación formal, fundamentalmente en la educación media, interpretándose como fracaso escolar (Pérez Zorrilla, 2015 y Aristimuño, 2009). Por otro lado, desde un ángulo distinto, pero complementario, suele expresarse preocupación –y también alarma– por los resultados obtenidos en las pruebas PISA[145] (Doneschi, 2016), confrontando lo que sucede a nivel local otros países de la región o, en ciertos casos, con los de cualquier región del mundo. Si bien, por cuestiones de espacio, no entraremos en la raíz de estas críticas y, consecuentemente, tampoco elaboraremos respuestas en profundidad, es necesario establecer algunos elementos.

Respecto a los niveles de egreso o el fracaso en dicho ámbito –como se quiera mencionar– no puede dejarse de lado lo que ha crecido la matrícula educativa en educación media en el siglo XXI y últimos años del siglo pasado. Tal explosión de matrícula generó la necesidad de construir una gran cantidad de edificios para extender la capacidad locativa de este nivel de la educación formal, que aún no hoy no llega a dar abasto. Es decir, aun considerando muy bajos los actuales números de egreso, la educación formal hoy es posible para un número mucho mayor de jóvenes que unas décadas atrás[146]. En cuanto a los resultados de las pruebas PISA, surgen algunas preguntas: sin dejar de lado la importancia del cálculo, la lectura y las habilidades en el campo científico, ¿es eso lo único a evaluar y tomar en cuenta?, ¿debe evaluarse de forma estandarizada mundialmente y sin tomar en

[145] Recordemos que estas pruebas son organizadas por la OCDE a nivel mundial, intentando evaluar –medir– el rendimiento de los estudiantes en matemáticas, ciencia y lectura.
[146] Respecto a los conceptos de *posibilidad* y *carencia*, en relación con la educación, ver Martinis y Redondo (2006).

cuenta el contexto? A la hora de comparar esos resultados con otras partes del mundo, ¿resulta justo o siquiera útil comparar los resultados de Uruguay con los de Finlandia o Haití? Más allá de la utilidad que ello pudiera arrojar a la hora del diseño de la estructura educativa, así como de planes y programas, ¿se pone el ojo en las diferencias existentes entre esas sociedades?, ¿se presta atención a cómo acceden y atraviesan esos distintos niños y jóvenes la educación formal? Ciertamente, el tratamiento que a veces se da a estos resultados, se asemeja más a un ranking deportivo que a un hecho educativo. [147]

En tanto, nos resulta de mayor interés la crítica proveniente desde filas sociológicas, formuladas cuando ya promediaba la segunda mitad del siglo XX (Althusser, 1974; Bourdieu y Passeron, 1996). Antes de ingresar en ella, demos un pequeño rodeo. Resulta importante, en este momento del trabajo, recordar una de las preguntas fundamentales que se formula la filosofía de la educación en tanto disciplina, y que muchas veces no está presente en los discursos habituales y cotidianos sobre la mentada crisis de la educación: ¿para qué y por qué educamos? No es que dejemos de lado el qué o el cómo, sino que esas otras cuestiones resultan posteriores, en un sentido lógico, a la resolución del para qué. De no tener claro ello, lo demás parecería carecer de relevancia y nos conduciría a discusiones estériles. En este caso, podemos asumir que uno de los supuestos del discurso de Blasina –cuyas palabras no deben evaluarse de forma aislada, ya que es representativo de cierto imaginario social– descansa en que la finalidad de la educación, o al menos una de ellas, es la generación de la igualdad de oportunidades para los noveles integrantes de la sociedad.

Ahora bien, ¿cómo se construye ese discurso? Entiendo que las palabras de Blasina representan a quienes ven en la educación formal una institución tan potente como culpable: se le otorga la potencia de ser quien produzca algún tipo de igualdad, y a la vez se la hace responsable (sea por razones exógenas o endógenas) del fracaso que nos conduce a una sociedad de algún modo desigual y, por tanto, injusta. Pero, ¿debería ser esa la finalidad de la educación? Si es así, ¿cómo se arribó a esa conclusión? En nuestros días es difícil que se sostenga, de forma pública, algún discurso contrario a que la finalidad de la educación sea la

[147] Véase, si no, la presentación de una noticia sobre los resultados de las pruebas PISA en el titular de uno de los principales diarios de Uruguay (a su vez, tomado de la BBC): Pruebas PISA: qué países tienen la mejor educación del mundo (y qué lugar ocupa América Latina en la clasificación). Tomado de https://www.elobservador.com.uy/nota/pruebas-pisa-que-paises-tienen-la-mejor-educacion-del-mundo-y-que-lugar-ocupa-america-latina-en-la-clasificacion--201912382828

igualdad. Pero, a su vez, retomando el comienzo del párrafo anterior, entendemos que este discurso encierra una relación, muchas veces inconsciente, con las críticas reproductivistas.

El foco de estas críticas reside, justamente en el concepto de igualdad, ya que se asume a la educación como reproductora de la cultura y la estructura social y económica, que son desiguales y responden a la división de clases. En su análisis de la educación francesa, Bourdieu y Passeron (1996) advierten que, mientras la nueva clase media invierte en cultura para mejorar su status, la clase dominante intenta mantener su posición, reconvirtiendo su capital en capital cultural, y a través de títulos académicos obtener el prestigio suficiente como para mantener su lugar de privilegio, vinculando los estudios al mundo de los negocios y controlando los "Grandes Écoles" de Francia, oponiéndose de este modo al igualitarismo. Se pone, como centro de la desigualdad, a una violencia simbólica que se impone a través de todas las reglas implícitas del juego cultural que aseguran la reproducción de los herederos de las clases dominantes y "autoeliminación de los niños de las clases populares" (Rancière, 2007: 10). Es decir, la educación es uno de los mecanismos –tal vez el más importante– que asegura la reproducción de una estructura social que es profundamente desigual. Entendemos que es una crítica pertinente y que da en el blanco, al menos respecto a ciertos formatos de enseñanza y sistemas de educación pública. Sin embargo, no acordamos en demasía con ciertos remedios que se propusieron para esta enfermedad, basados en dicho diagnóstico.

La década de 1980 muestra un interesante debate sobre ello en Francia, en un momento de grandes proyectos que, a través de las ciencias sociales, buscaban herramientas para una transformación igualitaria de la sociedad. A partir de la crítica reproductivista se establecen planes y reformas educativas con ese mismo objetivo. Para aplacar la violencia simbólica que implica la reproducción, había que reducir la cultura legitimante en las escuelas, haciéndola más accesible y algo menos sabio en términos de Chevallard (1988)[148], adaptado a las clases más desfavorecidas, es decir, a los hijos de los pobres. Según Rancière,

[148] Recordemos que Chevallard, en *La Transposición Didáctica* (1988), sostenía que justamente esa transposición supone una distancia entre el saber sabio, donde se encuentran los saberes que originalmente pretendemos enseñar y el saber enseñado, aquel que ha sido acondicionado y transformado por el docente para llegar al alumno como objeto de enseñanza. El saber sabio entonces es del orden de la producción del saber, en tanto el saber enseñado pertenece al orden de la reproducción del saber, y el docente debe cumplir con una función de vigilancia epistemológica para tener presente la diferencia entre estos ámbitos, es decir dar cuenta del objeto del saber y del objeto a enseñar.

esta propuesta "se vio acusada inmediatamente por haber avalado la desigualdad que pretendía reducir" (Rancière, 2013: 15) y se pregunta si esta adaptación de la currícula a los pobres no era, de hecho, clamar su inferioridad intelectual y reforzar el reparto que reserva a los privilegiados lo más alto del lenguaje, el pensamiento y la cultura. A esta propuesta, sociológica y progresista, se oponía el republicanismo francés, defendiendo una propuesta universalista en la que abogan por una promoción de la ciencia y la instrucción a todos por igual.

La denuncia de Rancière a la "sociocracia" parecía ubicarlo más cerca de las tesis republicanas en ese debate educativo[149], político e ideológico, pero el nacido en Argel reafirma su posición equidistante a ambos movimientos y los enmarca dentro de la lógica de la explicación, esa que atonta o embrutece a quien tengamos enfrente, más allá de que la meta promulgada de esas buenas intenciones sea la igualdad. La tesis de Rancière refiere a que, al ser la desigualdad el punto de partida que establece que hay uno de los extremos de la relación que sufre una falta, que es incapaz, que no podrá aprender si no es a través de la explicación, se instituye una distancia entre explicador y explicado que, por más que existan exámenes, pruebas y test que le demuestren al explicador que la brecha entre ambos parece haberse disminuido, esta "operación misma de su 'reducción' reproduce indefinidamente" (Rancière, 2013: 17) la relación de desigualdad. Entiende, de este modo, que la igualdad debe ser siempre un punto de partida y no una meta, ya que más allá de la promesa de la igualdad[150], si partimos de la desigualdad queda instalada una brecha que no podrá ser superada (nos extenderemos en la discusión de este punto y también sobre la lógica de la explicación en el apartado dedicado al aula). Volveremos sobre ello más adelante.

Otra de las respuestas a la desigualdad que se reproduce en la esfera escolar, que en rigor no se desprende de las críticas reproductivistas, pero sí de planteos como el de Blasina, refiere a políticas que impulsen la llamada igualdad de oportunidades, respecto a la que nos

[149] Entendemos sumamente interesante la discusión respecto a un posible acercamiento entre la postura establecida por Rancière en *El Maestro Ignorante* y el republicanismo. Si bien su rechazo a la postura republicana francesa de la década del 80 es claro, tal vez sea posible pensar en un acercamiento a republicanismos no elitistas y democráticos (pero desde una propuesta de democracia directa o, al menos, no representativa como la que vivimos por aquí). Puede verse un esbozo de esta discusión en Fernández Pavlovich (2018).

[150] Promesa que se reitera al menos desde la Revolución Francesa -a partir de la divisa "Libertad, igualdad, fraternidad"- pero que aún permanece incumplida (Rancière, 2013).

sentimos en condiciones de afirmar que no tiene el mismo sentido que la igualdad estructural que aquí se ha trabajado. Ahora bien, ¿en qué consiste la igualdad de oportunidades? Según François Dubet (2011), la modernidad trajo consigo dicho concepto desde su origen. De acuerdo a sus defensores, esta concepción considera justas las desigualdades sociales, siempre y cuando todos los integrantes de una sociedad hayan partido de la misma línea y, a posteriori, en función de los méritos que los individuos hayan generado, irán ocupando las distintas posiciones de la pirámide social. De este modo, los hijos de los obreros podrían tener las mismas posibilidades de convertirse en empresarios exitosos que los hijos de estos últimos. Y el mecanismo preferente para llevar adelante la igualdad de oportunidades es, obviamente, la institución escolar formal, cuyo "papel ya no es el de integrar la sociedad, (…) sino el de distribuir a alumnos teóricamente iguales al término de una competencia honorable" (Dubet, 2011: 64).

De este modo, con el propósito de igualar el punto de partida es que se propone, entre otras medidas, el formato de discriminación positiva (cupos para minorías relegadas en universidades u otras instituciones), becas e incluso la creación de instituciones educativas públicas de gestión privada –así consideradas porque no habría matrícula económica para su ingreso–, cuya financiación corre en buena medida por cuenta del Estado[151]. Supone también pasar de políticas universales a políticas dirigidas y se exige un desplazamiento hacia la autonomía de las instituciones, ya que las demandas de justicia –en caso de que puedan denominarse de ese modo– se tornan cada vez más particularistas, en función de una visión del ciudadano como individuo-consumidor, quien pasará a evaluar aquello que cree que merece y le corresponde atendiendo a la eficacia del producto que recibe (Southwell, 2003).

Estas políticas no siempre tienen los resultados que auguran: es posible afirmar, por ejemplo, que la discriminación positiva no ha tenido los efectos deseados, al menos en cuanto a su repercusión en el grupo de origen, ya que aquellos beneficiarios de esa discriminación no necesariamente se identifican con el lugar del cual partieron: en el caso de los negros norteamericanos, habituados históricamente a vivir en guetos heterogéneos desde el punto de vista de su composición social, vieron alterado ese fenómeno, ya que esa política provocó

[151] Este reclamo se está dando actualmente en la República Oriental del Uruguay, fundamentalmente a través de un grupo de técnicos que se han posicionado como "la única alternativa de cambio" en materia de educativa en nuestro país: https://www.elpais.com.uy/que-pasa/rompan-plan-eduy21-educacion.html

que la “burguesía negra huyera del gueto hacia suburbios de clase media” (Dubet, 2011: 91). A su vez, la necesidad de los grupos de demostrar las desventajas y las discriminaciones vividas, lleva incluso a competir, en una exhibición de sufrimientos e injusticias, por el lugar de víctima que merece mayor reparación o atención. Se instala, entonces, también allí un mecanismo de competencia que está presente de forma permanente en las instituciones escolares, ya que de las calificaciones recibidas dependerán en buena medida becas y beneficios que podrán recibirse, pues no hay lugar para todos. Ello deriva en una meritocracia cuyas responsabilidades son desplazadas exclusivamente hacia al ámbito personal: a los sujetos se les ha brindado la oportunidad –y, supuestamente, las herramientas– para competir por los lugares que determinarán en buena medida sus posibilidades futuras, por tanto es de ellos de quienes depende el éxito o fracaso.

Este principio –el meritocrático– está presente, en nuestros días, en casi todo debate sobre políticas públicas, de forma aún más pronunciada cuando estas discusiones refieren a la educación en relación con la igualdad, relación que, en cuanto a la literatura existente, es siempre recíproca y bidireccional (Montes y Parcerisa, 2016). La etimología de la palabra meritocracia nos remite por un lado a *meritum*, las acciones que ha desarrollado una persona y que merecen un premio o un castigo por ello, y a *kratos*, el control o el poder, que en general se ha relacionado con la idea del Estado y las formas de gobierno. Por lo tanto, “la meritocracia es un sistema social basado en la aristocracia del talento y no en alguna forma de justicia democrática o igualitaria” (Puyol, 2007: 170), la distribución se basará entonces las cualidades y calificaciones de carácter individual. Ante ello, cabe recordar que ya hemos aprendido con Rawls (1971) que, aun si los lugares sociales de privilegio se sustentan en trabajos que deben ser realizados por quienes detentan talentos especiales, éstos son producto de la lotería natural y sería un grave error que las instituciones tuvieran el objetivo de recompensar lo generado por una lotería por completo arbitraria. A su vez, Dubet nos recuerda que la igualdad de oportunidades meritocrática “reposa sobre una ficción y sobre un modelo estadístico que supone que, en cada generación, los individuos se distribuyen proporcionalmente en todos los niveles de la estructura social sean cuales fueren sus orígenes y sus condiciones iniciales” (Dubet, 2011: 55), lo que lleva al autor francés a designar como mito a esta igualdad de oportunidades.

En un escenario meritocrático como ese, entiendo no hay lugar para un cultivo y promoción de las virtudes cívicas, que entre otras disposiciones se sostienen en la solidaridad y no en la competencia. Para que ello suceda, es necesaria una educación cívica con características acordes a la visión de la sociedad que se ha defendido aquí, con la libertad como no dominación, una igualdad estructural, una disposición recíproca a proteger la vida de los otros y la virtud cívica con un rol central. Ahora bien, con educación cívica no referimos puntualmente a una asignatura o área de la currícula a estudiar, sino una educación transversal, no sólo respecto a la educación formal[152] sino también a todas las áreas con potencial educativo.

6.3 Una educación cívica

A diferencia de teorías medianamente actuales, que pretenden educar al individuo para que se encuentre preparado para la igualdad de oportunidades mencionada, o para el mundo del trabajo, para ser competente, adaptarse al mundo actual y, tal vez, llegar así al éxito en sociedades en las que se vive y sobrevive en función de las necesidades del mercado (Southwell, 2003), autores republicanos pretendieron ir un poco más allá. Algunos, como Rousseau, mencionaron que era necesaria una formación para la vida o la humanidad (Rousseau, 1780-1789, E). En nuestro caso, sostenemos que esa formación para la vida necesita de la enseñanza de las virtudes cívicas, en un marco republicano y democrático. En este sentido, no podemos más que acordar con John Dewey (1995) en que la democracia no es sólo una forma de organización institucional, sino un modo de vida, se trata primariamente de un modo de vivir asociado y de experiencia comunicada conjuntamente, para lo cual toma gran importancia el valor de lo común. Por ello, una educación cívica debe comprender –y ser comprendida desde allí– a las organizaciones civiles y los medios de comunicación[153].

