

LAS VIRTUDES CÍVICAS Y LA CUESTIÓN DE LA ESTABILIDAD. ¿HACIA UN PERFECCIONISMO LIBERAL?*

CIVIC VIRTUES AND THE QUESTION OF STABILITY.
TOWARDS A LIBERAL PERFECTIONISM?

FRANCESCO BIONDO
Università di Palermo

Fecha de recepción: 7-7-2010
Fecha de aceptación: 28-9-2020

Resumen: *En este trabajo intentaré explicar por qué las virtudes cívicas constituyen una condición necesaria para la estabilidad de las instituciones en un Estado liberal. Sin embargo, este punto pone en entredicho algunas de las coordenadas de la topografía moral de Rawls. Por esta razón, presentaré una interpretación de las últimas obras de Rawls que pueda tener en cuenta el papel de las virtudes cívicas en el fortalecimiento de las instituciones en una comunidad "político-liberal". Finalmente, expondré por qué una cierta versión del perfeccionismo liberal es coherente con la doctrina rawlsiana y puede a la vez tomar en serio el papel de las virtudes cívicas sin constituir una forma de paternalismo legal.*

Abstract: *In this paper I will try to show why civic virtues are a necessary condition for the stability of liberal institutions. However, this point compromises some of the coordinates of Rawls' moral topography. Therefore I will present an interpretation of the last Rawls' production that can give a better understanding of the role of civic virtues in strengthening the stability of political institutions in a political liberal community. Finally I will show why a certain form of liberal perfectionism is coherent with Rawls' doctrine and can*

* Este artículo es el resultado de la estancia financiada por la Universidad de Valencia para profesores invitados (ref. UV-ESTPC-10- 24417). Agradezco a todos los participantes en el seminario para profesores del Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política de la Universidad de Valencia por sus comentarios y críticas. Sin embargo, soy el único responsable de los errores. Doy las gracias también a Lucia Aparicio Chofré por revisar mi castellano. Dedico este trabajo a la memoria del Prof. Nicola Alberti, ejemplo de excelencia académica.

take the role of civic virtues seriously without falling into unacceptable forms of legal paternalism.

Palabras clave: virtudes cívicas, razón pública, paternalismo, perfeccionismo liberal
Keywords: civic virtues, public reason, paternalism, liberal perfectionism

No hay duda de que las virtudes sean importantes en la estabilidad de las instituciones políticas. Al fin y al cabo, las instituciones viven o mueren cuando la gran mayoría de los ciudadanos se forma o no, sus ideas y acciones de acuerdo con los valores y las normas que estas instituciones producen y proporcionan a los ciudadanos. Como afirma Anna Pintore en su libro “I diritti della democrazia” no podemos pensar que sean los jueces los que defienden las instituciones democráticas mientras que los ciudadanos no manifiestan interés alguno en el mantenimiento de estas instituciones y obedecen a las leyes únicamente por el temor de las sanciones (o peor incluso, al intentar sacar algún tipo de ventaja de la ineficiencia de algunas normas)¹.

Sobre este punto parece que no hay conflicto entre los partidarios de la democracia deliberativa (en particular los republicanos²) y los que rechazan esta forma de legitimación al considerarlas teorías con un carácter falsamente procedimental y además antipluralista³. Ambas partes reconocen que sin una ciudadanía informada, que reconozca la legitimidad de las instituciones y acepte el valor moral de la participación en los asuntos políticos, no se puede mantener una estabilidad en las instituciones democráticas.

Sin embargo, creo que el papel que las virtudes juegan en las teorías políticas, con frecuencia no está tan claro como a simple vista pueda parecer⁴. Por una parte, existen ciertas dudas, legítimas hay que apuntar, que consideran que invocar las virtudes, aunque sean unas virtudes “cívicas” o “políticas”, implica una forma de monismo moral o, peor aún, de “enforcement of mo-

¹ A. PINTORE, *I diritti della democrazia*, Roma Bari, Laterza, 2003 pp. 129-130.

² J. L. MARTÍ, *La república deliberativa. Una Teoría de la democracia*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2006.

³ J. WALDRON, *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press, 1999 pp. 151-156, PINTORE, op. cit., pp. 76-78.

⁴ El termino virtud es polisémico, pero lo usaré solo en el sentido, de origen aristotélica, de disposición o costumbre a ser una persona buena y a la vez justa, tal y como parece entenderlo también J. RAWLS *A Theory of Justice*, (1971), Revised Edition, Oxford University Press 1999 (desde ahora TJ) pp. 167, 382.

rals", con la consiguiente limitación de las libertades individuales. Por otra parte, hay hoy en día una mayor conciencia de la necesidad de aumentar la participación ciudadana a fin de evitar el peligro de que nuestras democracias se puedan transformar en unas oligarquías legitimadas a través de los plebiscitos. Las teorías de la democracia deliberativa se toman en serio la crisis del funcionamiento de las democracias "reales" y proporcionan unos principios y unas prácticas que pueden llevar a cabo el ideal de una participación informada de los ciudadanos en los asuntos que les afectan. Y en estas teorías se presenta como un elemento central en el mantenimiento de la democracia deliberativa, la idea de que los ciudadanos tengan unas motivaciones adecuadas para participar en las deliberaciones y en presentar unas propuestas que puedan ser aceptadas por otros ciudadanos (y eventualmente revisarlas en el caso de que estos argumentos no sean aceptados por los demás ciudadanos)⁵. Estas virtudes, al menos en las teorías republicanas de la democracia deliberativa, son en realidad la mejor garantía para que las instituciones democráticas perduren en el tiempo, en cuanto que incluso el mejor diseño institucional puede fracasar si las instituciones no cuentan con el apoyo de los ciudadanos.

Pero, ¿qué pasa con la idea de que las concepciones políticas son "independientes" de las concepciones morales generales, en cuanto que se dirigen únicamente a legitimar las instituciones y no a lograr el bienestar colectivo o individual? ¿No será que, detrás del republicanísimo, se esconde un aristotelismo disfrazado, es decir un perfeccionismo que ve la vida política como el sumo bien? ¿Y qué nos queda de la prioridad de la justicia sobre el bien?

Creo que para tratar de dar respuesta a estas preguntas es necesario analizar la evolución del pensamiento de Rawls en relación con el papel que las virtudes cívicas desempeñan en su doctrina de la justicia y en particular en su doctrina de la estabilidad.

En primer lugar explicaré como la doctrina de la estabilidad pone en entredicho las coordinadas que determinan su "topografía moral", y como, por lo tanto, no existe una separación precisa entre las doctrinas políticas y las doctrinas comprensivas "razonables". Se trata de doctrinas "co-originarias" que se justifican mutuamente en una argumentación circular.

Si mi explicación es convincente, entonces creo que se debería aceptar la idea de que la última evolución de la doctrina de Rawls es coherente con una forma de perfeccionismo de corte liberal.

⁵ MARTÍ, op. cit., pp. 250-251 y 297-307.



