

## VIRTUD CÍVICA E ILUSTRACIÓN

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán \*

Comprender el sentido de un hecho debe conducir a una toma de posición sobre el mismo, esto es, a un juicio y valoración que lo integre en un sistema de creencias y valores, y, en este caso, puesto que voy a referirme a un hecho político, en las coordenadas democráticas de la Constitución de 1978, la más abierta, plural y solidaria que ha conocido el país. Viene esto a propósito de un decreto político, que no puede pasar desapercibido en la vida cultural española: la implantación, dentro del currículum académico de la enseñanza primaria y secundaria, de una nueva disciplina, *Educación para la ciudadanía*. La decisión ministerial ha provocado cierto debate, en que no han faltado posturas extremosas. Para algunos se trata de una disciplina necesaria en un proyecto de regeneración política dentro de lo que se ha dado en llamar una “segunda transición” a la democracia, expresión que no logro entender, como si nunca hubiéramos acabado de cruzar la línea, cuando en la conquista de la democracia ni es posible quedarse a medias ni caben las medias tintas. Para otros, en cambio, no significa más que una reedición de la desacreditada materia de “formación del espíritu nacional”, cayendo así en el error de confundir el adoctrinamiento, propio de una dictadura, con las convicciones morales que entraña una democracia. En suma, mientras que unos ven en ella una medida regeneradora, los otros la entienden como meramente doctrinaria. Ha habido Arzobispo que en una carta pastoral a sus diocesanos llegó a amenazar con una objeción de conciencia contra tal enseñanza por entender que suponía una grave ingerencia en la libertad de conciencia. La lógica de tal planteamiento era que si los padres podían rechazar la enseñanza religiosa de sus hijos, con el mismo derechos los creyentes tenían que resistirse a una formación laicista

---

\* Sesión del día 16 de enero de 2007.

y estatalista. No han faltado tampoco actitudes maximalistas de la otra parte, en este caso, de la Administración. En la prensa de finales de año, encuentro una información preocupante. “Fuentes consultadas por ABC –dice este Diario– destacaron las importantes modificaciones conseguidas tras la negociación con el Ministerio de Educación y responsables eclesiales –en este caso el interlocutor ha sido FERE-CECA– para hacer desaparecer del temario de la nueva asignatura cuestiones relativas a la normalización de los diversos tipos de familia (entre ellas, los matrimonios entre homosexuales), la eutanasia o el aborto” (ABC del 30 de diciembre). De ser cierta esta información, viene a señalar que hay un riesgo de adoctrinamiento ideológico, contra el que es preciso estar en guardia.

Creo que esta cuestión requiere de una clarificación fundamental. Cabe preguntar si es oportuno un proyecto de educación ciudadana, que compense el debilitamiento de aquel entusiasmo civil, que acompañó la transición democrática, y que luego por efecto de la simple distancia histórica o por la inercia de la propia normalidad política, ha ido menguando en el país. Y yendo todavía más al fondo de la cuestión, qué conexión hay entre democracia, virtud cívica e ilustración. A esto quisiera dedicar mis reflexiones de hoy.

## I. EL SENTIDO DE “VIRTUD”

Ciertamente, el concepto de virtud no tiene buena prensa en un tiempo en que la sagacidad, la habilidad ingeniosa y el cultivo del propio interés, que han sobrevenido a una educación moral pacata y dogmática, gozan de primacía en la estimación pública. En cambio, para los griegos, virtud era sinónimo de excelencia (*areté*) y se hacía consistir en una disposición (*hexis*) del alma a actuar racionalmente (*enérgeia kai praxeis meta logou*), esto es, conforme con el bien propio de cada facultad (*Ética a Nicómaco*, 1098a). Virtud significaba, pues, capacidad, engendrada y corroborada mediante el hábito de la razón, y de ahí que se tomase como energía moral condensada en forma de carácter. Como diría Ortega, tan aristotélico en este punto, la virtud no es más que la vida en forma, dando de sí, en la plenitud de sus potencias y estribando en la propia obra. Y esto era propiamente la felicidad, según la definió Aristóteles, “la actividad de alma según la virtud perfecta” (*Ética a Nicómaco*, 11102a). En suma, las virtudes son disposiciones adquiridas por los individuos, y en la medida en que para Aristóteles la vida humana no era posible fuera de la comunidad, tales disposiciones virtuosas confirmaban el bien público general, a la vez que fructificaban en el suelo nutricional de la vida en común. Las virtudes eran personales, pero por redundancia resultaban ser cívicas y sociales, en tanto que revertían al fondo común de humanidad, en donde habían florecido.

Los tiempos modernos no fueron menos exigentes en este punto al convertir la autonomía del individuo, su capacidad para conducir y regular su vida en

el eje central de la nueva política democrática. Ahora bien, si la libertad no es un estado sino una conquista frente a la inercia, la presión social y el poder despótico, entonces no puede darse sin virtud. Como argumenta Peter Berkowitz, el entusiasmo liberal por la virtud

surge de la comprensión de que la libertad, como modo de vida, es un logro. Este logro exige a los individuos ciertas virtudes específicas o, por decirlo menos formalmente, ciertas cualidades de mente y carácter –juicio reflexivo, imaginación compasiva, circunspección, capacidad para cooperar, tolerancia– que no brotan espontáneamente sino que requieren de educación y cultivo<sup>1</sup>.

Pero, a la vez, la profundización moderna de la conciencia de la libertad en cuanto subjetividad creadora modificó esencialmente las bases antropológicas en que los griegos sustentaban el tema de la virtud. Ya no se trataba de un planteamiento teleológico por modelos naturales, sino de de la cualidad de llegar a ser y comportarse como un “sí mismo”, esto es, como un agente moral y libre, que decide de por sí el sentido y el valor de su vida. Consecuentemente, en lugar de realizar un determinado arquetipo de perfección humana, ahora se primaba la invención de sí y la capacidad de llevar a cabo, como señala John Stuart Mill, “nuevos y originales experimentos de vivir”. La virtud se concentra en las disposiciones intelectuales y morales que conciernen con este cultivo intensivo y extensivo de la autonomía personal, en el nuevo medio social. Ahora bien, como comenta Berkowitz, “una sociedad libre que no sólo tolera sino que alienta los experimentos en formas de vivir quizá necesite la virtud más que las sociedades menos abiertas, porque los experimentos en formas de vivir pueden ser peligrosos y volátiles, e incluso los experimentos relativamente seguros pueden requerir cualidades de mente y carácter de cierto refinamiento”<sup>2</sup>.

La segunda consecuencia del planteamiento de los modernos fue la distinción entre virtudes autorreferenciales, que conciernen directamente al yo, y las heterorreferenciales o en relación con los demás. El griego tan sólo conocía la distinción entre virtudes intelectuales (o del intelecto) y virtudes morales (o del carácter), pero tanto las unas como las otras, sin dejar de ser del individuo, tenían alcance social. Ahora, en cambio, se traza clara y precisamente la raya que separa lo individual y lo social. “La autonomía personal –resume Richard Dagger– requiere a la gente mirar hacia el interior, de modo que puedan gobernarse a sí mismos, mientras que la virtud cívica les demanda mirar hacia fuera y hacer aquello con que puedan promover el bien común”<sup>3</sup>. Por redundancia, como ya he indicado,

---

<sup>1</sup> PETER BERKOWITZ, *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Andrés Bello, 2001, pág. 13

<sup>2</sup> *Ibidem*, 166.

<sup>3</sup> *Civic virtues, (Rights, Citizenship and Republican Liberalism)*, Oxford University Press, 1997, pág. 13.

todas las virtudes personales son civiles en sus efectos, más o menos inmediatos, pues, como advierte Mill, “cada persona se hace más valiosa para sí misma, en proporción al desarrollo de su individualidad, y es por consiguiente capaz de ser más valiosa para los demás”<sup>4</sup>. Las virtudes son modos de encarnar valores y comportarse con respecto a determinados ideales, y en cuanto tales no pueden faltar en una vida personal o colectiva vigorosa. Pero hay, junto a ellas, –las virtudes singulares y particulares–, una virtud general, dirigida a la conservación de la vida política democrática como un todo valioso, –la virtud cívica–, que se especifica, a su vez, en distintas disposiciones, relativas a la convivencia entre individuos autónomos, es decir, a las formas de comunicación y cooperación entre ellos, con la finalidad de preservar y desarrollar la vida en común.

