

## **El lugar de la virtud cívica en la teoría de Pettit y la necesidad de una teoría de la sociedad civil\***

### **The place of civic virtue in Pettit's theory and the need for a civil society**

Fernanda Diab\*\*

Recibido: 12/12/2019

Aceptado: 31/07/2020

#### **Resumen**

El modelo neorrepblicano de Philip Pettit sostiene que el diseño institucional de la democracia disputativa no es suficiente para la defensa de la libertad como no dominación si no va acompañado de cierta civilidad o disposiciones virtuosas compartidas por los ciudadanos, que los comprometa y motive para mantener una "vigilancia perenne" frente al *imperium*, es decir al poder estatal. Sin embargo, su especial manera de concebir la virtud debilita el rol fundamental que dichas disposiciones ejercen en defensa de la libertad política. Por ello se vuelve necesario, no sólo una revisión de la concepción del enfoque de las virtudes en Pettit, sino también la incorporación de un modelo de sociedad civil que ofrezca elementos vinculantes entre los ciudadanos para la

---

\* Este artículo es resultado parcial de mi tesis de Maestría en Filosofía Contemporánea, defendida en junio de 2017. Trabajos similares han sido presentados en los últimos años en instancias académicas.

\*\* Docente del Instituto de Filosofía – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Udelar; [fernanda.diab@gmail.com](mailto:fernanda.diab@gmail.com)

empresa política de garantizar y promover la no dominación, así como para disputar aquellas decisiones públicas que la contravengan. Michael Walzer ofrece un modelo que contiene dichos elementos.

### **Palabras clave**

Philip Pettit – virtud – sociedad civil

### **Abstract**

Philip Pettit's neo-republican model argues that the institutional design of disputative democracy is not sufficient for the defense of freedom as non-domination if it is not accompanied by a certain civility or virtuous dispositions shared by citizens, which compromises and motivates them to maintain "perennial vigilance" against the *imperium*, that is to say to the state power. However, their special way of conceiving virtue weakens the fundamental role that these provisions have in defense of political freedom. For this reason it becomes necessary, not only a revision of the conception of the approach of the virtues in Pettit but also the incorporation of a civil society model that offers binding elements among citizens for the political enterprise to guarantee and promote non-domination, thus how to dispute those public decisions that contravene it. Michael Walzer offers a model that contains these elements.

### **Keywords**

Philip Pettit – virtue – civil society

## 1. Introducción

A la obra de Philip Pettit le debemos gran parte de la reflexión contemporánea sobre republicanismo. Su contribución al *revival* de dicha tradición política es indiscutible. En ese contexto el presente artículo busca discutir un aspecto particular del modelo neorrepblicano de Pettit: el lugar de la virtud y sus implicancias con respecto a la defensa de la libertad política entendida como no dominación, principal ideal normativo que postula el autor. En primer lugar lo que aquí sostengo es que su enfoque sobre la virtud carece de la eficacia suficiente para dar cuenta de los elementos que son complementarios para que el diseño institucional republicano logre garantizar la defensa de la libertad política en el marco de una democracia disputativa. En segundo lugar pretendo justificar que las limitaciones que su enfoque presenta con respecto al lugar de la virtud en la defensa de la libertad como no dominación, se superan si se incorpora un modelo de sociedad civil capaz de dar cuenta del carácter vinculante que la no dominación exige. El artículo ofrece elementos sobre la importancia de tomar en serio las disposiciones cívicas de compromiso con los valores de la democracia y de la cooperación solidaria, como forma primordial de sostener nuestras instituciones políticas fundadas en la libertad y la igualdad, lo cual tiene relevancia filosófica y práctica en una coyuntura política latinoamericana que nos motiva a reflexionar sobre la fragilidad del orden democrático. El trabajo se divide en tres partes además de las consideraciones finales. En la primera se realiza un análisis sobre el lugar de la virtud en la perspectiva republicana, en sus versiones clásicas, pero principalmente en la versión instrumental del neorrepblicanismo. Incluyo allí también algunas consideraciones comparativas – por cierto para nada novedosas – con la tradición liberal. La segunda parte se dedicará a trabajar con los límites del enfoque de virtud propuesto por Pettit, tratando de identificar los problemas que el filósofo pretende evitar y en cuáles cae. Finalmente, se justificará la necesidad de un modelo de sociedad civil consistente con el tipo de republicanismo defendido y el aporte que supone la propuesta ofrecida por Michael Walzer, siendo este último elemento el aporte más importante del presente trabajo. En este punto, es de orden aclarar, que no se pretende estar haciendo una comparación entre los planteos de ambos filósofos, sino una interpretación de cómo cierto modelo de sociedad civil – en este caso el de Michael Walzer – por sus rasgos, es compatible con el modelo republicano de Pettit y de qué modo ofrece un marco, tanto explicativo como normativo, del lugar de las organizaciones civiles en la expansión y la defensa de la libertad entendida como no dominación.

## 2. El lugar de la virtud en la perspectiva republicana

La defensa y promoción de ciertos valores cívicos, virtudes consideradas indispensables para conservar la república, ha sido un aspecto destacado entre diversas expresiones políticas y de pensamiento de la tradición republicana. Si bien aquí no podremos detallarlas exhaustivamente, (así como tampoco es posible realizar un estudio más profundo de las distintas vertientes del republicanismo), a continuación se plantean algunos ejemplos. Valores como la austeridad, la honestidad y la laboriosidad fueron enaltecidos por exponentes como Tito Livio (*Historia de Roma*) y Cicerón (*Sobre los deberes*). “La generosidad en el ánimo de los ciudadanos”, así como la preocupación porque los cargos públicos sean cubiertos por los más virtuosos, estuvo entre los desvelos de Maquiavelo (*Discurso sobre la I Década de Tito Livio*). La defensa tanto de la igualdad como de la necesidad de frugalidad entre ciudadanos y gobernantes fue parte del *Espíritu de las leyes* de Montesquieu. Entre los Federalistas, también surge la valoración de disposiciones ciudadanas necesarias para la conservación de la república; por ejemplo John Adams sostenía: “la virtud y la simplicidad de modales son indispensables en una república”<sup>1</sup>. Valores que pueden ser más controvertidos contemporáneamente, incluso entre defensores del republicanismo, aparecen en el espectro de esta tradición. Así, por ejemplo, el patriotismo<sup>2</sup> fue un valor exaltado por Rousseau y el coraje en la defensa frente al poder extranjero lo fue por Maquiavelo en los *Discorsi*. Como contrapartida los republicanos opusieron una serie de actitudes viciosas consideradas peligrosas y repudiadas. Así la ambición, la avaricia, el egoísmo, la ostentación, la cobardía, la extravagancia y el lujo son algunos ejemplos de lo que constituyen males sociales.<sup>3</sup>

Resguardar a la república supone contar con ciudadanos portadores de ciertos rasgos morales que sean capaces de actuar en consonancia con las leyes, o mejor aún, que en sus conductas personales se refleje el compromiso que tienen con el resto de la ciudadanía. Las razones de conservar la república y así garantizar la libertad de sus ciudadanos, son motivos fundamentales para los ciudadanos virtuosos. Esto hace que el vínculo entre el ciudadano y el Estado, para la tradición republicana, suponga una

<sup>1</sup> Citado por Gargarella (1999), p.170.

<sup>2</sup> Ver Viroli, Maurizio; “El sentido olvidado del patriotismo republicano” en *Isegoría*, 2001.