Respecto a éstos, tanto Pettit como Pereira nos ponen en estado de alerta: el primero en relación con la necesidad de que el Estado asuma la responsabilidad de su regulación para

[152] En Uruguay, en este momento existen en los planes y programas de educación media, las asignaturas Educación Social y Cívica y Educación Ciudadana.
[153] Dentro de ellos, incluimos también a las redes sociales.

evitar que queden a merced de intereses dominantes. Para ello, debe impedirse su concentración en pocas manos y favorecer la creación de medios comunitarios (Pettit, 1999), operación inversa a lo que está sucediendo hoy en día. La concentración de medios masivos de comunicación es una forma de atacar al pluralismo de nuestras sociedades, así como el dejar la regulación de la libertad de expresión de las redes sociales[154] en manos de multimillonarios resulta una caricatura de la relación existente entre los medios de comunicación y la democracia. Es interesante, en este sentido, el ejemplo de Alemania en cuanto al manejo de los medios públicos de comunicación, cuya financiación está en manos de la ciudadanía, a través de un impuesto directo. Por otra parte, el control de estos medios está a cargo de una comisión independiente del gobierno de turno, con un gran peso de una organización civil[155] –la asociación de periodistas– en el manejo de la agenda, tanto en lo temático como en materia de contestación por parte de funcionarios de gobierno. ¿De dónde surge esta fórmula alemana? Justamente del miedo a que se reitere lo sucedido en materia de propaganda y prensa en el totalitarismo nazi.

Amén de lo anterior, Gustavo Pereira ve necesario el desarrollo de una ética de los medios de comunicación "que asegure tanto el compromiso de los actores con la veracidad, la equidad y la justicia, como la realización de una fuerte defensa ante los intereses manipuladores de los grupos de poder" (Pereira, 2004: 263), respecto a lo que habría un fuerte grado de responsabilidad en los periodistas, pero también en el rol que los intelectuales pueden jugar, contribuyendo críticamente desde los propios medios de comunicación a la construcción de una opinión pública ilustrada, en una defensa de la razón pública planteada por Kant en su famosa respuesta a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" (Kant, 2004). No se trata de que los intelectuales sean los encargados de iluminar a las masas que carecen de luz, sino de que los debates acerca de temas importantes para la convivencia ciudadana puedan tener el nivel y profundidad que merecen, y no queden estancados en la polifonía de panelistas de los programas de infoteinment, neologismo anglosajón con el que

[154] A las que incluso de las pretende calificar de ágoras actuales (ver, por ejemplo, noticia del periódico El País de Madrid, del 17 de mayo de 2022, https://elpais.com/tecnologia/2022-05-17/elon-musk-descubre-que-en-el-casino-de-twitter-se-juega.html).
[155] Elemento que no podemos dejar de relacionar con el asociacionismo crítico propuesto como parte del diseño institucional.

se alude a la intención de informar y entretener a la audiencia (aunque el énfasis, en última instancia, siempre termina cayendo sobre el entretenimiento).

Una educación debe de este tipo debe ser transversal, no solo en un sentido curricular –ya que debe atravesar la currícula toda de la educación formal y no permanecer estanca en algunas asignaturas– sino a todas las áreas sociales en que entendamos la educación puede ser posible. La sociedad contemporánea ha ido desplazando a la gente a sus hogares. Las causas de este fenómeno son varias, desde la fuerte presencia en nuestras vidas de las distintas pantallas que nos rodean (y otras tecnologías) hasta cuestiones ligadas a la inseguridad. Hay momentos en que parece que las calles han quedado relegadas a lo obligatorio: están quienes deben, por razones ligadas a su trabajo, y quienes pueden, pues no tienen otro lugar para estar. De allí que entendemos fundamental la recuperación de los espacios públicos, en una doble acepción: aquellos espacios que son accesibles a toda la ciudadanía y también aquellos que hacen lugar a la participación política. Reivindicamos, entonces, la mayor presencia de plazas, teatros y anfiteatros, espacios deportivos, centros culturales, pero también comisiones zonales, concejos, sindicatos, clubes barriales y demás formatos posibles. En todos esos rincones hay lugar para la educación. Una educación no formal, pero desde la que se puede fomentar el surgimiento y la presencia de las virtudes cívicas.

Esta educación cívica, a la que referíamos a través de Dewey, deberá generar y fomentar las disposiciones mencionadas en los apartados anteriores, lo que coadyuva a una educación de la mirada, en pos de reconocer humanidad en aquellas dimensiones que muchas veces es negada, generando una mirada inclusiva respecto a minorías étnicas, religiosas y de orientación sexual, y promoviendo así el reconocimiento de la dignidad de cualquier ser humano. La defensa de una educación cívica, aunque hoy despierte sospechas e incluso descalificación por la posible formación de ciudadanos dóciles y que no causen problemas al poder político[156] (Cortina, 1995) no resulta ajena a la tradición republicana. A modo de ejemplo, Maquiavelo entendía que los pueblos antiguos eran más "amantes de la libertad que los de hoy" y que ello se debe en buena medida "a la diferencia entre nuestra educación y la de antaño" (Maquiavelo, 2004: 277), en tanto los humanistas cívicos apostaron por una

[156] Cabe recordar la existencia de movimientos como "Con mis hijos no te metas", que persiguen el objetivo de que el Estado no eduque en ciertas áreas con la pretensión de ser responsabilidad exclusiva de las familias.

educación que intentara asegurar "que el camino del honor se mantenga abierto a todos los ciudadanos" (Skinner, 2013: 193), un honor que no está vinculado al éxito individual, sino al servicio a la comunidad a través de la participación política.

En este sentido, otro de los objetivos de la educación cívica deberá ser la formación del juicio político, aquel que distingue principios universalistas de normas convencionales y es capaz de acercar lo justo a lo injusto "parándose desde los pies del otro" (Cortina, 1995: 51), en el que se adopte un punto de vista que tiene presente que cualquier persona es un fin en sí misma. El planteo concerniente a la educación de Hannah Arendt, a quien podríamos ubicar dentro de un republicanismo cívico, resulta de sumo interés en este plano. Siguiendo su planteo, asumimos la pluralidad[157] como condición misma de la vida política, del mismo modo en que el material de la naturaleza es condición de posibilidad de la fabricación que da lugar a la categoría arendtiana del trabajo[158] (Di pego, 2013). Por tanto, si estamos abiertos a la discrepancia que da lugar a la pluralidad, la educación del juicio, en tanto "capacidad de consejo práctico, habilidad para pasar de la deliberación a la decisión y de la teoría a la práctica" (Bárcena, 1991:13), se transforma en una cuestión fundamental. Ahora bien, ¿qué propone la pensadora alemana en un sentido más global, respecto a la educación?

Arendt escribió solamente dos artículos que atañen a la temática educativa de forma directa, pero este es uno de los casos en que lo escaso en cantidad no es antónimo de prolífico, y tal vez el artículo al que mayormente le quepa ese adjetivo sea *La crisis en la educación*, que establece ciertas barreras entre política y educación que parecen resultar estrictas:

> La educación no debe tener un papel en la política, porque en la política siempre tratamos con personas que ya están educadas. Quien quiera educar a los adultos en realidad quiere obrar como su guardián y apartarlos de la actividad política. Ya que no se puede educar a los adultos, la palabra 'educación' tiene un sonido perverso en política. (Arendt, 1996: 188)

¿Significan estas palabras que la educación no tiene papel alguno a jugar en relación con la política? Parecería desprenderse de ello que sí, pero responder afirmativamente sin

[157] En este caso, estamos tomando el término pluralidad utilizado por la propia Arendt (2005), por ello no utilizamos el término pluralismo.

[158] Aunque, en nuestro momento histórico, la vida política estaría amenazada principalmente por la categoría de labor: vivimos en una sociedad de laborantes, que persigue son constantemente la satisfacción de sus necesidades de consumo y, de este modo, la reproducción de la vida biológica del ser humano se vuelve el objeto privilegiado de la política instituida (Di pego, 2013).

más, sería ir demasiado deprisa. Arendt escribe esa frase en su análisis sobre la crisis de la educación que afectaba a Estados Unidos en ese momento histórico. Dicha crisis, para la autora forma parte de una aún mayor, la crisis del mundo moderno. Es decir, se trata de una crisis que va más allá de la pregunta respecto a por qué ciertos estudiantes no alcanzan un nivel adecuado en lectoescritura. La exigencia de que el niño concurra a la escuela, la institución que para Arendt permite el pasaje de la esfera privada a la pública, no pertenece a la familia sino al Estado, es decir al mundo político. La institución escolar no es el mundo –ese mundo político– en sentido estricto, pero lo representará ante los nuevos. Ello implica asumir una responsabilidad respecto al niño, pero no en relación con su bienestar vital, que debería estar garantizado en la esfera privada[159], sino una responsabilidad por el desarrollo de determinadas cualidades necesarias para fructificar posteriormente como ciudadano en el mundo. De este modo, los educadores adultos deben tomar la responsabilidad por ese mundo en el que viven para poder "mediar entre lo nuevo y lo viejo" (Arendt, 1996: 205), por más no sea el mundo en el que preferirían vivir. Esta actitud cobra forma de autoridad, que también está en crisis y no necesariamente va de la mano de la calificación del educador –aunque dicha calificación resulte imprescindible–, quien a través de su competencia se transforma en uno de los portadores de la tradición[160] del mundo y será por ello que es quien está en condiciones de educar.

Ahora bien, una crisis puede o no convertirse en un desastre –no lo es en sí misma– y ese hecho depende de cómo se responda ante ella. El desastre aparece cuando respondemos "con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda" (Arendt: 1996: 186). De allí la importancia de que se tome como cuestión fundamental la formación del juicio político en los nuevos habitantes del mundo. Dada la separación que Arendt intenta establecer entre lo público y lo privado, entre lo político y lo educativo, el aprendizaje del juicio no puede sino generarse a través de espacios públicos a

[159] Hoy podemos notar que la cobertura de esas necesidades no se plantea de modo arendtiano, ya que la alimentación de muchos niños se da en las escuelas y, de hecho, suelen generarse debates respecto a lo que sucede con su alimentación cuando, por ejemplo, se realiza un paro docente.

[160] En la modernidad la autoridad se ha transformado en un problema, pues allí "no puede hacer uso ya de la autoridad de la tradición ni de las supuestas elevadas cualidades (…) que la tradición del humanismo clásico pareció custodiar" (Bárcena, 2006: 4). A su vez, esta crisis de la autoridad está inscripta en la crisis de la tradición que implica la crisis del mundo moderno (Di pego, 2013).

medida de la situación, relacionados a temáticas que puedan resultar relevantes para los estudiantes en torno a las cuales puedan desarrollar la interacción[161]. Arendt retoma la tradición kantiana del *sapere aude*! (2004) y entiende que el pensar por sí mismo no es meramente una actividad de uno con sí mismo, sino que requiere la consideración de las perspectivas de las demás personas en el espacio público[162]. Es necesario entonces aprender a pensar con otros y esta debe ser una tarea primordial de la escuela (Di Pego, 2016).

El juicio implica un tipo de posicionamiento que se distingue del simple razonamiento, ya que implica un punto de partida concreto y personal sobre una situación determinada, pero con el objeto de alcanzar cierta generalidad a partir de la atención a las perspectivas de los otros (Di pego, 2013). Mientras que el pensamiento, a partir de su propia reflexividad, se desenvuelve como la tarea que lleva adelante Penélope que todas las mañanas deshace lo que había hecho el día anterior y se torna en autodestructivo, el juicio se presenta como alternativa: a partir de situaciones concretas y de la confrontación de opiniones en el espacio público, puede desarrollar creencias y valores, que serán siempre provisorias, siempre revisables, pero que detentan cierto grado de generalidad (Di Pego, 2016). Recordemos que, en términos arendtianos, la escuela no es un espacio político, ya que se encuentra estructurada en torno a relaciones asimétricas, en las que no impera las condiciones de igualdad que deben regir la acción política. Pero la escuela tiene la tarea de introducir a los nuevos en ese mundo común que es el mundo político, preparándolos para participar en un mundo que les preexiste, pero sobre el que tienen la tarea de introducir novedades y renovarlo. No se trata, entonces, de librar este espacio a una horizontalidad espontánea de los niños, que podrían llegar a ejercer las peores tiranías entre sí (Arendt, 1996). De hecho, la pensadora alemana es sumamente crítica de las pedagogías nuevas del momento –lo que conocemos como escolanovismo- por hacer de las aulas un mundo de niños, desplazando a los adultos fuera de ellas. Quien ejerza la docencia en el aula es el adulto responsable del mundo en que vivimos, es en ese sentido que detenta la autoridad, y parte de su

[161] A su vez, hay algunos ejemplos en ciudades de América Latina que, comprometidas con estas ideas políticas, vienen desarrollando programas y proyectos educativos que poseen como eje central la influencia de los espacios urbanos en la vida de las personas, involucrando la participación de educares, educandos y miembros de las comunidades locales (Guichot Reyna, 2012).

[162] A su vez, si bien Kant desconfiaba de la desobediencia (2004), Arendt observará a través del caso Eichmann cómo se pone de manifiesto la terrible peligrosidad de la obediencia ciega, que reside en la ausencia del pensamiento propio (Di Pego, 2016).

responsabilidad reside en "mostrar ese mundo tal como el mundo es"[163] (Arendt, 1996: 201). En buena medida, ese mundo tiene que ver con la tradición[164] y está estrechamente relacionado a nuestra memoria histórica que, a su vez, se enraba con las disposiciones cívicas que entendemos deben promoverse.

6.4 Memoria histórica

Debemos tener presente que la memoria histórica, fundamentalmente en su dimensión de barbarie -entendida como un odio primitivo, un impulso destructivo que contribuye a aumentar el peligro de que la especie humana deje de existir (Adorno, 1998)- posee un vínculo recíproco con la educación, sus dimensiones se afectan mutuamente. La educación puede actuar a favor de la barbarie, cuando contribuye a generar lo que Adorno denomina frialdad social, que se da cuando los seres humanos son "de todo punto indiferentes a lo que les ocurre a los demás, con excepción de unos pocos con los que están íntimamente unidos y con los que comparten intereses" (Adorno, 1998: 89). Esto genera la incapacidad para la identificación, que se convierte en la condición psicológica para que la barbarie, hubiera sido y siga siendo tolerada por "personas en cierta medida bien educadas e inofensivas" (Ibid.). Autores que hemos discutido en este trabajo, como Arendt y el recientemente mencionado Adorno, ubican al siglo XX como uno de los pináculos de este fenómeno, en función de las guerras mundiales y los totalitarismos. A causa de ello, es casi imposible eludir la memoria vinculada a los genocidios allí acontecidos. Y, por cuestiones de cercanía, geográfica y afectiva, tampoco nos resulta posible hacer a un lado lo ocurrido bajo el terrorismo de Estado ejecutado en las recientes dictaduras del cono sur.

No obstante, resulta fundamental que, en caso de restringir el trabajo con la memoria histórica a ciertos casos ejemplares, se resalte que la barbarie ha sido y sigue siendo un

[163] Veremos alguna aplicación más concreta de esta visión arendtiana, y también respecto al juicio político, en el apartado dedicado al aula.
[164] En sentido arendtiano, que no podemos discutir aquí, pero que no refiere solamente a cuestiones de costumbre y folclore, sino a lo vinculado a la Resistencia –en el plano político– y en lo que refiere a al pensamiento. Para una discusión más amplia ver Longhini (2012) y Di Pego (2016).

fenómeno global, que no recae únicamente en lo mencionado. De este modo, podemos ver que el propio Adorno, en su célebre artículo ya citado sobre Auschwitz, menciona al genocidio armenio a manos de Turquía como un antecedente casi inmediato y que "muy significativamente, apenas parece ser conocido en Alemania" (Ibid.: 80). La historia de nuestro país hace que no podamos dejar de nombrar el genocidio charrúa en Salsipuedes, ordenado por Fructuoso Rivera[165]. Si extendemos fronteras y avanzamos a genocidios con menor publicidad, no deberíamos dejar de hablar de Camboya, Srebrenica (Bosnia), Ruanda, el Holomodor en Ucrania, el caso de los aborígenes en Australia, lo que sucede aun hoy en Yemen, y la lista podrá seguir… Por razones de espacio, de centralidad temática y también de conocimiento –por trabajos en los que hemos participado- las referencias principales que se formularán aquí tienen que ver con Auschwitz, Lidice y el Río de la Plata.