## II. VIRTUD CÍVICA Y TRADICIÓN REPUBLICANA

El concepto de virtud cívica pertenece, como se sabe, a la tradición republicana de origen romano que más tarde se desarrolla en el Renacimiento con Maquiavelo en la forma de una política secular autónoma. Aristóteles no habla expresamente y con carácter general de una virtud cívica, propia de la vida de la *polis*, aun cuando cabría pensar que en la medida en que para él la relación política se da entre iguales, sería la amistad, en el sentido específico de amistad civil (*politiké philía*), entendida como “concordia”<sup>5</sup>, la que llenaría ese hueco. En Roma, en cambio, alcanza la primacía sobre las virtudes singulares la virtud cívica o pública, el amor a la gloria de la ciudad y el respeto al vínculo de su tradición, que elogia Cicerón como la noble entrega al interés público por encima y aun a costa del interés privado. La república (*res publica*) es la cosa pública porque es la obra común, convertida en sustancia de la vida, el patrimonio cultural de valores y leyes, recibido de los antepasados, que reclama ser mantenido mediante la lealtad y la activa colaboración de todos. Maquiavelo reelabora esta tradición en la política de la *virtù*, que no es sólo la del príncipe o el Estado cuando se enfrenta creadora y eficazmente a las contingencias de la fortuna, sino también el sentido del *vivere civile*, “la experiencia de la deliberación política y de la comunicación pública del ejercicio del poder, a menos de poner en peligro la salvaguarda del interés general de la comunidad”<sup>6</sup>. Pero es en Montesquieu, donde la virtud cívica se convierte en el principio interno de la república. La virtud o el comportamiento por

---

<sup>4</sup> J.S. MILL, *Sobre la libertad*, ed. de Dalmacio Negro, Madrid, Austral, 1997, pág. 154.

<sup>5</sup> “Se dice de una ciudad que hay en ella concordia (*omónoia*) cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX,6, 1167a26-28).

<sup>6</sup> JOSÉ MARÍA ROSALES, *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pág. 156.

mor de la convicción interior, es, como ya señaló Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, la inspiración más profunda y propia de la democracia:

Lo que llamo *virtud* en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. Esta ni es en absoluto una virtud moral ni una virtud cristiana, es la virtud *política*, y este es el resorte que hace mover el gobierno republicano, como el *honor* es el resorte que hace mover la monarquía<sup>7</sup>.

Se trata, pues, de una virtud que es independiente de cualquier código moral determinado y de una moral específicamente religiosa, en cuanto expresa un valor político en sí mismo, autónomo e imprescindible en la vida democrática, que queda definido expresamente como amor a las leyes. Esta separación de la virtud cívica y la virtud moral puede entenderse en el doble sentido de que la virtud cívica desborda la moral<sup>8</sup>, pero también, a la inversa, de que la moral personal no es fundamento suficiente de la moralidad civil. Este nuevo valor, imprescindible para vivir en comunicación y cooperación, unos con otros, en el espacio público del discurso y de la acción, tiene que ver con el respeto a la ley común. La patria, a que se refiere Montesquieu, no es más que la comunidad de ciudadanos, que en cuantos seres libres e iguales, viven bajo el patrocinio de la ley y en el respeto a la misma. Claro está que la democracia no se reduce a este amor. Montesquieu distingue oportunamente, a propósito de cualquier forma política, entre naturaleza y principio, es decir, entre lo que es estructuralmente y lo que la hace actuar. “La una –dice– es su estructura particular, y la otra las pasiones humanas que la hacen moverse”<sup>9</sup>. En su modo de ser, la democracia es un gobierno representativo y sujeto a la división y equilibrio entre poderes, pero en su alma, esto es, en su principio<sup>10</sup> interno de motivación e impulsión, consiste en la virtud. Es bien simple e intuitiva la factura del argumento en que sustenta Montesquieu esta creencia:

No hace falta mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantengan o sostenga. La fuerza de las leyes en un caso y el brazo

---

<sup>7</sup> *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*. Paris, Du Seuil, 1964, pág. 528.

<sup>8</sup> Como ha observado JAVIER PENA, “aun si probablemente los intención de esa advertencia es evitar que se entienda que asocia en exclusiva la excelencia moral al republicanismo, lo que resultaría embarazoso para el autor en una monarquía católica, lo cierto es que deslinda claramente el compromiso con la república, y las actitudes y disposiciones con él anejas (...) de la excelencia moral, cuyas disposiciones quedan aisladas del contexto político y convertidas en virtudes privadas” (“Ciudadanía republicana y virtud cívica”, en *Republicanismo y Democracia*, ed. de M.J. BERTOMEU, A. DOMÉNECH y A. DE FRANCISCO, Madrid, Miño y Dávila, 2005, págs. 244-5).

<sup>9</sup> *De l'esprit des lois*, op. cit., 536.

<sup>10</sup> H. ARENDT ha resaltado, en Montesquieu, esta dimensión originaria y constituyente del “principio”, que no es ni mero juicio intelectual ni mero mandato de la voluntad, sino la fuerza inspiradora presente en la acción misma, que la funda y, por lo mismo, perdura en ella (“¿Qué es la libertad”, recogido en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1968, págs. 240-241).

del príncipe siempre levantado en el otro, reglan o contienen todo. Pero, en un estado popular, hace falta un resorte más que es la virtud<sup>11</sup>.

Pasión, –y pasión política fundamental–, es el miedo que mantiene los regímenes despóticos y arbitrarios. Miedo y libertad están siempre en razón inversa. El verdaderamente libre, como ya vió Hegel, se ha liberado del miedo a la muerte, la única soberana, mientras que el que teme vive ya interiormente en la esclavitud. Pasión política es también el honor entendido como apropiación de la majestad del poder, que es el principio que mueve a la monarquía y a la aristocracia. Pero en la democracia no caben uno ni otro como resorte de acción. El ciudadano no teme a ningún poder ajeno a su voluntad, que le arrebatase violentamente su autonomía. Tampoco reconoce un sistema de honores y privilegios basados en méritos distintos al del esfuerzo personal, abierto a todo el mundo. Ni el miedo ni el honor pueden ser los móviles o resortes íntimos de su conducta. Sólo cabe la virtud con que respeta a las leyes que son producto de su deliberación y decisión. “El pueblo en la democracia –dice Montesquieu– en ciertos respectos es monarca y en otros es súbdito”<sup>12</sup>. La ley brota de su propia libertad, pero ha de estar sujeto a ella:

Es claro que en una monarquía –(argumenta Montesquieu)– donde aquel que hace ejecutar las leyes se juzga por encima (*au-dessus*) de la ley, se necesita menos virtud que en el gobierno del pueblo, donde el que ejecuta la ley se siente sometido él mismo a ley, de la que soportará el peso<sup>13</sup>.

No es que no pueda darse la virtud en la monarquía, sino que no es su resorte íntimo y fundamental, su principio, como en otro momento puntualiza Montesquieu, puesto que el monarca soberano da la ley sin tener que someterse a ella, y, por tanto, no la puede sentir como límite moral de su propio poder. El ciudadano, en cambio, se da la ley a la que tiene que estar sujeto, como su propio destino. La ley, en cuanto producto de la voluntad de todos, lo vincula y lo obliga por encima de su interés privado y particular. En cuanto co-legislador, el ciudadano tiene que transformar su forma de querer, mediante la disciplina de lo universal o de lo común. Para ello necesita de la virtud –sigue argumentando Montesquieu–, que es “una renuncia a sí mismo, que es cosa muy penosa”; de ahí que “el amor a la ley, demandándole una preferencia continua del interés público al suyo propio, regala todas las virtudes particulares, que no son más que esta preferencia”<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *De l'esprit des lois*, op.cit., 536.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 532.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 537.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 542.