Como voy a explicar al finalizar este ensayo, una doctrina perfeccionista liberal

- 1) no impone el desarrollo de las virtudes a través de la sanción, como parecen hacer otras formas de perfeccionismo, como la de George; sino que pone de manifiesto el importante papel de la educación en las virtudes cívicas. Se trata de una forma de perfeccionismo, en cuanto que motiva a los ciudadanos a formarse concepciones razonables del bien, acordes con el deber de civismo (*duty of civility*), sin que se impongan medidas coercitivas;
- 2) afirma que el Estado tiene la obligación de cuidar de las virtudes de los ciudadanos y de intervenir en algunas elecciones privadas de mayor alcance (por ejemplo que plan de financiación para la jubilación elegir entre toda la oferta existente de este tipo de planes en el mercado) a través de la elaboración de sistemas de arquitectura de las elecciones (para reducir el riesgo de asimetría informativa);
- 3) asume que los derechos que los ciudadanos tienen frente al estado implican unos deberes de los ciudadanos de cuidar de estas virtudes, para reducir el riesgo moral (como por ejemplo comportarse de forma arriesgada sabiendo que no se pagarán los costes);
- 4) no tiene como finalidad realizar una forma de excelencia de los ciudadanos a costa de otros valores que ellos puedan realizar en su ámbito privado. Por el contrario, se tiene en consideración que las intervenciones públicas tienen un margen de ineficacia que depende del derecho de los ciudadanos a equivocarse y a no reconocer que es mejor para ellos. Siendo el perfeccionismo liberal, que considero compatible con la idea de virtudes cívicas en una comunidad liberal, una doctrina coherente con la idea de pluralismo “razonable”, no se podrá escapar a la presencia de casos de elecciones trágicas entre derechos.

1. LAS VIRTUDES EN LA TOPOGRAFÍA MORAL DE CORTE LIBERAL (E IGUALITARISTA)

Es necesario matizar la idea de la necesaria presencia de virtudes cívicas en las democracias liberales. Muchos autores, que siguen el patrón teórico de la doctrina de la justicia como equidad, afirman que las virtudes no se in-



cluyen en la definición del concepto de sociedad justa⁶, sino sólo en sus condiciones de hecho que pueden ser necesarias para su estabilidad⁷. Se trata entonces de instrumentos no de fines.

Siguiendo el magisterio de Rawls, se podría decir que la justicia no tiene por objeto las virtudes de los ciudadanos, es decir sus méritos (TJ pp. 273-277)⁸, sino las instituciones básicas, sus características y sus límites (TJ p. 6-8, TF pp. 10-11)⁹. Las virtudes son la consecuencia del buen funcionamiento de las instituciones en cuanto que, los ciudadanos tienen la capacidad de reconocer que son tratados de forma equitativa por los poderes públicos y este reconocimiento refuerza las relaciones cooperativas recíprocas entre los propios ciudadanos (TJ pp. 347-350; JF pp. 121-122). Las virtudes son unas condiciones que favorecen la justicia, proporcionan unas motivaciones, pero no constituyen parte de su definición ni objeto de la estructura básica de la sociedad. Por el contrario, las doctrinas del bien están limitadas por la doctrina de la justicia (TJ pp. 349-350).

⁶ No me voy a detener a criticar definiciones de hechos sociales, como son los valores, que se fijan solo en sus características, sin tener en cuenta sus finalidades o sus condiciones de existencia. Está claro que presentar una teoría de la democracia que define este régimen como el poder de participación de los ciudadanos y no se pone la cuestión de los poderes de las mayorías contra las minorías, o de la posibilidad de vetos por parte de las minorías en contra de la decisiones de la mayoría, es simplemente una teoría defectuosa, porque se dirige solo a ofrecer un nombre, una definición, pero no ofrece razones para elegir esta definición a costa de otras a partir exactamente de la determinación de las condiciones de existencia de la institución que pretende definir. Y esto creo es el riesgo al que se exponen las teorías “mínimas” de la democracia, como la que es ofrecida por parte de PINTORE, op. cit., pp. 15-23.

⁷ P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All. What (if anything) can justify Capitalism*. Clarendon Press, Oxford, 1995 expresa perfectamente esta tesis, a través de tres argumentos: 1) que aunque sean las virtudes una precondition fáctica de la sociedad libre no forman parte de su definición (p. 17), 2) que no hay una relación necesaria (pero puede haber una relación instrumental) entre virtudes y libertad, en cuanto somos libres de hacer algo malo (pp. 18-19), 3) que el Estado debe ser neutral ante las distintas doctrinas del bien si quiere expresar un igual respeto hacia las diversas doctrinas del bien, y esto es necesario en cuanto que la sociedad no puede realizar una concepción perfeccionista de la justicia (p. 28). Vease también, por último J. TENA SANCHEZ, “El papel de la virtud cívica en el liberalismo Igualitarista”, *Isegoria*, núm. 41, 2009, pp. 163-180.

⁸ Vease también J. RAWLS, *Justice as fairness. A restatement*, E. Kelly (ed.), Belknap Press of Harvard University Press, 2001, (desde ahora JF) pp. 72-73.

⁹ Vease también J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, desde ahora PL, p. 11.

Pero, es cierto que en TJ pp. 229-233 y en JF p. 57 Rawls afirma que la estructura básica de la sociedad tiene el deber de educar a los ciudadanos a reconocerse como libres e iguales. Por esta razón, en TJ p. 231 Rawls afirma que la justicia como equidad y el perfeccionismo son contrarios al utilitarismo. Sin embargo, este autor sigue afirmando que no es necesario presuponer un punto de vista perfeccionista, en cuanto que dado el funcionamiento de la posición originaria y el deseo hacia los bienes primarios, podemos asumir que habrá unanimidad acerca de la formulación de los principios de justicia¹⁰. En PL esta separación entre las virtudes y las doctrinas políticas parece precisarse, en la medida que precisamente las partes de TJ en las que se presentaban la teoría de las virtudes en la justicia como equidad están consideradas como “no realistas”, al menos en el marco de las sociedades pluralistas (PL p. XVII)¹¹. En este sentido, y teniendo en cuenta estos matices, las virtudes no entran en la “topografía moral” de corte liberal que Rawls nos ofrece, y muchos autores liberales, como Van Parijs, comparten.

Las coordenadas de la topografía liberal (o al menos algunas de ellas) se pueden apreciar del siguiente modo¹².

¹⁰ “In order to find an Archimedean point it is not necessary to appeal to a priori or perfectionist principles. (...) The original position is so characterized that unanimity is possible; the deliberations of any one person are typical of all. Moreover, the same will hold for the considered judgments of the citizens of a well-ordered society effectively regulated by the principles of justice. Everyone has a similar sense of justice and in this respect a well-ordered society is homogeneous. Political argument appeals to this moral consensus.” TJ p. 232.

¹¹ Creo se pueden dar dos interpretaciones de esta falta de “realismo”. Una afirma que TJ no es realista al no conseguir explicar porque los ciudadanos que desarrollan sus concepciones razonables del bien bajo el pluralismo razonable aceptan los mismos principios políticos y por ello, se introduce la noción del consenso entrecruzado. En este caso las dos obras tendrían concepciones de la motivación moral que no son contradictorias sino más bien complementarias (como me sugiere la Profesora María Pilar Altale). Basándonos en otra interpretación, que yo comparto, se podría decir que la falta de realismo de TJ se refiere a un exceso de obligaciones morales a cargo de los ciudadanos que no comparten la doctrina comprensiva liberal expuesta en la última parte de TJ. En este caso las dos obras, acerca de la cuestión de la “razonabilidad” de la motivación, serían contradictorias. De todas formas no creo que mi argumento dependa de una de esas interpretaciones.

¹² Hablamos de “topografía” solo con fines “retóricos”, se trata de una metáfora, no de una descripción de una realidad física, o de la interpretación de un concepto de un particular autor (ni siquiera un concepto del mismo Rawls). Se trata, sin embargo, de una metáfora de corte normativo que no es nueva en el debate de teoría política (M. WALZER, “Liberalism and the art of separation”, *Political Theory*, núm. 12, 1984, pp. 315-330, habla por ejemplo del liberalismo como “arte de la separación”).

