

# La estabilidad democrática a través del concepto de razonabilidad de John Rawls

## *Democratic Stability through the Concept of Reasonableness in John Rawls*

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO  
Universidad Complutense de Madrid  
jafmanzano@filos.ucm.es

Recibido: 24/01/2014

Aceptado: 17/11/2015

### **Resumen**

El trabajo aborda la cuestión de la estabilidad de un Estado democrático y muestra las insuficiencias de la estructura político-institucional a tal efecto. Se argumenta por la necesidad del factor complementario de la razonabilidad tal y como la define John Rawls. Se reflexiona sobre su articulación con la racionalidad, el papel que juega con relación a las leyes y las áreas donde su presencia es determinante para la salud y mantenimiento de una sociedad política democrática. El recorrido concluye afirmando la necesidad instrumental de dicha facultad en el ámbito político y justificando su exigencia como un deber cívico.

*Palabras clave:* Virtudes cívicas, democracia, estabilidad, racionalidad.

### **Abstract**

The paper addresses the question of the stability of a democratic state and shows the shortcomings of the political and institutional structure for this purpose. It argues for the need of an additional factor of reasonableness as defined by John Rawls. We reflect on its articulation with rationality, its role regarding laws and the areas where its presence is crucial to the health and maintenance of a democratic political society. The analysis concludes by justifying the instrumental need of such faculty in the political arena as well as vindicating it as a mandatory civic duty.

*Keywords:* Civic virtues, democracy, stability, rationality.

Se preguntaba Voltaire bajo qué tipo de Estado podría desear vivir un hombre ilustrado y libre y llegaba a la conclusión de que la respuesta sería un Estado en el que no se obedeciera más que a las leyes<sup>1</sup>. Ciertamente, el Estado de Derecho es un horizonte político deseable en la medida en que el imperio de la ley prima frente al imperio de la fuerza. Pero esta afirmación nos conduce a la primera cuestión. La pregunta sería saber si este ideal ilustrado, que pone al derecho en la bóveda de su edificio, es o no suficiente de cara a lograr una organización política estable y duradera. En otros términos ¿bastan las leyes y las instituciones, incluso si han sido establecidas democráticamente, para que dicha sociedad funcione ordenadamente? De ser así, una vez instaurado un orden jurídico, político e institucional, el Estado sería plenamente funcional sin más ayuda para asegurar su funcionamiento que la posesión y el ejercicio del monopolio legítimo de la violencia. En otros términos, según esta tesis, la ley y un aparato coercitivo adecuado son capaces de hacer que las sociedades aúnen esfuerzos en una misma dirección, coordinen las acciones de sus miembros y minimicen los riesgos de que se anteponga siempre la razón privada a la colectiva. Cuando los intereses particulares y los colectivos fueran disonantes, se trataría de hacerlos coincidir artificialmente, forzando a cada parte a cumplir con sus obligaciones mediante medidas externas de castigo. Esta teoría, que pone todo el peso en el cumplimiento -coactivamente reforzado- de las leyes en el Estado y apenas demanda a los ciudadanos, a los que en principio considera meramente racionales y autointeresados, recuerda a lo que afirmaba Kant en *La paz perpetua*:

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones». Un problema así debe tener *solución*. Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Voltaire, *Diccionario filosófico* (Vol. II), (trad. A. Martínez Arancón), Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1995, pp. 69-71.

<sup>2</sup> I. Kant, *La paz perpetua* (trad. J. Abellán), Madrid, Tecnos, 1998, pp. 38-39.

Siguiendo esta premisa, se acepta la posibilidad de fundar una sociedad política con una materia prima de dudosa calidad: ciudadanos que tienden a eludir la ley en cuanto les sea estratégicamente posible. Se trataría simplemente de reforzar el aparato coercitivo para someter a los díscolos habitantes y contener sus pulsiones antisociales, de modo que la tendencia de los ciudadanos a la violencia quedara “contrarrestada activamente por un poder mayor, el del gobierno”<sup>3</sup>. Kant apela, en diversas ocasiones, al carácter primordialmente jurídico del Estado<sup>4</sup> desde una posición de plena confianza en el derecho y la ley<sup>5</sup>.

Si bien no ignoramos la importancia que Kant concede al imperativo de obedecer al derecho como elemento fundamental de la moralidad, en caso de tensiones entre el derecho y esta, Kant resuelve en favor del primero<sup>6</sup> y acepta la instauración de un orden jurídico coercitivo que logre que los ciudadanos al menos se comporten *como si* fueran morales.