Ciertamente la virtud encierra también un elemento emotivo; es, no sólo convicción, sino impulso y sentimiento, y por eso puede mover a la acción:

La virtud en la república es una cosa muy simple: es el amor de la república; es un sentimiento y no una serie de conocimientos; el último hombre del Estado puede tener este sentimiento como el primero<sup>15</sup>.

No es, sin embargo, un sentimiento natural, tal como la simpatía, sino de índole moral, en cuanto que está afectado por la nobleza y majestad de la ley en cuanto expresión de la razón. De ahí que la virtud sea fundamentalmente, según Kant, el sentimiento de respeto a la ley o, lo que es lo mismo, dicho rousonianoamente, a la propia dignidad como ser racional. Más que impulso, la virtud cívica es energía moral y carácter, porque consiste en una disposición firme del ánimo, que conlleva, a la vez, la convicción interior, la adhesión a la índole democrática del poder y la participación activa en el autogobierno.

### III. APORÍAS LIBERALES

Hay, pues, un vínculo interno entre la autonomía, como virtud individual de la libertad moderna, y la virtud política o cívica como respeto a las normas democráticas. La idea de autogobierno (*self-government*) es aquí fundamental. Autonomía no implica, sin embargo, autarquía, pues el hombre libre y solitario no se basta, sin embargo, a sí mismo. Si el autónomo es quien se gobierna a sí mismo porque dispone libremente de sí, en cuanto tiene que vivir con otros seres, no menos autónomos, ha de concertar racionalmente con ellos los principios de su convivencia. Este vínculo entre autonomía y comunidad civil se llama ley. De ahí que Kant pudiera entender la autonomía en el sentido estrictamente moral de darse a sí mismo la ley en cuanto mandato racional y universal. Pero cuando el planteamiento estrictamente moral se proyecta en la esfera pública de la ley política, que es histórica y contingente, es decir, cuando la voluntad general, en cuanto criterio ético, se encarna en una “determinada” voluntad general, comienzan los problemas, pues ésta, aun siendo producto de la decisión colectiva, implica un límite de la autonomía personal. Puede darse, pues, una tensión, que ya no es tanto entre el interés privado y el público, cuanto entre la capacidad de autorregulación personal del sujeto autónomo y la co-legislación pública del ciudadano. Planteándolo en términos estrictamente jurídicos, entre la esfera de los derechos del individuo y la esfera pública de las normas y deberes que conciernen al ciudadano. Autonomía y virtud cívica se implican, ciertamente, pero no son lo mismo.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, 544.

Como señala Richard Dagger, “las dos son diferentes, una de la otra, desde luego; y en ocasiones, están en tensión ciertamente una con la otra. Pero sólo parecen ser incompatibles para aquellos que conciben la autonomía como una noción puramente individualística y la virtud cívica como un ideal estrictamente comunitarista o colectivista”<sup>16</sup>. El liberalismo ha sido muy sensible a estas tensiones, en cuanto, de un lado, pretende amparar celosamente los derechos del individuo, y, a la vez, garantizar el espacio público y representativo y la instancia normativa de la ley. Ciertamente, tales derechos no son posibles sin la existencia de una ley pública que los proteja y garantice, pero a su vez, la existencia de la esfera pública democrática implica condiciones e impone comportamientos que en determinadas circunstancias, pueden menoscabar o limitar la amplitud de la autonomía individual. De ahí la resistencia del liberalismo hacia el reforzamiento del espacio público. Con razón se ha referido Peter Berkowitz a “un dilema recurrente de la tradición liberal, un dilema –dice– que en nuestro tiempo se ha vuelto particularmente agudo: el liberalismo requiere de virtudes que no siempre alienta y que incluso puede atrofiar o sofocar”<sup>17</sup>. Es decir, el liberalismo, en cuanto cultura de la autonomía, exige determinadas virtudes cívicas de mente y de carácter, pero, sin embargo, no favorece en su aplicación el fortalecimiento de las fuentes de formación de tales virtudes:

La tradición liberal –(puntualiza Berkowitz)– no es muda ni indiferente en lo que atañe al vínculo entre virtud y política, pero los principios liberales dominantes activan una dinámica conceptual que fácilmente induce al silencio sobre la virtud y alienta la indiferencia hacia las cuestiones relacionadas con su cultivo (...) Y las ideas liberales sobre los derechos individuales y la igualdad humana enfatizan que el gobierno debe abstenerse de legislar la moral –o, más recientemente, que el gobierno debe expandirse para proteger las condiciones de elección–, olvidando lo que el gobierno puede hacer legítimamente en su esfera circunscrita y con sus medios restringidos para promover (o no desalentar) las virtudes específicas necesarias para la preservación de la sociedad<sup>18</sup>.

Más que de dilema, en el sentido estricto del término, se trata más bien de una tensión interna entre autonomía personal y ciudadanía, que admite grados y mediaciones, según sean formuladas las posiciones conceptuales acerca de la autonomía y la comunidad política, aparte de que la tensión misma puede y debe ser productiva, si mantiene una complementariedad entre ambos polos. Como señala a este propósito Richard Dagger

---

<sup>16</sup> *Civic virtues*, op. cit., 13.

<sup>17</sup> *El liberalismo y la virtud*, op. cit., 16.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 202-3.

esto es también verdadero de la autonomía y la virtud cívica. A veces arrastran en diferentes direcciones, inclinándose la autonomía hacia los derechos individuales y la virtud cívica hacia la responsabilidad pública. Sin embargo, esta tensión es ciertamente saludable. Cuando la autonomía tira demasiado fuertemente en una dirección individualista, la llamada a la virtud cívica nos recuerda que ambos, el desarrollo y el ejercicio de la autonomía requieren la asistencia y la cooperación de los otros; pero cuando la apelación a la virtud cívica amenaza con arriesgar los derechos individuales, la demanda de autonomía nos recuerda que el cuerpo político debe ser una empresa cooperativa compuesta por individuos que tienen el derecho a conducir su vida por el autogobierno<sup>19</sup>.

En un sentido análogo apunta Berkowitz al referirse a “un equilibrio inestable entre el saludable impulso liberal a economizar en virtud y la ineludible exigencia de un mínimo de buen carácter en los ciudadanos y funcionarios”<sup>20</sup>. Tanto Peter Berkowitz como Richard Dagger han mostrado la presencia de la conexión virtud y política en la tradición liberal y probado que la democracia liberal no puede pasar sin la virtud. ¿Qué significa, pues, “economizar en virtud”? De un lado, aligerar la vida política de una sobrecarga de moralidad y de la apelación constante a los buenos sentimientos y a las actitudes ejemplares, y, del otro, procurar que el comportamiento político “virtuoso” sea un efecto del funcionamiento correcto de las mismas instituciones políticas en que se vive. Esta es, sin duda, una economía saludable. Pero las instituciones, cabe alegar, no se mantienen inercialmente, sino que requieren de la adhesión y lealtad de los ciudadanos. Como se ve, nos movemos en un círculo, que para que no sea vicioso, tiene que remitir, en última instancia, a la dimensión originaria de la virtud, como principio de inspiración y motivación en la democracia. Las instituciones producen virtud, si arraigan en ella. Por mucho que se adelgace el contenido valorativo y la apelación a la actitud moral, es imprescindible contar con un núcleo básico de valores para mantener en forma la vida pública, y, a la vez, desarrollar la autonomía personal, evitando así tanto la tentación funesta de legislar la moral como la de dejar exánime, sin inspiración ni motivación moral, la vida pública.

De otra parte, la circunspección liberal en este punto obedece al estricto respeto a la autonomía, impidiendo que una invasión moralizante de lo público en lo privado acabe sofocando y hasta anulando la capacidad de los individuos a decidir sobre el sentido de su vida. Pero, por muy neutral que pretenda ser el liberalismo, no puede pasar por alto que los propios principios liberales reclaman una educación en la virtud, capaz de preservar a la vida política de la inercia, el maras-

---

<sup>19</sup> *Civic virtues*, op. cit., 18.