<sup>3</sup> Gargarella, *Ibíd.*

compleja relación entre derechos y deberes. *"El estatuto republicano de ciudadanía no sólo proporciona al individuo determinados derechos vinculados a la libertad, sino que además le exige asumir determinados deberes que van más allá del mero respeto por los derechos de los demás."*<sup>4</sup>

La virtud, entendida, en términos amplios, como disposición del carácter, no sólo es necesaria en los ciudadanos, sino a la vez en los funcionarios. Siendo el principal objetivo evitar la corrupción, vinculada directamente con la fragmentación de intereses en perjuicio de un interés común. Cuando no hay suficiente virtud cada uno busca particularmente sus beneficios y finalmente algunos ganan dominio sobre otros. De allí que en la clásica tradición republicana, la virtud de los ciudadanos tenga un vínculo directo con la búsqueda del bien común. Lo que Cicerón denominó *virtús* o Maquiavelo *virtù*, refiere a un conjunto de capacidades ciudadanas "que nos permiten por voluntad propia servir al bien común".<sup>5</sup> Así lo expresa el filósofo florentino:

"Un cuerpo ciudadano puede perder su virtud –y con ello su interés por el bien común al perder conjuntamente su interés por la política, haciéndose perezoso e inepto para toda actividad propia de un virtuoso. Pero el peligro más insidioso surge cuando los ciudadanos permanecen activos en asuntos de Estado pero comienzan a promover sus ambiciones personales o lealtades partidistas a expensas del interés público. De esta manera un proyecto político es corrupto cuando es promovido por interesados en lo que puedan obtener de la república más que en el bien de ésta. El crecimiento de la corrupción es invariablemente fatal para la libertad. A medida que los intereses sectarios o egoístas comienzan a ganar apoyo, el deseo del pueblo de gobernar en nombre de la libertad comienza a verse proporcionalmente erosionado, las facciones comienzan a surgir, y la tiranía aparece rápidamente suplantando a la libertad."<sup>6</sup>

La exigencia de ciertas disposiciones ciudadanas para el buen funcionamiento de la república, supone una diferencia importante entre la tradición política que nos ocupa y el liberalismo, ya que éste último no asume la promoción y necesidad de la presencia de virtudes ciudadanas para garantizar el buen funcionamiento de las instituciones estatales. Es cierto, que así como no hay un solo modelo republicano; ya que la complejidad de la tradición y los diversos ejemplos históricos que la expresan nos permiten identificar variantes<sup>7</sup>; tampoco es posible hablar de un solo liberalismo. Sin

<sup>4</sup> Ovejero, Martí, Gargarella (2004), p.24

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Maquiavelo (2011), p.28-29

<sup>7</sup> Véase De Francisco, A. (2012), pp.46-50

embargo, y a pesar de que es igualmente cierto que en la filosofía política contemporánea contamos con ejemplos de teóricos liberales ocupados y preocupados por justificar el lugar de las virtudes ciudadanas<sup>8</sup>, el celo liberal por la neutralidad estatal frente a las diversas concepciones morales como forma de respetar la libertad individual, dispone a casi todo el espectro liberal a una fuerte desconfianza frente a la posibilidad de promover u obstaculizar alguna en particular. Cualquier intento de ese tipo se concibe como una forma de limitar los derechos individuales y en su lugar se postulan la tolerancia y la imparcialidad como valores supremos.<sup>9</sup> Recuérdense tradicionales expresiones liberales según las cuales no sólo no son necesarias las virtudes entre los ciudadanos, sino que, más aún, los *vicios privados* devienen en *públicas virtudes*.<sup>10</sup> El liberalismo se basa en lo que se denomina *la economía de la virtud*.<sup>11</sup> Dada la separación del ámbito público y el privado, las instituciones pueden y deben organizarse sin la necesidad de ciudadanos virtuosos.

Al analizar el “problema de los liberales con la virtud”<sup>12</sup> podemos apreciar la íntima relación entre virtud y participación pública. La mayor dificultad que el liberalismo tiene con la virtud refiere a la brecha existente entre la vida privada y la actividad pública, es decir entre “el bien de cada cual y las razones para actuar como ciudadanos”.<sup>13</sup> Se trata de la tensión existente entre garantizar los derechos que aseguran la libertad individual y

---

<sup>8</sup> Existen varias excepciones, una de ellas es la propuesta de Richard Dagger quien sostiene la tesis según la cual autonomía (entendida en el sentido liberal como libertad negativa) y virtudes cívicas son compatibles. En este sentido afirma: “Tal vez la mejor forma de sostener esto es diciendo que la autonomía y la virtud cívica son complementarias porque ambos conceptos nos ayudan a ver cómo la independencia está relacionada con la dependencia. La persona que es completamente dependiente de otros no puede ser independiente, más aún cuando la persona independiente se mantiene dependiente de otras personas de varias maneras. Somos independientes, en otras palabras, y una apropiada comprensión de autonomía y virtud cívica nos lleva a reconocer y apreciar este hecho básico de la vida.” (1997), p.17-18.

<sup>9</sup> Reflexiones, tan lejanas en ese espectro liberal, como pueden ser las de John Stuart Mill en *Sobre la libertad* o las de Robert Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía* expresan esta tensión entre derechos individuales y ciudadanía.

<sup>10</sup> Mandeville, Bernard (1982); *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>11</sup> Ovejero (2000)

<sup>12</sup> Ovejero (2005) se refiere al “problema de Rawls con la virtud cívica”, p.104.

<sup>13</sup> Ovejero (2005), p.104.

la misma democracia. Mientras que desde el republicanismo la falta de libertad es un problema para la democracia, para el liberalismo la democracia es un problema para la libertad. Esto se debe a que, por una parte, las decisiones mayoritariamente asumidas afectan a cada uno y, por otra, a que la democracia demanda cierto grado de participación en la vida colectiva.<sup>14</sup> Éste segundo aspecto para el liberalismo no puede convertirse en una exigencia y por tanto tampoco lo será contar con disposiciones cívicas. Sin embargo el problema que esto suscita es el de determinar si es cierto que las instituciones políticas pueden funcionar por sí mismas, de manera eficaz, promoviendo sus objetivos – principalmente la libertad – sin virtud.

“El liberalismo adopta la hipótesis antropológica más austera: el *homo oeconomicus*. No excluye las disposiciones cívicas, que las personas participen en la política o que ayuden a los necesitados, pero, en todo caso, le parece mal que se exija la participación o que se obligue a pagar impuestos. El diseño de las instituciones se hace asumiendo la ausencia de virtud. Con esos mimbres el principio de libertad negativa y la ausencia de virtud es un problema de la democracia. En realidad la única solución para preservar los derechos –la libertad– consiste en rebajar la democracia, limitar su alcance, diseñar una democracia que “funcione” sin disposiciones públicas en los ciudadanos y que no se entrometa en sus vidas.”<sup>15</sup>

Debido a lo anterior el liberalismo ha cuestionado al republicanismo por su compromiso con la virtud cívica. Sin embargo, y ya que no existe un solo tipo de republicanismo, no podemos referirnos a una sola forma de concebir la virtud de los ciudadanos.

Los enfoques contemporáneos del republicanismo, en su versión instrumental (Skinner, Pettit), recuperan la importancia de la existencia de disposiciones virtuosas en los ciudadanos, poniendo énfasis en el rol de las mismas para evitar la dominación. Sin embargo, tanto la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, como los rasgos de civilidad no son fines en sí mismos, sino que constituyen medios necesarios para la defensa de la libertad; de allí la denominación de “instrumental”. En *Republicanism* Pettit reconoce que las instituciones republicanas no pueden funcionar por sí solas garantizando el cumplimiento del ideal de no dominación. La libertad se pierde, sostiene Pettit, cuando los individuos se encuentran, en sus relaciones sociales, bajo la voluntad arbitraria de otros (*dominium*) o sujetos al ejercicio arbitrario del poder estatal

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p.105

<sup>15</sup> *Ibíd.*

(*imperium*). La libertad como no dominación supone emancipación de cualquier tipo de subordinación, lo cual implica no solamente la falta de constricciones externas actuales, sino también las potenciales. Significa estar a salvo de la voluntad arbitraria de otros y esto exige a la vez la capacidad de poder estar frente a otros en pie de igualdad.<sup>16</sup> *Exige la capacidad para sostenerles la mirada a nuestros conciudadanos, en el común bien entendido de que ninguno de nosotros goza de un poder de interferencia arbitraria sobre otro.*<sup>17</sup>

Para evitar tanto el *imperium* como el *dominium*, será necesario el compromiso de los individuos con dicho valor y todo lo que conlleva. Las instituciones sin disposiciones cívicas “[son] resortes muertos, mecánicos, y sólo ganarán vida y cobrarán impulso si se hacen sitio en los hábitos de los corazones de las gentes.”<sup>18</sup> Es necesario que las normas republicanas no se ejerzan como imposiciones externas y ajenas a la voluntad de los individuos sino que se integren a sus hábitos de acción y aprobación, desarrollando de modo natural un “carácter públicamente orientado”. Las medidas constitucionales son necesarias para promover la libertad como no dominación, así como lo son las políticas que las siguen, pero no son suficientes. El rol protector de la libertad que juegan las instituciones sólo se mantendrá si son apoyados por normas cívicas y una extendida virtud cívica.<sup>19</sup> Los ciudadanos “tenemos que estar relativamente mal dispuestos a tolerar relaciones de dominación.”<sup>20</sup>

Pettit utiliza la noción de “civildad” para referirse a los hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía que tienen que acompañar a las leyes republicanas si quieren prosperar.<sup>21</sup> A favor de la importancia de la civildad, esgrime las siguientes razones:

i. Las leyes republicanas garantizan un mayor Estado de no dominación si se encuentran encastradas con normas cívicas. Habiendo zonas en las que el derecho puede fallar, la existencia de reconocimiento del valor de la libertad y del cuidado de las condiciones de

---

<sup>16</sup> Pettit (1999), p.22

<sup>17</sup> Ibíd.