La relación entre educación y barbarie es compleja y, como henos mencionado, la propia barbarie colabora con un tipo particular de educación, y se coloca ella misma como ejemplo a seguir, en un proceso de retroalimentación. En este sentido, si tomamos el caso de la tragedia del poblado de Lidice –poblado checo arrasado por los nazis con el objeto de que su memoria fuera borrada de la faz de la Tierra–, podemos notar que, después de haber fusilado a los 143 hombres presentes en la aldea la madrugada del 10 de junio de 1942 e incendiado el poblado, las autoridades nazis se ocuparon incluso del saqueo y profanación del cementerio del pueblo. Allí, no solamente buscaban pequeños restos de valor en las tumbas y bóvedas que les resultaren útiles, sino que lo hacían también con una finalidad educativa, generando influencia en los hombres del RAD (Servicio de Trabajo del Reich), como afirma el Coronel alemán Alexander Commichau en una carta al Comandante del RAD, fechada el 6 de agosto de 1942:

> Los jóvenes hombres en el RAD ven que la espada alemana caerá de forma fuerte y destruirá completamente las fuentes de disturbio no solo en el frente, sino también en la retaguardia; y especialmente dondequiera que los secretos del frente emerjan y los elementos oscuros estén trabajando. El trabajador experimenta directamente el efecto de tales medidas en la población checa

[165] El 15 de diciembre se declaró como sitio de memoria el Paso de Salsipuedes por la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria del Pasado Reciente, aunque con el voto en contra de las actuales autoridades de ANEP y el Ministerio de Educación y Cultura, aduciendo que el hecho ocurrido no se encuentra dentro del ámbito de aplicación temporal de la norma que da origen a la declaración propuesta y que esta Comisión no tiene competencias para entender en asuntos acaecidos en 1831.

> y su trabajo lleva al aplastamiento de esos centros de resistencia. La profundidad de las emociones que los hombres desplegaron en este lugar trabajará ciertamente en la consolidación del poder alemán, pero solamente podrá lograrse si su trabajo resulta en la completa desaparición del poblado, después que la tierra sea arada donde el enemigo haya residido. (Stehlik, 2007: 63-64)

Pero la vinculación entre educación y barbarie no tiene por qué quedar anclada en este tipo de círculo vicioso. También es posible una relación distinta para lo cual se necesita otra sensibilidad. Y, a partir de ello, se genera la apuesta a la esperanza de que el círculo gire en sentido contrario.

El trabajo con la memoria permite, desde distintos ángulos, trabajar la tolerancia radical, la solidaridad –también su ausencia–, la importancia de la participación en los asuntos públicos y, a su vez, ejercitar el sentido crítico cuando leemos las distintas versiones de la historia que se pueden presentar. Asimismo, trabajar con una temática como la memoria trae aparejados ciertos elementos que van de la mano de la conmoción frente a los sucesos, que es directamente proporcional a lo reciente de la memoria que se esté trabajando. Y es esa conmoción la que puede generar la sensibilidad mencionada en el párrafo anterior para, por un lado, generar anticuerpos contra la propia barbarie y, por otro, abrir espacio para el cultivo de las virtudes cívicas que, como mencionamos, no se conforman exclusivamente de un modo racional. Cabe aclarar que la sensibilidad no es un deber ni algo a lo que pueda obligarse. Una recomendación explícita o directa siempre tendrá algo de imperativo y coactivo, que actúa directamente en contra de la capacidad de amar de los seres humanos. No se trata en este caso de una categoría análoga al amor que emana de la sociedad victoriana: las personas incapaces de amar son aquellas que tienen una relación libidinal deficiente con otros seres humanos (Adorno, 1998). Se trata de seres absolutamente fríos que rechazan de entrada esa capacidad respecto a las personas como fines, y cuyo sentimiento sobreviviente suele ser forzosamente volcado a los medios (es decir, a las cosas, por mencionarlo de una forma grosera).

Para que la educación genere una sensibilidad que se oponga a la barbarie, es necesario que se trate de una educación para la autorreflexión crítica. Es decir que aquello que puede aportar un grano de arena a la construcción de una sensibilidad colectiva es hacer conscientes los mecanismos que permiten que el ser humano dé rienda suelta a la barbarie.

De algún modo, se trata de generar conciencia respecto a las condiciones que generan esa frialdad que posibilita la barbarie. En este sentido, no se trata de apelar a valores eternos u obligaciones que nos recuerden de modo permanente aquello que no debemos hacer, a modo de autoridad paterna exterior. Eso sería, en sentido kantiano, extender nuestra minoría de edad y mantener una heteronomía que no nos permite pensar críticamente. La autonomía no puede ser reemplazada por una autoridad exterior a la que se obedece de forma ciega, ya que esto pone a los sujetos en una situación en la que sienten la necesidad de recibir órdenes, generando exactamente lo opuesto. ¿Cómo trabajar respecto a esa sensibilidad y su relación con una educación para la autorreflexión crítica? Si bien, como hemos dicho, la educación cívica no tiene un anclaje exclusivo en la educación formal, es necesario ingresar en el aula, porque es un elemento clave en nuestra educación[166] y también porque, a partir de ella, se pueden emular o transferir acciones –bajo modalidades diferentes– a los otros campos de la educación no formal.

6.5 El aula

Debemos tener en cuenta que este tipo de trabajo lleva consigo, de forma casi inmediata, el coste de la acusación recurrente respecto a una ideologización del aula –o el lugar donde se esté desarrollando un tipo de educación en este sentido- ya que se nos dirá que se corre el riesgo del adoctrinamiento de los educandos, se pondrá encima de la mesa una supuesta falta de objetividad y las seguras inclinaciones políticas de quienes lleven adelante esta práctica. Entendemos, con Ricoeur (1997), que ese es un riesgo que debemos asumir sin avergonzarnos ni realizar un proceso de negación del discurso ideológico. Pretender la ausencia de ideología sería, de algún modo, pretender la inexistencia de una estructura simbólica que sostenga nuestro discurso, lo que imposibilitaría incluso la posibilidad de la ideología como deformación, pues si la realidad "no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada" (Ricoeur, 1997: 53).

[166] Educación formal que, por ser obligatoria, se transforma en un paso ineludible en el camino de este capítulo.

Todo discurso que haga un intento de explicación, teorización e interpretación de lo real es ideológico en una dimensión constitutiva, empleamos una red de conceptos e ideas para transmitir y comunicar a otro aquello que creemos. Y nuestras creencias, sean estas más o menos cercanas a lo que se denomina conocimiento, tienen como punto de partida una visión del mundo, un lugar en el que estamos parados y desde el cual se formula la mirada interpretativa. Si se pretende objetividad en el sentido del requerimiento de una mirada neutra o aséptica parece requerirse lo que Putnam (2004) califica como el punto de vista del ojo divino, aquel lugar completamente independiente y exterior a la realidad que se pretende describir. Ello sería correspondiente con una visión positivista de la historia, que concibe el hecho histórico como lo que es susceptible de localización, y posterior expresión, de un modo neutro y puro, identificable sin problemas y manejable sin dificultad. Acordamos con Manuel Cruz en que esa perspectiva objetivista, que podría denominarse "*las cosas mismas ocurridas* (…) debería considerarse definitivamente descartada" (Cruz, 2007: 50).

Nuestra posición como seres humanos es siempre la de formar parte y hacer pie en la praxis social que estamos intentando interpretar, sea actual o pasada, sea reciente o algo más alejada de nuestro tiempo. En ese sentido, hay que reconocer aspectos de nuestra subjetividad que están en juego. Esto no significa que se deje correr el triunfo de nuestros prejuicios, tampoco que no deba desarrollarse un máximo esfuerzo de imparcialidad y una apuesta a la intersubjetividad, de la cual pueda surgir aquello que más se aproxime a la verdad. Dicho esfuerzo debe reflejarse en la selección de fuentes con la mayor amplitud posible, de modo tal que puedan escucharse todas las voces que estén disponibles para el docente al momento de la praxis educativa, conformando un amplio abanico que nos prevenga de estar brindando una visión exclusiva o sumamente estrecha del tema que nos ocupe. Esas fuentes a las que referimos no pueden presentarse en el formato de un relativismo en el que todo valga igual, deben ofrecerse teniendo en cuenta que el lugar que ocupamos está vertebrado por un marco regido por los derechos humanos.

En aquellos casos en que la distancia geográfica y temporal no es demasiado ancha, existe la posibilidad de obtener testimonios de primera mano. El relato en primera persona ofrece oportunidades que no las otorgan documentos ni fuentes que estén a una distancia más lejana de aquello que se toma como objeto de análisis. En una investigación anterior, con

fases simultáneas a este trabajo (Faget y Fernández Pavlovich, 2018), el director del Museo Lídice, Milous Cervencl, nos decía:

> Quedan dos de las mujeres sobrevivientes, que viven a unos metros de aquí. De los 17 niños que sobrevivieron hoy viven 13 y algunos de ellos, 8 o 9, viven en Lidice, otros en Praga, hay un niño de Lidice viviendo en Canadá y otro en Suiza. Y todos tienen su propia historia. En realidad, tenemos muchísima suerte de que aun estén vivos, la emoción directa tiene un poder especial, cuando te lo cuenta un tercero no es la misma cosa. La gente piensa "esto sucedió hace muchísimo tiempo" y de repente se encuentran con alguien que pudo ser su abuelo o abuela y estuvo allí, entonces "no fue hace tanto tiempo, ¿no?". (Faget y Fernández Pavlovich, 2018: 49)

La posibilidad de la sensibilización que estas situaciones en primera persona ofrecen constituye un valor en sí mismo cuando se formula la apuesta a la no reiteración de la barbarie a través de la educación. Esa sensibilización va de la mano de una imprescindible concientización sobre determinados hechos, para que éstos no se repitan. La conciencia e inconciencia de las personas no depende exclusivamente de factores racionales, sino también de los emocionales, por ello la generación de una sensibilidad que tome en cuenta la otredad a través de procesos identificatorios que eviten el proceso de cosificación de la conciencia. En ese tipo de proceso reside la frialdad que describe Theodor Adorno respecto a la sociedad europea, en la que el nazismo pudo llevar adelante sus prácticas. No referimos sólo a quienes eran ejecutores directos, ya que para que la barbarie se desatara no bastaba solamente con ellos, sino que también era necesaria la parálisis del resto de la ciudadanía. Si esa insensibilidad no hubiera existido, los sujetos pertenecientes a esa sociedad no podrían haber tolerado lo acontecido. ¿Cómo combatir esa frialdad e insensibilidad?

Por un lado, siguiendo el planteo de Adorno, entendemos que lo monstruoso no ha calado aún lo suficiente en los seres humanos. Prueba de ello es la discusión cuantitativa –es decir, fría– regateando números de víctimas judías de la Shoa. Discusión que se reitera en nuestras tierras, a ambos márgenes del Río de la Plata, respecto al número de personas desaparecidas en los recientes regímenes donde primó el terrorismo de Estado[167]. Ello

[167] El ex presidente Luis Alberto Lacalle Herrera, llegó a decir en el programa de Mirtha Legrand que "En el Uruguay hay media docena, o una docena de desaparecidos" (recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=uE6dOrn7lEI&ab_channel=kakinsito), en tanto las cifras oficiales enmarcan la cifra en 192 a 2015 (recuperado de https://www.gub.uy/presidencia/comunicacion/noticias/cifra-oficial-confirmada-detenidos-desaparecidos-uruguay-es-192-

muestra que la barbarie persiste en las mentalidades, aunque no se exprese del mismo modo que en el momento preciso en que sucedieron los hechos, "quienes aún dicen hoy que las cosas no fueron tan graves, están ya defendiendo lo ocurrido, y estarían sin duda dispuestos a asentir o a colaborar si ocurriera de nuevo" (Ibid: 90). A esto se suma que la memoria es, forzosamente, selectiva, ya que no podemos ser como Funes, el personaje memorioso del cuento de Borges (2000). Hay elementos que se conservan y otros deben dejarse de lado, no podemos recordarlo todo, "casi se podría decir que, lejos de oponérsele, la memoria es el olvido: olvido parcial u orientado, olvido indispensable" (Todorov, 2002: 1). En ese sentido, la barbarie llevada adelante por el ser humano no debe dejarse en la completa oscuridad del olvido, debe ser recordada poniendo en cuestión los mecanismos que hacen a los humanos capaces de llevar adelante el terror, y es necesario mostrar lo monstruoso para que las cosas no vuelvan a darse de la misma manera.

Asimismo, es una tarea que deberá llevarse adelante de forma prudente, poniendo en juego disposiciones como el sentido crítico, la responsabilidad y la apertura el diálogo. No se trata de ofrecer la barbarie como espectáculo morboso, en el que se exhiba hasta el más mínimo detalle de lo acontecido para generar rechazo a la violencia, del modo en que Alex, protagonista de La naranja mecánica, película de Stanley Kubrick, es sometido a recibir constantes imágenes violentas estando atado a una silla, sin la posibilidad de moverse para voltearse respecto a la pantalla y tampoco poder cerrar sus ojos, ya que un mecanismo similar al de unos palillos los mantenían permanentemente abiertos. Tampoco se trata de banalizar el terror mostrándolo en personajes novelados de forma tal que resulten ajenos a lo humano, casi como una caricatura de villanos y superhéroes en dibujos animados. Curiosamente, es esta la forma en que los medios masivos de comunicación -y también los juegos de video o similares a los que los niños y adolescentes dedican muchas horas- suelen mostrar la barbarie (por ello, como se ha mencionado ya, los medios forman parte de las áreas educativas no formales en las cuales el Estado debería tener el rol de regulador).

Debe descartarse una educación rigorista, aquella que tiene como objeto que el educando pueda soportar la carga a través de la dureza y la resistencia, termine generando

---

personas#:~:text=Cifra%20oficial%20confirmada%20de%20detenidos%20desaparecidos%20en%20Uruguay%20es%20de%20192%20personas,-08%2F07%2F2015)

una especie de indiferencia al dolor. En principio, se trata de indiferencia al sufrimiento propio, que luego se transfiere al ajeno, ya que "quien ha sido duro consigo mismo se arroga el derecho de ser duro también con los demás" (Adorno, 1998: 86). En dirección opuesta a ello, la educación debería tomar en serio una idea familiar a la filosofía y a la psicología: el temor y la angustia que sentimos no deben ser reprimidos, debemos sentir tanto temor y angustia como la realidad merecen. De lo contrario, no puede llevarse a cabo una promoción de la empatía y la disposición recíproca a proteger la vida de los otros, a modo de la piedad natural planteada por Rousseau (1780-1789, DO), para lo cual es necesaria tanto la imaginación como la reflexión. A través de la reflexión podemos lograr dominar nuestra angustia y distanciarnos de nosotros mismos, en tanto la imaginación puede lograr ponernos en el lugar de la persona que está sufriendo, con el resultado de llegar a ponernos en los pies del otro (también necesario para la formación del juicio político). Una vez que despierta la sensibilidad imaginativa de un hombre, éste se conmociona ante las heridas que otros reciben, logra sufrir a partir de lo que siente esa otra persona, ya que ese otro que podría ser él.

De este modo, es que resulta fundamental la educación de las emociones[168], para lo cual las artes y humanidades pueden y deben jugar un rol fundamental. A modo de ejemplo y respecto al caso del poblado de Lidice, queremos destacar la existencia del ICEFA Lidice[169], una acción llevada adelante por la Galería Lidice desde el año 1967 y que en 1973 adquirió carácter internacional. La iniciativa nace con la intención de recordar a los niños que fueron víctimas de la masacre de 1942 en la aldea checa, pero también se extiende como recuerdo y reconocimiento a todos los niños que han sido asesinados en el marco de cualquier guerra. Esto permite la combinación de al menos dos factores simultáneamente: está presente la memoria (de ese poblado, pero también en extensión a otros lugares en los que se ha desatado la guerra[170]), pero también una apuesta a la sensibilización desde la primera infancia. El ICEFA no solo llega a lugares en donde existe o ha existido la guerra, sino a muchos países del mundo, lo que obliga a poner en juego la imaginación en los niños

[168] Para profundizar en la relación entre la educación de las emociones y la formación de un *ethos* democrático, recomendamos profundamente consultar la tesis doctoral de Helena Modzelewski (2012).
[169] International Children's Exhibition of Fine Arts Lidice (Exhibición Internacional de Bellas Artes Infantiles de Lidice).
[170] Milous Cervencl, cuya entrevista ya hemos citado, mencionaba el trabajo que allí se ha realizado también en torno al conflicto de Nagorno Karabaj (Faget y Fernández Pavlovich, 2018).

participantes. En cuanto a esta facultad, por ejemplo, Helena Modzelewski sostiene que la imaginación generada por cierta literatura –y, en tal sentido, habrá que tener mucho cuidado con la selección de las obras a trabajar– "estará más asociada a la igualdad que a la desigualdad, o a ideales democráticos más que aristocráticos, en el sentido de que se dedica más a la criatura indefensa que a quienes no sufren demasiadas dificultades" (Modzelewski, 2012: 199).