<sup>20</sup> *El liberalismo y la virtud*, op. cit., 54-55

mo y la entropía. Ni el más aséptico planteamiento político podría dejar de reconocer la importancia de la virtud ciudadana en la esfera de lo público. Como precisa el mismo Rawls, defensor del más estricto y sobrio liberalismo político, al margen de teorías comprensivas del bien,

aun si el liberalismo político busca un suelo común y es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales. Así, la justicia como equidad incluye una noción de determinadas virtudes políticas –las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad–<sup>21</sup>.

La cuestión está, pues, en determinar los límites de esta “economía de la virtud” sorteando los escollos extremos de la invasión moralizante y de la anemia moral. O dicho en otros términos, cómo conciliar liberalismo y republicanismo en unan actitud que potencie conjuntamente tanto la autonomía personal como el ethos de la ciudadanía en cuanto forma de vida.

#### IV. UN TRIÁNGULO DE DEBATE: ROUSSEAU, CONSTANT Y MILL

A tal fin sería conveniente repensar las figuras extremas, que pueden acabar desconyuntando los elementos de esta polaridad. Como se sabe, Rousseau ha pensado consecuentemente y hasta el fondo la unidad de autonomía y ciudadanía, libertad y virtud cívica, en la forma de la voluntad general y soberana. En el contrato originario, los individuos cancelan mediante un acto de abnegación su particularidad y se transforman en una nueva criatura, el ciudadano. Surge así, mediante tal asociación, “un nuevo cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”<sup>22</sup>. Es la ciudad (*Cité*) o la república, donde cobran su nuevo estatuto de ciudadanos. La república es, en consecuencia, “*cosa pública*”, porque a todos concierne ya que se lleva a cabo en la *obra* de todos, como un patrimonio de valores (ético, jurídico y cultural), forjado y usufructuado en común. La ley de la ciudad es, por tanto, la mediadora entre libertad y poder. Dándose a los demás, cada uno no obedece más que a sí mismo, pues la ley es la expresión de la nueva voluntad común, y reconociendo el derecho de los otros es confirmado en el suyo propio, en cuanto dimanen de esta voluntad común. “Cuanto más sin reservas se realiza esta alienación, la unión es

---

<sup>21</sup> JOHN RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 228.

<sup>22</sup> *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, III, 361.

tan perfecta que no puede serlo más y ningún asociado tiene nada que reclamar” (Ídem).

Se lleva a cabo de este modo una apropiación democrática de la soberanía absoluta, que era específica de Dios en la tradición teocrática, en un nuevo poder soberano, surgido desde abajo, sin instancias teológicas previas, y en la omnipotencia sagrada de la ley. De la teocracia, basamento ideológico del antiguo régimen, surge, por inversión o reversión de la fuente del poder, la democracia republicana; y la virtud religiosa, en que se sustentaba la actitud reverencial ante el poder absoluto, se trueca ahora en la nueva virtud política del que coopera, con su esfuerzo y sacrificio, al bien común de la ciudad. Sin estos supuestos teológicos secularizados no resulta comprensible el alcance real de la transformación del individuo en ciudadano, en cuanto miembro activo de la ciudad. La voluntad general es básicamente un criterio moral de enjuiciamiento de la conducta. Los intereses particulares, en cuanto producto del amor propio egoísta y competitivo, quedan superados por esta renuncia oblativa, y de ella surge un nuevo amor de sí (*amour de soi*), racional y moral<sup>23</sup>, que ya no es divorciable del otro amor a las leyes de la ciudad, de modo análogo a como la *cupiditas* o deseo desordenado daba paso, en la conversión religiosa, a un amor sacrificado y generoso. “Para Rousseau como para Kant hay una cerrada conexión entre libertad y ley —escribe R. Dagger—. La libertad moral consiste en autolegislación, obedeciendo las leyes que uno se da a sí mismo. La libertad natural es una libertad de sujeción (*restraint*), pero la libertad moral requiere auto-sujeción (*self-restraint*)”<sup>24</sup>. La ciudadanía entraña, pues, una verdadera con-versión de que surge la nueva criatura. El acto es irreversible. Cuando se da este paso, sería insensato volver atrás, intentando deshacer la obra y la fortaleza de este nuevo soberano. De ahí que el ciudadano esté obligado a permanecer fiel a su ciudad, como al hogar común de su vida, y el Estado pueda obligar a sus miembros, puesto que gozan del nuevo *status*, a mantenerse en solidaridad con el espíritu de la ciudad. La virtud civil es toda la virtud.

En coherencia con estas premisas, no es nada extraño que Rousseau hable de una religión civil, obligada en la república, como nuevo credo de creencias y valores seculares, comunes a todos, y que conciernen al mantenimiento del vínculo social o “sentimiento de sociabilidad” en la ciudadanía. Esta religión constituye el canon moral de la República, que no puede contravenirse sin lesionar la

---

<sup>23</sup> Se trata de una distinción esencial en Rousseau, que transmuta de nuevo una pasión incivil en una pasión civil. “L’*amour de soi*, qui ne regarde qu’à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits, mais l’*amour-propre*, qui se compare, n’est jamais content et ne sauroit l’être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l’amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l’amour propre” (*Émile*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., IV, 493).

<sup>24</sup> *Civic virtues*, op. cit., 88.

paz social. “Sin poder obligar a nadie a creer, puede desterrar del Estado a quien no la crea, puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar si fuera necesario su vida por su deber”<sup>25</sup>. De ahí también que encomiende al legislador una obra educativa de alcance moral, como es ético, en su sustancia, el nuevo Estado surgido del contrato social. Es el reino de Dios en la tierra, transmutado en la ciudad democrática de los hombres. El hombre natural de la inclinación y el interés, el individuo egoísta, ya no cuenta ni puede contar en comparación al hombre civil:

El hombre natural es todo para él, una unidad numérica, el entero absoluto que no tiene relación más que consigo mismo o con su semejante. El hombre civil es una unidad fraccionaria, que tiene un denominador, y cuyo valor está en su relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquéllas que saben mejor desnaturalizar (*dénaturer*) al hombre, quitarle su existencia absoluta para él para darle una relativa y transportar al yo a la unidad común.<sup>26</sup>

Los derechos del hombre son, pues, los derechos del ciudadano, del nuevo hombre civil, que sólo en la comunidad política encuentra su reconocimiento en cuanto tal. Dagger ve en esta vinculación de la voluntad general y la libertad moral de Rousesau su afinidad con el imperativo categórico kantiano, y cree que “representa lo que puede ser llamado el lado liberal del pensamiento político de Rousseau”<sup>27</sup>. Pero se trata de una media verdad, pues hay otro lado que no deja de ser preocupante. Rousseau representa, a mi juicio, el arquetipo de la actitud de legislar la moral. Resulta, por tanto, comprensible que el pensamiento liberal haya recelado de esta vía simple de salvar la autonomía y la virtud cívica, que hace coincidir la libertad personal y la comunidad social sin residuo alguno. Esta estricta identificación de lo legal y lo moral, así como la completa absorción y alienación del hombre en ciudadano, sin reservas de un espacio de conciencia para ensayar el sentido propio de su vida, genera una asfixia de la autonomía como autorregulación personal. Sin esta reserva de libertad y creatividad, la ciudad, cualquier ciudad, aun la más perfecta, –más aún, en cuanto más perfecta se cree–, puede convertirse en una unidad aplanadora y uniformadora. La ciudadanía deviene así un denso comunitarismo republicano, en este caso, de la virtud cívica, de las leyes y las costumbres de la ciudad, entendidas como el quicio sustantivo de la existencia humana. Rousseau habla de una necesaria conversión del hombre en ciudadano, es decir, de un traspaso de la libertad natural a la libertad moral, pero tiene sentido preguntarse si no cabría, en dirección opuesta y complementaria, una conver-

---

<sup>25</sup> *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., III, 468.

<sup>26</sup> *Émile*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., IV, 249.