<sup>18</sup> Pettit (1999), p.313

<sup>19</sup> Pettit (2004), p.65

<sup>20</sup> Pettit (1999), p.109

<sup>21</sup> Pettit, ibíd., p.318

no dominación, garantizan mayor estabilidad y menos contingencia en el respeto de estos valores.

ii. Una civilidad ampliamente difundida garantiza la presencia de las restricciones que impone al ejercicio arbitrario del poder la capacidad de la disputabilidad. Si no hay una civilidad desarrollada es probable que los ciudadanos no sean capaces de tal ejercicio.

iii. El tercero está emparentado con el primero y se vincula con la capacidad de colaborar por parte de los ciudadanos en hacer efectivas las sanciones judiciales. Por ejemplo en el caso de la violencia doméstica, en casos de corrupción o inclusive en asuntos relacionados con la contaminación del medio ambiente; situaciones que ameritan la disposición de los ciudadanos no sólo a indignarse frente a esas situaciones sino a estar dispuestos a enfrentarlas y denunciarlas.<sup>22</sup>

Pero, ¿cómo es posible crear y desarrollar esos hábitos de civilidad? Para los modelos liberales conservadores esta tarea no puede ser atribuida al Estado, quien debe mantenerse neutral frente a cualquier concepción de vida buena y por tanto sería inconcebible que se dedicara a la promoción de tales o cuales virtudes ciudadanas. En cambio, para modelos como el que estamos exponiendo resulta problemático porque se vincula con un área de conocimiento que trasciende la justificación normativa, la de la motivación moral. Pettit reconoce la dificultad que supone saber cómo desarrollar la civilidad o saber cuando esta ha desaparecido, pero también comprende la necesidad de la presencia de hábitos y conciencia cívica para el sustento de las leyes.

Si bien es difícil establecer qué se puede hacer para promocionar la virtud cívica y el respeto por la libertad como no-dominación de unos entre otros, sí se podría decir algo sobre lo que no se debería hacer cuando se "dispone de un buen patrimonio de civilidad". No se debe restringir el surgimiento espontáneo de la adhesión a los principios republicanos. Uno de los peligros que se debe evitar es recurrir a pautas regulativas que generen efectos contraproducentes para el sostén de la civilidad. Un ejemplo de ello es el

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p.319-324

de la *etiquetación*<sup>23</sup>, que consiste en tratar a los agentes como villanos, y regular donde hay una acción virtuosa. Dice Pettit:

“La estrategia del control correoso a menudo comunica una imagen incívica y villana de los agentes, y con frecuencia genera los malos resultados habitualmente cosechados por el modo de sancionar centrado en la desviación. De manera que, puesta por obra esa estrategia, y a no tardar, puede quedar socavada la civilidad en esos ámbitos. Piénsese, por ejemplo en los efectos que puede tener en los maestros el que se vean requeridos a registrar y a dar cuenta de cada hora de su vida laboral... Allí donde los maestros están normalmente orgullosos de su esfuerzo y de sus logros, y disfruten de las recompensas procedentes del estatus así adquirido, tanto en la escuela local como en la comunidad –es decir, en los lugares en los que los maestros son susceptibles a la influencia de la mano intangible–, la introducción de un régimen de controles correosos no hará en toda verosimilitud sino disminuir las esperanzas o la importancia de aquellas recompensas y decrementar la civilidad espontánea.”<sup>24</sup>

Deberíamos evitar centrarnos en las desviaciones y no tratar como indecorosos a todos los que se encuentran bajo la misma área de control. Se debe proceder de tal forma que la *mano intangible* funcione, es decir que mecanismos espontáneos actúen de tal modo que se proceda cautelosamente al intentar legislar y regular. Donde hay lugar para que la *mano intangible* realice su labor, la civilidad puede reproducirse. Cualquiera sean los criterios con respecto a los modos de control que se tomen, estos tienen que ser claros para todos los afectados (publicidad), ya que se espera su adhesión voluntaria y no un imposición forzosa.

En el marco de su proyecto de democracia contestataria, la virtud se relaciona con la voluntad de los ciudadanos de mantenerse vigilantes frente a los asuntos públicos. La

---

<sup>23</sup> Otros efectos de la hiper-regulación son los siguientes: *ocultación de la virtud* (quienes están motivados a actuar virtuosamente, se ven desestimulados cuando frente a tanta regulación anticorruptos, su conducta se valora como prudencial y no virtuosa); *dependencia de las sanciones* (la regulación desciende la capacidad de actuar virtuosamente); *provocación* (los cumplidores se sienten provocados y resentidos frente a la vigilancia que les otorga la carga de la prueba de su inocencia); *cerrar filas* (la regulación puede desarrollar en los afectados un sentido de solidaridad que evita la denuncia sobre casos de corrupción); *selección adversa* (los cumplidores no se ven atraídos por cargos públicos en cambio sí lo estarán aquellos que no les importan las sanciones). Pettit (1999), p.285

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p.332

disposición contestataria que pone bajo el control de los ciudadanos la dirección de las decisiones públicas es una virtud. Se trata de un tipo de virtud motivada (*motivated variety of virtue*<sup>25</sup>), es decir un tipo de virtud que es reforzada por el interés personal. Es un modelo de virtud distinto al de las virtudes puramente morales, es una virtud política y no tiene carácter desinteresado. Este último aspecto es importante a tener en cuenta para el planteo crítico que se expondrá más adelante. Y a pesar de que se trata de una virtud demandante, es un tipo de virtud que debe encontrarse al alcance de la gente, sostiene el autor. Le llama *virtud contestataria*.

Hay otro aspecto de esta virtud que debería importar. Esta virtud contestataria presupone un compromiso con un "orden compartido de igual influencia popular". *La virtud contestataria no es un tipo de disposición sectaria que opone compromiso y conveniencia. Es la virtud de ciudadanos que abrazan el ideal de una república en la comunidad en la cual ellos viven (...) y que están dispuestos a hacer todo lo necesario para realizar ese ideal.*<sup>26</sup> Los ciudadanos asumen cierta una especie de *patriotismo*, pero no hacia el exterior, sino hacia dentro de la república. Están comprometidos con el establecimiento de un gobierno no dominante más que por un gobierno guiado por su grupo de interés particular, ya sea una tribu, una creencia o cualquier otro.<sup>27</sup> En términos de Durkheim se trataría de un "patriotismo constitucional", es decir "un conjunto de ideas y de sentimientos que ligan al individuo a un Estado determinado."<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Pettit (2012), p. 228

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p.228

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Durkheim, Emile (s/d), *Lecciones de sociología*, Ediciones elaleph.com, versión digital, p.211. Este patriotismo que muchas veces se hace patente en contraposición a otros estados, no tiene por qué estar siempre dirigido hacia afuera, sino que puede estar basado en rasgos internos: "Este patriotismo no excluye, como es lógico, todo orgullo nacional; la personalidad colectiva, las personalidades individuales no pueden existir sin tener de sí mismas, de lo que son, cierto sentimiento, y este sentimiento tiene siempre algo de personal. Mientras existan los Estados habrá un amor propio social, y nada es más legítimo. Pero las sociedades pueden basar su amor propio no en ser las más grandes o las más pudientes, sino en ser las más justas, las mejor organizadas, las que poseen la mejor constitución moral. Sin duda todavía no ha llegado el tiempo en que este patriotismo pueda reinar sin divisiones, si es que un momento semejante puede llegar jamás." *Ibíd.*, p.214-215

### 3. Límites de la concepción de virtud en Pettit

Si bien estas últimas afirmaciones parecen contener un fuerte compromiso con la virtud cívica, un recorrido más amplio por la obra de Pettit nos muestra un autor cuyo enfoque si bien revierte - junto con el de otros neorrepublicanos, pero también junto con liberales como Rawls - la indiferencia ante la virtud en la teoría política contemporánea, al otorgarle un carácter instrumental limita su potencial político para garantizar la no dominación, aspecto que se intentará mostrar inmediatamente. A lo que debe agregarse la observación de que en sus últimos libros sobre libertad y democracia - *On the people terms* y *Just Freedom* - las referencias a la virtud de los ciudadanos son muy escasas y sin novedades con respecto a su planteo en *Republicanism*.