Cabría presentar algunas objeciones a estas argumentaciones: para empezar, aun suponiendo que la conducta ciudadana pudiera ahormarse a las leyes del régimen, podríamos preguntarnos para empezar si un pueblo de seres amorales e insolidarios, aun en plena posesión de sus facultades mentales, sería capaz siquiera de dar el paso de fundar un régimen político con ciertas garantías para sus habitantes. En todo caso, aun si lo hicieran, el hecho de partir de tal presupuesto antropológico con tan escasas exigencias a los ciudadanos obliga a todos a permanecer en guardia ante el inminente desenvolvimiento de los peores y más primarios impulsos de sus vecinos, dominados por el egoísmo inteligente. Una teoría política urdida con tales mimbres queda lastrada por un peso del que solo se puede escapar delegando en el Estado el poder para ceñir con absoluta firmeza a los hombres. Hobbes era consciente de esta tensión y, en perfecta coherencia con ella, resuelve optando por un gobierno rígido con poderes especiales, aun a sabiendas de que el precio es elevado:

Y aunque de un poder tan ilimitado puedan los hombres imaginar que se derivan muchas consecuencias malas, las consecuencias que se derivan de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores<sup>7</sup>.

En efecto, si la desconfianza y la sospecha mutua entre los constituyentes se admite como un dato que determina el modelo político a elegir, el Estado vigilante y

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>5</sup> Así, la célebre frase *fiat iustitia, pereat mundus* es traducida como “reine la justicia y húndanse todos los bribones que hay en el mundo”, *ibidem*, p. 57.

<sup>6</sup> Cf. I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres* (trad. A. Cortina y J. Conill), Madrid, Tecnos, 1994, Primera parte, Introducción a la doctrina del derecho.

<sup>7</sup> T. Hobbes, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (trad. C. Mellizo), Madrid, Alianza, 2002, p. 186.

punitivo es ciertamente el régimen que ofrece una mayor seguridad para aplacar la tensión provocada por el miedo mutuo. Y esto tendría, para empezar, un alto coste material. El funcionamiento de un sistema coercitivo que pretendiera impedir el surgimiento de conductas antisociales en todos sus posibles escenarios exigiría inundar todos los espacios públicos de agentes de la autoridad. Los costes de mantenimiento de un sistema de vigilancia y castigo serían excesivos y en todo caso, aunque pudieran proteger a los individuos de sus semejantes, tal sociedad de la sospecha tendría también un alto coste en libertades, y esto ya sería un problema mayor, porque los ciudadanos quedarían más expuestos a los abusos de los propios gobernantes. Como decía el profesor Tierno: “[p]ara quien vive el miedo político nada conserva su sitio ni cualidad. El mundo se transforma en ojos y cadenas; unos vigilan, otras atan”<sup>8</sup>. El peligro de pérdida de libertades y de invasión del Estado en esferas que se consideran privadas generaría en sus ciudadanos una sensación opresiva que a la larga se volvería insostenible. La seguridad que proporciona el autoritarismo exige no solo el tributo de sus costes sino la cesión de espacios de libertad. Ante esta situación, cabe recordar lo que oportunamente señalaba Rousseau: que el orden y la seguridad al precio de la libertad también se pueden encontrar en la cárcel.

En suma, partir de la desconfianza de las capacidades prosociales y constructivas del ser humano puede llevar a establecer un Estado grande, restrictivo e impositivo que absorba todo el poder necesario para evitar el despliegue de las conductas antisociales y las fuerzas destructivas de sus miembros y llegue a convertirse en lo que Bobbio llamaba “una gigantesca máquina de obediencia”<sup>9</sup>.

Además, esta vía, incluso cuando está basada en leyes legítimamente aceptadas, es una senda estrecha que no es capaz de generar estabilidad porque coloca el castigo como intermediación necesaria entre las conductas prosociales y el bien común, impidiendo una asociación directa y duradera entre ambos. Se llegaría, en el mejor de los casos a un *modus vivendi* y no a una estructura cooperativa persistente.

Por añadidura, una cultura de la sospecha desalienta a los individuos cumplidores, que pueden sentirse constantemente vigilados y no ven reconocida su disposición cooperativa.

En todo caso la hipótesis de un pueblo de seres inmorales dotados de entendimiento, como bien sabía Kant, no está anclada en la realidad. Afirmar que los hombres persiguen sus propios fines no significa que su racionalidad sea sinónimo de egoísmo, y mucho menos de egoísmo inmutable. Rawls componía el binomio racional/razonable para articular esta misma idea. La racionalidad puede entenderse en sentidos distintos<sup>10</sup>. A nuestros efectos, tomaremos la noción que emplean la teoría

---

<sup>8</sup> E. Tierno Galván, “Estudio preliminar y antología”, en T. Hobbes, *op. cit.*

<sup>9</sup> En alusión al Leviatán hobbesiano N. Bobbio, *Estudios de la Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci* (trad. J. C. Bayón), Madrid, Debate, 1991, p. 170.

<sup>10</sup> Otros sentidos de la racionalidad van desde su sentido más débil, a) racionalidad como capacidad

de la decisión, la teoría de juegos y la teoría económica, esto es, la estrategia de optimización en la consecución de unos objetivos que incluye procesos de evaluación y optimización<sup>11</sup>. El concepto de racionalidad de Rawls es el mismo: tomar los medios más efectivos para un determinado fin<sup>12</sup>. Los individuos racionales son capaces de deliberar, diseñar, jerarquizar y perseguir sus propios fines haciendo uso de los medios más adecuados en función de su propia idea del bien dentro de una doctrina general cualquiera. Pero hay que hacer notar que por supuesto, ser racional no es sinónimo de ser egoísta, pues eso dependerá de los fines que se hayan marcado los individuos, que pueden ir desde el autointerés hasta el altruismo más magnánimo<sup>13</sup>. La voluntad de cooperación y los sentimientos prosociales evidencian que el hombre no es esencialmente egoísta ni tampoco idílicamente cooperativo.