<sup>27</sup> *Civic virtues*, op. cit., 88.

sión paralela del ciudadano en hombre, entendiendo por ello rescatar un potencial de libertad, de autocreación y experimentación valorativa, que trasciende el marco de la normatividad democrática.

Por otra parte, la experiencia de la libertad como subjetividad creadora que ha hecho el hombre moderno ya no se compadece con esta estricta reducción del hombre a ciudadano por la que aboga Rousseau. Se necesitaba de la sensibilidad de un genuino liberal como Benjamín Constant para percibir los riesgos funestos de homogenización y control totalitario que podrían derivarse de la propuesta roussoniana. Constant, en su conocido discurso acerca “de la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, subraya el error metodológico roussoniano de “trasladar a la época moderna una extensión del poder social, de la soberanía colectiva, que pertenecía a otros siglos”<sup>28</sup>. La revolución, bajo la guía filosófica de sus mentores, magnificó este modelo, sacralizando la voluntad general. “Creyeron –escribe Constant– que todo debía ceder ante la voluntad colectiva y que todas las restricciones a los derechos individuales serían ampliamente compensadas por la participación en el poder social”<sup>29</sup>. No es, pues, extraño que la dictadura jacobina del terror se entienda a sí misma como el régimen de la virtud, por la entrada en escena de una libertad absoluta, que cancela violentamente toda particularidad y diferencia.

Pero, el modelo de la *polis* griega o de la pequeña república democrática era históricamente insuficiente para abarcar la amplitud y complejidad de las relaciones intersubjetivas en el mundo moderno. La experiencia de la libertad moderna se llama autonomía en el sentido estrictamente personal, como la capacidad de vivir con independencia y regularse por sí mismo. El Renacimiento difundió la conciencia del valor de la propia individualidad, proyectándose creadoramente en el mundo, y la posibilidad de poner en franquía las fuerzas experimentadoras e innovadoras del individuo en todas las esferas de la vida. La nueva era trajo consigo un cambio radical en las condiciones de existencia. El hombre moderno se siente libre de otro modo, en tanto que cultiva la potencia activa de su yo:

El ejercicio de los derechos políticos tan sólo nos ofrece una parte de las satisfacciones que encontraban en ello los antiguos, y, al mismo tiempo, el progreso de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí, han multiplicado y diversificado hasta el infinito los medios de la felicidad particular<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> *Escritos políticos*, Madrid. Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pág. 270.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 273.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 268.

Ahora bien, este giro histórico/antropológico acarrea un cambio decisivo en la concepción política de la libertad, y consecuentemente en el perfil de las instituciones. “El objetivo de los antiguos –prosigue Constant–era el reparto del poder social entre los ciudadanos de una misma patria; a eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes”<sup>31</sup>. La lección liberal de Constant es que hay derechos individuales anteriores al pacto político, y que las leyes han de tener aquí su límite. “La independencia individual es la primera necesidad de los modernos, por lo tanto no hay que exigir nunca su sacrificio para establecer la libertad política”<sup>32</sup>.

Podría creerse, en una fácil lectura, que Constant enfrenta el individuo al ciudadano, y en su apología de las libertades modernas minimiza o relativiza el espacio de lo público. No lo creo así. Lo público subsiste como una esfera independiente y necesaria en la ordenación de la convivencia. Sin ciudadanía no puede darse ni garantizarse el ámbito de los derechos individuales, Y ésta también tiene sus exigencias, que es preciso atender. “El peligro de la libertad moderna –precisa– consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiado facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político”<sup>33</sup>. Y no en vano Constant remata su discurso con la necesidad de salvar ambas libertades y “aprender a combinar la una con la otra”<sup>34</sup>.

Si Rousseau y Constant pueden valer como paradigmas respectivamente del republicanismo y el liberalismo, habría que buscar una síntesis entre ellos, como ya sugiere el propio Constant<sup>35</sup>, o quizá mejor, un equilibrio inestable”, que sin eliminar la tensión entre ambos radicales, garantizara su complementariedad. Como ha señalado Richard Dagger, “Rousseau proporciona, con su implícita distinción entre los aspectos leal y ético de la ciudadanía un útil punto de partida para una comprensión republicana-liberal del ciudadano”, pero “hay que ir más allá de Rousseau (...) sin necesidad del resorte a la religión civil u otras tácticas incompatibles con los liberales”<sup>36</sup>. En esta tarea, la obra de John Stuart Mill abre camino, a mi juicio, a la tendencia mediadora de ambos factores, que ha acabado hoy prevaleciendo en autores como Habermas, Rawls y Dworkin.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 268-9.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 274.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 282-3.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 285.

<sup>35</sup> Como ha indicado José María Rosales, más que de una “antinomía irresoluble”, se trata para Constant de la búsqueda de “una síntesis acabada de ambas concepciones (...) que supere la escisión moderna entre la vida privada y la vida pública (...), la idea de una política escindida, de un derecho escindido y de una moralidad escindida, (...)” (*Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, pág. 167).

<sup>36</sup> *Civic Virtues, op. cit.*, 99 y 194.

La ventaja de Mill, en este planteamiento, reside no sólo en su actitud integradora, sino en su propio planteamiento teórico, ceñido a la cuestión intrínseca del límite, como resalta Berkowitz, entre la autonomía personal y el poder civil<sup>37</sup>. Pero todo límite es respectivo. De un lado, es el límite que impone la autonomía a la invasión del poder político y de la opinión pública<sup>38</sup>, pero del otro, recíprocamente, es la limitación o restricción que, en determinados casos, puede y debe hacer el gobierno sobre la libertad individual para proteger la libertad de los otros y en aras del interés común. El límite deslinda, y, a la vez implica a ambas esferas; impide su confusión, y favorece, conjuntamente, como ocurre en las fronteras, una relación fecunda entre ambas. El límite, por lo demás, realza la virtud específica de cada esfera, a la par que refuerza su complementariedad. Pues si una esfera puede limitar a la otra en cierta medida o respecto es en cuanto encierra una virtud propia, esto es, encarna y vehicula unos valores que no pueden cederse sin lesión, en un caso o en otro, a los intereses de la humanidad. Junto al valor incondicional de la libertad, pensada como autogobierno y conducción de la propia vida, que es en Mill básicamente determinante<sup>39</sup>, se da también el valor público de proteger la libertad de los otros, cuando es lesionada por el abuso de la propia. Es un juego de contrapesos necesario para mantener en el fiel una convivencia en libertad.

Hay, pues, en Mill tanto una cultura de la autonomía personal como de la ciudadanía, de modo tal que se requiere y complementa la una a la otra. Ambas culturas pueden ser solidarias entre sí, pues la libertad es la clave de bóveda de todo el sistema

Si se comprendiera que el libre desarrollo de la individualidad constituye uno de los elementos esenciales del bienestar; que no es sólo un elemento coordinado con todo lo que se designa con los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es en sí mismo una parte y condición necesaria de todas estas cosas, no habría peligro de que la libertad fuera infravalorada, pues el ajuste de los límites entre está última y el control social no presentaría ninguna dificultad extraordinaria<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> *El liberalismo y la virtud*, op. cit., 175.

<sup>38</sup> "Existe un límite –dice– a la legítima intervención de la opinión colectiva en la independencia individual; y encontrar ese límite y mantenerlo contra los abusos, resulta tan indispensable para la buena marcha de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político" (*Sobre la libertad*, op. cit., 68).

<sup>39</sup> "En el centro del pensamiento y de los sentimientos de Mill –ha escrito I. Berlin– está, no su utilitarismo, ni su interés por el conocimiento, ni por separar el dominio público del privado –puesto que él mismo a veces concede que el Estado puede invadir el dominio privado con objeto de promover la educación, la higiene, la seguridad social o la justicia–, sino su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal. Falibilidad, derecho a equivocarse –como corolario de la capacidad de automejora– y desconfianza en la simetría y en el logro de fines últimos como enemigos de la libertad; tales son los principios que Mill nunca abandona" (*Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pág. 263).

<sup>40</sup> *Sobre la libertad*, op. cit., 146.