Si la virtud solamente se sostiene en su carácter instrumental de garante de la libertad como no dominación de los individuos, su valor se ve debilitado. La concepción instrumental de la virtud<sup>29</sup> ofrece un fundamento limitado que a la vez tiene consecuencias con respecto a su sustentabilidad en la práctica.<sup>30</sup> Esta concepción

---

<sup>29</sup> John Maynor ha sostenido que este carácter instrumental de la virtud es un aspecto compartido con el liberalismo pero que, sin embargo, la relación de instrumentalidad entre virtud y libertad no es exactamente la misma. Con relación a ello dice: "Sin embargo, yo mantengo que, mientras parece ciertamente correcto que el enfoque republicano moderno de ciudadanía y virtud cívica tiene una relación instrumental con el completo disfrute de libertad, no creo que en paralelo el mismo tipo de relación se encuentre en el enfoque liberal. Esta diferencia surge cuando consideramos si las virtudes y valores que acompañan la no dominación y los ideales e instituciones que la sostienen están o no causalmente determinadas por la libertad republicana. El apunte que hay que hacer aquí es que el republicanismo moderno puede ser diferenciado del liberalismo por la relación constitutiva entre no-dominación y aquellas virtudes y valores y las instituciones acompañantes que motivan el compromiso con la experiencia de vivir en una sociedad libre de interferencia arbitraria. Entonces, mientras el republicanismo moderno puede ser mejor defendido como un enfoque instrumental (basado en bienes instrumentales como virtud cívica y ciudadanía), no es el mismo tipo de enfoque instrumental que se encuentra en el enfoque liberal. Esto es debido a la naturaleza constitutiva de los ideales e instituciones que acompañan la no-dominación." Maynor(2003), p.47-48.

<sup>30</sup> Es posible sostener esta crítica en los argumentos que Javier Peña desarrolla para defender la siguiente tesis: "Defenderé, en consecuencia, que es preciso recuperar el valor intrínseco que tuvo la virtud cívica en la teoría republicana clásica, donde estaba ligada a la vida buena, concebida sobre todo como gobierno racional de sí mismo, en términos de autonomía.

instrumental de la virtud cívica difiere de la perspectiva griega según la cual la virtud cívica se encuentra asociada a la noción de *vida buena*. La condición de excelencia del buen ciudadano es condición de posibilidad de la vida buena y más aún, es parte de la misma.<sup>31</sup> Aristóteles sostiene: "no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica (*oikonomía*) y sin régimen político (*politía*)."<sup>32</sup> La modernidad supuso un cambio radical con respecto a esta concepción sobre la base de la *real politik*, impulsada principalmente por Maquiavelo, y de la que es una tesis central el que todos los individuos son impulsados por sus pasiones mayormente egoístas. En este contexto la demanda republicana de la virtud cívica se percibe como excesiva y la teoría política se concentrará en la vía del diseño institucional frente al pesimismo de poder transformar la naturaleza humana.<sup>33</sup> Este efecto alcanzó también al republicanismo moderno para el cual "la disposición virtuosa parece algo tan estimable como imposible de conseguir"<sup>34</sup>. Por eso será el diseño de las instituciones políticas que funcionará como apoyo de la república y que como consecuencia podrá alcanzar la virtud política entre los ciudadanos, pero no la supondrá como punto de partida.<sup>35</sup> Esa virtud reflejará una actitud estratégica según la cual comportarse de acuerdo con las leyes es actuar en función de su propio interés.<sup>36</sup> Otra variante de esta concepción moderna instrumentalista es aquella según la cual la virtud cívica es necesaria para sostener la república que a su vez es necesaria para que los individuos puedan perseguir sus propios intereses. Es una virtud política, no moral y sus exigencias son más débiles.<sup>37</sup>

---

Sólo así puede la demanda de virtud pública apoyarse sobre bases sólidas." Peña (2004, p.232-233).

<sup>31</sup> Peña, *ibíd.*, p.236-237

<sup>32</sup> Aristóteles (1989), VI, 1141-1142

<sup>33</sup> Peña *Ibíd.*, p.238-239

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p.242

<sup>35</sup> Sostiene Peña al respecto: "La tesis es que no hay que presuponer la virtud de los ciudadanos para la salvación de la república, sino que, contando con sus pasiones e intereses efectivos, hay que establecer una estructura política de la que, en el mejor de los casos, la virtud política será una consecuencia, y, en el peor, las instituciones cumplirán el papel de la virtud." P. 243

<sup>36</sup> "En el mejor de los casos, cabe esperar un comportamiento externamente semejante al del ciudadano virtuoso al que apelaba la tradición republicana. Ahora bien, se trata, adviértase, de un comportamiento sólo análogo al virtuoso, pero que no lo es realmente; este ciudadano que se comporta conforme a las leyes lo que hace en realidad es actuar de acuerdo con su propio interés particular; tiene una disposición estratégica." *Ibíd.*, p.244

<sup>37</sup> *Ibíd.*

Lo anterior se traduce contemporáneamente en posiciones como la del liberalismo igualitario de John Rawls que advierte sobre la separación entre una concepción política de la justicia y las doctrinas comprensivas del bien. Esta separación entre lo público y lo privado también está presente en el *neorrepblicanismo*. Skinner y Pettit no buscan identificar el orden político con la persecución de un modelo de vida determinado, no adhieren a una posición perfeccionista. La libertad política no se encuentra identificada con una meta específica, o con una concepción compartida del bien. *La exigencia de virtud cívica se justifica sobre un imperativo hipotético, un cálculo estratégico que no requiere una disposición moral, sino que apela a la inteligencia de los ciudadanos: conviene adoptar actitudes republicanas para salvaguardar los derechos e intereses individuales.*<sup>38</sup>

Siendo así, la virtud cívica -o lo que pretende serlo- será asumida por los ciudadanos en la medida que sea de su interés. Pero su disposición será contingente y la abandonará ni bien el cálculo arroje conclusiones contrarias. Si se piensa en las consecuencias que esto tiene para la democracia disputativa propuesta por Pettit, podemos observar que el lugar instrumental que la virtud cívica tiene para apoyar a las instituciones con el objetivo de resguardar la libertad como no dominación, carecerá de fuerza suficiente para lograrlo. Si los ciudadanos dispuestos a denunciar casos de corrupción vieran afectada su situación al reducirse su abanico de opciones disponibles<sup>39</sup>, es decir su libertad, probablemente abandonarían tal disposición porque no cumple con su función. Es necesario un estímulo mayor y no únicamente el mecanismo de la *mano intangible* para promover un modelo de virtud cívica que adquiera valor por sí mismo sin convertirse necesariamente en una virtud moral. Seguramente la vía pedagógica sea la más sensible para ello pero no es nuestro interés desarrollar el punto aquí.

En este sentido, estimo que la dificultad puede revertirse si se refuerza la concepción de Pettit de las virtudes políticas introduciendo la importancia de las virtudes morales<sup>40</sup>, es decir aquellas íntimamente aceptadas por los individuos. El autor principalmente se

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p.247

<sup>39</sup> Podría ser el caso de funcionarios públicos que al denunciar las conductas corruptas de superiores sean trasladados hacia otros cargos que bloquean la posibilidad de ascender en su carrera funcional.