En un lado se encuentra la vida pública. En el otro, la vida privada. La primera se valora a través de normas políticas que pueden ser justificadas también a través de unas doctrinas coherentes con los principios de la justicia como equidad, pero no dependen de esas doctrinas comprensivas (la concepción de la justicia es “free-standing”). La segunda se rige por normas de doctrinas comprensivas que deben ser justificadas por principios de justicia. La vida pública, entonces, determina los argumentos para justificar las normas que debemos seguir en algunos ámbitos de nuestra vida privada, en cuanto no hay una separación entre las dos esferas (véase la aplicación de los principios de justicia en la familia, JF pp. 164-165)¹³. Sin embargo, la justicia como equidad no mira a la verdad moral o a la vida feliz, sino al consenso entrecruzado entre las doctrinas razonables pero comprensivas y por esto tiene un alcance parcial, no se dirige a realizar un bien completo, sino la justicia de las instituciones. En este modo Rawls argumenta a favor de la distinción entre la justicia y otros ideales (TJ pp. 8-9), y afirma el limitado alcance ético de una justificación política (TJ p. 15)¹⁴. De todas formas, él admite que el mantenimiento de la sociedad justa es un bien no instrumental (PL pp. 201-204), y por esto, es justo que el Estado cuide de las virtudes políticas de sus ciudadanos. Sin embargo esto no significa que el liberalismo político sea una forma de “humanismo cívico” que pone la participación política como un bien superior a otros bienes (PL pp. 205-206, y JF pp. 142-145). El liberalismo político no es una forma de perfeccionismo en cuanto que no se dirige a for-

¹³ Véase también J. RAWLS, “The idea of Public Reason revisited” (1997), en id. *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Harvard University Press, 2001, desde ahora IPRR, pp. 588-589.

¹⁴ Esta división ha sido criticadas por parte de autores liberales, pero perfeccionistas, como J. RAZ, *Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986, p. 4, que niegan que se pueda separar entre morales políticas y morales individuales. Tal y como veremos, no estoy en desacuerdo con el intento de producir unas doctrinas morales “políticas” (que tienen como objeto principal las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones) y no “comprensivas”, sino con la idea de que éstas no tengan en cuenta los deberes que los ciudadanos tienen hacia ellos mismos, tal y como el perfeccionismo afirma (S. WALL, “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/perfectionism-moral/>, par. 2.3). Hay quien afirma que la idea de deberes hacia sí mismo es el resultado de una concepción “religiosa” de la moral (B. GERT, “The Definition of Morality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/morality-definition/>). Pero, como veremos, se puede hablar de unos deberes de los ciudadanos de cuidar de sus virtudes y que estos deberes son una condición para el mantenimiento de las instituciones, y su desarrollo.

mar a unos ciudadanos “excelentes”, sino sólo ciudadanos “razonables” que cooperan con otros de forma recíproca (JF pp. 151-152).

En segundo lugar, las concepciones del bien forman parte del debate político, pero mientras que a nivel legislativo se pueden tomar decisiones partiendo de las concepciones comprensivas de los ciudadanos, a un nivel constitucional, que afecta precisamente a la Estructura Básica, las decisiones deben justificarse sólo a partir de la razón pública, que es la cultura política fruto del consenso entre ciudadanos libres e iguales (PL pp. 217-220). Y las decisiones a nivel legislativo están bajo los límites determinados en el nivel constitucional (PL p. 338), aunque en este nivel legislativo se pueden tener en cuenta las preferencias morales de los ciudadanos a través de la regla de la mayoría (JF p. 152). Sólo así se pueden mantener las relaciones recíprocas entre ciudadanos con diferentes creencias religiosas o morales, sin dejar que las mayorías limiten las libertades básicas (PL pp. 227-230)¹⁵.

En tercer lugar, la justicia como equidad, en el sentido de una concepción política de la justicia, constituye un conjunto de proposiciones que son coherentes (aunque solo en condiciones ideales¹⁶) y completas en el sentido que pretenden ofrecer una respuesta a todas las cuestiones de libertades básicas y pretenden determinar los elementos constitucionales esenciales (PL p. 225, y IPRR p. 585). Y esta concepción puede ser aceptada por parte de los ciudadanos que tengan diferentes creencias, siempre que estas concepciones puedan mantener los ideales de la legitimidad democrática: es decir la libre e igual participación de los ciudadanos (es la “inclusive view” de la razón

¹⁵ Se puede apreciar una diferencia entre TJ y PL acerca de la cuestión de la aplicación de los principios de justicia en los diferentes niveles de producción de las normas jurídicas (lo que en otros lugares de la obra de Rawls, se conoce como cuestión del “aumento del espesor del velo de ignorancia”, o “*Thickening of veil of ignorance*”). Mientras en TJ pp. 171-176 se resuelve la cuestión a través de la secuencia en cuatro estadios, en PL ni siquiera se encuentra este concepto. Parece que la cuestión en PL sea sólo que ciudadanos con diversas creencias acepten la misma concepción de justicia, no importa como ésta pueda desarrollarse en los diversos estadios. Lo único que parece importar es que se esté de acuerdo en el nivel de los elementos constitucionales esenciales que justifican las leyes, en cuanto sólo en este nivel se aplica la razón pública (PL, p. 214) y el deber de civismo de los ciudadanos (PL, pp. 217-219).

¹⁶ “*By the way of comment, these principles and priority rules are no doubt incomplete. (...) Thus the ranking of the principles of justice in ideal theory reflects back and guides the application of these principles in nonideal situations. It identifies which limitations need to be dealt with first. In the more extreme and tangled instances of nonideal theory this priority of rules will no doubt fail; and indeed, we may be able to find no satisfactory answer at all*” (TJ, p. 267).

pública expuesta en PL pp. 247 sgg). Por el contrario, no son posibles formas de acuerdos razonados entre las doctrinas comprensivas que se dirigen a descubrir “la” verdad moral (y no la legitimidad como razonabilidad), en cuanto que la verdad de unas implica la falsedad de las demás. En sociedades con instituciones liberales, además es inevitable que se desarrollen concepciones diferentes del bien. Por lo tanto, la naturaleza completa de la doctrina de la justicia se presenta como una condición necesaria para la justificación en un entorno pluralista (PL pp. 125-129, y p. 144).

Finalmente, hay otra coordenada. El ámbito de la justicia es el ámbito de la aplicación justificada de las sanciones legales (PL, pp. 139-140). Las virtudes no son objetos de justicia en cuanto que el uso de la fuerza para su defensa no está justificado, así como no se puede imponer a los ciudadanos que mantengan en su vida unas concepciones morales determinadas. Y el uso de la fuerza es necesario para que las doctrinas comprensivas puedan mantenerse dado el “hecho del pluralismo” (es el “hecho de la opresión”, PL p. 37, JF pp. 33-34). Por esta razón, el ámbito del político, y de la justicia, está separado del ámbito de las doctrinas comprensivas y de las virtudes que estas doctrinas pretenden desarrollar. Si no fuese así, se abriría el camino al uso de las sanciones en todos los ámbitos de la vida de los ciudadanos limitando consiguientemente sus libertades y violando el principio de legitimidad democrática que impone que los ciudadanos sean tratados como libres e iguales participantes en la cooperación.

La topografía moral de Rawls se resume en la idea de que las instituciones justas son neutrales en los fines, en el sentido de que en su funcionamiento las instituciones políticas no reconocen un valor moral superior a una determinada concepción razonable del bien a costa de otras y su labor puede ser aceptada por parte de ciudadanos en un plano de igualdad¹⁷. Sin embargo, aunque la neutralidad en los fines afirma la superioridad de algunas formas de vida e insta al ejercicio de algunas virtudes necesarias para la estabilidad de las instituciones políticas, esto no significa que se acepten formas de perfeccionismo moral propias de las doctrinas comprensivas, en cuanto se trata de doctrinas que son legítimas en el ámbito privado (como las asociaciones, por ejemplo), pero no pueden proporcionar una justificación política (PL pp. 193-195, JF pp. 153-154 n. 28).