El aprendizaje de las debilidades básicas de los seres humanos debería ser parte central de nuestra primera infancia, ya que es lo que en última instancia permite la construcción de humanidad, permite que logremos convertirnos en seres sociales, según coinciden Nussbaum (2010) y Rousseau (1780-1789, E)[171], a pesar de los siglos que los separan. Sin embargo, en muchas sociedades –sea occidentales u orientales– no es eso lo que sucede, sino que la perfección, invulnerabilidad, el control y dominio sobre las demás personas son fundamentales para el éxito en la vida adulta[172]. En muchos casos, estas situaciones tienen que ver con el género como elemento a ser dominado. En otras situaciones, la construcción del éxito tiene que ver con una lógica que distribuye jerarquías en función de distintos saberes que se supondría los sujetos poseen o no. Esta lógica, a la que hemos aludido ya, que Rancière (2003) denomina *lógica de la explicación*, divide al mundo en una inteligencia inferior y una superior. Se trata de una operación basada en el mito pedagógico que arrancaría con Platón y que no queda en ese plano, ya que esta relación de desigualdad no es patrimonio exclusivo de la institución escolar y las relaciones educativas, sino que su reproducción permanente constituye una sociedad basada en distintas posiciones sociales, una "sociedad del menosprecio" (Rancière, 2003: 44), basada en la "la pasión por la desigualdad" (Ibid: 46).

[171] La conjunción de la *pitié* y un desarrollo adecuado del *amour propre* es lo que, según Rousseau, permitirá la generación del sentimiento de humanidad en las personas. Para una discusión con mayor profundidad, ver Fernández Pavlovich (2014).

[172] En el año 2007 la autora feminista Ann Rippin realizo un estudio del lujoso suplemento mensual "Cómo gastarlo", del periódico *Finantial Times*, y se preguntó "qué es lo que se ofrece a un hombre joven y moderno que empieza su camino como fuente/símbolo/prueba material de la felicidad alcanzada" (Rippin, 2007). Todos los caminos conducían a Roma: la felicidad pasaba por lugares de exclusividad en donde gastar el dinero. Esa cultura del lujo, que tal vez en un momento perteneció a las clases más acomodadas, ha permeado hacia el resto de la sociedad, tornándose cada vez más homogénea.

Se habla de *mito pedagógico* ya que no deja de ser una fábula, una historia que nos han contado y la hemos creído, del mismo tono que el mito de las almas y los metales con el cual Platón pensaba convencer a los integrantes de su República que pertenecían a las distintas posiciones sociales en las que el discípulo de Sócrates dividía su modelo de comunidad. La tesis de Rancière refiere a que, al ser la desigualdad el punto de partida, a través de la explicación, se reproduce indefinidamente la relación de desigualdad. Así, establece que la igualdad no puede ser el objetivo a cumplir, sino el axioma con el que debe comenzar la relación. Ahora bien, ¿igualdad respecto a qué? Para responder, hay que hacer un pequeño alto y establecer que la antropología de este autor indica que "el hombre es una voluntad servida por una inteligencia" (Rancière, 2003: 33) y que, en una relación de aprendizaje y enseñanza se da el encuentro, al menos, dos voluntades y dos inteligencias.

La lógica de la explicación implica la sujeción de una inteligencia a otra. Hay una inteligencia que, por ser inferior, permanece sujeta a la superior. Ésta, a través de métodos establecidos y racionales, lleva adelante una operación que va de lo simple a lo complejo para enseñar al otro lo que, por sí solo, no sería capaz. Esa operación es calificada como atontamiento o embrutecimiento por Rancière, pero no sucede lo mismo si la sujeción se da en otro nivel: "El hombre –y el niño en particular– puede necesitar un maestro cuando su voluntad no es lo bastante fuerte para ponerlo y mantenerlo en su trayecto. Pero esta sujeción es puramente de voluntad a voluntad" (Rancière, 2003: 11). El rol de la voluntad es fundamental pues, además de orientarnos hacia nuestra capacidad en cuanto seres humanos, tiene que ver con aquello hacia lo cual dirigimos nuestra atención. Rápidamente podemos caer en ciertos errores de la voluntad. El primero de ellos sería la holgazanería, que puede hacernos decir lo que no se ha visto o ver las cosas a medias, permanecer en un estado de ausencia. Resulta particularmente interesante el énfasis que pone Goele Cornelissen en la atención a la cosa común, que separa al maestro de "la cómoda y elevada posición (social) del que vigila la puerta del conocimiento o del aprender a aprender, sino que descoloca al maestro" (2011: 64) abriendo de ese modo un espacio en el que se pueda pensar como iguales, sin que se asuma el rol de vigilancia en el terreno de la inteligencia, lo que no significa una horizontalidad estricta. Aquello que nos relaciona con los otros y nos pone en situación de poder discutir sobre lo común, puede tomar la forma de problemas y preguntas compartidas.

De eso se trata la apuesta por la igualdad de las inteligencias que, para Rancière es, en el mismo momento, una emancipación intelectual. No se trata de la generación de aprendizajes en solitario, es decir del autodidacta sin el acompañamiento y sujeción respecto a nadie. No se postula dejar de lado la figura del maestro, ya que necesita de alguien que mueva la voluntad y que acompañe y guíe[173]. Por otra parte, es necesario un espacio común, y eso no se da en forma solitaria. Tampoco se trata solamente de eliminar la figura del maestro rígido y tradicional, aquel que se dedicaría a llenar la cabeza de los estudiantes con conocimientos que no le resultan significativos, ya que la lógica pedagógica acusada por Rancière está también detrás de los planteos de pedagogías más socráticas y menos positivistas, y de allí que en forma expresa marca su distancia, afirmando que "difiere radicalmente del método del maestro socrático" (Rancière. 2003: 20). Esto se da bajo el entendido de que la pregunta socrática conduce a verdades matemáticas, ya contenidas en ella, y de esa forma no habría emancipación intelectual posible. Porque lo que atonta no es la modalidad, el método o el procedimiento que se ponga en práctica, "el que emancipa o atonta, es el principio. El principio de la desigualdad, el viejo principio, atonta se haga lo que se haga" (Ibid: 19).

Este sentido de la igualdad otorga valor a cualquier ser hablante, que no es menos que nadie si puso su voluntad en juego a la hora de descifrar un problema común. Ese valor está en juego también en el sentido epistémico que da Maquiavelo a la virtud cívica al asemejar la voz del pueblo a la de Dios, ya que "opinión general consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, tal que parece que por una oculta virtud le previene de su mal y de su bien" (Maquiavelo, 2004: 169), lo que habla de la confianza en la capacidad del ciudadano virtuoso. Dicho sentido epistémico depende de la capacidad de juicio de los ciudadanos y el lugar común para desarrollar ese juicio, que aparece en los primeros años de nuestra vida, es necesariamente el aula, lugar perteneciente a la escuela. Tal vez hoy, tal vez desde hace tiempo, exista una intención expresa en que la escuela se asemeje al afuera, desde sus marcos de productividad y lo que se espera de ella[174] hasta la apelación a elementos de motivación

[173] Si bien en este momento estamos dentro del aula, esta tarea (la del maestro emancipador) no necesitaría el título habilitante para tal cosa según Rancière. Podría ser un padre, un amigo, o cualquier otro sujeto que haga la apuesta por la igualdad de las inteligencias, que enfrente lo común y esté dispuesto a llevar adelante acciones que verifiquen esa igualdad en los hechos.
[174] Generar ciertas competencias que permitan a los niños, entre otras cosas, adaptarse a ese afuera.

para el estudiantado que tengan que ver con su exclusivo interés. Ahora bien, dicho interés esta signado por lo que ya conocen, por lo que ya traen digerido en su mochila cultural. Tal vez, la escuela –y el aula, como lugar común– pudiera ser un lugar que ofrece elementos novedosos para los estudiantes y que, a modo de la *scholè* griega, fuera "el lugar ubicado fuera de las necesidades del trabajo, el lugar donde se aprende por aprender, el lugar de la igualdad por excelencia" (Rancière, 1988: 2). El encuentro, la discusión y el estudio, por fuera de los tiempos productivos que marca la sociedad del momento[175], puede dar lugar a una reflexión más reposada, al surgimiento de un costado creativo que no necesariamente respete los marcos preestablecidos, e incluso al desarrollo de un pensamiento crítico sobre los tiempos productivos y formas sociales que habitamos por fuera de esa *scholè*, por ahora imaginaria o utópicamente realista.

De todos modos, este aprendizaje por el aprendizaje en sí, siempre está guiado, enmarcado y dirigido hacia algo común en lo que poner nuestra atención. Y siempre que se realiza la elección de aquello sobre lo que se va a trabajar, se está recortando el espacio epistémico, pues se eligió ese elemento para trabajar y no otra cosa. Y hay motivos y objetivos para ello. En el marco de una educación cívica, esa motivación y meta están signadas por una concepción de vida buena (que se enmarca en un perfeccionismo débil, como hemos discutido) y que, como vimos, se liga de forma directa con la virtud cívica, que no es otra cosa que un despliegue de virtudes. En relación con cada una de esas disposiciones, hay ciertas actividades que podemos asociar a su promoción, y ya se han mencionado algunas de ellas, concernientes a la memoria histórica. La primera, para cualquiera de las disposiciones a las que deseemos referirnos es el ejemplo: es muy difícil, sino imposible, generar un clima a favor de las virtudes si se percibe una práctica no consonante con éstas (Codina, 2015).

En cuanto a la responsabilidad y el compromiso con la cosa pública, se pone en práctica desde el vamos a través de la escucha activa de los planteos de los estudiantes, prestando atención de manera respetuosa y valorando sus aportes. Esto debe ser acompañado

[175] Incluso, en momentos en los que se habla mucho (dentro del campo educativo) de la diversidad y del respeto a los distintos tiempos de aprendizaje, en la medida que los tiempos escolares se sigan asemejando a los tiempos productivos, eso será solamente un deseo o, nuevamente, un discurso que no coincide con las acciones que se llevan adelante.

del favorecimiento de su más amplia participación, no concentrando la palabra en aquellos que se desempeñan mejor, pero tampoco generando una participación forzada. Debe tenerse en claro que hay diversas formas de participar: tal vez la oralidad sea la que consideramos natural, pero también pueden darse de forma escrita, a través de dispositivos grupales o tareas externas e, incluso, aprovechando los medios virtuales en aquellos casos de personas que puedan sentirse más cómodas con esa opción. A su vez, es importante que, si se llega a acuerdos a través de la participación (fechas de realización de pruebas, entrega de trabajos, formatos en los que se van a realizar, por ejemplo), se logre ser consecuente con las decisiones tomadas de manera conjunta, lo que debe ser explícito por parte del docente. Pueden trabajarse también ejemplos de situaciones que se generan a partir de decisiones tomadas de manera no responsable o, también, de aquellos casos en los que no se cumple con aquello que se había decidido. Este impulso a la participación favorece también y de forma obvia, la apertura al diálogo, que sólo puede transmitirse si ese diálogo se práctica de modo habitual y correctamente, atendiendo a los argumentos que se presenten e intentando contemplar todos los puntos de vista existentes. Se puede aplicar para resolver problemas o inquietudes que surgen el aula, pero también para analizar temas de actualidad y cómo se presentan en la prensa, tomando aquellas cuestiones que se recojan en el temario de cada asignatura o los temas que resulten emergentes en el desarrollo de una clase.

El sentido crítico se genera, en primer lugar y como hemos mencionado, a través de los ejemplos que tengamos a disposición, que pueden observarse en casos directos -en los adultos presentes en las instituciones- y también en los textos que se les ofrezca (en ello, entendemos que la filosofía y la literatura tienen un lugar de privilegio). Pero también puede darse a través de la invitación al cuestionamiento de nuestras situaciones ordinarias, del sentido común, de la legislación existente y otros diversos elementos, siempre y cuando éstos resulten cercanos. Esto no quiere decir que se trabaje solamente a partir de lo que les interesa o conozcan previamente, ya que la escuela es el lugar en el que se les puede ofrecer aquello que cotidianamente se les pasa por alto o no forma parte de su entorno. Pero sí es necesario que los estudiantes puedan percibir que ese cuestionamiento forma parte de su realidad y no se trata exclusivamente de un proceso abstracto.

Tanto el sentido crítico como la apertura al diálogo invitan al ofrecimiento de razones, sea para convencer a alguien de que mi punto de vista es el adecuado, sea solamente para defender mi parecer. Juega allí un rol importante el entrenamiento argumentativo, pero no en un sentido retórico –o no solamente– sino como la capacidad de darme cuenta qué tan sólido es el terreno donde reposan mis creencias y, a la vez, identificar qué justificación existe detrás de las opiniones de las personas con las que disiento. Una de las herramientas usuales para este entrenamiento –fundamentalmente en cursos secundarios de filosofía, pero no necesariamente– es el debate, en el que aparece la figura docente como moderadora, pero también como clave a la hora de aportar elementos (formales y no formales) para el desarrollo de un diálogo argumentativo. Ahora bien, frente a este tipo de actividad –y también otras, por supuesto– suele establecerse cada vez más, y tal vez con un criterio motivador, el sentido de competencia entre quienes intervienen[176]. Entendemos que ello constituye un doble riesgo o amenaza. Por un lado, es probable que se pierda la perspectiva de la finalidad que el evento posee: la competencia debe tener un ganador y por tanto la importancia puede desplazarse a derrotar al rival de ocasión, más allá de la riqueza que significa el debate respecto al reconocimiento de otros puntos de vista, por ejemplo. Concomitantemente con ello, los torneos de este tipo tienen el mismo riesgo que las competencias deportivas, ya que pueden reforzar patrones de éxito vinculados exclusivamente a la victoria y entablar relaciones de oposición, que se centran en la competencia y no en la cooperación.

A su vez, la aplicación del sentido crítico puede resultar útil para ver el otro lado de las historias, incluyendo todos los grupos de afectados en cada situación e intentando que los estudiantes se sitúen en el lugar de otros y observen cómo se sentirían estando en ese lugar. Esta interacción debe ser propiciada por el docente, quien debe establecer reglas y pautas para que se lleve adelante, protegiendo la diversidad existente en ese grupo de estudiantes. Si a ello agregamos que es menester contar con los derechos humanos como marco habitual para la tarea docente, y se logra llevar adelante un análisis de la necesidad de principios éticos universales en pos de la defensa de la dignidad de todo ser humano, colaboramos con la virtud

[176] Este tipo de "competencias" en las que hay ganadores y perdedores se realizan tanto en instancias mínimas, como puede serlo como estrategia didáctica ante un tema puntual en un aula, hasta en eventos más formales y relevantes, como el Torneo de Debate que lleva adelante la Administración Nacional de Educación pública (puede chequearse en https://www.anep.edu.uy/15-d-noticias-plan-educativo-cultural/ii-torneo-nacional-debate-para-estudiantes-educaci-n-media).

de la tolerancia radical. A ello debería sumarse el fomento de la empatía en situaciones de injusticia, teniendo en cuenta situaciones y contextos particulares, y al utilizar ejemplos de solidaridad o su ausencia, se contribuirá justamente con la disposición que lleva ese nombre. En estos casos, es importante ayudar en la gestión de las emociones, de manera de reconocer sentimientos de compasión y rechazo por las injusticias y, a su vez, llevar adelante el intento de canalizar esas emociones en acciones constructivas (Codina, 2015).

En este sentido, resulta necesario trabajar el concepto de humanidad desde distintas perspectivas, para lo cual es esencial la presencia de las humanidades y las artes, que otorgan a los nuevos integrantes de este mundo ciertas capacidades para comprender su propia persona y la de los demás. Así, colaboran no solamente con el concepto de humanidad, sino con el sentimiento asociado a él, sin el cual es imposible combatir la desigualdad extrema instalada en nuestras sociedades. Ahora bien, parece claro que en el momento actual el viento no sopla a favor de la presencia de estas disciplinas y ramas en los planes y programas educativos[177]. Focalizados principalmente en el crecimiento económico, quienes se ocupan del diseño de estos planes muestran cierto grado de desprecio por ellas, ya que no devienen en algo productivo, en el plano nacional ni personal. De allí que se apueste a una educación de carácter técnico, en tanto las artes y humanidades sufren recortes permanentes. He aquí una contradicción entre cierto tipo discurso y estas acciones, como bien señala Nussbaum:

> Hoy seguimos reafirmando que elegimos la democracia y el autogobierno, y suponemos también que nos gusta la libertad de expresión, la comprensión y el respeto por la diferencia. Nos llenamos la boca hablando de estos valores, pero pensamos muy poco en lo que deberíamos hacer para transmitirlos a la próxima generación y así garantizar que sobrevivan. Distraídos por la búsqueda de la riqueza, nos inclinamos cada vez más por esperar que nuestras escuelas formen personas aptas para generar renta en lugar de ciudadanos reflexivos. (Nussbaum, 2010: 187).