<sup>40</sup> Comparto y sigo en este punto a Costa (2009).

refiere a “civilidad” y no a “virtudes”. La civilidad extendida (*widespread civility*) consiste en un conjunto de normas socialmente aceptadas que complementan la labor de las leyes de la república para cumplir con su fin político que es el de garantizar la no dominación. Sin embargo estas normas civiles establecidas y las virtudes personales de los ciudadanos no son exactamente lo mismo. La *civilidad* comprendida como un conjunto de normas socialmente establecidas y la virtud de los ciudadanos se distinguen significativamente en función de su estabilidad para enfrentar circunstancias adversas y de las políticas que deberían ser implementadas para promoverlas.<sup>41</sup> La existencia de una amplia civilidad y la existencia de una amplia proporción de ciudadanos virtuosos son cosas distintas. La civilidad entendida como un conjunto de normas sociales supone un mecanismo de coerción externa que apoya el funcionamiento de las leyes y de las instituciones republicanas, pero que necesita de la presencia de los otros para ejercer la presión suficiente para que sean observadas. Este es el mecanismo que Pettit describe cuando se refiere a la *mano intangible* que funciona espontáneamente a través de reglas y sanciones conservando las conductas virtuosas y evitando las corruptas. En este mecanismo, el escrutinio externo es fundamental para su eficacia. Así, la adhesión a las normas de civilidad está sujeta al deseo de aprobación o al temor de la sanción y ocurre de una forma más o menos mecánica. Puede existir civilidad sin virtud. En cambio la virtud, tal como se concibe tradicionalmente, no se puede ver reducida sin que al mismo tiempo se vea afectada la disposición a respetar las normas. A la vez la virtud supone una disposición reflexiva, “deliberación y juicio adecuado” para actuar en ciertas situaciones, no resultan en acciones mecánicas e irreflexivas. Por estas cualidades las virtudes son más estables que las normas socialmente establecidas y que están menos sujetas a modificaciones cuando se producen cambios en las condiciones sociales.<sup>42</sup>

Cuando Pettit se refiere a las formas en que el Estado puede colaborar en el desarrollo de disposiciones que trabajen junto con las leyes republicanas, se concentra en aspectos como los siguientes: la publicidad de las leyes, el reconocimiento público del buen funcionamiento de las instituciones, el establecimiento de mecanismo de contestación, etcétera. A lo que se debe agregar el mecanismo de la *mano intangible*, que ayuda a

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p.408

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p.410

reforzar ciertos patrones de conducta. Pettit supone que el interés de la gente por su reputación debe ser tomado en cuenta para el diseño de las instituciones ya que ello redundaría en el fortalecimiento de la fidelidad a las normas, es decir a una civilidad republicana. Sin embargo el problema es que este mecanismo ya supone la existencia de cierto nivel de virtud entre los ciudadanos, lo cual deja sin explicar el lugar de la virtud como un aspecto relativamente estable del carácter de los individuos – independientemente de lo que los demás hagan – y la posibilidad de promoverla estatalmente.<sup>43</sup>

Si la civilidad no depende de la virtud de los ciudadanos individualmente considerados, las buenas costumbres que se pretenden promover para apoyar las instituciones republicanas pueden no tener la fuerza suficiente para sostenerse. Las condiciones sociales cambian y las normas sociales pueden hacerlo en consecuencia, pero nada garantiza que continúen sosteniendo la no dominación. Más aún:

“...aunque la virtud personal puede existir en la ausencia de una amplia civilidad, es muy dudoso que la deseada civilidad pueda existir en ausencia de cierta cantidad de auténtica virtud personal. Esto es porque asegurar la obediencia con el correcto tipo de normas, la identificación con las buenas causas, y la cooperación con otros por metas no-faccionales requiere ciudadanos que han desarrollado capacidades para una evaluación moral y política.”<sup>44</sup>

Un adecuado nivel de civilidad como el que reclama Pettit necesita prestar atención a la cuestión de la virtud de los ciudadanos. La civilidad sin virtud no puede tener la estabilidad suficiente para enfrentar los cambios de las condiciones sociales.<sup>45</sup> ¿Por qué entonces Pettit desestima la importancia de este tipo de virtudes y reduce a la *mano intangible* la posibilidad de promover hábitos virtuosos? Con respecto a lo primero, esto

---

<sup>43</sup> *ibíd.*, p.411

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Las siguientes son algunas de las formas en las cuales las virtudes de los ciudadanos pueden contribuir a que la institucionalidad republicana promueva exitosamente la libertad como no dominación: los ciudadanos virtuosos evitarán amenazar, coaccionar o manipular las elecciones de otros; la virtud personal sirve como mecanismo de auto control para evitar y ser sensible a la interferencia arbitraria; se puede esperar que quien tenga tal disposiciones tiendan a ayudar a quienes sufren formas de interferencia arbitraria; también contribuirá al buen funcionamiento de las instituciones ayudando a detectar y sancionar a los funcionarios que abusan de su poder. Tomado de Costa, *ibíd.*, p.413

ocurre por el temor de identificar la promoción de virtudes morales con la asunción de una concepción sustantiva de vida buena, lo cual contraviene su compromiso con el pluralismo moral propio de las sociedades contemporáneas.<sup>46</sup> Tal vez esto se pueda resolver parcialmente si se comprende que las disposiciones virtuosas requeridas tienen como fundamento la adhesión al valor de la libertad como no dominación; valor considerado por Pettit como perfectamente compatible con el pluralismo moral. Con respecto a las formas de promoción de las disposiciones cívicas virtuosas, Pettit desconfía de las políticas de formación moral y política porque considera que muchas veces se convierten en formas de propaganda, además de no existir garantía de su eficacia<sup>47</sup>. Ambos puntos trascienden el objetivo de nuestro trabajo. Lo que se quiso mostrar hasta aquí es que el carácter instrumental que Pettit le otorga a la virtud cívica y su identificación con "normas de civilidad" no son estrategias consistentes con la fuerza que el autor pretenderle darles para apoyar a las leyes y a las instituciones republicanas a los efectos de asegurar la libertad como no dominación.

#### **4. La necesidad de un modelo de sociedad civil: el ejemplo del "asociacionismo crítico" de Michael Walzer**

Lo anterior no debería conducirnos a afirmar que en Pettit no exista un compromiso con la promoción de disposiciones virtuosas en los ciudadanos, que efectivamente trabajen en apoyo del resguardo de la libertad como no dominación. Su compromiso es claro y varios pasajes de su obra reclaman la importancia de mantener sólida la vida pública común. Los siguientes pasajes son sólo una muestra de esto.

---

<sup>46</sup> En este sentido Ferejohn también cuestiona el rol que Pettit le otorga a la virtud de los ciudadanos y demanda lo siguiente: "..., creo que Pettit subestima el potencial de la virtud, de la moralidad, o de los intereses comunes encontrados entre el electorado y sus representantes. Una apropiada noción de virtud necesitaría tomar en cuenta el pluralismo construyendo su moralidad política, como Rawls buscó hacer, sobre una relativamente fina concepción de razón pública más que sobre cualquier compromiso comunitario denso." Ferejohn (2001), p.94.

<sup>47</sup> "¿Hay algo más que pueda hacer el Estado republicano para alentar y promover el tipo de civilidad del que depende su propio éxito? Hay algunos pasos obvios que puede dar para asegurar que el sistema educativo fomentará la civilidad requerida como algo admirable, no desechable o por ignorancia o por cinismo. Pero resulta dolorosamente obvio que en la mayoría de sociedades este tipo de medidas fácilmente degeneran en una suerte de propaganda aburrida o alienante." Pettit (1999), p.328.

Definiendo *vida pública* afirma: *Cuando hablo de vida pública me refiero a la vida de la comunidad fundada en asuntos de conocimiento o creencia común.*<sup>48</sup> Y con respecto a su importancia frente al objetivo político del disfrute de la no dominación sostiene:

“La vida pública de una comunidad es de la mayor importancia para el disfrute de la no-dominación. (...)”