Por otro lado, para Rawls, ser razonable sí es abiertamente incompatible con el egoísmo que suponíamos al pueblo de demonios inteligentes, pero tampoco es sinónimo de ser altruista o excesivamente confiado. Alguien es razonable si aduce o está dispuesto a presentar razones para decir o hacer lo que dice o hace y que además se aviene a cooperar con otros en términos recíprocos. La reciprocidad en el trato es un factor indispensable para entender la razonabilidad, por eso decimos que ser razonables es algo distinto a actuar pensando exclusivamente en interés de los demás. La razonabilidad tampoco es tolerancia ilimitada ni indiferencia hacia los demás, sino que se entiende mejor como una virtud trabada a una situación estructuralmente relacional del hombre que le insta a tomar en consideración a los demás, a pedirles cuentas de sus acciones, a estar dispuesto a responder de las propias, a expresar ecuanimidad a la hora de acomodarse a los puntos de vista ajenos y a mostrar flexibilidad con los propios.

Hay dos aspectos que nos interesa destacar de esta facultad. Por un lado, lo razonable se predica de quienes tienen la disposición a proponer y a respetar los términos equitativos de la cooperación, siempre que quepa esperar que los demás hagan lo propio y por otro, de quienes están dispuestos a admitir por un lado la falibilidad de cualquier doctrina, filosofía o sistema moral y por tanto, la imposibilidad de imponerla por la fuerza, por muy verdadera que la consideren en su fuero interno. La razonabilidad permite la coexistencia pacífica de doctrinas heterogéneas e incluso incompatibles porque quienes las sostienen renuncian a emplear el poder privado o público para imponérselas al resto. La razonabilidad es una actitud que permite que los individuos puedan discutir las reglas del juego en torno a las que van a convivir sin pretender imponer sus intereses particulares o sus doctrinas personales. Razona-

---

lingüística, b) racionalidad como razonabilidad, c) racionalidad práctica entendida como ética y d) racionalidad como racionalismo, como confianza ilimitada en la razón, o la intuición o la evidencia, de origen cartesiano. J. Mosterín, *Lo mejor posible*, Madrid, Alianza, 2008 125-126.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia* (trad. M. D. González), México, FCE, 1995, §25.

<sup>13</sup> J. Rawls, *El liberalismo político* (trad. A. Doménech), Barcelona, Crítica, 1996, p. 79.

ble es quien se muestra abierto a razonar con otros, entrando en el debate de buena fe y en disposición a aceptar los mejores argumentos sin tomar los propios como inamovibles.

Rawls afirma que racional y razonable componen un par complementario que no funciona separadamente<sup>14</sup>. En *Teoría de la justicia*, Rawls entendía que la teoría de la justicia era una parte de la teoría de la elección racional y más adelante, en *Political Liberalism* modifica esta tesis y afirma que racionalidad y razonabilidad son dos facultades primarias y que la razonabilidad merece un estatus independiente, no derivado de lo racional. A su juicio, ambas condiciones son básicas y fundamentales. Esto significa que la disposición a ser razonable y a actuar moralmente no se deriva de ser racional ni tampoco se opone a ello<sup>15</sup>. Rawls cree que por muy importante que pueda ser considerada la razón, la razonabilidad es igualmente elemental y no puede ser solo comprendida a través de aquella. Ambas están ligadas a las facultades morales: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. Para refutar esta idea –afirma Rawls– habría que demostrar que solo lo racional es inteligible y que las conductas razonables no pueden ser entendidas sin la luz de la racionalidad.

A nuestro juicio, la racionalidad y la razonabilidad son las dos caras de una misma moneda que en efecto, no pueden entenderse separadamente. La racionalidad permite elegir fines y optar por los medios más adecuados, pero eso no puede hacerse sin considerar que los individuos comparten un espacio con otros cuyos fines se entrecruzan, y ahí es donde entra la razonabilidad, esto es, la estrategia para acomodar los fines propios con los ajenos, que pasa por mantener una disposición positiva hacia la resolución deliberativa y razonada de los conflictos y defender un sentido de la justicia y la imparcialidad que posibilite la cohabitación de cosmovisiones o intereses en colisión. Ambas son facetas básicas de una compleja estrategia adaptativa que han de entenderse como esenciales para la estabilidad de una sociedad justa.

Lo que nos interesa enfatizar es que la razonabilidad, no solo la racionalidad, es una disposición ciudadana imprescindible para que una democracia pueda tanto instituirse como mantenerse en pie. Una sociedad democrática estable requiere ciudadanos dispuestos a cooperar no solo con vistas a la recíproca utilidad y el intercambio interesado de servicios mutuos sino sobre la base del respeto mutuo y la buena fe<sup>16</sup>. Esto es singularmente cierto en sociedades democráticas y complejas; sin personas comprometidas en la cooperación social entre iguales no hay tolerancia ni convivencia entre diferentes. En ausencia de tal virtud, como dice Hobsbawm, la democracia es una débil planta que crece en suelo pedregoso<sup>17</sup>. Sin una disposición

<sup>14</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 82-83.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 79.