He allí un área a atacar por pare de la educación cívica propuesta: la discontinuidad entre el decir y el hacer, entre el discurso y las acciones que se llevan adelante. Sea el poner en evidencia este tipo de situación, como un trabajo respecto al cumplimiento de la palabra, son acciones en las que se pone en juego la virtud cívica en conjunto, ya que en ese momento se trabajan, a la vez, la solidaridad (su ausencia, en la medida que el incumplimiento de la

[177] De ello tenemos ejemplos muy recientes y no muy lejanos: filosofía como asignatura ha sido retirada de la currícula obligatoria de la enseñanza secundaria en Perú y España.

palabra implica cierto desprecio por el otro), la tolerancia radical (¿hasta qué punto debemos ser tolerantes?), el sentido crítico (poner en cuestión la continuidad o discontinuidad entre discurso y acción implica, necesariamente un análisis crítico), la apertura al diálogo (lo trabajamos en la medida que lo discutamos con otras personas, e incluso con quienes estamos poniendo en cuestión, si es posible) y, por supuesto, la responsabilidad y el compromiso con la cosa pública (o, directamente, la problematización de su ausencia).

Amén de dichos obstáculos que hoy están presentes, entiende Nussbaum (2010) que las artes pueden llevar adelante en las escuelas una doble función: cultivan la capacidad de juego y empatía en modo general y, además, se enfocan en los puntos ciegos específicos –aquello que genera malestar social– de cada cultura. Es por ello que hay que ser cuidadosos en la selección de obras de arte a trabajar. Si queremos vincular estas funciones con el *ethos* que hemos venido trabajando, quien seleccione las obras debe tener presente la perspectiva normativa acerca del modo en que deben vincularse las personas y de allí, nuevamente, la importancia del rol docente en estas tareas, en quien recae una autoridad que no reside exclusivamente en el conocimiento que se tenga del mundo –es decir, de su asignatura y, obviamente de la currícula en general–, elemento necesario, pero no suficiente. Dicha autoridad reside, además y fundamentalmente, en una responsabilidad que debe dispensarse tanto hacia los nuevos –en términos arendtianos– como hacia ese mundo común. La imaginación empática puede ser caprichosa y es más sencillo que surja hacia aquellos que nos resultan más próximos en un sentido geográfico, así como también a quienes pertenecen a nuestra clase social o etnia y se les niega a quienes sentimos lejos de nosotros. De hecho, hay obras que refuerzan la desigualdad, por lo cual o bien debe realizarse un trabajo delicado y profundo con ellas desde el sentido crítico, o elegirse obras que nos acerquen a aquello que situamos habitualmente en la lejanía.

Coincidimos con Modzelewski en que, en el mundo en que vivimos y, pesar de las transformaciones que han sufrido respecto a tiempos anteriores, "las narraciones compiten con todos los demás discursos y siempre salen ganadoras" (Modzelewski, 2012: 341). No en vano no aparecen solamente en libros, sino también en el teatro, el cine, las tradiciones orales, la radio, los actuales podcasts y también en redes sociales. Tal vez uno de sus mayores atractivos sea que en ellas suele entrar en juego la propia vida, y por ello no basta el raciocinio

para aprehenderlas y hacernos de ellas, sino que intervienen necesariamente pasiones y emociones. He allí su fuerza y potencia, pero también su peligro, ya que coincidimos, también, en la existencia de narraciones conservadoras y emancipatorias. Un relato conservador es aquel que en que el Otro "no ofrece una imagen que permita conocerlo desde su carácter único, valioso y digno de reconocimiento" (Ibid: 342) y opera en función de preconceptos que reafirman prejuicios secundando, además, emociones negativas o inadecuadas (por ejemplo la envidia o el asco y la repulsión por las personas) [178].

En tanto, una narración de tipo emancipador promovería emociones positivas o adecuadas (por ejemplo, la gratitud o la compasión), que contribuyen con el reconocimiento, el respeto y la dignidad. Es muy difícil establecer un criterio que delimite estas narraciones y, aunque se lo formulara, no podría ser un criterio final, por la infinidad de relatos existentes y también por las distintas circunstancias, históricas y culturales. Theodor Adorno, en el artículo que ya hemos citado, menciona la obra teatral *Muertos sin Sepultura*, de Jean-Paul Sartre, en su reclamo porque se muestre el horror y la barbarie que los humanos podemos cometer. En un sentido similar y por mencionar ejemplos acordes a nuestra cultura y en línea con lo analizado, en nuestras tierras podrían trabajarse la obra teatral *Pedro y el Capitán*, de Mario Benedetti, o la película *Argentina 1985*, dirigida por Santiago Mitre. O, como otro tipo de relato, las canciones *La casa desaparecida*, de Fito Páez, o *Torturador*, de la banda Los Estómagos. Aun así, entendemos que para establecer el criterio mencionado –que deberá ir ajustándose con el transcurrir del tiempo– es necesario que el adulto responsable haga uso de las disposiciones cívicas. Sin dejar de lado el resto, en este caso queremos destacar la necesidad de la apertura al diálogo, ya que la formulación de este criterio necesita de la discusión con otros para lograr una interpretación correcta, que no podrá ser objetiva, pero justamente a causa de ello es que necesitamos de la intersubjetividad.

En este sentido, es inevitable volver sobre un elemento ya mencionado, que debe estar presente en la formulación de dicho criterio: la necesidad del juicio moral y político. No nacemos con la capacidad de formular estos juicios, el mero hecho de estar vivos no nos prepara para la interacción y el diálogo (al menos no en el sentido que defendemos aquí). Es,

[178] Para una discusión acerca de las emociones adecuadas-positivas o inadecuadas-negativas, ver Modzelewski (2012).

nuevamente, la educación –y particularmente el aula– la que debe desempeñar un rol clave en este sentido. Pero no (o no solamente) a través de una enseñanza teórico-curricular respecto a lo que es el diálogo, su valor, el respeto por la alteridad y la importancia de una escucha activa a lo que esa alteridad tiene para decir y contar. Todo eso puede estar presente en la pizarra, pero es fundamental la implicación de los nuevos integrantes del mundo "en prácticas en las cuales puedan aprender a tratar a los otros como iguales, a respetar sus posiciones y a partir de ello coordinar las acciones conjuntas" (Di Pego, 2013: 39). No se trata de una mera reproducción y transmitir de saberes respecto a lo que el mundo es, sino de brindar espacios para que los niños puedan mostrar su singularidad, y lo hagan libremente, en un espacio de igualdad (en el que el docente romperá la simetría, a partir de su autoridad).

El aula debería ofrecer, si bien no espacios políticos, sí espacios acotados en los que los estudiantes puedan llevar adelante el diálogo y el juicio sobre aquellos asuntos y problemas que les son comunes y les afectan. Será el docente sobre quien recaiga la responsabilidad de introducir a estos nuevos integrantes en la dinámica política del mundo común. Para ejercer la capacidad del juicio se requiere la pluralidad de compartir un mismo espacio con otras personas, y en ese marco de interacción, brindar las herramientas necesarias para hacer del mundo común un lugar propio, cambiándolo en la dirección que los nuevos lo quieran cambiar. En términos arendtianos, ese cambio debería darse en el mundo y no en la escuela, que en este sentido debería tener "una actitud conservadora" (Arendt, 1996: 204). Pero la finalidad de esta actitud es lograr la opuesta en el mundo público, la escuela debe proteger al niño y al mundo –a lo nuevo ante lo viejo, y también lo inverso– para que fuera de ella se animen a intervenir, alterar y crear algo nuevo (allí ya no hay conservación).

Es la escuela que, con esa actitud, debe crear las condiciones para que ello suceda. No hay espacio estrictamente político allí, pero sí puede haber espacios comunes, en los que se pueda discutir temas que son de importancia para quienes habitan la escuela: desde los contenidos de las carteleras que están en las paredes de las aulas hasta actividades que puedan desarrollarse en los recreos, o cuáles podrían ser temas de interés para desarrollar en talleres. Esos espacios configuran el momento en que el adulto responsable interviene y no sólo modera el debate, otorgando la palabra, manejando los tiempos y garantizando la pluralidad, sino también debe procurar que los niños hagan foco en lo que atañe al tema que estén

discutiendo, remarcar la importancia de la escucha de las otras opiniones, animar a los participantes a dar su propia opinión y a que se intente arribar algún tipo de acuerdo o acción conjunta (y que, posteriormente, se cumplan esos acuerdos y/o acciones). Debe también prestar mucha atención al manejo de las emociones, a evitar enojos y arrebatos, a que el pequeño debate se dé en un clima de respeto y no exista menosprecio ni burlas por posturas minoritarias (tal vez sea allí un punto en el que prestar especial atención: si estas posturas no afectan ningún principio de la dignidad humana, se debe hacer un esfuerzo por mostrar el valor de una postura distinta, intentando que quien la detenta pueda explicar por qué es ese su punto de vista sobre el tema).

Un punto sobre el que es vital prestar cuidado es la evaluación, que suele ser nuclear incluso en los reglamentos pertenecientes a los planes de estudio. No nos referimos con ello a una evaluación (y mucho menos, calificación) del florecimiento o adquisición de las disposiciones cívicas y su desarrollo, sino al rol que juega la evaluación de cualquier tipo de actividad educativa en la promoción y aliento de estas disposiciones. En principio, el propio peso que históricamente[179] ha tenido la calificación –sea con letras o números y sin importar la escala– nos orienta nuevamente a cierto ordenamiento jerárquico de quienes integran el aula, que luego se ve reforzada en cuadros de honor, portadores de banderas y sus escoltas, otorgamiento de becas e incluso en la integración de estas calificaciones o currículum vitae y/o acumulaciones de méritos para ser tomados en cuenta en el ingreso a ciertas modalidades académicas o al mercado de trabajo. Hemos mencionado que la propia noción de mérito puede ser discutida, sea en función del peso que tiene la lotería natural en las virtudes que pueden generar mérito –como el esfuerzo o ciertas aptitudes intelectuales– o el peso de haber nacido en un hogar en el que se fomenten determinados comportamientos adecuados a esos méritos, mientras que otras personas lo hacen en lugares que, por las razones que fueren, se promueve otro tipo de comportamiento, muchas veces opuesto. A su vez, entendemos que la noción de mérito está sumamente arraigada en nuestras sociedades, tanto que en la constitución uruguaya es uno de los fundamentos válidos para la desigualdad, ya que en su

[179] En este sentido, nos referimos a un sentido histórico que referiría a la Modernidad y de allí en adelante, ya que será con ña escuela moderna que se da el peso de las calificaciones.

artículo 8 no reconoce otra distinción entre las personas sino la de los talentos o las virtudes, que habitualmente es media en términos meritocráticos.

Luego, aun dentro de esa meritocracia que parece involucrar ganadores y perdedores, también habría que ver cuáles son las capacidades que valoramos. En mi infancia, pero me animo a decir que aún no se ha abandonado la modalidad, ante ciertas tareas se premiaba especialmente la rapidez en la resolución, distinguiendo a las tres primeras pequeñas personas –pueden ser menos, o más– que mostraban la tarea completa y bien resuelta. Además de coadyuvar con lo mencionado en el párrafo anterior, este tipo de calificación no respeta los distintos tiempos que los seres humanos tenemos para descifrar las dificultades que presenta un problema, integrar herramientas para su posible resolución y, luego, resolverlo. No estamos intentando, de este modo, proponer que la evaluación desaparezca en el terreno educativo. Al contrario, entendemos que debe estar presente, pero esperamos de ella que sea una instancia de continuidad y no disrupción en el camino del aprendizaje y la enseñanza. Que otorgue herramientas para que los propios estudiantes logren ser conscientes de los posibles errores cometidos, también de las distintas posibilidades existentes para la resolución de un problema, pero que a su vez reconozca los avances establecidos a lo largo de un proceso. Reconocemos que el cómo, por más que fuere tentador discutirlo, queda fuera del terreno de nuestro trabajo.

Por otra parte, si referimos al aula y, por tanto, a la educación formal, es necesario establecer que también se requieren ciertas condiciones de infraestructura para que ésta actúe de forma favorable. Algunas, bastante obvias, pero no por ello menos importantes. El aula debe resultar un lugar acogedor y amable, tanto para estudiantes como para docentes. Debe ser un lugar digno de estar allí y cuanto más confortable, mejor. Lugares húmedos, incómodos, en los que se pasa frío o calor en exceso –en función de la época del año– cuyas instalaciones no están en condiciones –o lo están en forma parcial– solamente colaboran con el alejamiento (físico, pero también mental) de quienes allí concurren. A esto podemos sumar que las nuevas tecnologías requieren equipamiento adecuado, no solo en materia aparataje tecnológico a ser utilizados, sino también en materia de estructura eléctrica y en cuanto a la

provisión de internet[180]. Las aulas deben contar, además, con un número reducido de estudiantes, por las razones de comodidad mencionadas, pero fundamentalmente para que niños, jóvenes y docentes puedan conocerse y tener un vínculo adecuado, que termina por ser clave para que la relación de enseñanza y aprendizaje pueda funcionar[181]. Pero también, y en otro orden, hay condiciones no tan obvias, pero igual que necesarias, respecto a los tiempos relacionados con los estudiantes.

Por un lado, como las sociedades en que vivimos aún no ha solucionado las condiciones derivadas del ingreso masivo de la mujer al mercado laboral[182] y de las distintas situaciones familiares existentes hoy en día, como los hogares monoparentales, se genera una fuerte problemática respecto a las tareas de cuidado respecto a la niñez. Una solución que se ha puesto en práctica, muy parcial, radica en la extensión del tiempo pedagógico escolar, que en algunas instituciones llega a las ocho horas, produciéndose así un símil entre la jornada escolar y la jornada laboral. Además de que en el sistema público las escuelas de tiempo extendido o completo no se han extendido lo suficiente, tampoco son las mejores condiciones las que suelen darse allí –salvo excepciones– ya que duplicar el tiempo áulico per sé, no colabora más que en el terreno de que los niños estén ese tiempo en un lugar seguro. Si esta extensión del tiempo no prevé instancias de distintos tipos de taller (o cualquier otro formato) en relación con artes, deportes y otras formas de recreación, la etapa escolar se asemeja cada vez a una guardería, en el sentido más literal de ese término. La alternativa a ello, si no contamos con esas opciones en la escuela, podría pasar por mantener una jornada escolar de medio tiempo –como lo ha sido históricamente en nuestros países– en la medida que ésta fuera complementada por un sistema de cuidados, que es por ahora una idea de muy incipiente aplicación en algunos países de Latinoamérica, como Uruguay y Colombia. Una dificultad adicional radica en que el énfasis de estos sistemas –al igual que en los existentes

[180] Podemos mencionar que los Planes Conectar Igualdad en Argentina y Ceibal en Uruguay han sido experiencias mayormente exitosas. Pero, romantización de la pobreza mediante, nos ha hecho ser testigos de niños o familias, que concurren en fin de semana o fuera de hora a las puertas de las escuelas a buscar conectarse a internet, ya que no poseen estas herramientas en sus hogares. Esta situación por otra parte, estalló en la pandemia, que obligó al trabajo virtual desde los hogares en condiciones sumamente dispares.

[181] Para una mayor discusión, ver Fernández Pavlovich (2009).

[182] Ingreso que por supuesto saludamos en aras de la independencia de las mujeres. Pero que, a su vez, ha cortado con una tradición en la que el cuidado de los niños quedaba a cargo de ellas. Al existir un desplazamiento del hogar a la oficina –esto último a modo de ejemplo– los problemas relacionados con las tareas de cuidado no han sido resueltos a nivel social (salvo en aquellas familias que cuentan con recursos suficientes para contratas terceras personas que se encarguen de ese tipo de tarea).

en países desarrollados– está puesto en el cuidado de adultos mayores y personas con discapacidades (Medellín, N. et alt., 2018).

Por otra parte, si tomamos en cuenta específicamente a los adolescentes, debemos notar que los horarios y calendarios escolares suelen afectar sus patrones de sueño. Ellos no logran adoptar estos patrones a dichas pautas, lo que implica una privación del sueño y una afectación en su calidad de vida, lo que además –obviamente– incide en sus aprendizajes. Hay estudios (Codina, 2015) que indican que sus funciones cognitivas están en su pico más alto por la tarde, ya que suelen estar somnolientos durante buena parte del día, teniendo un estado de alerta mayor fuera del tiempo escolar. Asimismo, esta privación del sueño incide en su humor y estado de ánimo, afectando el estado emocional y las tareas cognitivas. Estos elementos, que no hacen solamente a una infraestructura material, pero sí pedagógica, deberían ser tomados en cuenta a la hora de diseñar los planes de educación formal en el marco de una educación cívica que promueva la virtud. Ahora bien, si consideramos que en los liceos uruguayos –enseñanza secundaria– el turno matutino arranca entre las 7.30 y 7.45, culminando entre 13.30 y 13.50, sin almuerzo y con recreos de cinco minutos (en ciertos casos, con un recreo de diez minutos), podemos notar que nos encontramos lejos de una estructura que acompañe adecuadamente la educación cívica aquí planteada.