(...) [Es] de la mayor importancia para un Estado republicano, y en particular, para el Estado que ha realmente logrado un elevado grado de no-dominación para sus ciudadanos, asegurarse de que la no-dominación de las gentes está grabada en la vida pública.”<sup>49</sup>

Tal como sostienen Cohen y Arato, en su ya clásico trabajo, *toda teoría de la democracia presupone un modelo de sociedad civil*<sup>50</sup>, por lo cual en el modelo disputativo de Pettit deberíamos admitir que lo hay. Sin embargo estimo que las dificultades antes planteadas tanto con respecto al lugar de la participación como al de la virtud, en la defensa de la libertad como no dominación de todos los ciudadanos, refieren a una falta de desarrollo de tal modelo y a las limitaciones que presenta el lugar otorgado efectivamente a la sociedad civil. Entendemos que tales dificultades se superan si su modelo político de democracia disputativa estuviera anclado en una noción de sociedad civil que permita dar cuenta del carácter vinculante que la no dominación debe tener, sin caer en un modelo fundado en compromisos sustantivos acerca de la naturaleza humana, lo cual entraría en conflicto con el pluralismo al que Pettit adhiere.

Su planteo contiene lo que se denomina un *monismo institucional*, es decir una perspectiva política en la cual el rol central para garantizar y promover la no dominación está en el Estado. Más aún, la democracia funciona adecuadamente cuando el Estado toma en cuenta en las decisiones públicas los intereses compartidos de los individuos, con el objetivo de evitar la dominación. Pero cuando actores de la sociedad civil resisten la dominación por vías distintas a las oficialmente previstas de contestación, estas actividades son secundarias o paralelas con respecto a la meta estatal de la no dominación, y están principalmente expresadas en la noción de *civilidad*.<sup>51</sup> La posibilidad

<sup>48</sup> Pettit (1999), p. 217

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p.217-218

<sup>50</sup> Cohen y Arato (2000), p. 7

<sup>51</sup> Watkins, David (2015); p.515

de que la sociedad civil sostenga sólidamente la causa de la no dominación de forma independiente del Estado no tiene la debida atención por parte de Pettit. Hay situaciones *en que la única esperanza de solución puede basarse en iniciativas de la sociedad civil más que en soluciones políticas* – reconoce el autor – y pueden ser apoyadas por el Estado; sin embargo no serán implementadas estatalmente, y no son concebidas como actividades democráticas. No incluye dichas instancias en su teoría de la democracia.<sup>52</sup> La sociedad civil opera con respecto a la democracia a través del sistema electoral, contribuyendo a identificar aquellas políticas públicas que reflejan el interés común compartido y eligiendo a los representantes encargados de elaborar las leyes.

Pese a ello, y al rol de la disputación que otorga a los ciudadanos, Pettit no concibe en la sociedad civil la tarea de perseguir de forma independiente proyectos *anti-dominación* significativos.<sup>53</sup> El filósofo define clásicamente a este ámbito como aquél situado en un ámbito “extrafamiliar e infrapolítico”. *Es aquella forma de sociedad que se extiende más allá de los angostos confines de las lealtades familiares, pero que no requiere estrictamente la existencia de un Estado coercitivo.*<sup>54</sup> Es al referirse a las normas de civilidad, a las que concibe como independientes del ámbito de la coerción estatal y como parte del “reino de la sociedad civil”, cuando introduce esta noción.

Entiendo que esta es una limitación de su teoría y que es crucial para su propuesta de diseño institucional, tendiente a promover y conservar la libertad como no dominación, la postulación de un modelo de sociedad civil que incluya la presencia de ciertas disposiciones o virtudes ciudadanas favorables a la “vigilancia perenne” que demanda la república, y a la vez que sea capaz de respetar la pluralidad de concepciones sustantivas del bien. Lo medular de este modelo debería ser que la actividad política en los ciudadanos no se conciba simplemente como una forma de vida más entre otras, sin por ello concebirla como un rasgo de la autorrealización humana. En palabras de Honohan:

“[E]s posible concebir la participación política como intrínsecamente de valor sin por ello reivindicar que es el aspecto más valioso de la naturaleza humana o la más alta realización de la misma. Puede tener un objetivo más modesto. Como Pitkin ha puesto de relieve, “sólo la ciudadanía nos permite hacernos cargo y responsabilizarnos de

<sup>52</sup> Pettit (2006); p.282.

<sup>53</sup> Watkins, Op.cit. p.516.

<sup>54</sup> Pettit (1999), p.313-314.

manera conjunta de las fuerzas sociales que de otra manera dominarían nuestras vidas y limitarían nuestras opciones, aún cuando las produzcamos nosotros."<sup>55</sup>

Especialmente por lo anterior, propongo que el "asociacionismo crítico" de Michael Walzer<sup>56</sup> constituye un contexto pertinente para garantizar el objetivo político de defensa de la libertad como no dominación de toda la ciudadanía como tal y no de algunos grupos en función de su capacidad de disputar las decisiones políticas. Esto no implica negar la posibilidad de que otros modelos de sociedad civil se adecúen a tal fin, pero por su especial interés en la participación ciudadana como una actividad relevante, que no puede contar como otra cualquiera, es que me decido por el de Walzer.

La teoría de la sociedad civil de Walzer forma parte de aquellos enfoques que hacen hincapié en la importancia de la civilidad y el autocontrol como base para la democracia. Pero no es ni el mercado<sup>57</sup>, tal como defienden los liberales de derecha, ni la participación política, como sostienen los defensores de la democracia participacionista<sup>58</sup>, la vía por la cual promover esas disposiciones virtuosas. Sino que es a través de las organizaciones voluntarias -las asociaciones - que esto se puede alcanzar. En ellas se desarrollan "solidaridades concretas y auténticas". Son asociaciones las iglesias, las familias, los sindicatos, cooperativas, grupos ambientalistas, organizaciones de beneficencia, etcétera.<sup>59</sup> Se trata de organizaciones de muy diversa naturaleza, pero cuyo rasgo común es, según Walzer, contribuir a *formar el carácter, las competencias y la capacidad de la ciudadanía, porque es aquí donde internalizamos la idea de responsabilidad personal y compromiso mutuo, y donde aprendemos el autocontrol voluntario que es esencial para una ciudadanía verdaderamente responsable.*<sup>60</sup>

El término "asociación" denota a todas las organizaciones de carácter voluntario y cuyos integrantes son ciudadanos que cumplen su rol en términos de igualdad con otros y no como representantes. En estas asociaciones se defienden intereses públicos y se desarrolla una gestión colectiva. Se encuentran alejadas tanto del mercado como del espacio público estatal. No debería incluirse en esta caracterización a colectivos de

---

<sup>55</sup> Honohan (2005), p. 168. Referencia a Pitkin: Pitkin (1981), p.334.

<sup>56</sup> Walzer, Michael (2012).

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p.1 19-120.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p.1 17.

<sup>59</sup> Kymlicka y Norman (1996), p.89

<sup>60</sup> Glendon, Mary Ann (1991), p.109. Citado en *ibíd.*, p.90.

grandes dimensiones o con gran capacidad económica, ya que se asemejan más a corporaciones que a organizaciones voluntarias.<sup>61</sup>

En la perspectiva defendida por Walzer la buena vida sólo puede ser vivida en la sociedad civil, la cual representa *el reino de la fragmentación y la lucha, pero también de las solidaridades concretas y auténticas*. En ese contexto los individuos son hombres y mujeres sociales y comunales. *Y eso es, por supuesto, lo mejor que se puede ser.*<sup>62</sup> No hay un fin particular, la única razón de ello es la natural sociabilidad del ser humano. *La sociedad civil es un contexto de contextos: todos están incluidos, ninguno es preferido.*<sup>63</sup>

A pesar de que Walzer suscribe a la idea de que el Estado no puede sobrevivir demasiado tiempo si se aliena por completo de la sociedad civil, expone la paradoja a la que se enfrenta el argumento que defiende el contexto de la sociedad civil como mejor forma de desarrollar la buena vida.