<sup>16</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 339-340.

<sup>17</sup> E. Hobsbawm, *Historia del siglo xx* (trad. J. Faci, J. Ainaud y C. Castells), Barcelona, Crítica, 1995,

ciudadana a atender las razones de los otros, a tomar parte en los procesos políticos con intereses no exclusivamente auto-interesados, a ejercer los derechos de manera razonable y finalmente a aceptar las decisiones mayoritarias, especialmente cuando son contrarias a los puntos de vistas personales, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e inestables<sup>18</sup>.

Enfocada la cuestión desde las leyes cabe decir algo parecido: estas necesitan del respeto de los ciudadanos sobre quienes se aplican, pues son incapaces de cubrir todos los espacios de la vida social. Una sociedad de individuos con móviles puramente egoístas no puede mantener ni los principios de justicia ni las instituciones sociales. La posibilidad de llegar a una sociedad bien ordenada requiere una disposición de carácter desde luego no angelical, pero tampoco demoníaca, y en ese espacio intermedio es donde la razonabilidad aparece como una virtud social realista y esencial<sup>19</sup>.

Decía Montesquieu que el principio sostenedor del despotismo era el temor; de la monarquía el honor y de la república la virtud<sup>20</sup>. Puede que su análisis sea excesivamente esquemático: una república parece ciertamente compatible con sentimientos como el honor y también necesita del temor al castigo en caso de que se infrinja la ley. Es cierto que el miedo a las sanciones cumple un papel de cara a evitar discriminaciones y conductas antisociales: el cálculo racional de beneficios puede llevar a los individuos a acatar la ley, pero no todo es aritmética y lógica en la vida social. Existen otras fuerzas centrípetas en la sociedad de carácter moral o sentimental cuya existencia es necesario conocer y cuyo empuje puede ser aprovechado. Pero en lo que coincidimos con Montesquieu es que el elemento de la virtud casa mejor con una forma de gobierno democrática en la que los ciudadanos asumen voluntariamente que deben conducirse dentro de un marco legal del que han sido cofundadores.

Pensamos que sin un compromiso ciudadano asentado en el respeto mutuo, dirigido a la cooperación y retroalimentado por la reciprocidad no hay esperanzas de llegar a hacer viable una sociedad democrática, no hablemos ya de su estabilidad.

El concepto de razonabilidad rawlsiano entronca con eso que Cicerón llamaba la *virtus*, los italianos *virtù* y que los republicanos ingleses denominaron *civic virtue* o *public spiritedness*. En todos estos casos, lo que se destaca es la necesidad de ser conscientes de que vivir en una sociedad política requiere tratar al otro con la consideración que merece y tomar sus opciones como merecedoras del mismo respeto que las propias. Las virtudes cívicas se traducen en consecuencia en el respeto a un

---

p. 146.

<sup>18</sup> W. Kymlicka y W. Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad* 3, 1997, pp. 5-40.

<sup>19</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 85.

<sup>20</sup> Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (trad. N. Estévez), México, Porrúa, 2001, cap. V.

sistema político en el que impere la ley y cada uno sea tratado con la misma consideración y respeto que el resto, se evite todo tipo de despotismo y donde las únicas restricciones a la libertad deriven de una exigencia de todo lo anterior.

Antes de que Rawls apuntara a la necesidad del elemento subjetivo para llegar a una sociedad estable y justa, Rousseau ya señaló algo semejante. La primera lectura del *Contrato Social* deja a muchos lectores perplejos; parece arduo entender cómo después de formular una compleja elaboración racional sobre la política, el mismo autor concluya abogando por la presencia de la religión civil en sociedad. Rousseau es consciente de que para lograr una sociedad estable es necesario adoptar dos tipos de medidas: políticas y sociales. En el primer apartado se refiriere a todas aquellas medidas que contribuyan a afianzar la democracia y la igualdad y a propiciar esa ficción útil de la voluntad general, entendida como la aproximación siempre inacabada hacia los fines compartidos, limitando el poder de unos para dominar a otros. Una vez puestas en marcha las medidas políticas para que la comunidad política se afiance, será necesario que la comunidad políticamente reconocida tenga un añadido que la haga estable, una suerte de conciencia cívica que haga que los ciudadanos acepten solidariamente sus deberes, tengan sentimientos de sociabilidad, se comporten cívicamente, respeten las leyes y convivan con espíritu de tolerancia y patriotismo.

Del mismo modo, el principio liberal de legitimidad de Rawls impone a los ciudadanos el deber moral de la civilidad, que se traduce en una disposición a escuchar a los demás y a decidir con ecuanimidad<sup>21</sup>. Rawls se refiere a la tolerancia, a la disposición a acercarse a la posición de los demás, a la virtud de la razonabilidad y al sentido de equidad a los que considera un bien público cardinal y parte esencial del capital político de la sociedad<sup>22</sup>. Son virtudes que se construyen lentamente y que pueden devaluarse o apreciarse, en función tanto del marco institucional como de las experiencias, vivencias y conocimiento de los ciudadanos.