¹⁷ La crítica a la neutralidad es una constante de las diferentes doctrinas perfeccionistas. Vease entre muchos J. RAZ, op. cit., pp. 110-121, y G. SHER, *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, 1997.

Pero hay una cuestión que pone en entredicho la topografía moral de Rawls. Es la cuestión de la estabilidad y de la condición de realización de la justificación política. Como afirma Rawls (JF p. 4) la filosofía política puede ser concebida como una utopía realista: es decir un análisis de cómo se pueden realizar y mantenerse en condiciones reales nuestros ideales. En este sentido la cuestión de la estabilidad forma parte de la descripción de como partidarios de diferentes concepciones morales puedan ponerse de acuerdo acerca de la justificación de unos principios políticos y de unas instituciones.

Intentaré argumentar que existe una tensión no resuelta en la doctrina liberal de Rawls, que constituye el patrón de las doctrinas de la justicia de corte liberal, entre el concepto de estabilidad y la “topografía moral” que este autor nos ofrece. Argumentaré como la noción de estabilidad y el papel de las virtudes cívicas ponen en duda estas cuatro coordinadas de la topografía moral de Rawls, que he presentado anteriormente, y por consiguiente se puede argumentar a favor de una interpretación que considero más convincente de su doctrina acerca de las relaciones entre las doctrinas políticas y las doctrinas morales comprensivas que se justifique a partir, precisamente, de la función de las virtudes cívicas.

2. LAS VIRTUDES CÍVICAS Y LA ESTABILIDAD (EN EL ÚLTIMO RAWLS)

Como ya ha expresado Rawls en “A Theory of Justice” (TJ pp. 434-441) “Political Liberalism” (PL pp. 140-144) y en su última obra “Justice as fairness. A restatement” (JF pp. 124-126, y 184-186), la noción de estabilidad no depende sólo del éxito del *modus vivendi*, sino que este consenso depende de la formación de preferencias en un marco institucional que ya reconoce a los ciudadanos como “libres e iguales”. Pero, ¿cómo pueden mantenerse estables estas instituciones? No es suficiente que éstas puedan utilizar la fuerza de manera legítima para limitar los casos de *free-riding*, en cuanto por definición este no es estabilidad como la considera Rawls (PL, p. 142).

La “cuestión de la estabilidad” implica dos cuestiones: 1) si los ciudadanos que crecen bajo instituciones justas pueden desarrollar un “sentido de justicia” que les pueda motivar a aceptar unas distribuciones justas aunque no sean las que a ellos más les aventajan; 2) si es posible que unos ciudadanos con concepciones diversas del bien puedan aceptar una concepción polí-

tica fruto de un consenso entrecruzado entre diversas doctrinas comprensivas razonables (PL p. 141).

A las dos cuestiones Rawls contesta positivamente, pero lo hace en los dos casos a través de dos nociones muy parecidas de las virtudes.

En primer lugar Rawls cita el “sentido de justicia”, que proporciona a los ciudadanos “a sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions” (PL pp. 142-143)¹⁸. De este modo se evita que se puedan siempre negociar, por parte de los que más recursos tienen, formas de distribución que les aventajan¹⁹. Entonces, los más ricos tienen tres razones para conformarse con los resultados de la distribución según la doctrina de la justicia como equidad: 1) a causa de la educación llevada a cabo por parte de la concepción política, los ricos se sienten parte de un sistema de cooperación mutuamente ventajoso²⁰, 2) se ven como ya aventajados por la suerte y por el sistema de distribución, 3) nutren la confianza de que el principio de diferencia no permite que nadie explote a nadie (JF, pp. 125-126)²¹.

¹⁸ Hay que subrayar que Rawls en PL p. 143 n. 9 cita el capítulo VIII de TJ capítulo que previamente, en la p. XVII había considerado parte de una doctrina “irrealista”. Esto considero, aumenta las dudas acerca de la coherencia del concepto de sentido de la justicia en la doctrina de la estabilidad al menos en PL.

¹⁹ Tal y como temen G. A. COHEN, *Incentives, Inequality, and Community*, in G.B. PETHERSON (ed), *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1992, y VAN PARIJS op. cit. pp. 226-227: es decir aceptamos no tocar el patrimonio de los ricos, para no empeorar todavía más la situación de los pobres.

²⁰ Me parece que en este punto, la educación al mantenimiento y a la formación de un sentido de la justicia como condición necesaria para que se desarrolle y se mantenga una sociedad justa hace que la posición de Rawls resulte bastante similar al ethos igualitario del que habla G. A. COHEN, *If you are an egalitarian, how come you are so rich?*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2000, pp. 128-133.

²¹ Este punto podría constituir una premisa de un argumento que justifique la idea de Rawls según la cual debemos, en el constructivismo político, asumir, como medio de representación, que las sociedades son cerradas (PL p. 12). Solo de este modo se podría pensar que la educación funcione y que los más aventajados no puedan tener la oportunidad (o mejor aún considerar justo lo) de sacar los beneficios de la cooperación y llevarlos a otros sitios, tal y como hoy pasa. Hay quien, como Van Parijs, no comparten estas premisas en cuanto afirman que las sociedades no son cerradas, y la circulación de los capitales lo confirma, y por esto, necesitamos una doctrina de la justicia de alcance global. Sin embargo, se podría argumentar que la propuesta de Van Parijs del patriotismo de los consumidores -para minimizar las consecuencias del capitalismo global hace falta poner aranceles sociales para que los consumidores no compren bienes producidos a través de la explotación, VAN PARIJS op. cit.,

En segundo lugar, hay que reconocer que el consenso entrecruzado depende del hecho de que ciudadanos con diversas concepciones del bien compartan virtudes cívicas (tolerancia, capacidad de hacer un compromiso, razonabilidad, sentido de justicia) que hacen posible la cooperación. Pero estas virtudes son una forma de capital social y como tales pueden despreciarse (PL p. 157 y nota 23, JF pp. 117-118). Entre tales virtudes se encuentra la virtud de satisfacer el “deber de civismo” (que es un deber únicamente moral y no legal), es decir, el deber de todos los ciudadanos, no sólo de los políticos, los jueces o los funcionarios, de presentar únicamente argumentos que puedan ser aceptados por parte de otros ciudadanos libres e iguales (PL p. 118, y pp. 217-218).

Pero no se debe olvidar que las virtudes compatibles con la justicia como equidad son sólo las virtudes políticas, y que éstas no presuponen “*particular comprehensive doctrine and hence, although it is a (partial) conception of moral worth, it is consistent with the priority of right*” (JF p. 142). La justicia como equidad es una forma de republicanismo, y no de humanismo cívico: la participación es un medio para defender las instituciones, no es un fin en sí mismo. Sólo a través de una ciudadanía informada y que reconoce el valor de las instituciones justas se pueden mantener las democracias (JF pp. 142-145). La educación se dirige a formar a los ciudadanos, no a convencer sobre la bondad de formas comprensivas de liberalismo²². Los seguidores de las concepciones morales

pp. 231-233- asume el mismo punto de partida que Rawls: debemos limitar la posibilidad de que cada uno pueda elegir el sitio donde más le conviene poner en marcha sus negocios. En este caso, yo creo que se pueda afirmar que, igual que la posición originaria es un medio de representación, la idea de las sociedades cerradas expresa la intuición moral de que para resolver problemas de coordinación debemos asumir unas limitaciones de las libertades de circulación de los bienes y capitales, en cuanto que esos recursos son el fruto de una cooperación entre libres e iguales. Por lo tanto, no hay contradicción entre la idea que las sociedades deben ser imaginadas como “cerradas” y el desarrollo de una doctrina de la justicia internacional.