"Esta es la paradoja del argumento de la sociedad civil. La ciudadanía es una de las muchas funciones que desempeñan los miembros, pero el Estado mismo es diferente a todas las otras asociaciones. A la vez es el marco de la sociedad civil y ocupa espacio dentro de ella. Fija las condiciones límites y las reglas básicas de toda actividad asociativa (incluida la actividad política). Obliga a los miembros de la asociación a pensar sobre un bien común, más allá de sus propias concepciones de la buena vida. (...) Sirve, o no sirve, a las necesidades de las redes asociativas dado que son hombres y mujeres que son a la vez miembros y ciudadanos quienes las establecen."<sup>64</sup>

La sociedad civil necesita del Estado porque ella misma genera distorsiones y porque es este el que fija las reglas mínimas de funcionamiento de las asociaciones. Las familias necesitan las políticas de cuidado que el Estado ofrece para poder trabajar. Los sistemas cooperativos, sean de producción u otro tipo, necesitan préstamos y garantías estatales. Así también muchas asociaciones sacan provecho del Estado a través de exoneraciones fiscales, por ejemplo las asociaciones filantrópicas, las iglesias y las instituciones de enseñanza privada. De igual modo es el Estado el que define los niveles de obligatoriedad

---

<sup>61</sup> Funes Rivas, M<sup>a</sup> Jesús (1995), p.301

<sup>62</sup> *Ibíd.*

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p.126

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p.133-134

de enseñanza y cuidados para los niños; los regímenes de licencia y seguros de enfermedad, así como las condiciones de financiamiento de ciertas actividades.

Pero la sociedad civil debe tener también agencia política para poder desafiar al poder estatal. Y es en este sentido que Walzer expone un argumento que es central para demostrar que la *membresía ciudadana* no tiene igual valor que cualquier otra sino que tiene preeminencia práctica.

“Sólo el Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática; sólo una sociedad civil democrática puede sostener un Estado democrático. La civilidad que hace posible la política democrática sólo puede aprenderse en las redes asociativas. Es necesario que el Estado democrático promueva las capacidades, más o menos iguales y en gran medida dispersas, que sostienen las redes. Confrontados con un Estado autoritario, los ciudadanos, que también son miembros, lucharán por hacer lugar para las asociaciones autónomas y las relaciones de mercado (y también para los gobiernos locales y las burocracias descentralizadas). Pero el Estado nunca puede ser lo que parece ser en la teoría liberal, un mero marco para la sociedad civil. También es el instrumento de la lucha, utilizado para dar una forma particular a la vida común. Por lo tanto, la ciudadanía tiene una cierta preeminencia práctica entre todas nuestras membresías reales y posibles.”<sup>65</sup>

Lo anterior no significa – según Walzer – que la ciudadanía se ejerza permanentemente ni que en ella el individuo se autorealice. La mayoría de los individuos encontrarán la felicidad en otras tantas actividades y sólo eventualmente en la práctica política. Pero, y en forma similar a lo defendido por Pettit con respecto a la disputabilidad, Walzer sostiene que el Estado debe estar “abierto a nuestra participación intermitente”. Mientras que los Estados se evalúan por ser capaces de garantizar este tipo de participación, la sociedad civil lo será por *su capacidad de producir ciudadanos cuyos intereses, al menos a veces, superen los propios y los de sus compañeros, ciudadanos que cuiden la comunidad política que promueve y protege las redes asociativas.*<sup>66</sup>

Walzer adhiere al argumento de la sociedad civil introduciendo un aspecto diferencial que refiere a la posibilidad de rectificar la actividad y los principios que orientan a las asociaciones. Así como las asociaciones constituyen el ámbito más propicio para

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p.135.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p.135-136.

desarrollar disposiciones públicas a participar por el bien común, ellas mismas podrán ser transformadas por los principios de ciudadanía de libertad e igualdad, es decir por los principios democráticos. A esta perspectiva le llama *asociacionismo crítico*. Las asociaciones muchas veces se basan en relaciones de subordinación que lejos de promover una disposición activa en sus integrantes, genera una actitud sumisa. Como lo cuestiona también Kymlicka, no es posible probar empíricamente que las asociaciones sean "escuela de virtud". Contamos con ejemplos de lo contrario, como es el caso de las familias que enseñan despotismo a través de la sumisión de parte de sus miembros.<sup>67</sup> O también es de resaltar que existen organizaciones religiosas, con bastante expansión en nuestro continente, en cuyo horizonte discursivo y valorativo no se percibe el compromiso con los valores democráticos, pero sí con postulados jerárquicos, anti derechos y anti democráticos.<sup>68</sup> En estos casos es necesario reconstruir la red asociativa bajo condiciones de libertad e igualdad. Las orientaciones particularistas de las asociaciones deberían recibir una corrección política, esto significa que se promoverán reformas a la luz de principios de ciudadanía.<sup>69</sup> Si la participación de los ciudadanos a través de las asociaciones no se ve acompañada de cierto grado de regulación y control por parte del Estado sobre unos presupuestos mínimos de libertad, igualdad y solidaridad, aquello que se concibe como una forma de extensión y profundización de hábitos democráticos, corre el riesgo de convertirse en un dominio de particularismos, así como en un germen que socave los pilares civilizatorios, tan caros a nuestras sociedades.

Es necesario el poder político para redistribuir los recursos, para financiar y subsidiar las actividades asociativas más deseables. Pero esto no es suficiente. Debe complementarse, aunque no reemplazarse, las medidas estatales con otras sustancialmente distintas. Estos son algunos de los ejemplos que ofrece el autor: organización sindical, trabajo voluntario, cooperativismo. Son modelos de participación

---

<sup>67</sup> Op. Cit.

<sup>68</sup> Ver, por ejemplo: Svampa, M; "Progresismos, polarización y democracia en Argentina y Brasil" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 282, julio-agosto 2019.

<sup>69</sup> A esto Kymlicka cuestiona que los teóricos de la sociedad civil definen la ciudadanía en función de las virtudes propias de la esfera privada. "Pero si bien es verdad que estas virtudes pueden a veces ser necesarias para el ejercicio de la ciudadanía, lo cierto es que no son suficientes y a veces pueden ser contraproducentes." Kymlicka Will y Norman Wayne (1996), p.91.

que favorecen, en palabras de Walzer, una ciudadanía “conectada y responsable”, a pesar de no resultar fácil determinar exactamente la manera de garantizar estas disposiciones.

“No tengo fórmulas mágicas para establecer conexiones o fortalecer el sentido de responsabilidad. No son esos objetivos que puedan asegurarse con garantías históricas o lograrse mediante una única lucha unificada. La sociedad civil es un proyecto de proyectos. Necesita muchas estrategias organizadoras y nuevas formas de acción estatal. Necesita una nueva sensibilidad de lo que es local, específico, contingente, y, por sobre todo, un nuevo reconocimiento (para parafrasear una famosa oración) de que la buena vida está en los detalles.”<sup>70</sup>

#### 4. Consideraciones finales

¿Por qué y de qué modo este modelo del “asociacionismo crítico” contribuye a fortalecer el objetivo político de la libertad como no dominación? En primer lugar porque las asociaciones constituyen un ámbito privilegiado donde poder establecer relaciones libres de dominación. Los individuos ingresan de forma voluntaria a participar de estas formas asociativas no en base a un contrato fundado en intereses exclusivamente particulares. En este sentido se distingue de modelos contractualistas sobre el origen del Estado y del modelo del mercado en el cual hay dominación. En términos habermasianos: *Una sociedad integrada por asociaciones en lugar de mercados representaría un orden que, pese a ser político, estaría exento de dominación.*<sup>71</sup> Cuando las mismas asociaciones generan situaciones de dominación internamente o sostienen discursos de promoción de valores antidemocráticos, como se mencionó anteriormente, el Estado bajo principios universalistas – en términos de Walzer – y en función de garantizar la libertad, actuaría rectificando las orientaciones dominadoras.