Este capítulo ha intentado recorrer los elementos necesarios de una vía pedagógica para la promoción de las disposiciones cívicas. Para ello, hemos puesto encima de la mesa ciertos discursos actuales -y no tanto- respecto a la crisis de la educación, y discutido algunas de las críticas y propuestas en ese sentido. Uno de ellos tiene que ver con la relación entre educación e igualdad, y en ese sentido entran en la discusión los sociólogos reproductivistas (Bourdieu, Passeron, Althusser), Rancière y Dubet. A su vez, hemos notado que la educación formal es un elemento necesario pero no suficiente, y en ese marco remarcamos la importancia de los medios de comunicación y las organizaciones civiles (sin restar importancia a otros agentes). En este sentido, es necesaria la presencia de una educación cívica transversal, que ponga el foco en una educación de la mirada, en pos de reconocer humanidad en aquellas dimensiones que muchas veces es negada, generando una mirada inclusiva respecto a minorías étnicas, religiosas y de orientación sexual, y promoviendo así el reconocimiento de la dignidad de cualquier ser humano. Para ello, resulta fundamental la

educación del juicio político y, en relación con ello, acudimos al planteo de Arendt. El mundo que habitamos -no en un sentido natural, sino político- exige, para ser mostrado, el apelar a la memoria histórica, que por su importancia en relación con las virtudes cívicas, constituye un apartado en sí mismo. A su vez, hemos entrado en el aula, tanto para el trabajo con la memoria, como para visualizar ciertos dispositivos pedagógicos que pueden llevarse adelante en el desarrollo de las disposiciones cívicas. Dentro de ella, vimos que las narraciones, el manejo de las emociones, el mostrar el mundo en un sentido arendtiano y también la evaluación, así como ciertas condiciones estructurales (materiales y no materiales) juegan un rol fundamental para la adquisición y el florecimiento de la virtud.

7 Consideraciones finales

Andarás por algún lado
Dándole sentido al aire y a las cosas
Justificando la ruta
De los helicópteros y las palomas

Épica (Eduardo Darnauchans)

We hang on as we hurtle through this space,
Together we cling as we are spun in the beauty of our dreams.
So don't wake me, don't shake these bones. Ah, don't rattle those keys.
So don't wake me, don't make me look. Ah, you gotta let me dream.
This is not us. this is not us.
We are dreamers.

We are dreamers (Stuart Staples – Tindersticks)

El objetivo y pregunta principal que quisimos enfrentar en esta tesis fue relativo a la posibilidad de la virtud cívica, teniendo como horizonte las sociedades complejas contemporáneas. Al pertenecer este trabajo al terreno de las humanidades y, más precisamente al terreno de la filosofía, hay una serie de preguntas -y problemas- que están estrechamente relacionadas con esa pregunta madre, algunas de ellas dentro de los supuestos que ese objetivo posee, y otras que se desprenden del mismo, a posteriori. Así, nuestra interrogante se situó en la naturaleza de la virtud cívica, y notamos que es una noción que ha variado en el transcurrir del tiempo. También nos preguntamos por quienes han ejercido su defensa y, en tal sentido, qué otras nociones básicas acompañaban al concepto de virtud cívica en esos defensores. Esto nos llevó a realizar un recorrido histórico, tanto respecto a la tradición republicana y sus ideas fuerza, como respecto a la propia noción de virtud cívica. Este recorrido no intentó ser un relato meramente descriptivo, sino que pretendió situar los conceptos que enfrentamos, partiendo de la base de que estaban inscriptos en un discurso, con una intencionalidad y objetivos determinados, lo que provocaba su no univocidad aunque portaran la misma o similar nomenclatura.

Dicho camino llevó a utilizar elementos de la historia conceptual, entroncados con la postura de la Escuela de Cambridge, que además de ser valiosos *per se*, los entendemos representativos de un movimiento intelectual que ha vuelto a poner a la tradición republicana en el centro de la discusión académica. A su vez, estos elementos se pusieron en juego junto a un acercamiento desde la filosofía política relacionado al deber ser. Analizar las posibilidades de la virtud cívica en las sociedades contemporáneas llevó a tener en cuenta el pasado y, a su vez, trabajar dichos conceptos en el contexto actual. Pero ese trabajo no se agotó en una descripción de las condiciones existentes de un estado de cosas. Hemos marcado nuestra pretensión de avanzar hacia una situación más justa de la que efectivamente poseemos en nuestros días, lo que supone un trabajo en relación con las condiciones ideales (o a lo que, nuevamente, Rawls ha mencionado como utopía realista). Hemos intentado argumentar a favor de un estado de cosas que no es verificable pero que, a usanza rancieriana, de verificarse reportaría mejores resultados, tanto en lo político como en lo ético, que lo que podemos visualizar hoy en nuestras sociedades. En relación con ello, entendemos que una virtud cívica potente –en el sentido de tener incidencia real en nuestros procesos de vida– y vigente colaboraría en forma directa con ello pero, asimismo, sus posibilidades están atadas a una retroalimentación con una sociedad de tipo republicano.

En la introducción indicamos que uno de los problemas que motivaron esta investigación está relacionado al uso de determinados conceptos en nuestra vida cotidiana (desde un diálogo de vecinos hasta su uso por parte de periodistas especializados en la crónica política e incluso políticos profesionales). Concerniente a ello, pero también a lo indicado en el párrafo anterior, este trabajo puso sobre la mesa una discusión respecto al concepto de república, en el entendido de que se trata de algo mucho más amplio que una separación de poderes en el Estado. Para que el concepto se sostenga y se pueda hablar de una sociedad republicana, es necesario introducir también los conceptos de participación ciudadana y de democracia, ya que la postura que se ha defendido aquí toma distancia importante de un republicanismo elitista. Y, si bien entendemos que la participación política no es un atributo natural, sustantivo y tampoco completa nuestra humanidad –lo cual produce ciertas discrepancias con el llamado republicanismo cívico–, la participación ciudadana es esencial para una república democrática. Pero, ¿en qué sentido hablamos de democracia? Se ha reivindicado el sentido etimológico de este concepto, en el cual el *kratos* –control– se

encuentra en poder del *demos*, al que no le cabe una interpretación restringida (como ha sido uso de buena parte de la tradición republicana, incluido el republicanismo moderno). Nuestras sociedades contemporáneas necesitan y exigen un sentido de la igualdad que se vea reflejada en la democracia, y por ello el *demos* debe ser amplio. A su vez, esa democracia debe reflejarse en una ciudadanía contestaria, capaz de ejercer el control, de verificar si quienes ejercen los poderes del Estado lo hacen siguiendo el bien común. Esto es, bajo los preceptos expresados por la voluntad ciudadana luego de un proceso informado y deliberativo. Para ello resulta necesaria la existencia de una doble condición: un diseño institucional que permita dicho proceso contestatario, y la existencia de una ciudadanía virtuosa, que esté atenta tanto a los procesos a través de los cuales debe expresar sus posiciones respecto a las temáticas de interés para la comunidad y las políticas públicas, como a las acciones de quienes ocupan los puestos de poder (no solamente respecto a aquellas acciones que les afectan de forma expresa).

Ahora bien, concomitantemente con lo recién mencionado, pero con primacía lexicográfica, hay dos valores sobre los que una sociedad republicana deben asentarse: libertad como no dominación e igualdad estructural. La no univocidad de los conceptos de libertad e igualdad, sobre los que ha habido una extensísima y prolífica labor a lo largo de la historia de la ética y de la filosofía política, llevó a una discusión[183] de la que, por un lado, surge el acuerdo con Pettit y Skinner respecto a un tercer concepto de libertad –en detrimento de la visión dualista de Berlin (2000), quien enfrentaba exclusivamente los sentidos positivo y negativo de dicho concepto–, aquel que entiende que las personas tienen que estar liberadas de la dominación: esto es, de interferencias arbitrarias por parte de otros agentes. Por otro lado, también acordamos con Pettit, aunque parcialmente en este caso, respecto a su noción de igualdad estructural. Se trata de una igualdad que no es estricta en el plano material y que debe tener en cuenta el viejo precepto rousseauniano de que nadie debe ser tan rico como para poder comprar a otra persona, ni nadie tan pobre como para necesitar venderse. Ciertas insuficiencias en la concepción de Pettit –como, por ejemplo, su renuencia a las transferencias por parte del Estado– nos llevaron a tomar elementos de los planteos de

[183] Allí se tomaron en cuenta elementos del debate con el liberalismo en las cuestiones relativas a la libertad, pero también elementos del debato a la interna del liberalismo en cuestiones de igualdad (ya que lo entendemos un debate mucho más prolífico que el republicano).

Amartya Sen y Ronald Dworkin. Del primero, su enfoque de las capacidades, que entendemos debe ser el mínimo a garantizar para que una persona pueda llevar adelante los fines de su propia vida. Del segundo, su modelo respecto a una hipotética subasta (desarrollada posteriormente a establecer y garantizar mínimos de dignidad), ya que pone el foco en las elecciones que hacen los individuos respecto a su propia vida, lo que da importancia a la responsabilidad. A su vez, resulta necesario un modelo que permita llevar adelante las reparaciones necesarias en casos de privación, de forma de corregir el déficit de oportunidades de los afectados por las circunstancias. Allí aparece la idea de un mercado de seguros –también hipotético– a través del cual las personas contratarían pólizas que ofrecen protección contra aquellas situaciones de infortunio no tienen bajo su control, como enfermedades o accidentes, por ejemplo.

Un par de párrafos arriba mencionamos la necesidad de una doble condición, y que una de ellas refiere a un diseño institucional en consonancia con la no dominación y la igualdad estructural, y a su vez permita que el *kratos* sea ejercido por el *demos* de la sociedad. El diseño propuesto posee una estructura bidimensional: una primera dimensión que implica la participación de la ciudadanía toda, aportando su punto de vista a través de algún tipo de expresión electoral; y una segunda, en la que no participa el cuerpo total de la ciudadanía de modo directo, sino que habrá ciudadanos atentos a la tarea de escrutar y evaluar las políticas, de modo de verificar si éstas dan una respuesta efectiva a los intereses comunes. Entendemos que este diseño, que en principio tomamos de Pettit, posee ciertas limitaciones en un nivel de la participación ciudadana y también a la hora de promover la virtud cívica, por lo que resulta necesario incorporar un modelo de sociedad civil consistente con nuestra propuesta, para lo cual tomamos aportes del asociacionismo crítico de Michael Walzer. Las asociaciones civiles involucran a las personas organizándose y comunicándose libremente entre ellos, sin responder a un interés relacionado a familia, tribu, comunidad o nación. Su punto de partida es la pluralidad, que se reflejará también en lo exterior a estas asociaciones, ya que manifestarán distintos puntos de vista, que deben ponerse en juego en el diálogo democrático que puja por determinadas políticas públicas. El carácter voluntario, igualitario, libre y solidario, permite desarrollar, a través del compromiso participativo, un terreno fértil para las virtudes necesarias para disputa y contestación.

La posibilidad de la virtud cívica choca por momentos contra argumentos de tipo antropológico, que refieren a una postura hobbesiana, de la cual deviene el *homo œconomicus* como nuestra naturaleza. Se supone que, a partir de una evaluación racional, el *homo œconomicus* estaría naturalmente interesado –o tal, vez autointeresado y la frase deba terminar allí– en aquellos asuntos que le otorguen un beneficio personal[184]. Va de suyo que de ello seguiría una imposibilidad o inutilidad de la virtud cívica, a no ser que esta pudiera ser un elemento que otorgue inmediatos beneficios para quien la ejerza, que fuera algo meramente instrumental (y entendemos que no es así). No desconocemos que hay personas que cumplen hoy con dicha descripción (tal vez, demasiadas), del mismo modo que hay personas que ejercen un altruismo incondicional (y ello resulta admirable). Basados en los estudios de Bowles y Gintis, estamos en condiciones de sostener que las personas no suelen comportarse de un modo mezquino en general y, en cambio, puede darse un comportamiento generoso, pero a la vez condicional. Las personas están dispuestas a colaborar para que las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad resulten garantizadas, pero esta *generosidad de las necesidades básicas* no es incondicional, sino que está apoyada en una *reciprocidad fuerte*, que consiste en la propensión a cooperar y compartir bienes con aquellos que mantienen una disposición similar, así como a castigar a quienes violan esa cooperación, aun a riesgo de que el castigo conlleve costos personales. Ese *homo reciprocans* se ve reflejado en un ciudadano integrado a su comunidad, cuya identificación implica una actitud hacia la vida política bajo la cual, de existir una fuente de desigualdades económicas u otras formas de discriminación por motivos espurios, se verán afectados en tal forma que considerarán su vida menos buena y los motivará a realizar acciones contra ello.

La existencia del diseño institucional mencionado, de una integración ciudadana a su comunidad, y la propia potenciación del *homo reciprocans* necesitan ser retroalimentados con una ciudadanía virtuosa, sin la cual el diseño sería el esqueleto de un edificio vacío, y las instituciones resortes muertos, como bien ha indicado Pettit. No podemos esperar de ciudadanos exclusivamente autointeresados una actitud contestaria respecto a las políticas públicas (a no ser que sean ellos los afectados de forma directa), tampoco podemos esperar que se integren a su comunidad si no es por fines meramente instrumentales y, por otra parte,

[184] Personal en un sentido amplio: va más allá de su propia persona, ya que comprende también a sus afectos.

el comportamiento del *free rider* boicotea habitualmente las expectativas de reciprocidad fuerte que exige el *homo reciprocans* para mantener relaciones de cooperación. Será una ciudadanía virtuosa la que pueda sostener las características de una sociedad republicana, pero a su vez, solamente en este tipo de sociedad podrá florecer con la fuerza necesaria. Podría hacerse aquí la vieja pregunta por el huevo a la gallina, pero entendemos que lo correcto es, como mencionamos, hablar de un proceso de retroalimentación.

Una virtud cívica para nuestros días es, en sí misma, un despliegue de distintas disposiciones, que requiere que la continuidad entre las perspectivas personal y política –cuya integración no implica una identidad entre comunidad y sujeto– y se integran al carácter del ser humano a partir de los hábitos y costumbres, que han de ser vistos como interiorizaciones de prácticas sociales y no como consecuencia de una naturaleza humana dada, para lo cual se requiere un proceso de aprendizaje. Las disposiciones a las que referimos tienen un carácter minimalista: son requerimientos mínimos para que el ciudadano desempeñe correctamente su función. Se trata de un haz de virtudes, ya que estas disposiciones funcionan de modo interconectado y que hacen a la buena ciudadanía en relación con el momento que nos ha tocado vivir. Las disposiciones que integran ese despliegue, conforman una lista que no es cerrada, taxativa ni final, permanece abierta a la discusión y bien podrían admitirse otras disposiciones (y seguramente habrá modificaciones en función de la cultura en la que se alojen, y también del paso del tiempo).

Se trata de subrayar aquellas virtudes que constituyen un mínimo –que no absorbe la vida completa de las personas– para desarrollar una buena ciudadanía, en aras de sostener una democracia republicana, centrada en la libertad como no dominación y la igualdad estructural. En ese sentido, hemos propuesto las siguientes: responsabilidad y el compromiso con la cosa pública, sentido crítico, apertura al diálogo, tolerancia radical y solidaridad. Dicho esto, y si bien entendemos el sentido en el que Pettit habla de una mano intangible capaz de generar civilidad, entendemos que no es suficiente. En primer lugar, porque para que esa mano intangible funcione se necesita una ciudadanía virtuosa previa. Se me dirá que lo mismo sucede cuando se pretenden desarrollar las disposiciones mencionadas y estaremos de acuerdo en ello, pero referimos que se necesitan mecanismos expresos y explícitos que

generen un campo en el que la virtud pueda florecer y afianzarse. Y, por ello, entendemos que la educación, entendida en un sentido amplio, es la vía primordial para ello.