²² El papel de la educación en el liberalismo ha sido objeto de amplia discusión entre los partidarios de interpretaciones perfeccionistas del liberalismo. Véase, W.A. GALSTON, *Liberal purposes. Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, 1991 pp. 242-255, S. MACEDO, *Liberal Virtue. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 98-99, 273-274. Sobre la “*civic education*” véase, entre muchos, S. MACEDO, *Diversity and distrust, Civic education in multicultural democracy*, Harvard, Harvard University Press, 2000 y en último J. CRITTENDEN “Civic education”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/civic-education/>

o religiosas que rechazan el valor de la vida política tienen derecho a no participar en ella, pero tienen también el deber de reconocer los derechos políticos y civiles de los demás ciudadanos (JF pp. 156-157).

Para clarificar aún más la tesis de la centralidad de las virtudes (y de la educación en las virtudes) se pueden poner de relieve dos argumentos propuestos por Rawls: uno histórico y otro sociológico.

Hay casos históricos en los que la ciudadanía, aunque vivía bajo instituciones justas, no había tenido la voluntad, por falta de cultura política, de defender estas instituciones (como es el caso de la Alemania de entre guerras). Por esta razón una democracia para existir necesita de una voluntad popular que se dirija al mantenimiento de las instituciones democráticas y constitucionales (JF p. 101)²³.

El otro argumento es de corte "sociológico". Muy a menudo se piensa que existe la democracia sólo si los ciudadanos ya tienen un mínimo de virtudes cívicas. Entonces una constitución que limite los poderes de la mayoría no es necesaria, en cuanto que no son las leyes las que hacen virtuosos a los ciudadanos. También con instituciones justas, las democracias pueden caer (como en el ejemplo de Weimar) o ser prácticamente inefectivas (como hoy en el sur de Italia). Pero, las constituciones, y sus interpretaciones pueden ayudar a desarrollar las virtudes cívicas: "*Citizens acquire an understanding of the public political culture and its traditions of interpreting basic constitutional values. They do so by attending to how these values are interpreted by judges in important constitutional cases and reaffirmed by political parties*" (JF p. 146). Los conflictos de interpretación juegan un papel educativo en cuanto que instan a los ciudadanos a presentar argumentaciones "de principios", aceptables por parte de todos los demás. Es verdad que los jueces pueden equivocarse, y lo hacen a menudo,

²³ Pero nos podríamos preguntar si los ciudadanos que viven bajo instituciones justas no sean responsables (sólo moralmente, por supuesto) del hecho de que se difundan culturas políticas que no son justas o que ponen en peligro las instituciones. Rawls podría decir que sí, en el sentido de que si cada ciudadano tiene el deber de mantener instituciones justas, entonces tiene la obligación de cuestionar aquellas culturas que ponen en peligro estas instituciones, por ejemplo con críticas públicas, protestas, boicoteos. Pero esto equivaldría a decir que en algunos casos hay una primacía de las virtudes sobre las instituciones, argumento que pone en entredicho, como ya veremos, la idea de que en el debate las argumentaciones políticas gozan de prioridad por encima de las doctrinas comprensivas. Se podría argumentar que Rawls considera el ser virtuoso como un deber que sólo se manifiesta cuando nos encontramos ante instituciones justas (TJ p. 382). Sin embargo no está claro si estamos obligados a cuidar estas virtudes en el caso de instituciones justas pero ineficientes.



como en las diferentes sentencias de la corte suprema que consideran inconstitucionales algunas legislaciones sobre la financiación privada de algunos candidatos a un cargo público²⁴. Sin embargo, la educación en las interpretaciones constitucionales modifica las actitudes de los ciudadanos hacia las instituciones públicas. Se realiza de esta forma una especie de “ciudadano moral” que es lo que Mill habría denominado “progressive being”, aunque sólo en el campo político (JF pp. 145-147)²⁵.

3. ¿QUÉ QUEDA DE LA TOPOGRAFIA MORAL DEL LIBERALISMO POLÍTICO?

La teoría de Rawls presenta en su último desarrollo una versión mucho más comprometida con el asunto de la estabilidad de las instituciones y por esta razón se pone de relieve el papel de las virtudes cívicas y de la educación “política” de los ciudadanos.

Pero ¿es este desarrollo compatible con algunas de las posiciones rawlsianas?

Es decir, ¿se puede mantener la “topografía moral” del liberalismo político, tal y como antes la hemos presentado?

Creo que no, o mejor dicho, que la topografía debe ser matizada, a fin de que se pueda tener en cuenta la necesidad de mantener las instituciones “estables”.

Acerca de la primera coordenada, se puede decir que no hay duda de que la justicia tiene un alcance parcial, y que la legitimidad no puede ser confundida con la búsqueda del bienestar individual o colectivo. Esto no equivale pero a considerar que los ciudadanos no puedan tener deberes “políticos” hacia

²⁴ A este problema Rawls le llama “la maldición del dinero” (*the curse of money*), y reconoce las responsabilidades de la corte suprema por sus interpretaciones de la primera enmienda (PL pp. 359-363 y IPRR p. 580).

²⁵ Creo que esta argumentación hace justicia con muchos de los malentendidos acerca de la democracia constitucional, y sus límites. En particular ofrece un argumento contundente en contra de las teorías, como la de PINTORE op. cit., que consideran que el concepto de democracia es contradictorio con la doctrina de la *judicial review* y en general con los principios del constitucionalismo contemporáneo. Es decir, puede ser que los dos conceptos, o mejor dicho, algunas de sus interpretaciones, sean contradictorias, pero esto no significa afirmar que no puedan existir instituciones que intentan compatibilizar los dos valores, tal y como pasa en las democracias constitucionales.



ellos mismos (por ejemplo el deber de tenerse informado, o de participar en los asuntos públicos para defender sus derechos²⁶), al menos si nos tomamos en serio la idea de Rawls de que los ciudadanos son personas que tienen el deber de cooperar para el mantenimiento de instituciones justas (acerca del duty of justice vease TJ pp. 98-101). Tal y como habíamos visto, el desarrollo y el mantenimiento de una sociedad justa depende del hecho de que los ciudadanos ejerzan algunas virtudes cívicas. Esto parece un “deber de justicia”, pero este deber no encaja con la distinción entre las doctrinas comprensivas (que afirman una doctrina completa del bien) y las doctrinas políticas (que consideran sólo las relaciones entre ciudadanos). Es decir, puede que haya unas concepciones comprensivas razonables que asumen que los ciudadanos tienen deberes hacia ellos mismos, pero estas concepciones no pretenden que estos deberes sean sancionados (tal y como afirma Rawls acerca del duty of civility para los ciudadanos IPRR p. 577). Entonces, en la distinción entre doctrinas comprensivas y doctrinas políticas el eje de la justificación política no está en el carácter limitado de las segundas, sino en la razonabilidad de las primeras. Con lo cual no se puede descartar que existan deberes de los ciudadanos que establezcan la obligación de cuidar de sus propias virtudes “cívicas” que sean fruto de concepciones razonables del bien.

La segunda coordenada, también, precisa de una matización. Es decir no está claro cuando los ciudadanos ejercen la “razón pública”, o cuando están bajo el “deber de civismo”. Parece que los ciudadanos ejerzan esta virtud sólo en el marco de cuestiones constitucionales, pero esto parece un alcance demasiado limitado.