Implícita casi siempre, y, a veces expresa, se encuentra en la obra de Mill una política de la virtud, como ha mostrado Berkowitz, ya sea en relación con el cultivo de la autonomía del yo o bien como sostén del propio gobierno representativo en cuanto la forma política más justa de convivencia. En el primer flanco, nada ha defendido Mill con más ahínco que el valor de la individualidad, el autogobierno personal, y el ensayo creativo, experimental, de sus potencialidades, con tal de que este libre desenvolvimiento de la personalidad no lesione la libertad de los demás:

Al igual que es útil que haya opiniones diferentes en tanto que los hombres son imperfectos, también lo es que existan diferentes formas de experimentar la vida, que se de campo libre al desarrollo de caracteres variados siempre que no suponga daño para otros, y que se pueda ensayar el valor de los diferentes modos de vida, cuando uno considere adecuado hacerlo. En resumen, resulta deseable que en cosas que no conciernen esencialmente a los demás, la individualidad se afirme por sí misma<sup>41</sup>.

Pero tal experimentación no está inspirada por un utilitarismo egoísta y de cortos vuelos, sino en la exigencia de conseguir la excelencia personal, mediante el cultivo las facultades superiores y los sentimientos más nobles, lo que, aparte de satisfacer el deseo de felicidad, repercute en la utilidad colectiva. Por lo demás, tal desarrollo permite la “corregibilidad” de la propia experiencia y su incremento progresivo en la búsqueda de la verdad y del valor moral. “En suma, Mill no cree –concluye Berkowitz– que en la democracia moderna deba alentar la libertad de pensamiento y la diversidad de opinión por escepticismo radical acerca del entendimiento humano ni por una negación del bien supremo, sino porque valora los intereses de la verdad y las virtudes morales e intelectuales asociadas en su busca”<sup>42</sup>.

Este desarrollo, por lo demás, no se ejercita en un aislamiento narcisista, sino en un medio social y en interrelación con los otros, de modo que la diversidad, lejos de ser nociva, favorece la expansión de la propia creatividad y, a la vez, permite la corregibilidad del punto de vista. La posibilidad de entender correcta o adecuadamente (*properly*) el propio interés, no de modo inmediato y a corto plazo, sino reflexivamente, como propone Tocqueville, depende de esta relación con el otro y hasta confrontación de perspectivas en el espacio social. La virtud aparece así necesariamente en conexión con una cultura de la libre personalidad.

Pero no lo está menos con el espacio público de la ciudadanía. Mill se encuentra en este aspecto en conformidad con Montesquieu en que la virtud es el motor o resorte de la república o democracia, y además, el criterio para evaluar la

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, 145

<sup>42</sup> *El liberalismo y la virtud*, op. cit. 183.

calidad de un régimen político Y esto lo entiende por pasiva y por activa; es decir, un buen régimen necesita de la virtud a la vez que contribuye a producirla:

Así, pues, siendo el primer elemento de buen gobierno la virtud y la inteligencia de las personas que componen la comunidad, el mayor mérito que puede poseer un Gobierno es el desenvolver esas cualidades en el pueblo. Tratándose de instituciones políticas, la primera cuestión es saber hasta qué punto tiende a desarrollar cada una de ellas en los miembros de la comunidad las diferentes cualidades morales o intelectuales, o mejor (según la clasificación más completa de Bentham), morales, intelectuales y activas<sup>43</sup>.

La prueba de la virtud es, pues, la instancia crítica decisiva de contraste. No simplemente la tranquilidad, ni el progreso material ni el bienestar, sino la virtud o el cultivo de la excelencia en sus miembros. Y, según Mill, juzgada con tan exigente medida, resulta ser la democracia el régimen más idóneo para el cultivo de la virtud. Su argumentación es realmente constrictiva:

Su superioridad, con relación al bienestar actual, descansa sobre dos principios que son tan universalmente aplicables y verdaderos como cualquiera otra proposición general susceptible de ser emitida sobre los negocios humanos. El primero es que los derechos e intereses, de cualquier clase que sean, únicamente no corren el riesgo de ser descuidados cuando las personas a que atañen se encargan de su dirección y defensa. El segundo, que la prosperidad general se eleva y difunde tanto más cuanto más variadas e intensas son las facultades consagradas a su desenvolvimiento<sup>44</sup>.

En suma, el gobierno representativo o liberal/democrático no es ajeno a la virtud, sino que está, más que ningún otro, obligado a ella, como un criterio de selección de los gobernantes más idóneos y de evaluación de su propio rendimiento. Y ciertamente, en este aspecto no bastan las buenas instituciones si no están asistidas por la virtud cívica. La virtud requiere de la institución no menos que la institución de la virtud. Con gran realismo, advierte Mill de que

los frenos políticos no obrarán por sí mismos como la brida no dirigirá el corcel sin un caballero. Si los funcionarios que deben reprimir el mal están corrompidos y son tan negligentes como aquellos que debieran reprimir, si el público, principal resorte del mecanismo, es demasiado ignorante o pasivo, o descuidado o ligero para desempeñar su misión, se obtendrá poco provecho del mejor aparato administrativo<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *El liberalismo y la virtud*, op. cit. 21.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 22-23.

Lo que realmente protege contra los riesgos del despotismo, incluso del propio despotismo democrático, es, en última instancia, esta reserva de virtud, atesorada en el funcionamiento de instituciones que favorecen los hábitos de comunicación, diálogo y cooperación entre los ciudadanos. En este sentido, para Mill no cabe ahorro de la virtud. “Cuanta mayor sea la suma de buenas cualidades que las instituciones de un país logren organizar y más excelente su organización, tanto mejor será el Gobierno”<sup>46</sup>. La virtud es, pues, el criterio evaluativo tanto de la bondad de un régimen de gobierno como de la salud política del pueblo. El acuerdo sustancial entre la autonomía personal y el espacio público de la ciudadanía, pese a las tensiones que pudieran darse entre ellos, (o mejor aún, a través incluso de estas tensiones), está garantizado precisamente en la medida en que la virtud no sólo rija en el autogobierno reflexivo del individuo cultivado, sino también y simultáneamente en el funcionamiento y rendimiento de las propias instituciones públicas.

No se trata, sin embargo, de confundir lo legal con lo moral, tal como ocurre en Rousseau, sino de discernir y complementar lo uno por lo otro. Es decir, el orden legal de la ciudadanía, como sometimiento a las leyes para seres libres e iguales, ha de estar completado por la dimensión moral en que éstos, en cuanto seres reflexivos, en interrelación social, tienen a la vista, no ya sólo su interés privado, sino el interés común o la utilidad colectiva, como un valor sustantivo en sí, o, al menos, instrumentalmente como condición para salvaguardar y cultivar su propio interés. Recíprocamente, el sentido moral de los agentes promueve estímulos y suministra motivaciones en orden al cumplimiento legal, e incluso a la reforma y desarrollo de las leyes, ensanchando el núcleo básico de la justicia. “La real ciudadanía –específica Dagger– nos requiere así a ir más allá del *status* legal a la dimensión ética. Un verdadero ciudadano tomará parte activa en la vida pública, y esta actividad debe implicar algo más que una ocasional excursión al colegio electoral (...). Para un republicano liberal, sin embargo, es realmente ciudadano quien actúa teniendo in mente el bien común”<sup>47</sup>.

Pero a esta doble dimensión legal y moral de la ciudadanía, habría que añadir, según la propuesta de Dagger, la integrativa y la educativa. La práctica de la ciudadanía, como un espacio abierto de comunicación, no sólo favorece el desarrollo de los diferentes puntos de vista, sino que ayuda, a la vez, a superar la fragmentación y dispersión de las opiniones en el individuo aislado, mediante la fragua de una personalidad compleja y “polifacética”, capaz de tener en cuenta los diversos aspectos que están en juego. Y esto es obra de una dimensión educativa en el doble sentido, tanto de la autonomía o cultura del yo como de la ciudadanía, en cuanto cultura de las actitudes de comunicación, deliberación y cooperación.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>47</sup> *Civic virtues*, op. cit., 100.