Sin embargo el Estado no siempre está en condiciones de contrarrestar las situaciones de dominación presentes en el seno de las asociaciones o distintos grupos de la sociedad civil. Podría darse el caso que un Estado institucionalmente democrático mantenga una relación con un determinado grupo social damnificado por abusos pasados que no haga posible la vía institucional para perseguir una mayor libertad. Un ejemplo de ello es el de las mujeres afro descendientes en su lucha contra la violencia doméstica. Este grupo sufre lo que se ha denominado “doble dominación”<sup>72</sup>, son a la vez víctimas de la violencia

<sup>70</sup> Walzer, *ibíd.*, p.139

<sup>71</sup> Habermas, Jürgen (1993), p. 47

<sup>72</sup> Laborde, Cecile (2008); p.152. Citado por Watkins, *op.cit.*, p.519.

doméstica y de la marginalización social. Son víctimas como miembros de un grupo y como mujeres. ¿Por qué el Estado no provee en casos como este los mecanismos adecuados para perseguir la meta de la no dominación? Porque las vías institucionales que el Estado utilizaría, la vía jurídica de la criminalización, son las mismas que se han utilizado para mantener a los integrantes de dicho grupo en condiciones de marginación y que generan en ellos desconfianza frente al Estado. Es en estos casos que el rol de las organizaciones de la sociedad civil juegan un papel preponderante e independiente para la persecución de la libertad como no dominación.<sup>73</sup> Aquí la perspectiva de la sociedad civil aporta a la teoría de la democracia disputativa de Pettit una mirada sobre el rol no meramente complementario o paralelo de los esfuerzos colectivos para reducir la dominación. La excesiva confianza que Pettit deposita en el papel del Estado para cumplir con esta meta se ve opacada por esta perspectiva que enfrenta al Estado a sus limitaciones en este sentido.<sup>74</sup> *El Estado puede ser la herramienta más poderosa e importante en la lucha por la no dominación, pero no es la mejor herramienta para reducir toda instancia y tipo de dominación.*<sup>75</sup> Para esos casos las asociaciones ocupan el espacio.

Por otra parte y con respecto a la disputabilidad como vía política para garantizar la libertad como no dominación, el propio Pettit reconoce que la integración de los individuos en organizaciones civiles es favorable para la práctica de la contestación de normas o decisiones públicas. La disputabilidad debe contar con canales de voz efectivos que sean capaces de hacer oír las demandas de los ciudadanos. En este sentido, será mayor la fuerza de la demanda ciudadana si se canaliza por la vía de las asociaciones. Por ello es favorable a la democracia disputativa un amplio desarrollo de las mismas. En uno de sus últimos trabajos Pettit reconoce que la complejidad de la política contemporánea requiere una división de la labor ciudadana en la observación en las distintas áreas en las cuales se toman decisiones políticas. Y en este sentido solo las organizaciones no gubernamentales representan la posibilidad de enfrentar apropiadamente este nivel de especialización.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Watkins analiza en este sentido la labor realizada por el colectivo *Incite!*, que trabaja en el combate de ese doble frente de dominación: el personal y el estatal. Watkins, *ibíd.*

<sup>74</sup> Watkins, *ibíd.*

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p.531.

<sup>76</sup> Pettit (2014).

Finalmente, diremos que esta perspectiva de la sociedad civil permite superar las deficiencias antes analizadas sobre las posibilidades de promover y estimular un modelo de civilidad que trascienda el de la mera adhesión a normas sociales y permita dar cuenta del papel de la disputación como forma de garantizar la libertad como no dominación en un sentido no particularista. Esto se basa en que la sociedad civil es concebida como un conjunto de asociaciones ciudadanas en las que se presentan “solidaridades concretas y auténticas”. Es un contexto social óptimo para el desarrollo de prácticas de cooperación y lazos de solidaridad y fraternidad. De igual modo es el marco adecuado para la revitalización de una vida pública activa. Todo esto siempre que ocurra bajo condiciones de igualdad y libertad, es decir de respeto profundo por los principios democráticos.<sup>77</sup> La sociedad civil es una esfera de acción política que incluye prácticas de comunicación en las que los individuos disputan colectivamente sobre “la unidad y futuro de la sociedad”.<sup>78</sup> Lo cual le ofrece a la democracia disputativa el marco de referencia necesario para promover aquellas disposiciones del tipo del *carácter contestatario* descrito por Pettit, que hace de la disputación un mecanismo de salvaguarda de la libertad de todos los ciudadanos de la república y no solamente de una parte de ellos.

### Referencias bibliográficas

Aristóteles (1989); *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid.

Cohen, Jean L y Arato, Andrew (2000); *Sociedad civil y Teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Costa, V. (2009); “Neo-republicanism, freedom as non-domination and citizen virtue”, *politics, philosophy & economics*, 8 (4), pp.: 401-419.

Dagger, R. (1997); *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford University Press, Oxford.

De Francisco, A. (2012); *La mirada republicana*, Los libros de la Catarata, Madrid.

---

<sup>77</sup> Guerra, Roberto (1996); p.167

<sup>78</sup> Dubiel, H. (1994); p.118.

Dubiel, H. (1994); "Metamorfosis de la sociedad civil. Autolimitación y modernización reflexiva.", en *Debats*, 50, pp.: 108-123.

Durkheim, E. (s/d); *Lecciones de sociología*, Ediciones elaleph.com, versión digital.

Ferejohn, J. (2001); "Pettit's Republic" en *The Monist*, Vol.84, Nº 1, Civic Republicanism and Political Philosophy, January, pp.: 77-97.

Funes Rivas, M. J. (1995); "El asociacionismo y la redefinición de los espacios políticos", *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, Núm. 89, Junio-Setiembre.

Gargarella, R. (1999); *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós, Barcelona.

Glendon, M. A. (1991); *Rights Talk: The Impoverishment of Political*

Guerra, R. (1996); "Participación, ciudadanía y democracia. ¿Hacia el tercer sistema?" en *Isegoría, Notas y discusiones*, Nº 13, pp.: 162-169.

Habermas, J. (1993); "La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público" en Herrera, M. (Coord.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas críticas*, Alianza, Madrid.

Honohan, I. (2005); "Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita", *Isegoría*, Nº 33, Diciembre, pp.: 161-174.

Kymlicka y Norman (1996); "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *Cuadernos del CLAEH*, nº 75, Montevideo, pp.: 81-112.

Laborde, C. (2008); *Critical republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Maquiavelo, N. (2011); "Discursos sobre la I Década de Tito Livio" en *Maquiavelo*, Editorial Gredos, Madrid.

Maynor, J. (2003); *Republicanism in the Modern World*, Polity Press, Cambridge.

Ovejero, F. (2000); "Modelos de democracia y economía de la virtud" en *Retos pendientes en ética y política*, Ed. J. Rubio-Carracedo, José M. Rosales, y M. Toscano; Suplemento 5 de Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía, pp.79-94.

Ovejero, F; J.L. Martí; R. Gargarella (Comp.) (2004); *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona.

Ovejero, F. (2005); "Republicanism: el lugar de la virtud" en *Isegoría*, Nº 33, diciembre, pp.: 99-125.

Peña, J. (2004); "Ciudadanía republicana y virtud cívica" en Bertomeu, M<sup>a</sup> Julia, Domènech, Antoni y De Francisco, Andrés (Comp.), (2004); *Republicanism y Democracia*, Miño y Dávila Editores, Madrid.

Pettit, P. (1999); *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona. Título original: *Republicanism. A Theory of Freedom and government*, Oxford University Press, Oxford, (1997).

Pettit, P. (2004); "La libertad republicana y su trascendencia constitucional" en Bertomeu, M<sup>a</sup> Julia, Domènech, Antoni, De Francisco, Andrés (Comp.) (2004); *Republicanism y democracia*, Miño y Dávila editores, Bs.As. Versión original: "Republican liberty and its constitutional significance" en *Australian Journal of Legal Philosophy*, 25 (2), 2000, pp.: 1-20.

Pettit, P. (2006); "The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon", *Philosophy and Public Affairs*, 34, July, pp.: 275-283.

Pettit, P. (2012); *On the People Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pettit, P. (2014); *Just Freedom. A moral compass for a complex world*, Norton & Company, NY.

Pitkin (1981); "Justice: on relating private and public", *Political Theory*, num.3, pp.: 327-352.

Vallespín, F. (1996); "Sociedad civil y 'crisis de la política'" en *Isegoría*, 13, pp.: 39-58.

Walzer, M. (2012); "El argumento de la sociedad civil" (Leído por primera vez en la conferencia de Gunnar Myrdal, Universidad de Estocolmo, octubre de 1990), en Mouffe, Chantal (Ed.) (2012), *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, Prometeo Libros, Bs.As.

Watkins, D. (2015); "Institutionalizing Freedom as Non-Domination: Democracy and the Role of the State", *Polity*, Volume 47, Number 4, October, pp.: 508-534.