En ese sentido, la educación formal aparece como una condición necesaria pero no suficiente. Asumir que los tiempos han cambiado implica hacer conciencia respecto al rol y la importancia que ésta tiene en nuestros niños y también en sus familias. La niñez se encuentra –pero nosotros también– sumida en una marea de estímulos que provienen de distintos medios de comunicación, incluidas allí las distintas redes sociales. Esto acontece las veinticuatro horas del día y, por regla general, a una velocidad y con un poder de penetración mucho mayor que la que el aula puede llevar adelante. A ello se suma el desprestigio que atraviesa la profesión docente, y también los mentados discursos sobre la crisis de la educación (que hemos discutido y, en cierto modo, confrontado). De allí que, al hablar de educación no sólo referimos a lo formal, sino a una acción que deben ejercer, a modo de alianza y en una misma dirección, también los medios de comunicación y las asociaciones civiles (sin descartar cualquier otra instancia que pudiere ser provechosa en ese sentido). Ahora bien, debemos remitir al comienzo de párrafo: por ser el lugar por el que desde nuestra primera infancia pasamos obligatoriamente, la educación formal es condición necesaria para la promoción de la virtud cívica. Una educación que tal vez esté en crisis[185], aunque ello no necesariamente signifique una mala noticia. Lo que sí puede serlo es cómo reaccionamos nosotros o cuáles son las preguntas que nos formulamos ante esa crisis. Una de las preguntas clave es la que siempre se ha hecho la filosofía de la educación: ¿para qué educar? Cambia la perspectiva si el objetivo es adaptarse a la dinámica de la sociedad existente y competir por espacios de éxito en una meritocracia, o si la meta está relacionada a generar capacidades cooperativas y basadas en la solidaridad, además del juicio moral y político que permita deliberar respecto al bien común.

Sin llevar adelante una teoría de la educación –pero trabajando desde a filosofía de la educación– debemos tomar en cuenta ciertos elementos que no pueden dejarse de lado en una educación que pretenda generar disposiciones cívicas, como lo es la presencia de la

[185] Tal vez lo esté permanentemente.

memoria histórica[186], el trabajo que debe hacerse en el aula respecto a las emociones (ya que entendemos que las virtudes no se generan exclusivamente, ni mucho menos, de forma racional), el vínculo que debe generarse en ese ámbito entre los estudiantes, pero también entre docentes y estudiantes (un vínculo igualitario, pero no a cualquier nivel, pues no debe perderse la noción de autoridad) e incluso ciertas actividades que se pueden llevar adelante en relación directa con cada una de las disposiciones cívicas a las que hemos referido. A contrapelo de ciertas tendencias actuales en materia de reformas educativas, hemos defendido en nuestro análisis un fuerte papel que en ese sentido deben tener las humanidades y las artes, tanto en materia de sensibilización como respecto a la colaboración con la formación del juicio y la apertura al diálogo.

Una última anotación, estrictamente personal: en mis clases secundarias o terciarias suelo utilizar canciones, enlazándolas con los conceptos filosóficos a trabajar. Nada de original tiene esa forma de trabajo, muchos colegas la utilizan, buena parte de las veces fundamentando esta acción a partir de su potencial para motivar y disparar temáticas a partir de allí. Entiendo que la potencia de esta forma de trabajo tiene más que ver con la fuerza de la metáfora que con la motivación. La metáfora nos ayuda a pensar más allá del ejemplo, al esfuerzo por salir de un pensamiento concreto que, vía regia, suele confinarnos a la ausencia de alternativas y a naturalizar lo que sucede hoy, con los riesgos asociados de terminar en algo así como un pensamiento único, donde no basta sino aceptar las cosas como están ahora y adaptarse (o resignarse). Existe una maravillosa canción[187], que refiere a la presión a la que estamos sometidos, una presión que tira los edificios abajo, que parte a las familias en dos, que pone a la gente en las calles. Una canción tan bella que habla del miedo que da saber cómo funciona el mundo, que es un llamado a hacer algo porque éste parece ser nuestro último baile. Tan bella que es una apelación al amor, pero dada la amplitud de ese vocablo,

[186] Los riesgos que ello conlleva, máxime si referimos a memorias que no resulten demasiado alejadas en lo geográfico y cronológico, pueden transformarse en oportunidades, en la medida que se logre llevar adelante un buen trabajo.

[187] "Under preassure", editada en el álbum *Hot Space* (1981) de Queen. Su autoría fue firmada por Queen y David Bowie (y la letra aportada por este último). Una formidable versión de esta canción en vivo puede verse en https://www.youtube.com/watch?v=fCP2-Bfhy04, llevada adelante por Queen, David Bowie y Annie Lennox en el homenaje realizado a Freddie Mercury el Estadio de Wembley en 1992.

podríamos sustituirlo y hablar de una apelación a la responsabilidad, la apertura al diálogo, al sentido crítico, la tolerancia radical y la solidaridad.

Este trabajo comenzó con un ejemplo hipotético –que tal vez no tenga tanto de hipotético, aunque sí lo es la conjunción temporal de los eventos que allí acontecen– en el que el habitante de un edificio constataba acciones y actitudes poco concordantes con el haz de disposiciones que conforman la virtud cívica. Entendemos que esas acciones, que pertenecen al pequeño círculo de nuestra vida cotidiana, hacen nuestra vida más pobre, tosca y embrutecida. Eso toma matices mucho más graves si ampliamos la base de visualización al campo político institucional y observamos cómo funcionan nuestras llamadas repúblicas, nuestra democracia y los poderes en los que se divide nuestra forma de gobierno. No se trata de ámbitos inconexos: de aquella ausencia de virtudes, otros mayores vicios (mal que le pese a Mandeville). La apuesta por un perfeccionismo débil realizada en este trabajo tiene que ver con ello. Puede tratarse de un grano de arena que aporte en dirección de que el habitante del edificio pueda observar otras acciones y actitudes. Puede, en ese sentido, tratarse del planteo de una utopía realista que arroje algo de esperanza. O puede, también, que sea un grito de ayuda, casi como una canción desesperada.

8 Bibliografía

Adorno, T. (1998). La educación después de Auschwitz. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.

Alexander, J. (2010). Republican Freedom and Amartya Sen's Theory of Capabilities. En Contemporary Political Theory, No. 9, pp. 5-24.

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos sociológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Arbea, A. (1983). Introducción. En Tucídides, Discurso fúnebre de Pericles, *Estudios Públicos*, núm. 11.

Arendt, H. (1995). *De la Historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.

____ (1996). La crisis en la educación. En: *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobe la reflexión política*. Barcelona: Península, pp. 185-208.

____ (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Aristimuño, A. (2009). El abandono de los estudios del nivel medio en Uruguay: un problema complejo y persistente. En *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, Vol. 7, No. 4, pp. 180-197.

Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

____ (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Austin, J. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Backenköhler, Ch. (2008). El neorrepublicanismo de Philip Pettit. En Aguilera, R. y Escámez, S. (eds.), *Pensamiento Político Contemporáneo. Una panorámica.* México: Porrúa.

Ball, T. (1998). Conceptual History and the History of Political Thought. En Hampsher-Monk, I., Tilmans, K. y Van Free, F., *History of Concepts: Comparative Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bárcena, F. (1991). Filosofía pública y educación. La reconstrucción de la educación cívica en la democracia fuerte. En *Teoría de la Educación, Revista Interuniversitaria*, Vol. 3, pp. 59-74.

____ (2006). *Hannah Arendt, una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

Baron, H. (1966). *Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.

Baylin, B. (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beard, Ch. (2001). *An Economic Interpretation of the Constitution in the United States*. New Jersey: The Lawbook Exchange.

Béjar, H. (1982). Rousseau: La opinión pública y la voluntad general. En *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, No. 18, pp. 69-84, Madrid.

Bellamy, R. (2016). Which Republicanism, Whose Freedom. En Political Theory, Vol.44, No 5, pp. 669-678.

Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

____ (2004). *La Traición de la libertad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bertomeu, M., Domenech, A., De Francisco, A. (2004). *Republicanismo y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Bianchi, D. (2018). El concepto lucha de clases nos hace mal; las redes sociales, terriblemente mal. Entrevista a Eduardo Blasina. En *Montevideo Portal*. http://www.montevideo.com.uy/Noticias/Eduardo-Blasina--El-concepto-lucha-de-clases-nos-hace-mal-las-redes-sociales-terriblemente-mal--uc677346.

Bohem, C. (1993). Egalitarian behavor and reverse dominance hierarchy. En *Current Anthropology*, No. 34, vol. 3, pp. 227-254.

Borges, J. (2000). Funes, el memorioso. En *Ficciones*. Buenos Aires: Planeta.

Bourdieu, P y Passeron, J. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Ciudad de México: Fontamara.

Bowles, S. y Gintis, H. (2014). ¿Ha pasado de moda la igualdad? En Ovejero, F. y Gargarella, R. (Eds.), *Razones para el socialismo*. Amazon.com Services LLC, Edición para Kindle, recurso electrónico.

Burckhardt, J. (1990). En *The Civilization of the Renaissance in Italy*. London: Penguin Classics.

Camps, V. (1990). Virtudes públicas. Madrid: Espasa-Calpe.

____ (1997). Educar para la democracia. En *Perspectivas*, vol. XXVII, No. 4, pp. 529-535.

Carter, I. (1999). *A measure of freedom*. New York: Oxford University Press.

____ (2008). How are Power and Unfreedom Related? En Laborde, C. y Maynor, J. (Eds.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 58-82.

Chevallard, Y. (1998). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*. Buenos Aires: Aique Grupo Editor.

Cicerón, M. T. (1988). *Sobre la República*. Madrid: Gredos.

____ (2015). *Sobre los deberes*. Madrid: Alianza.

Codina, M. (2015). *Neuroeducación en virtudes cordiales. Cómo conciliar lo que decimos con lo que hacemos.* Barcelona: Octaedro.

Cohen, J. (2011). Democracia y libertad. En Elster, J., *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, pp. 235-288.

Constant, B. (1995). Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En *Revista de Estudios Públicos*, No. 59, pp. 1-20.

Cornelisen, G. (2011). El papel público de la enseñanza. Mantener la puerta cerrada. En: Simons, M, Masschelein, J. y Larrosa, J. (ed.), *Jacques Rancière y la domesticación de la democracia*. Buenos Aires: Miño y Davila.

Cortina, A. (1995). La educación del hombre y del ciudadano. En *Revista Iberoamericana de Educación,* No. 7, pp. 41-63.

Costa, V. (2009). Neo-republicanism, freedom as non-domination and citizen virtue. En *Politics, philosophy & economics*, Vol. 8, No. 4, pp. 401-419.

Cruz, M. (2007). Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas. Buenos Aires: Katz.

Dagger, R. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Daguerre, M. (2003). Republicanismo y bien común. En *Revista de Filosofía y Teoría Política,* Anexo: Actas IV Jornadas de Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata.

____ (2005). Entre el humanismo cívico y el liberalismo de izquierda. En *Isegoría*, No. 33, pp. 249-261.

____ (2008). *Participación política y vida buena*. Tesi de Doctorat. Barcelona: Universitat de Barcelona.

____ (2009). La relación entre ética y política en el liberalismo igualitarista de Rawls y Dworkin: el problema de la fuerza categórica. En *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho,* No. 32, pp. 627-646.

____ (2010). Sobre la estabilidad y fuerza categórica del republicanismo de Pettit. En *Isonomía*, No. 33, pp. 147-168.

De Francisco, A. (2004). Para forzar a los gobiernos a responder. En Bertomeu, Domenech et Alt, *Republicanismo y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

____ (2016). El incierto futuro de la fraternidad. En Ortiz Leroux, S. (coord.), *Las formas de la fraternidad*. México: Coyoacán.

Dewey, J. (1995). *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid: Ediciones Morata.

Di Pego, A. (2013). Una mirada política sobre la crisis de la educación. Reflexiones a partir de la obra de Hannah Arendt. En Pruzzo, V. (comp.), *Las prácticas del profesorado. Mediadores didácticos para la innovación*. Córdoba: Editorial Brujas, pp. 11-43.

____ (2016). Dilemas de la sociedad contemporánea. Educación y Política. En *Educativa*, vol. 19, No. 1, p. 943-966, Goiania.

Diab, F. (2017). *Los límites del modelo disputativo de democracia para la defensa de la libertad como no-dominación en Philip Pettit*. Tesis de maestría. Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/9458

Domenech, A. (1989). …y fraternidad, *Isegoria*, No. 7, pp. 49-78.

____ (1993). *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica.

Doneschi, A. (2016.). *Desigualdad de aprendizajes en Uruguay: determinantes de los resultados de PISA 2012*. Tesis de maestría. Universidad de la Republica (Uruguay). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Economía.

Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.

Dubet, F. (2011). *Repensar la justicia social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

____ (2015). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Dworkin, R. (1981). What is equality? Part 1: Equality of Welfare. En *Philosophy & Public Affairs,* Vol. 10, No. 3 (Summer, 1981), pp. 185-246.

____ (1981b). What is equality? Part 2: Equality of Resources. En *Philosophy & Public Affairs,* Vol. 10, No. 4 (Autumn, 1981), pp. 283-345.

____ (1984). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.

____ (1996*). Liberal Community*. En *California Law Review*, Vol. 77 , No. 3), pp. 479-509.

____ (2014). *Justicia para erizos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Elster, J. (1988). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.

Elster, J. (comp.) (2001). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.

Faget G. y Fernández Pavlovich, M. (edit.) (2018). *Lídice: memoria, espacio público, acción política. Y otras memorias subalternas*. Montevideo: ANEP, CFE, Instituto de Formación Docente de Canelones "Juan Amós Comenio".

Fernández Sebastián, J. (2002). Las élites agrarias en la Península Ibérica. En Ayer Revista de historia Contemporánea, No. 48, pp. 331-364.

Fernández Pavlovich, M. (2009). El sentido político del vínculo. Una lectura desde el aula. En Vadenuevo, No 11, ISSN 2301-153X.

____ (2014). *Jean-Jacques Rousseau y las condiciones morales de la democracia*. Tesis de maestría. Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/9249

____ (2017). Igualdad en la escuela, ¿igualar en qué? En *Revista de Educación*, No. 17, pp. 15-28.

____ (2018). El maestro ignorante y la tradición republicana: un juego de opiniones sobre la igualdad. En *Fermentario*, No. 12, vol. 2, pp. 161-179.

Fink, Z.S. (1962). *The Classical Republicans*. Evanston: Northwestern University Press.

Fischer, S. (2019). El Bosco. La obra completa. Barcelona: Taschen.

Forster, R. (2009). Adversus tolerancia. En *Arquivo Maaravi: Revista Digital De Estudos Judaicos Da UFMG*, vol. 3, No. 5, pp. 104–109.

García E. (2008). Una propuesta de relectura del pensamiento político: John Pocock y el discurso republicano cívico. En Pocock, J., *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.

____ (2009). Quentin Skinner, el buon governo de Ambrogo Lorenzetti y el derecho político. En Skinner, Q., *El artista y la filosofía política. El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti*. Madrid: Trotta.

Gargarella, R. (2005). El carácter igualitario del republicanismo. En *Isegoría*, No. 2, pp. 175-189.

Gargarella, R., y Ovejero, F. (2005). Democracia representativa y virtud cívica. En Carbonell, M. (comp.), *Democracia y Representación: un debate contemporáneo*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 54-74.

Goodin, R. (2003). Folie Republicaine. En *Annual Review of Political Science*, No. 6, pp. 55-76.

Grimal, P. (1990). *Los extravíos de la libertad*. Barcelona: Gedisa.

Guariglia, O. y Vidiella, G. (2011). *Breviario de Ética*. Buenos Aires: Edhasa.

Guichot Reyna, V. (2012). Participación, virtud cívica esencial de la ciudadanía activa: algunas reflexiones y propuestas de cara a una educación para la participación ciudadana. En De Alba, N., García, F. y Santisteban, A, (edit.), *Educar para la participación ciudadana en la enseñanza de las Ciencias Sociales*, Volumen I. Sevilla: Díada Editora.

Guzmán Fuentes, C. (2019). Declaraciones. En *Nación 321*. Recuperado de https://www.nacion321.com/congreso/una-diputada-presenta-ley-para-prohibir-el-reggaeton-en-las-escuelas

Hamilton, A., Jay, J., Madison, J. (s.f.). *The Federalist*. New York; The Modern Library.

Harrington, J. (1992). *The Commonwelath of Oceana*. Cambridge: CUP.

Harsany, J. (1975). Can the maximin principle serve as a basis of morality? A critique of John Rawls' Theory. En *American Political Science Review*, Vol. 64.

Hartz, L. (1952). American Political Thought and the American Revolution. En *The American Political Science Review*, Vol. 46, No. 2. (Jun., 1952), pp. 321-342.

Heller, A. (1989). Ética ciudadana y virtudes cívicas. En Heller, A. y Feher, F., Políticas *de la Posmodernidad. Ensayos de Crítica Cultural*. Barcelona: Península.

Hilb, C. (2000): Maquiavelo: la república y la virtú. En Varnaguy, T. (comp) *Fortuna y Virtud en la República Democrática*. Ensayos sobre Maquiavelo. CLACSO: Buenos Aires.