En suma, la distinción entre el modelo de ciudadanía de Rousseau y el liberal republicano de Mill reside, según lo caracteriza Dennis Thompson, en que “la concepción roussemiana es patriótica y la de Mill es ilustrada. En otras palabras –resume Dagger la cuestión– para Rousseau el principal deber del ciudadano es poner el bien de la comunidad por encima de toda consideración. Ser un buen ciudadano requiere simplicidad– una entera y cordial devoción al deber –más que sofisticación. Para Mill, en cambio, el ciudadano es alguien que desarrolla sus facultades a través de un activo comprometimiento en la vida pública”<sup>48</sup>. Lo patriótico en Rousseau significa una identidad densa e inmediata, más sentida que reflexionada, con una determinada voluntad general y comunidad histórica. En cambio, el fuste ilustrado, en que insiste Mill, supone una constante tensión y complementariedad entre el fuero de la individualidad creadora y el otro fuero de la ciudadanía. A través de este ejercicio de implicación ciudadana, el individuo gana intelectual y moralmente en el desarrollo de su personalidad, y, recíprocamente, a través de la promoción de la cultura del yo, del cultivo de la propia excelencia, gana la colectividad en la riqueza espiritual del patrimonio común. Un liberalismo republicano de este jaez defendió en España Miguel de Unamuno, quien supo cultivar ambas culturas, la del yo y la del ciudadano, y aun cuando se le acusara de egotista, y lo fue en gran medida, ésto no le impidió, en tiempos oscuros y difíciles, un compromiso militante por los valores de ciudadanía, –libertad, igualdad y justicia– conculcados por la Dictadura. Él comprendió que el egotismo y hasta la egolatría pueden tener un alcance ético y no meramente estético y cultural. Tal como replica a F. de Cossío,

pero esta egolatría fue la consecuencia, de cierto hipertrófica, de un descubrimiento moral que hicimos en el fragoroso hundimiento de los ideales históricos españoles: el descubrimiento moral de la personalidad individual, hasta entonces vejada, abatida y olvidada en España<sup>49</sup>.

Y con egotistas así se puede hacer ciudadanía, cuando llegan a entender que tomarse en serio al otro es una consecuencia de haberse tomado en serio a sí mismo, pues sólo del hombre cabe hacer un buen ciudadano.

## V. CIUDADANÍA Y EDUCACIÓN

Todo este planteamiento viene a confirmar la trascendencia de la educación como una dimensión esencial de la ciudadanía. Fue también Montesquieu quien llamó más certeramente la atención sobre ello:

---

<sup>48</sup> Cit. por Dagger, op. cit. 102.

<sup>49</sup> *Obras Completas*, Madrid, Escelicer, 1966, III, 1173.

Es en el gobierno republicano donde se hace necesaria toda la potencia de la educación. El temor de los gobiernos despóticos nace de ellos mismos entre las amenazas y los castigos, el honor de las monarquías está favorecido por las pasiones, y las favorece a su vez; pero la virtud política es una renuncia a sí mismo, que es siempre una cosa muy penosa (...). Todo depende, pues, de establecer en la república este amor, y es la educación la que ha de estar atenta para inspirarlo<sup>50</sup>.

Los otros regímenes cuentan a su favor con el apoyo de las pasiones, el miedo, el honor o el interés privado, pero cuando se trata de “preferir siempre el interés público sobre el propio”, como es el caso de la república, se necesita de una fuerte convicción, capaz de generar una nueva pasión moral por vivir bajo las leyes<sup>51</sup>. La virtud política o cívica es intrínsecamente una virtud ilustrada. Podría decirse que la democracia tiene la excelencia con respecto a otras formas de gobierno de sustentarse reflexivamente de las motivaciones superiores del hombre, pero el inconveniente de ir a la contra de las inclinaciones egoístas, impulsos sensibles e inercias, de que se alimenta todo despotismo. Ganar la mayoría de edad del juicio autónomo y reflexivo cuesta mucho, como ya vió Kant, porque ha de vencer una dependencia arraigada en prejuicios y costumbres. Poder gobernarse a sí mismo exige pensar por sí mismo, en vez de delegar en otro el propio cuidado. La autonomía es, pues, una conquista contra la presión social, el poder ajeno y la inercia. Y de ahí que sea necesario, según Kant, un amplio movimiento de ilustración, que ayude al hombre a salir de su minoría de edad “culpable”, pues no se debe a incapacidad, sino a la falta de valor para pensar y gobernarse por sí mismo<sup>52</sup>. La virtud moral no es solo cuestión de hábito, sino de convicción y reflexión, “pues si éste (el hábito) –precisa Kant– no resulta de principios reflexionados, firmes y cada vez más acrisolados, entonces, como ocurre con cualquier otro mecanismo de la razón práctico/técnica, no está dispuesto en cualquier circunstancia ni asegurado suficientemente contra los cambios que puedan provocar nuevas seducciones”<sup>53</sup>. Tampoco la razón surge por generación espontánea; requiere de hábitos de comunicación y cooperación y de actitudes de corresponsabilidad, que tienen su sazón en un medio social democrático. Y, a su vez, recíprocamente, la democracia como forma de vida precisa de la extensión social de la autonomía personal mediante un movimiento de ilustración incesante.

---

<sup>50</sup> *De l'esprit des lois*, en *Oeuvres complètes*, op. cit., 542.

<sup>51</sup> “Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que presuponer absolutamente la capacidad (facultas) de superar todos los impulsos, que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo como fortaleza (robur), es algo que tiene que adquirirse potenciando el móvil moral (la representación de la ley) mediante la contemplación (contemplatione) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros, pero también a la vez mediante ejercicio (exercitio)”, I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 252.

<sup>52</sup> *¿Qué es la Ilustración?*, ed. de A. MESTRE, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 9.

<sup>53</sup> *Metafísica de las costumbres*, op. cit., 234.

Aun cuando se trata, como ya dije, de una doctrina fundamentalmente republicana, no es, sin embargo, exclusiva del republicanismo. También el liberalismo, aun cuando con menos resolución, ha insistido en el valor de la educación para una práctica de la virtud. La conclusión del discurso ya citado de Constant no puede ser más elocuente:

Las instituciones tienen que completar la educación moral de los ciudadanos, respetando sus derechos individuales, cuidando de su independencia, no turbando sus ocupaciones, deben, sin embargo reafirmar su influencia sobre la cosa pública, llamarles a concurrir al ejercicio del poder a través de sus decisiones y de sus votos, garantizarles el derecho de control y vigilancia a través de la manifestación de sus opiniones, y formándoles adecuadamente en tan elevadas funciones por medio de la práctica, darles a la vez el deseo y la facultad de satisfacerlas<sup>54</sup>.

Constant no renuncia, pues, a la virtud cívica ni a la educación moral congruente con ellas, con tal, claro está, de que evite todo direccionismo ideológico. Pero el campeón de la política educativa en el campo liberal es, a mi juicio, John Stuart Mill. En su obra *Del gobierno representativo*, cuando analiza en el capítulo VI “las enfermedades y peligros a que está expuesto el gobierno representativo”, entre los defectos negativos atribuidos a la responsabilidad del gobierno, relaciona expresamente “el no ejercitar en el grado necesario las facultades morales, intelectuales y activas de los individuos” a lo que corresponde, entre los defectos positivos, la incapacidad y pasividad del propio cuerpo representativo por “la deficiencia de sus capacidades intelectuales”<sup>55</sup>. El déficit de educación está así contabilizado por partida doble, y en ello ve Mill una razón decisiva para la caída en el despotismo. Mill es también consciente de hasta qué punto la pasividad, la inercia, o el desentendimiento socavan gravemente un régimen representativo:

Cuando un pueblo no estima lo necesario sus instituciones representativas tiene pocas probabilidades de conservarlas (...). La permanencia de las instituciones representativas depende necesariamente de que el pueblo esté dispuesto a librar por ellas una batalla cuando las amenace algún peligro<sup>56</sup>.

Y, como buen ilustrado, sabe que el remedio para ello no es otro que ilustración del pueblo, pero no meramente libresca, sino práctica y activa, mediante la participación en las tareas de la ciudadanía:

---

<sup>54</sup> *Escritos políticos*, op. cit., 285.