Se puede decir que si así fuese, los ciudadanos tendrían este deber sólo muy pocas veces en sus vidas, es decir sólo en el caso referéndum confirmativos de modificaciones de la constitución, o en el caso de la elección de una cámara constitucional (es decir en los momentos de modificación de la constitución, o de producción de nuevas cartas constitucionales). Esto a Rawls le parece claro y él expresamente en IPRR p. 577 habla del deber de civismo como un deber también en el momento de la elección de los representantes. Pero así surge una cuestión, ya expresada por parte de otros autores. ¿Por qué el ciudadano debe votar a un candidato que no expresa su concepción del bien? Si lo debe hacer por qué es su deber político, entonces se debería asumir que el primado de los

²⁶ No es una casualidad que Rawls considere la falta de información, la incapacidad o la no voluntad de tomar decisiones por parte de la ciudadanía o la concentración del poder como las peores amenazas para la estabilidad de las democracias. IPRR pp. 580-581.

valores políticos sobre los valores comprensivos se basa en el primado moral de la estabilidad de la comunidad política justa por encima de las concepciones morales comprensivas²⁷. Pero esto resulta realmente parecido a lo que un perfeccionista (republicano) podría decir²⁸. Entonces, mejor reconocer un primado, limitado, de las obligaciones públicas por encima de las convicciones privadas, justificado a través de diversas concepciones comprensivas, en lugar de asumir que en condiciones ideales no surgen conflictos entre las doctrinas comprensivas razonables y los principios del liberalismo político, porque todos los ciudadanos ya se reconocen como libres e iguales.

Pero, ¿es cierto que haya una separación entre las convicciones privadas y las obligaciones públicas? O, por el contrario esta separación depende de la naturaleza completa de la doctrina de la justicia? Llegamos así a un punto que conecta la segunda con la tercera coordenada. Es decir, la distinción entre las decisiones legislativas (donde los ciudadanos pueden votar según sus convicciones comprensivas) y las decisiones constitucionales (donde cuentan únicamente las argumentaciones políticas pero que determinan, o al menos limitan, el contenido de la legislación) está justificada por la idea de que la doctrina de la justicia es completa y coherente. Si así no fuera, no estaría claro de que manera es posible que las cuestiones constitucionales sean objeto de una justificación política, y no comprensiva²⁹.

Sin embargo, la idea que haya una diferencia entre cuestiones constitucionales y cuestiones legislativas no consigue proteger el debate político de la influencia de las doctrinas comprensivas y por lo tanto, garantizar que las relaciones

²⁷ S. MUHLHALL, A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1993, pp. 220-222. GALSTON, op. cit., pp. 148-149.

²⁸ Por esto GALSTON, op. cit. p. 148 afirma que “*in the process, justice as fairness has verged on a kind of democratic perfectionism*”. Pero hay quien como J.L. MARTÍ, “Pluralismo, perfeccionismo e democrazia deliberative: una replica a Francesco Biondo”, *Ragion Pratica*, núm. 32, 2009, pp. 264-271 rechaza la idea que el republicanismo sea una forma de perfeccionismo.

²⁹ Este punto pone de manifiesto una diferencia entre la idea del carácter completo de la doctrina de la justicia en TJ y en PL. Mientras la naturaleza completa de la doctrina en TJ parece un resultado necesario de una labor deductiva, y por esto se habla de unanimidad en el procedimiento de la posición originaria, en PL (pp. 240-241) parece más bien una condición necesaria para que los ciudadanos no utilicen en el debate público argumentaciones que no sean razonables. Pero, tal y como argumenta K. GREENAWALT, *Private consciences and public reasons*, Oxford University Press, 1995 p. 120, no es el hecho de que los ciudadanos utilicen argumentaciones que derivan de doctrinas comprensivas que constituye una amenaza para la estabilidad de la sociedad, en cuanto que se podrían mantener estables las instituciones si los participantes con diferentes creencias comprensivas “*trust and want to learn from each other*”.



entre los ciudadanos con diferentes creencias se mantengan en plano de la reciprocidad. De hecho, la interpretación de las mismas cartas constitucionales es causa de conflictos entre las diferentes doctrinas morales. Como es bien sabido, las constituciones, especialmente las de la segunda post-guerra, están llenas de términos morales ambiguos, que necesitan una constante labor de interpretación y aplicación, que sin embargo no puede eliminar la indeterminación del significado de muchos artículos de la ley fundamental. Este punto lo tienen muy claro los filósofos del derecho, pero parece que no lo tengan tanto los seguidores del liberalismo político, al menos cuando afirman, como muy a menudo hace Rawls, que la doctrina de la justicia es “completa”. Es decir, las doctrinas de la justicia ofrecen respuestas a todas las cuestiones políticas. Pero esto no es tan cierto. Rawls mismo en diversas ocasiones ha puesto de relieve la indeterminación de la justicia como equidad, o porque nos encontramos en condiciones no ideales (y no se puede seguir el orden lexicográfico entre los principios de justicia, TJ pp. 215-216, 267) o porque hay cuestiones que tienen más de una respuesta “razonable” (rezar en los colegios, o el tema del aborto) y por esto se tiene que votar (IPRR pp. 603-606). Y la indeterminación no se reduce por los elementos constitucionales esenciales que son el objeto de la razón pública, en cuanto la indeterminación puede aumentar justo a causa de los conflictos de interpretación acerca de estos propios elementos (¿Es el aborto parte de estos elementos? ¿Es rezar en los colegios una violación de la laicidad de las leyes? ¿En qué consisten las necesidades básicas cuya satisfacción forma parte de los elementos constitucionales esenciales³⁰?). En este caso, parece que el concepto de razón pública sea necesario (en cuanto asegura que las opiniones públicas puedan dialogar en un plano de reciprocidad IPRR p. 610), pero no es sólo insuficiente (por qué a través de la razón pública no se llega a la misma conclusión, *ivi* p. 606) sino es dependiente, en su aplicación, su nacimiento y su defensa, de las concepciones

³⁰ En este caso, creo que Rawls no puede escapar de la crítica de indeterminación de su doctrina acerca de las necesidades de los ciudadanos. Especialmente si se afirma que “*below a certain level of material and social well-being and of training and education, people simply cannot take part in society as citizens, much less equal citizens*”. PL p. 166. Está, sin duda, claro que la determinación de estas necesidades es dependiente de las concepciones del bien de los ciudadanos. La imagen del ciudadano libre e igual parece depender de estas concepciones, a pesar de que se presupone que esta imagen constituya la idea de reciprocidad que evalúa las doctrinas comprensivas. Es decir la legitimación es circular, y no fundacional. Sobre el tema del carácter circular de la argumentación de Rawls vease SHER, *op. cit.*, pp. 89-92 y B. CELANO, “Ragione pubblica e ideologia”, en I. TRUJILLO, F. VIOLA (a cura di), *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 369-373.



comprehensivas razonables (PL pp. 247-254). Pero, si el liberalismo político no determina el contenido de la razón pública y por esto la razón pública no es “excluyente” de otras concepciones del bien (IPRR, pp. 582-583), entonces, no queda claro en qué sentido la doctrina política es “completa” o “free-standing”, es decir independiente de las concepciones comprehensivas de la justicia³¹. En este sentido, parece que la razón pública es el resultado de la labor de la virtud cívica, y Rawls admite que la razón pública es una manera de argumentar, no es una idea de un sistema institucional (IPRR p. 602). Pero esto confirma la idea de que las virtudes no son (sólo) el resultado de las instituciones, sino (más bien) constituyen una de las condiciones de la estabilidad de estas instituciones. Y que para que las democracias se mantengan hay que producir un “carácter moral” de los ciudadanos, una disposición constante para modificar sus ideas del bien y de la justicia, para llegar a los consensos entrecruzados que forman la razón pública³².

Acerca de la cuarta coordenada, se puede afirmar que la identidad entre perfeccionismo y paternalismo es equivocada. Hay teorías comprehensivas que rechazan la coerción como instrumento para hacer morales a los hombres, como la de Mill. Según este autor la coerción está injustificada en el sentido de que limita las capacidades de desarrollo de los poderes de autonomía, desarrollo que es posible sólo a través de intentos y equivocaciones³³. El “hecho de la opresión”, entonces, parece más un asunto sociológico, no una premisa de un razonamiento moral que tiene que estar justificada. Se podría argumentar que ni siquiera los liberales a la Mill rechazan el uso de la coerción para mantener estables sus cultu-

³¹ Sobre la imposibilidad de proteger el debate político de la influencia de las doctrinas comprehensivas en el momento de interpretar los elementos constitucionales esenciales, vease Greenawalt op. cit., pp. 115-119 y S. WALL, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge University Press 1998, pp. 41-42, 48-50, 215.