Respondiendo a la cuestión inicial, podemos responder que no bastan las leyes y las instituciones de un Estado para que dicha sociedad política funcione ordenadamente, al menos no para que funcione de modo eficiente. Un Estado constitucional democrático es un modelo cuyo mantenimiento demanda la puesta en práctica de algo más que una base institucional bajo un marco de derechos y libertades. La estabilidad de una democracia requiere además poner en juego estos otros mecanismos y procesos.

Afirmamos con Nozick que un Estado cuyo único valor fuera la defensa de la ley y el orden no lograría suficiente lealtad para mantenerse<sup>23</sup>. El vigor y la estabilidad

---

<sup>21</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., pp. 252 y 289.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>23</sup> R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* (trad. R. Tamayo), Buenos Aires-México- Madrid, 1988, p. 287, nota 1.



de una democracia plural no dependen solamente de la justicia de su estructura básica sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos<sup>24</sup>. Las instituciones por sí mismas no funcionan porque cobran su aliento vital de “los hábitos de los corazones de las gentes”<sup>25</sup>. Heller afirmaba que sin el cumplimiento *voluntario* del derecho, el Estado no subsistiría<sup>26</sup>.

Por tanto, puede decirse que un Estado democrático estable se apoya tanto en instituciones justas como en ciudadanos comprometidos con ellas. La primera condición es necesaria, y a ella dedica Rawls buena parte de su análisis en torno a la estabilidad, pero no suficiente. Sin un trasfondo de justicia no puede esperarse un sentido efectivo de la justicia en sus ciudadanos. Sería cínico apelar al rearme moral ciudadano y a incrementar su compromiso con la sociedad política si se desatiende la cuestión de la igualdad de derechos, libertades y oportunidades<sup>27</sup>.

Un sentido de justicia normalmente efectivo “*effective sense of justice*” significa que los ciudadanos se sienten compelidos a cumplir con sus obligaciones y a respetar las instituciones sociales<sup>28</sup>. En términos positivos, si se consiguen una concepción de la justicia estable con principios sustantivos de justicia para la estructura básica y mecanismos para velar por su aplicación, los ciudadanos, en tanto que racionales y razonables, libres e iguales, se sienten en un entorno estable de justicia que les lleva a una adhesión emocional hacia su organización política. No es necesario un consenso moral doctrinal, como el del constructivismo moral kantiano para llegar a la estabilidad<sup>29</sup>. Rawls cree sensato pensar que quienes crecen y conviven bajo instituciones justas desarrollarán paulatinamente un sentido de justicia y una fidelidad razonada a esas instituciones, lo cual ayuda a reforzar la estabilidad institucional y a resistir las tendencias individuales a la injusticia

<sup>24</sup> W. Kymlicka y W. Norman, *op. cit.* En este punto podemos encontrar convergencias entre el liberalismo político de Rawls, con su promoción de la razonabilidad y el resto de virtudes ciudadanas, y el republicanismo de Pettit. Esta cercanía es, como afirma Patten, un dilema en el que se encuentra el republicanismo, ya que su defensa instrumental de las virtudes cívicas ha dejado de ser una alternativa al liberalismo en la medida en que ha sido asumida por el liberalismo igualitarista, lo cual hace que el republicanismo sea asimilado y “acabe luchando contra un enemigo inexistente.” A. Patten, “La crítica republicana al liberalismo”, en F. Ovejero, J. Martí y R. Gargarella (eds.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 235-262

<sup>25</sup> P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (trad. T. Domènech), Barcelona, Paidós, 1999, p. 313.

<sup>26</sup> H. Heller, *Teoría del Estado* (trad. L. Tobio), México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

<sup>27</sup> Sin ciertos mínimos pueden fomentarse los hábitos clientelares, apoyos políticos a cambio de favores, votos cautivos y otras distorsiones y corrupciones. Por eso decía Montesquieu que el alma del Estado democrático es la igualdad, *op. cit.*, p. 43.

<sup>28</sup> J. Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación* (trad. A. de Francisco), Barcelona, Paidós, 2012, parte V, § 60.

<sup>29</sup> Esta es una de las inconsistencias que el propio Rawls detecta en su *Teoría de la justicia* y que se ocupa de rectificar en *El liberalismo político*, *op. cit.*, cap. IV.

sin necesidad de que intervengan valores no políticos<sup>30</sup>. Los ciudadanos no tienen necesidad de compartir doctrinas comprensivas para sentirse vinculados con las instituciones y principios de la justicia de su sociedad bien ordenada, basta con que, con independencia de sus doctrinas morales, compartan su apoyo el marco político de la justicia como equidad e impidan que los ciudadanos y las doctrinas irrazonables lo comprometan<sup>31</sup>.