<sup>55</sup> *Del gobierno representativo*, (ed. de Dalmacio Negro), Madrid, Tecnos, 2000, pág. 69.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 45.

Más importante todavía que todo lo dicho es la parte de la instrucción adquirida por el acceso del ciudadano, aunque tenga lugar raras veces, a las funciones públicas (...). Llega a entender que forma parte de la comunidad y que el interés público es también el suyo. Donde no existe esta escuela de espíritu público apenas se comprende que los particulares cuya posición social no es eminente deban llevar para con la comunidad otros deberes que los de obedecer a la ley y someterse al Gobierno. El individuo o la familia absorben todo pensamiento y todo sentimiento de interés o de deber. No se adquiere nunca la idea de intereses colectivos. El prójimo sólo aparece como un rival y en caso necesario como una víctima. No siendo el vecino ni un aliado ni un asociado no se ve en él más que un competidor. Con esto se extingue la moralidad pública y se resiente la privada<sup>57</sup>.

Lo relevante, con todo, en la postura de Mill, no es sólo el coraje de sus opiniones ni la fuerza de sus argumentos, sino la ponderación que le lleva siempre a buscar un equilibrio de los opuestos en tensión. Mill es también consciente de hasta qué punto la presión social homogénea o bien la dirección política omnibarcadora y fiscalizadora, so color de ilustración del ciudadano, pueden ingerirse en el campo de la educación, instrumentalizándolo a su servicio. Era, como ha señalado I. Berlin, su “recelo ante la democracia”, régimen el más justo de gobierno, pero expuesto también a perversiones específicas como el despotismo ideológico<sup>58</sup>. Este riesgo es especialmente sensible en el campo educativo. De ahí que confíe básicamente la educación, como ya hiciera el propio Montesquieu, al cuidado de la familia o a instituciones no gubernamentales, esto es, a la sociedad civil a través de sus comunidades de sentido:

¿No es casi un axioma evidente por sí mismo que el Estado exija e imponga la educación, hasta cierto nivel, de todo ser humano que nazca ciudadano suyo? Sin embargo, ¿quién es el que no teme reconocer y afirmar esta verdad?<sup>59</sup>

El temor de un pensador liberal es siempre el despotismo, y en este caso, al riesgo de adoctrinamiento que puede derivarse fatalmente de un Estado ético educador:

Las objeciones que se alegan con razón contra la educación estatal no se aplican a que el Estado imponga la educación, sino a que el Estado se haga cargo de diri-

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>58</sup> “El recelo de Mill ante la democracia —escribe I. Berlin— única forma de gobierno justo y, sin embargo, potencialmente la más opresiva, nace de las mismas raíces. Se pregunta con inquietud si la centralización de la autoridad, la inevitable dependencia de cada uno con respecto a todos y la ‘vigilancia de cada uno por todos’ no acabarán por reducirlo todo a una ‘sumisa uniformidad de pensamiento, relaciones y acciones’, y por producir “autómatas en forma humana” y ‘liberticidio’”, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, op. cit., 266.

<sup>59</sup> *Sobre la libertad*, op.cit., 219.

gir esta educación, lo que es una cosa totalmente diferente. Desapruebo, tanto como el que más, que esté en manos del Estado la totalidad o cualquier parte amplia de la educación. Todo lo que se ha dicho de la importancia de la individualidad de carácter y de la diversidad de opiniones y modos de conducta, implica, con la misma inexpresable importancia, diversidad de educación. Una educación general del Estado constituye una mera estratagema para moldear a las gentes de tal forma que sean exactamente iguales unos a otros<sup>50</sup>.

Pero esto no significa que el Estado sea ajeno a ella, no ya sólo en la prueba de su calidad, sino en el valor cívico y rendimiento social de la misma. Lo que rechaza propiamente Mill es el direccionismo ideológico y el adoctrinamiento, pero en modo alguno la función del Estado en dirigir y supervisar la educación, pieza decisiva de la socialización del hombre en cuanto ciudadano. Puesto que Mill defiende una política del límite, es decir, de la medida racional en el conflicto entre la libertad y el poder, no deja de introducir condiciones que refuerzan la contención educativa. Las garantías liberales con que cabe concebir tal política son bien estrictas: de un lado, el Estado debe garantizar con imparcialidad el pluralismo ideológico, y del otro, fomentar una educación que potencie la individualidad y los experimentos de vida. Estas son las condiciones liberales. Pero tampoco puede olvidarse que el Estado es un poder espiritual responsable de la preservación de valores fundamentales como la paz y la seguridad jurídicas, la libertad y la justicia, que le están confiados por el pueblo como su propia razón de ser.

Vuelve así la aporía liberal a la que me refería al comienzo: ¿se puede legislar la moral?, y más concretamente, ¿se puede legislar acerca de una base de moral cívica en la enseñanza? A mi juicio, la respuesta a esta cuestión no puede ser simplista. Desde luego, el Estado no es de suyo una instancia educadora. Más aún, el Estado de derecho moderno, al liberar el espacio de la libertad de conciencia, ya sea religiosa, filosófica o ideológica, se autolimita a sí mismo como poder espiritual. Y en este sentido tiene que ser neutral con respecto a todas las concepciones comprensivas acerca de la vida buena, como señala Rawls. Sin embargo, en cuanto instancia socializadora, no puede hacer dejación de su tarea de educar en los principios, ideales y valores que constituyen las bases axiológicas de la convivencia democrática en la justicia. En este sentido no cabe neutralidad. Si todo Estado tiende a conservarse a sí mismo, puesto que representa un progreso decisivo en la convivencia humana, con mucha más razón el Estado democrático de derecho, que es la más alta creación histórica en las formas políticas. Pero su conservación es obra básica de la educación cívica, por la que puede recibir la adhesión consciente y libre de los ciudadanos, que lo integran.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, 220.

Hoy día se habla con insistencia del vacío de valores en la educación y de la pérdida de referencias básicas normativas, lo que produce fatalmente desorientación vital y confusión. Este es un vacío que urge rellenarlo desde la escuela. No basta confiarlo a la familia, si ésta no está asistida por la sociedad civil y por el apoyo socializador del Estado democrático de derecho. La respuesta a la pregunta de en qué valores cabe educar en la escuela pública, más allá o más acá de determinadas concepciones fuertes de credos religiosos o ideológicos es, a mi juicio, muy simple: en aquellos valores superiores que consagra nuestra Constitución como estrella polar de nuestra convivencia. En la práctica, sin embargo, no se me ocultan los riesgos de ideologización, que comporta esa tarea, y de ahí que haya que concebirla con la mayor sobriedad y pulcritud en sus objetivos y programas. Ha de ser una enseñanza que ponga el énfasis en las virtudes cívicas en cuanto actitudes básicas de convivencia y en los principios éticos que las informan, más que en densos contenidos doctrinarios. No cabe, por otra parte, otra fundamentación que una justificación racional estricta de carácter filosófico, descartando de raíz un uso ideológico, que sirva de justificación de determinadas políticas gubernamentales. El marco de la Constitución y la conciencia ética, prácticamente universal, de los derechos humanos establecen los límites intrínsecos de esta enseñanza. Conviene, por último, tener presente que la moral cívica no es toda la moral. La enseñanza que lo ignore se vuelve forzosamente dogmática. La moral cívica, por tanto, no excluye ni compensa, sino que más bien exige, como su necesario complemento, la potenciación de una reflexión ética fundamental. Debe dejar sitio en los programas de enseñanza, sin confundirse con ellos, a la disciplina de una ética de carácter general, concebida con arreglo a las grandes tradiciones del pensamiento humanista y universalista de Occidente. Sólo así se puede recorrer un doble camino complementario: del hombre al ciudadano, pero no menos, en sentido inverso, del ciudadano al hombre. Sin duda, la excelencia humana no puede darse al margen del ámbito de la ciudadanía, pero vale a la inversa, como enseñó Aristóteles, que la mejor ciudadanía no agota la excelencia humana.