³² De este modo, creo que se reduce la distancia entre la doctrina de la justicia, el liberalismo político de Rawls y las doctrinas de la “virtue ethics”, en cuanto que parece que este autor acepte 1) la importancia de la formación del carácter de los ciudadanos a través de la educación en las virtudes, 2) el carácter incompleto de las doctrinas normativas, 3) la necesidad de particulares aptitudes para la producción, interpretación y aplicación de las normas morales. Sobre la virtue ethics vease, como primera introducción R. HURSTHOUSE, “Virtue Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/ethics-virtue/>, y sobre la noción de “moral character” M. HOMIAK, “Moral Character”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/moral-character/>.

³³ J.S. MILL, *On liberty*, (1st ed. 1859), Ware, Wordsworth, 1996 p. 19. y J. WALDRON, “Mill and the Value of Moral Distress” (1st ed. 1987), en J. WALDRON, *Liberal Rights*, Cambridge University Press, 1993 pp. 120-124.

ras. Pero esto significa no tomar en serio la idea (sociológica) del razonamiento por la conjetura que usa Rawls (IPRR, pp. 590-591) para explicar como, de hecho, los partidarios de diferentes doctrinas aceptan los mismos derechos de libertad. Entonces, me parece que la idea del “hecho de la opresión” como tesis sociológica es contraria a la teoría del razonamiento por conjetura (a menos que no se asuma que también que los partidarios de las doctrinas comprensivas rechazarán la idea del hecho de la opresión, pero esto significaría rechazar la idea del hecho de la opresión, o asumir que los liberales á la Mill son unos ingenuos).

4. PARA UNA NOCIÓN DE PERFECCIONISMO LIBERAL. UNA PROPUESTA

Como he intentado argumentar, el pensamiento de Rawls acerca del papel de las virtudes cívicas como condición para la estabilidad, y sus consideraciones sobre el uso de la razón pública como instrumento para reducir el impacto del pluralismo en las sociedades con instituciones justas ponen en entredicho las coordenadas del liberalismo político.

Las virtudes no parecen ser el resultado del éxito de las instituciones, ni tampoco están limitadas por la primacía de la justificación política, sino parecen ser co-originarias (tal y como lo son, en el plano teórico, las libertades civiles y políticas), en el sentido de que son una condición necesaria para el nacimiento (tal y como demuestra el caso histórico de los movimientos abolicionistas y de los derechos civiles en los Estados Unidos) y el mantenimiento de las instituciones de la democracia deliberativa y de las instituciones justas³⁴. Parece paradójico, pero el reconocimiento del papel de las virtudes hace menos abstracta la doctrina de Rawls, en cuanto que 1) ofrece una solución al problema de la motivación de los ciudadanos, 2) explica en qué sentido los ordenes de valores sociales puedan influirse mutuamente, 3) pone de relieve el proceso constante de aprendizaje moral de los ciudadanos, aunque sea sólo como votantes y no como oficiales públicos³⁵.

Hay algunas consideraciones que deben ser expuestas, para concretar un poco una posible teoría perfeccionista en un sociedad de “pluralismo razonable”, tal y como la ha descrita Rawls.

³⁴ Mientras en TJ pp. 382-383 las virtudes son el resultado de la labor de las instituciones.

³⁵ Esto no significa que yo considere a Rawls un “perfeccionista”. No creo que sea importante poner una etiqueta, me basta poner de relieve sus incertidumbres, y la posibilidad de que se pueda hablar de un perfeccionismo liberal coherente con muchas de las ideas de liberalismo político.

En primer lugar, hay que reconocer que la doctrina perfeccionista que intento esbozar rechaza la idea de que se pueda sancionar a los que no desean ejercitar las virtudes cívicas, o los que no participan en la vida política³⁶. Sobre este punto, considero que hay mucha incertidumbre en el pensamiento político hoy en día. Hay quien, como Robert P. George, bajo la idea de que hay que defender la “ecología moral” de una comunidad, afirma que se pueden sancionar los vicios, como por ejemplo el consumo de drogas o de pornografía, el hecho de tener relaciones homosexuales o adúlteras³⁷. Hay también quien afirma, como Raz³⁸, que no hay elecciones autónomas si éstas tienen como objeto elementos que no son evaluables, y, por lo tanto, argumentan que el principio del daño se aplica también a los mismos agentes, con lo cual nadie tiene derecho a hacerse daño (aunque no consideran justificada la coerción para que los agentes no se dañen a sí mismos³⁹). Por el contrario, he argumentado que es posible una forma de perfeccionismo de corte milliano que no sólo rechaza la coerción sino también considera un valor, aunque sea limitado, el derecho de los ciudadanos a equivocarse en las decisiones que afectan a su propio bienestar⁴⁰.

En segundo lugar, se ha producido en los últimos años un largo debate acerca de la legitimidad de medidas de “arquitectura de las elecciones” por parte de agencias públicas, cuando están en juego elecciones privadas de gran relevancia (como en la elección de un plan de pensiones). Sunstein y Thaler hablan de una forma justificada de “paternalismo liberal” cuando se pueden detectar casos de asimetría informativa entre los actores. En el caso de una gran oferta de fondos de pensiones, los ciudadanos acaban por elegir las alternativas equivocadas, o peor aún, aceptando unas condiciones demasiado onerosas, y casi siempre con grandes ventajas para los gestores de los fondos⁴¹. Es decir, no es verdad que la simple presencia de un número de alternativas ma-

³⁶ GALSTON, op. cit., 224-225. Pero hay liberales no perfeccionistas como C.S. NINO, *Ética de los derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989, pp. 417-418 que consideran la participación como un deber legal.

³⁷ R. P. GEORGE, *Making men moral: Civil liberties and Public Morality*, OUP 1993, pp. 203-213.

³⁸ J. RAZ, op. cit., pp. 411-412.

³⁹ Ivi, pp. 412-421; como ejemplos de perfeccionismo no coercitivo vease también GALSTON, op. cit., pp. 178-179, J. CHAN, “Legitimacy, unanimity and perfectionism”, *Philosophy and Public Affairs*, núm. 29, vol. 1, 2000 pp. 14-16.

⁴⁰ F. BIONDO, “Two Types of liberal perfectionism”, *Ratio Juris*, vol. 18, núm. 4, 2005, pp. 519-535.

⁴¹ C. SUNSTEIN, R. THALER, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven 2008, cap. 9.

yores produzca siempre una maximización de la utilidad de los que tienen que decidir. Depende de las condiciones del mercado, y por ello, es legítimo que el Estado, o, mejor, algunas de sus agencias puedan ofrecer una arquitectura (por ejemplo que se imponga un plazo de tiempo antes de decidir) para que los ciudadanos tengan menos riesgo de equivocarse, aunque estas elecciones tengan como objeto la esfera privada. Por lo tanto, la idea de que todos los ciudadanos sean destinatarios de formas de educación (sobre todo en materia de economía) no parece sólo una idea de los filósofos morales, sino una necesidad de reducir los riesgos de asimetría informativa y de conseguir el ideal de transparencia en el ejercicio de todos los poderes, públicos y privados.