Hobbes, T. (1980). *Leviathan*. Madrid: Editora Nacional.

Honohan, I. (2002). *Civic Republicanism*. London: Routledge.

Inston, K. (2010). *Rousseau and radical Democracy*. New York: Continuum Publishing.

Kant, I. (1980). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, I. (2004). *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* Buenos Aires: Caronte.

Kaplan, H., Hill, K. et alt (1984). Food sharing among Aché Hunther-Gatherers of Easten Paraguay. En *Current Anthropology*, No. 25, vol. 1, pp. 113-115.

Knauft, B. (1991). Violence and Society in Human Evolution. En *Current Anthropology*, No. 32, vol. 4, pp. 393-395.

Kramer, M. (2003). *The quality of freedom*. New York: Oxford University Press.

____ (2008). Liberty and Domination. En Laborde, C. y Maynor, J. (Eds.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 31-57.

Kuhn, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Ariel: Barcelona.

____ (2001). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía.* Barcelona: Paidós.

____ (2004). Igualitarismo liberal y republicanismo cívico, ¿amigos o enemigos? En *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Paidós: Barcelona.

Laborde, C. y Maynor, J. (2008). *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing.

Laclau, E. (1998). Política y los límites de la Modernidad. En Buenfil, N. (coord.), *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad.* México: Plaza y Valdes, pp. 55-72.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1993). Posmarxismo sin pedido de disculpas. En *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 111-145.

Laporta, F. (2005). El cansancio de la democracia. En Carbonell, M. (comp.), *Democracia y Representación: un debate contemporáneo*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 35-52.

Livio, T. (1990). *Historia de Roma desde su Fundación.* Madrid: Gredos.

Longhini, C. (2012). El concepto de tradición en Hannah Arendt. En *Nombres*, Vol. 10, No. 15, pp. 175-189.

López Barja, P. (2007). *Imperio legítimo. El pensamiento político romano en tiempos de Cicerón*. Madrid: Machado Libros.

Lord, C. (2009). Aristóteles. En Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lovett, F. y Pettit, Ph. (2009). Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. En *Annual Review of Political Science*, Vol. 12, pp. 11-29.

Lukes, S. (2005). *El viaje del Profesor Caritat*. O las desventuras de la razón. Barcelona: Tusquets.

Macedo, S. (2000). *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

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

Macpherson, C. B. (1997). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.

Magee, B y Berlin, I. (1982). *Men of ideas*, Oxford University Press, pp. 227-228.

Mandeville, B. (1997). *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública.* México: Fondo de Cultura Económica.

Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París: Calman-Levy.

Mankell, H. (2018). *La Trilogía del fuego*. Madrid: Siruela.

Maquiavelo, N. (1993). *El Príncipe*. Edición bilingüe con prólogo y notas de Luce Fabbri. Montevideo: Nordan.

____ (2004). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Ed. Losada.

Martinis, P. y Redondo P. (comps.) (2006). *Igualdad y educación escrituras (entre) dos orillas*. Buenos Aires: Del Estante.

Maynor, J. (2003). *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.

Medellín, N. et alt. (2018). Cuatro elementos para diseñar un sistema de cuidados. Banco Interamericano de Desarrollo.

Moatti, C. (2007). Legitimidad política y construcción del estado en De Republica y De Legibus de Cicerón. En Rossi, M. (comp), *Ecos del pensamiento político clásico*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Modzelewski, H. (2012). *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*. Tesis doctoral. Universidad de valencia. Facultad de filosofía y ciencias de la educación. Departamento de filosofía del derecho, moral y política.

Montes, A.; Parcerisa, L. (2016). ¿Iguales en qué y en cómo? Una revisión de las propuestas realizadas desde las teorías de la justicia al campo de la educación. En *Papers Revista de Sociología*, Vol. 101, No. 4, pp. 451.471.

Montesquieu, C. (1906). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Victoriano Suárez.

Moore, B. (1978). *Injustice; The social bases of obedience and revolt*. New York: M.E. Sharp.

Moro, T. (2010). *Utopía*. Madrid: Alianza.

Mougán, J.C. (2008). Calidad de la democracia y virtudes cívicas. En Del Águila, R., Escámez, S., Tudela, J. (Eds.), *Democracia, tolerancia y educación cívica*. Madrid: Ediciones UAM.

____ (2009). Hacia una teoría de la educación para una ciudadanía democrática. En Rubio Carracedo, J., Rosales, J. y Toscano, M. (Eds.), *Democracia, ciudadanía y educación*. Madrid: Akal.

Nicolet, C. (1982). *L'Idee republicaine en France. Essai d'histoire critique*. Paris: Gallimard.

Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. (2003). Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice. En *Feminist Economics*, No. 9 (2-3), pp. 33–59.

____ (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz.

Ovejero, F. (2005). Democracia Liberal y Democracias Republicanas. Para una crítica del Elitismo Democrático. En Carbonell, M. (comp.), *Democracia y Representación: un debate*

contemporáneo. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 115-151.

____ (2005b). Republicanismo: el lugar de la virtud. En *Isegoría*, No. 33, pp. 99-125.

____ (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Ed. Katz.

Ovejero, F., Martí, J. L. y Gargarella, R. (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Paidós: Barcelona.

Peña. J. (2004). Ciudadanía republicana y virtud cívica. En Bertomeu, M., Domenech, A., De Francisco, A. (edit.), *Republicanismo y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

____ (2008). La consistencia del republicanismo. En *Claves de Razón Práctica*, No. 187, pp. 34-41.

____ (2009). El retorno de la virtud cívica. En Rubio Carracedo, J., Rosales, J. y Toscano Méndez, M. (edit.), *Democracia, ciudadanía y educación*. Madrid: Akal.

Pereira, G. (2001). La envidia como criterio de justicia distributiva. En *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XIII, núm. 1, pp. 103-120.

____ (2004). Virtudes cívicas procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana. En *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XVI, No. 2, pp. 243-281.

____ (2004b). Justicia distributiva: medios y capacidades. En *Dianoia*, Vol. XLIX, No. 53, pp. 3-32.

____ (2007). *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi.* México: Centro de estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano".

____ (2007b). Preferencias adaptativas: un desafío para el diseño de las políticas sociales. En *Isegoría*, No. 36, pp. 143-165.

____ (2009). Medios, Capacidades y Comunidad en la Construcción de Criterios Normativos de Justicia. En *Revista Portuguesa de Filosofía*, No. 65, Fasc. 1/4, pp. 151-172.

____ (2010). *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia.* Barcelona: Proteus.

____ (2018). *El asedio a la imaginación.* Granada: Comares.

Pérez Zorrilla, J. (2015). *La crisis de la educación media y el mandato de la universalización: acuerdos y tensiones dentro de la izquierda política uruguaya, 2005 - 2014*. Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Académica Argentina.

Pettit, Ph. (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

____ (2001). Capability and Freedom: A Defence of Sen. En *Economics and Philosophy*, No. 17, pp. 1-20.

____ (2002). Keeping republican freedom simple. On a difference with Quentin Skinner. En: *Political Theory*, Vol 30, No. 3, pp. 339-356.

____ (2004). Liberalismo y republicanismo. En Ovejero, F., Martí, J. L. y Gargarella, R. (comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Paidós: Barcelona, pp. 115-136.

____ (2005). Rawls's Political Ontology. En *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 4, pp. 157-174.

____ (2005b). Democracia y evaluaciones compartidas. En *Isonomía*, No. 23, pp. 51-56.

____ (2006). *Una teoría de la libertad. De la psicología a la acción política*. Madrid: Losada.

Pettit, Ph. (2006b). The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon. En *Philosophy and Public Affairs*, vol. 34, No. 3, pp. 275-283.

____ (2007). Joining the dots. En Brennan, G., Goodin, R. et alt., *Themes from the Philosophy of Philip Pettit*. Oxford: Clarendon Press.

____ (2008). Three Conceptions of Democratic Control. En: *Constellations*, Vol 15, No. 1, pp. 46-55.

____ (2008b). Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems. En Laborde, C. y Maynor, J. (Eds.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 102-130.

____ (2011). The Instability of Freedom as Noninterference. En *Ethics*, Vol 121, No. 4, pp. 693-716.

____ (2012). Legitimacy and Justice in Republican Perspective. En *Current Legal Problems*, Vol 65, pp. 59-82.

____ (2012b). *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press,

____ (2014). *Just Freedom. A moral compass for a complex world*, Nueva York: Norton & Company.

Pigou, A. (1962). *The Economics of Welfare*. Londres: Macmillan.

Platón (1970). *La República*. Buenos Aires: Eudeba.

Pocock, J. (2008). *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.

Polibio (2000). *Historias*. Madrid: Gredos.

Ponce de León, F. (2020). Maldita derecha, maldita izquierda. En *Búsqueda*, Núm. 2061. Recuperado de https://www.busqueda.com.uy/nota/maldita-derecha-maldita-izquierda

Popper, K. (1967). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós.

____ (1986). *The poverty of historicsm*. London: ARK Paperbacks.

Putnam, H. (2004). Razón, verdad e historia. Madrid: Tecnos.

Puyol, A. (2007). Filosofía del mérito. En *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, No. 12, pp. 169-287.

Rahe, P. (1992). *Republic ancient and modern: Classical republicanism and the American Revolution*. Chapel Hill: Univeristy of North Carolina Press.

Rancière, J. (1988). Escuela, producción, igualdad. En Renou, X. (ed.), L'école de la démocratie. París: Edilig/Fondation Diderot. Recuperado de http://horlieu-editions.com/textes-en-ligne/politique/ranciere-ecole-production-egalite.pdf

____ (2003). *El Maestro Ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.

____ (2007). *Prólogo a El Maestro Ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Del Zorzal.

____ (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Universidad General Sarmiento.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

____ (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

____ (1999). *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason*" Revisited, Cambridge y Londres: Harvard University Press.

____ (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós.

____ (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Madrid: Paidós.

Real Academia Española. (2019). *Diccionario de la lengua española*. Disponible en https://dle.rae.es/.

Rebellato, J. (2000). *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*. Montevideo: Nordan.

____ (2000b). Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza. En Rico, A. y Acosta, Y. (comp), *Filosofía Latinoamericana, globalización y democracia*. Montevideo: Nordan.

Rempel, H. (1976). On forcing people to be free. En *Ethics*, vol. 87, No. 1, pp. 18- 34, Chicago.

Ricoeur, P. (1997). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Rippin, A. (2007). The econorny of magnificence: organization, excess and legitimacy. En *Culture and Organization*, vol. 13, No. 2, pp. 115-129.

Rivera, J. (2003). ¿Es realmente bueno el bien común? En *Claves de razón práctica*, No. 132, pp. 40-48.

Rivera García, A. (2006). *El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De Republica*. En DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, No. 29, pp. 367-386.

Rodríguez Rial, G. (2016). *República y Republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires: Miño & Dávila.

Rodríguez Rial, G. y Mattei, E. (2013). La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en conflicto por Maquiavelo. En *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Clásica y Moderna*, Vol. 3 No. 4.

Rosler, A. (2016). *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la República*. Katz: Buenos Aires.

Rossi, M y Lombardía, F. (2016). De Aristóteles a Cicerón: el devenir del concepto de república desde la polis ateniense hasta la civitas romana. En Rodríguez Rial, G. (edit), *República y Republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires: Miño & Dávila.

Rousseau, J. (1780-1789, DO). Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. En *Collection complète des oeuvres*, vol. 7, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

____ (1780-1789, DCA). Discours des Sciences et des Arts. En *Collection complète des oeuvres*, vol. 7, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

____ (1780-1789, DEP). Discours sur l'Économie Politique. En *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

____ (1780-1789, CS). Du contrat social ou Principes du Droit Politique. En *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

____ (1780-1789, E). Emile ou de l'education. En *Collection complète des oeuvres*, vol. 1, in-4°, edición en línea www.rousseauonline.ch, 23 de noviembre de 2012, Genève.

Rubio Carracedo, J. (2006). Rousseau y Kant: una relación proteica. En *Revista de Estudios Políticos*, No. 133, pp. 9-37.

Samamé, L. (2015). Virtudes cívicas mínimas. En Berrón, M., Parera, G., Yuan, M., Actas XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Sandel, M. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. En *Political Theory*, Vol. 12, No. 1., pp. 81-96.

____ (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

____ (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Penguin Random House.

Sartori, G. (2003). *¿Qué es la democracia?* Ciudad de México: Taurus.

Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Seleme, H. (2015). Un nuevo adversario de la libertad como no-dominación. *En Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 17, No. 33, pp. 59-82.

Sen, A. (1980). Equality of What? En Sterling M. McMurring (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. I, Salt Lake City: University of Utah Press.

____ (1987). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza.

____ (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.

____ (1999). *Development as freedom*. Oxford: Oxford University Press.

____ (2001). Reply. En *Economics and Philosophy*, No. 17, pp. 51-66.

Skinner, Q. (1986). The paradoxes of Political Liberty. En: David Miller (comp). *Liberty*. Oxford: Oxford Univesity Press, pp. 227-250

____ (1995). *Maquiavelo.* Madrid: Alianza.

____ (2005). La libertad de las repúblicas, ¿un tercer concepto de libertad? En *Isegoría*, No. 33, pp. 19-49.

____ (2008). *La libertad antes del liberalismo*. Madrid: Taurus.

____ (2008b). Freedom as the Absence of Arbitrary Power. En Laborde, C. y Maynor, J. (Eds.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 83-101.

____ (2009). *El artista y la filosofía política. El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti.* Madrid: Trotta.

____ (2013). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El renacimiento.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Soria, L. (2014). *Los déficit de la democracia competitiva para el logro de la inclusión política. Tesis de maestría. Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*. Disponible en https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/9458

Souroujón, G. (2014). El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo. En *Revista Argentina de Ciencia Política*, vol. 1, No. 22, pp. 36-50.

____ (2019). ¿Cuál es el problema de la libertad republicana? Las criticas liberales a la libertad como no dominación. En *Foro Interno, Anuario de Teoría Política*, vol. 14. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 93-119.

Southwell, M. (2003). El emperador está desnudo...!. Políticas de Modernización y Educación. En VV.AA. *Lo que queda de la escuela*. Rosario: Laborde - Centro de Pedagogía Crítica de Rosario.

Stehlik, E. (2007). *Memories of Lidice*. Lidice: Pamatnik Lidice.

Stiglitz, J. (2012). *El precio de la desigualdad*. Madrid: Taurus.

Sunstein, C. (1988). Beyond the Republican Revival. En: *The Yale Law Journal*, vol. 97, pp. 1538-1576.

Taylor, Ch. (2005). *La libertad antes de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tena Sánchez, J. (2009b). Una propuesta de definición del concepto de virtud cívica. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis),* No. 128, pp. 89-121.

Todorov, T. (2002). *Los dilemas de la memoria*. Ponencia en la Cátedra Julio Cortázar de la Universidad de Guadalajara, México.

Tucídides (1983). Discurso fúnebre de Pericles. En *Estudios Públicos*, No. 11.

Vidiella, G. (2015). El lugar de la virtud en las teorías éticas contemporáneas. En *Virtudes en la escuela*. Universidad de La Salle: Bogotá.

____ (2020). Democracia, virtud y perfeccionismo. Otra vez Rawls. En Busdygan, D. (coord.), *Rostros del igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*. Berazategui: ExLibrisTeseoPress.

Viroli, M. (2014). *Republicanismo*. Santander: Ediciones Universidad Cantabria.

Volco, A. y Mattei, E. (2016). El problema del régimen político en La República platónica y en la Ciropedia de Jenofonte. En Rodríguez Rial, G., *República y Republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires: Miño & Dávila, pp. 31-52.

Waldron, J. (2007). Pettit's Molecule. En Brennan, G., Goodin, R. et alt., *Themes from the Philosophy of Philip Pettit*. Oxford: Clarendon Press.

Walzer, M. (1990). *The civil society argument*. Gunnar Myrdal Lecture. Estocolmo: University of Stockholm.

____ (1995). La crítica comunitaria del liberalismo. En *La Política*, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, No. 1., pp. 47-64.

____ (2004). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Watkins, D. (2015). Institutionalizing Freedom as Non-Domination: Democracy and the Role of the State. En *Polity*, Vol 47, No. 4, pp. 508-534.

Willians, B. (1962). The Idea of Equality. En Laslett, P. y Runciman, W.G. (eds.) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Altaya.

Wolff, J. (2007). Equality: The Recent History of an Idea. En *Journal of Moral Philosophy*, Núm. 125. Los Ángeles: SAGE Publications.

Wood, G. (1969). *The Creation of the American Republic*. Chapel Hill: University of Nort Carolina Press.