En síntesis, la justicia de un sistema de derecho por sí misma es insuficiente, hace falta además la adhesión voluntaria y la implicación motivacional de los ciudadanos, las cuales, a su vez, están muy ligadas a la estabilidad de la concepción de la justicia y el modo en que esta se materializa en el sistema institucional. La estabilidad de los principios de la justicia es la condición necesaria para un consenso entrecruzado pero no es suficiente para asegurar la estabilidad del régimen político.

Además, la estabilidad de un régimen político exige que los ciudadanos estén comprometidos con el mantenimiento y cuidado de las instituciones y bienes públicos y, si no a mejorarlos, al menos estén dispuestos a impedir, gracias al ejercicio de la vigilancia, que se corrompan. Francisco de Vitoria sintetizaba la estabilidad de un poder civil en esta preocupación por lo público:

Del mismo modo que el cuerpo humano no puede conservarse en su integridad si no hay una fuerza ordenada que organice todos y cada uno de los miembros para la utilidad de los demás, y sobre todo para el provecho de todo el hombre, eso ocurriría, sin lugar a duda, también en la ciudad si cada uno se preocupase solo de su propio provecho y se despreocupase del bien público<sup>32</sup>.

Si bien la metáfora organicista puede recibir réplicas justificadas, parece inobjetable que para que la sociedad cumpla su función de forma óptima es necesaria la preocupación ciudadana por el cuidado del bien público. Ello requiere inexcusablemente una actitud colectiva de vigilancia, control y compromiso en la defensa y el avance de las libertades que se disfrutaban y las instituciones que las amparan.

A este tipo de estabilidad también dedica Rawls algunas reflexiones. No se trata de la estabilidad referida al modo de hallar una concepción política sólida y razonable, ni de la estabilidad referida a la búsqueda de modos que consigan, mediante castigos reforzados por el poder coercitivo del Estado, que quienes rechazan la concepción de la justicia la compartan y actúen en concordancia con ella, sino a la estabilidad que tiene que ver con la naturaleza de las fuerzas que la aseguran. Rawls señala que, tomando como supuestas una condiciones psicológicas y ambientales

---

<sup>30</sup> J. Rawls, *Justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., §54.4.

<sup>31</sup> *Ibidem*, § 55.5

<sup>32</sup> F. de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 14.

normales, las fuerzas que pueden evitar la degradación tienen que hallarse de nuevo en la lealtad razonada hacia las instituciones que desarrollan quienes viven bajo instituciones justas. Esta lealtad es capaz de estabilizar y vigorizar la estructura básica. La motivación de los ciudadanos interesados en vivir bajo una estructura básica justa puede llegar a ser lo suficientemente fuerte con el tiempo como para que las instituciones puedan resistir las inevitables tendencias degenerativas a las que deben hacer frente<sup>33</sup>.

El paso del tiempo bajo instituciones justas y el libre uso de la razón pública refuerzan el desarrollo de las virtudes cívicas<sup>34</sup>, lo cual conduce también a dejar de confiar ciegamente en los gobernantes y a asumir la fatigosa, pero imperiosa tarea de velar por lo público sin delegar enteramente su control en otras manos<sup>35</sup>. Los ciudadanos han de mantener una actitud receptiva y participativa ante lo político que les permita cuestionar, criticar e intervenir sin ser, como decía Ortega, hombres masa adoctrinables y manipulables.

La necesidad de esta actitud viene dada porque las condiciones de justicia, incluso cuando han sido firmemente establecidas, requieren un mantenimiento cuidadoso y refuerzos continuos para evitar su degeneración<sup>36</sup>. Otro tanto sucede con los derechos ciudadanos y las libertades políticas. La tendencia al egoísmo, como nos recuerda Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, es indudablemente más fuerte que la tendencia a la razonabilidad, por eso es necesario dotarse de medios que mantengan las condiciones de justicia<sup>37</sup>. La inestabilidad de las conquistas sociales pone también de manifiesto que las libertades no están garantizadas para siempre. Una de las más obvias conclusiones que cabe extraer de la sucesión de hitos históricos en torno al reconocimiento de derechos y libertades es que no existe la garantía de que las conquistas se mantengan. Muchas de las libertades aparentemente más asentadas han sufrido vaivenes y recortes. La historia está jalonada de ejemplos de regresiones que muestran que los pasos hacia el reconocimiento de derechos no son irreversibles. Nunca puede eliminarse el peligro de que sean alterados *ad hoc* en función de intereses coyunturales, como demuestran los informes anuales de organizaciones como *Amnistía Internacional* o *Human Rights Watch*, cuyas conclusiones nos recuerdan continuamente la fragilidad de algunas de estas conquistas y la necesidad de perseverar en su protección. Una vez violados los derechos y libertades, el hábito de reincidir en los abusos aumenta. Como decía Berlin: “se han roto los huevos, y el hábito de romperlos crece”<sup>38</sup>. Lo que

<sup>33</sup> J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit. § 55.2.

<sup>34</sup> *Ibidem*, § 58.3

<sup>35</sup> La moderada confianza entre iguales no es incompatible con una actitud de sano recelo ante quienes ejercen el poder. Al fin y al cabo, estos últimos poseen una mayor capacidad de daño.