La obligación del Estado de informar a los ciudadanos y de convertirlos en miembros plenamente cooperantes de la comunidad política en un plano de reciprocidad, tal y como lo explica magistralmente Rawls, implica un deber correlativo por parte de los ciudadanos de cuidar de las virtudes necesarias para que las instituciones sigan siendo estables. Esto puede parecer una evidente violación del principio de no superar los “strains of commitments”, de no imponer unos excesos en las obligaciones que el ciudadano puede tener hacia la comunidad política (TJ pp. 153-154; PL p. 17, TF pp. 128-129). Pero no creo que lo sea, en primer lugar, porque no se trata de conseguir al ciudadano “excelente”, sino simplemente consciente de los costes que suponen los servicios que el Estado ofrece (por ejemplo la sanidad, o la educación), como se financian (si a través de los impuestos o de la contribución individual), y de las consecuencias que sus elecciones pueden tener (por ejemplo, fumar o descuidar su salud). Esto no implica realizar una comunidad de santos, o de sabios, sino reducir el riesgo de “moral hazard” (moral azar), es decir dejar que sean otros los que paguen los costes de nuestras elecciones. Y el deber de cuidar de las virtudes cívicas no conlleva el riesgo de una sociedad totalitaria, más bien lo contrario, es decir una sociedad de ciudadanos responsables⁴². Si pensamos que, después de más de

⁴² Este punto implica, creo, una preferencia, prima facie, de los modelos condicionales de ayudas públicas a costa de los modelos universalistas (Sobre los modelos de políticas sociales vease, entre muchos, M. FERRERA, *Modelli di solidarietà*, Mulino, Bologna 1993), y de formas de prestaciones *in kind* y no *in-cash*. Sobre el tema vease S. KELMAN, “A Case for In-Kind Transfers” en *Economics and Philosophy*, vol. 2, 1986, pp. 55-73, y L.A. JACOBS, *Rights and Deprivation*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 104-110. Esta preferencia estaría justificada, siempre prima facie, por la idea de que las intervenciones públicas no son “neutrales” entre los estilos de vida de los ciudadanos, en el sentido de que el Estado tiene el deber de evitar que los ciudadanos despilfaren los recursos de los que son beneficiarios (como por ejemplo,

dos décadas de discurso público acerca de los vicios del welfare state, hemos sufrido la más grande redistribución a la inversa de la historia, o una forma monstruosa de “socialismo de los ricos”, precisamente porque nadie ha querido darse cuenta de cómo se producía o cómo se distribuía la riqueza en nuestras sociedades, creo que hablar del deber de la ciudadanía de informarse y participar en los asuntos públicos es no tanto un deber moral sino más bien una forma de lograr las bases sociales del “auto-respeto”.

Finalmente, quiero aclarar que mi propuesta no se dirige a conseguir una perfección de los ciudadanos a costa de otros valores que ellos puedan realizar en sus ámbitos privados. No hay un primado lexicográfico de la participación política a costa de otros valores, como la religión, o la producción artística o la vida familiar. Ni siquiera estoy afirmando que los ciudadanos no tengan derecho a equivocarse (por ejemplo estudiar la carrera equivocada y quedarse con muy pocas salidas laborales), siempre que no dejen que sean otros los que paguen los costes, ni estoy argumentando que siempre haya una respuesta correcta a los conflictos entre valores (como en el caso del conflicto entre el derecho al honor y el derecho a la libertad de expresión, o entre el derecho a la intimidad y el derecho a la libertad de información, etc.)⁴³. Por el contrario, se debe tener en cuenta que las intervenciones públicas tienen un margen inevitable de ineficacia que depende 1) del derecho que tienen los ciudadanos a equivocarse y a no reconocer que es lo mejor para ellos (por ejemplo, no se reconoce que existe una necesidad de inmigrantes por lo tanto, se ponen en marcha medidas irracionales), 2) de las asimetrías informativas entre los que deciden y los que se benefician de las medidas, 3) del conflicto entre valores constitucionales. Siendo el perfeccionismo, que considero compatible con la idea de virtudes cívicas en una comunidad liberal, una forma de pluralismo “razonable”, no se podrá esca-

usar bonos de comida para comprar bebidas alcohólicas) y que se pueda producir un “moral hazard”. Es decir, creo que en un Estado que sigue el perfeccionismo liberal las prestaciones deben depender de la subsistencia de desventajas de las que no sean responsables los beneficiarios, siempre que 1) la desventaja no afecte a niveles esenciales de bienestar, 2) el beneficiario no sufra de formas de discapacidad física o psíquica. En estos dos casos los beneficiarios no podrían participar de forma recíproca en la cooperación social y por esto tendrían unos derechos a prestaciones, no importa que sean o no responsables de estas desventajas.

⁴³ Muchos de los perfeccionistas ponen de relieve la incommensurabilidad de los valores (RAZ, op. cit, pp. 360-366, GALSTON, op. cit, pp 176-177) y el carácter incompleto de las doctrinas morales (CHAN, op. cit., p. 13).



par a casos de elecciones trágicas entre derechos⁴⁴ o a la posibilidad de que la ciudadanía se equivoque en relación con algunas políticas⁴⁵.

De todas formas tengo la “razonable” esperanza, tal y como Rawls nos ha explicado, que el uso de las virtudes cívicas reduzca el riesgo de crispación en el debate público entre los partidarios de diferentes doctrinas comprensivas y conduzca a una mejora en el rendimiento de nuestras democracias.

Si aún queda tiempo para tener esperanza para estas instituciones⁴⁶.

FRANCESCO BIONDO

DPDS “Dipartimento Studi su Politica, Diritto e Società”

Università di Palermo

Piazza Bologni 8

90134 Palermo

Italia

e-mail: biondo@unipa.it

⁴⁴ F. BIONDO, “Due problemi della teoria della democrazia deliberativa”, *Ragion Pratica*, núm. 32, 2009, pp. 233-240.

⁴⁵ F. BIONDO, “Ética de las capacidades e interpretación de los principios de justicia”, *Quaderns de filosofia i ciència*, núm. 38, 2008, pp. 94-98.

⁴⁶ Creo que hay al menos dos circunstancias, entre las muchas que caracterizan esta crisis, que hacen que nazcan muchas dudas acerca de la posibilidad de que las instituciones democráticas, tal y como las hemos conocidas, puedan mantenerse estables. En primer lugar, el enorme aumento de los índices de desigualdad en los países ricos junto con la libre circulación de los capitales y la reducción del tamaño de los sistemas públicos de seguridad social, ha producido una concentración del poder financiero, de tal forma que no hay manera institucional eficaz de restablecer las relaciones en un plano de reciprocidad entre los ciudadanos. En otras palabras, se ha producido un sistema de incentivos, de tal forma que los que más se han aprovechado de las ganancias en estos últimos años no pagarán los costes de la crisis. En segundo lugar, las amenazas a nuestro bienestar y la conciencia de la injusticia en la distribución de los sacrificios aumentan la desconfianza hacia la vida pública, y esto reduce la eficacia y la legitimidad de las eventuales medidas para salir adelante. A esta encrucijada no se escapa ni siquiera haciendo un llamamiento a unas soluciones comunes en sede supranacional. En particular pensamos al argumento, tal y como ha señalado Habermas en un reciente artículo (*El País*, domingo 23 de mayo 2010), que debemos aceptar la idea, si queremos salvar a nuestras instituciones, que formamos parte de una comunidad supranacional con un común destino: Europa. Pero ¿Quién nos dice que esta comunidad pondrá remedio a las causas del desastre? ¿Cómo podemos seguir teniendo confianza en instituciones tan lejanas y que se rigen a través de normas muy a menudo incomprensibles para los ciudadanos comunes (como es el caso del Tratado de Lisboa)? En este sentido, aunque yo tenga esperanza que todos podemos ser virtuosos, y siga pensando que debemos instar a los gobiernos nacionales a que se desarrollen autoridades supranacionales que regulen las transacciones financieras y consigan eliminar los paraísos fiscales, no creo que tenga argumentos para convencer a los demás de que esto pueda conseguirse.