<sup>36</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 303.

<sup>37</sup> D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (trad. F. Duque), Madrid, Tecnos, 1998, p. 714.

<sup>38</sup> I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* (trad. J. M. Álvarez Flórez), Barcelona, Península, 1998,

está en juego es la propia convivencia: con cada violación de derechos se socavan los pilares sobre los que se edifica una sociedad. La convivencia humana solo es posible y decente cuando se respetan los derechos básicos de todos<sup>39</sup>. Esta degeneración, añadimos nosotros, puede producirse no solo de modo no intencional, sino también como resultado de acciones perfectamente planificadas. Por tanto, para evitar la degeneración de las democracias hace falta que los ciudadanos tengan el coraje para sostener y defender lo que es de todos. Esta militancia ciudadana es ineludible para la defensa de las instituciones democráticas. El mantenimiento de derechos y libertades demanda de la concertación de voluntades y acciones políticas colectivas; su estabilidad pende del apoyo ciudadano sostenido. No es posible construir ni sostener una democracia vigorosa con ciudadanos mediocres. No se trata de utopismos de ningún tipo ni de *wishful thinking*, porque no se requieren seres extraordinarios, y esto ha sido objeto de numerosas críticas cuando se defienden las virtudes cívicas, sino individuos imperfectos con una aspiración compartida: sostener una sociedad justa<sup>40</sup>.

El control ciudadano puede adoptar distintas formas, desde las acciones que son parte del funcionamiento ordinario de las instituciones a las más asistemáticas. En el primer caso, corresponde a las autoridades del Estado rendir cuentas de la gestión de sus competencias habilitando mecanismos que permitan a la población controlar sus instituciones y asegurarse de que el Estado cumple con las obligaciones establecidas en sus competencias, que no se extralimita en sus funciones, que hace un uso transparente de los recursos y que respeta los compromisos adquiridos por las instituciones públicas.

En el segundo caso, juega un papel destacable lo que Pettit llama la “mano intangible” que no es sino la constante presión social que se materializa a través de mecanismos de muestra de aprobación o de descrédito público de conductas según sea el caso<sup>41</sup>. El ejercicio de vigilancia ciudadana suple la carencia de autocritica institucional y recuerda a los gobernantes su obligación de dar cuenta de las políticas públicas. Una actitud de alerta ante posibles regresiones en derechos y libertades opera como un sistema de seguridad. Por consiguiente, la vigilancia, la fiscalización y el control, tanto de las instituciones y gobernantes como de quienes sienten la tentación de usar el poder para imponer la verdad de sus propias doctrinas<sup>42</sup> son el dique de contención para prevenir el peligro de atropellos que harían degenerar las condiciones de justicia y por ende la estabilidad del sistema.

---

p. 35.

<sup>39</sup> P. de Lora, *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Madrid, Alianza, 2006, p. 20.

<sup>40</sup> A. Cortina, “Profesionalidad”, en *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 361-381, p. 365.

<sup>41</sup> P. Pettit, *op. cit.*, p. 292, pássim.

<sup>42</sup> J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, *op. cit.* § 57

¿Se trata de una exigencia excesiva? Depende de lo que esté en juego. En este caso, afirmamos con Pettit que la vigilancia constante es el precio de la libertad<sup>43</sup>. Esta tesis es excesiva a juicio de algunos autores que opinan que no es razonable exigir que los ciudadanos se conviertan en guardianes de la ley<sup>44</sup>. Puede responderse que ciertamente, la militancia ciudadana admite un rango de posibilidades que oscilarían entre lo que se considere deber cívico (en la medida en que se considera imprescindible para garantizar la estabilidad del sistema democrático) en un extremo y lo que es un comportamiento loable, pero no exigible desde instancias estatales; el equilibrio entre uno y otro ha de buscarse en cada sociedad en particular, teniendo en cuenta, como decía Montesquieu que el control ciudadano es un deber ineludible para evitar el cercenamiento de los derechos y que, como afirmaba Patten, que nuestra negligencia en su cumplimiento pone en riesgo nuestras libertades<sup>45</sup>.

En resumen, los tres pilares fundamentales que hacen que la sociedad política democrática pueda convertirse en un sistema estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales son las condiciones de justicia institucional, la razonabilidad ciudadana y los sistemas de vigilancia.

Una vez establecidas las condiciones de posibilidad de un Estado democrático estable a salvo de degeneraciones cabe detenerse brevemente a valorar las exigencias que recaen sobre el ciudadano. Admitiendo, como hemos dicho, que en lo referido a la implicación ciudadana hay un amplio recorrido que va de lo mínimamente correcto a lo ideal, es posible afirmar que las virtudes ciudadanas de razonabilidad, respeto mutuo y compromiso con la defensa de la democracia pueden defenderse como un requisito mínimo cuyo ejercicio interpretamos, y esto es necesario precisarlo, como un medio político de asegurar los fines comunes y no como un fin en sí mismo. Es conveniente hacer esta aclaración porque en buena medida somos herederos de la interpretación clásica de las virtudes, que es a su vez la causa por la que dicho discurso haya estado aletargado durante tanto tiempo. En efecto, Aristóteles concebía la virtud como una cualidad ciudadana que contribuía a desarrollar el fin (*telos*) para el que el ciudadano estaba destinado. El hombre virtuoso era quien realizaba la función que le era propia<sup>46</sup>. A su vez, la ciudad era concebida como el marco en el que los ciudadanos podían alcanzar su plenitud, de hecho, la organización política tenía ese fin: el ejercicio de la virtud como desenvolvimiento de las plenas capacidades<sup>47</sup>. Esa concepción teleológica del hombre y del Estado hace que las acciones de la sociedad se orienten a la consecución de un objetivo hetero-designado, lo cual priva al ciudadano de establecer su propia jerarquía de intereses vitales. Las críticas de

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>44</sup> F. Ovejero, J. Martí y R. Gargarella (eds.), *op. cit.*

<sup>45</sup> Montesquieu, *op. cit.*, p. 28 y Patten, *op. cit.*

<sup>46</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (trad. J. Pallí Bonet), Madrid, Gredos, 1998, 1106a.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Política* (trad. Julián Marías), Madrid, Estudios Constitucionales, 1989, 1328a.

la modernidad a estas posiciones, basadas en la defensa del individuo y sus esferas de privacidad, hacen que tales presupuestos resulten hoy inviables. En efecto, no podemos partir de una concepción antropológica en la que los individuos no sean autónomos para confeccionar sus planes de vida. Es básico considerar que todas las personas son capaces de desarrollar su propia idea de lo que consideran la vida buena. Los individuos son autónomos para elaborar un esquema más o menos coherente, estructurado y jerarquizado que recoja sus objetivos y metas finales, así como su manera de juzgar e interpretar el mundo y sus experiencias dentro de él en función de los fundamentos filosóficos, religiosos o morales que estime valiosos.

Frente a concepciones deontológicas, coincidimos con Hume y el utilitarismo cuando afirman que todas las consideradas virtudes lo son en la medida en que tienden a producir mayor beneficio que perjuicio a la comunidad y que, frente a quienes defienden lo contrario, la moralidad está mucho más cerca de la utilidad de lo que podría parecer. Las virtudes no obedecen a abstracciones racionales sino a su utilidad colectiva. Virtuoso es lo que se entiende que sirve a tal fin. No cabe apelar a principios externos. Entendemos que las virtudes ciudadanas que hemos abordado son valores no absolutos, sino históricos y empíricos que dependen de sus consecuencias, individuales y colectivas<sup>48</sup>.

Con esta orientación podemos hacer la distinción entre virtudes públicas y privadas teniendo en mente las consecuencias que se deriven de ellas, en especial en lo referido a su campo de aplicación. En cierto modo, puede decirse que todas las virtudes son virtudes privadas ya que presuponen una disposición de carácter estrictamente personal, pero no tendremos en cuenta este enfoque que atiende a la génesis de la virtud, sino al que se detiene en sus resultados.

Por consiguiente, entenderemos como virtudes privadas aquellas que el individuo adopta como fines en sí mismos o como medios para desarrollar su plan de vida y convertirse en el tipo de persona que desea ser, según los patrones que él mismo haya confeccionado o siguiendo los dictados por una doctrina general comprensiva (a menudo es por ambas cosas). Dichas virtudes quedan, salvo que tengan consecuencias tangibles para lo político, fuera del interés del colectivo. En principio, y salvo que haya un acuerdo general, el Estado debe inhibirse de interferir con ellas porque pertenecen a la esfera privada de los individuos. Las virtudes políticas sobrepasarían el ámbito ético individual y se ocuparían de lo público, pero solo de lo público político, es decir, de aquello que conduce a la mejora de la vida política democrática. Hablamos de virtudes públicas para referirnos a aquellas que no están *necesariamente* ancladas en ninguna doctrina general y que responden a una con-

---

<sup>48</sup> Algo parecido defendía Maquiavelo cuando afirmaba que los valores religiosos tienen un cometido social importante que cumplir: contribuir al civismo a través de los preceptos y las sanciones morales. Cf. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad. A. Martínez Arancón), Madrid, Alianza, 2003, pp. 198-199.

cepción reductivamente política. Serían por así decirlo, las inclinaciones ciudadanas que fortalecerían el sistema democrático de libertades políticas. También conviene distinguir las virtudes cívicas de la moral positiva, entendiendo por tal el conjunto de valores imperantes en una determinada comunidad, i.e. la moral del colectivo. Lo que hace que las virtudes privadas y la moral positiva sean diferentes de las virtudes cívicas es el vínculo que existe entre estas y el mantenimiento y perfeccionamiento de un régimen democrático con condiciones de justicia. Por eso entendemos que es exigible que los sujetos asuman las cargas y exigencias que su papel de ciudadanos razonables de una democracia les demanda, no tanto como medio de perseguir los fines del Estado o de lograr su propio florecimiento personal, sino en la medida en que están en juego las libertades y derechos que disfrutan.