

SZMOLKA VIDA, I. (2009): «Los regímenes políticos híbridos: autoritarismos con adjetivos en el Mundo Árabe», Comunicación presentada al IX Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política, Málaga, 23-25 de septiembre.

Inmaculada Szmolka Vida
Universidad de Granada

FÉLIX OVEJERO: *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism*, Katz, Madrid, 2008, 357 págs.

Se trata de un libro sobre las relaciones entre democracia y liberalismo, por un lado, y entre democracia y republicanism, por otro, que, aún siendo extremadamente analítico, manifiesta abiertas simpatías por el republicanism. En efecto, el propio título y la cita que antecede al prólogo apuntan a que su autor comparte el conocido aforismo de Kant: incluso un pueblo de demonios puede dotarse de una constitución propia de ángeles como la republicana.

Pero vayamos por partes. Es ésta una obra de una densidad fuera de lo común que despliega un abanico de conocimientos igualmente vastos. Sus análisis y reflexiones, entretejidos en un encadenamiento de argumentos bien trenzados, se sustentan sobre las teorías más diversas y más actuales, desde las económicas (teoría económica de la democracia, terreno por excelencia del autor), las sociológicas (teoría de la elección racional), las psicológicas (psicología evolucionaria), la biología y la neurobiología.

La impresión que asalta al lector es que nos hallamos ante un libro concienzudamente pensado sobre un tema que preocupa al autor desde tiempo atrás, y sobre el que ha reflexionado largamente. Una cuestión que le interesa más allá de lo meramente académico e incluso me atrevería a decir más allá de lo político, y que iría al encuentro de aquellas preguntas de carácter ético con las que, según cuenta Diógenes Laercio, Sócrates abordó a Jenofonte y le convirtió en su discípulo: ¿dónde se compran las cosas necesarias para la vida? ¿Dónde se aprende a ser un hombre honrado?

Pues, en definitiva, lo que preocupa a Félix Ovejero son aspectos sobre los que se asienta nuestra convivencia tales como la justicia, la cooperación, la solidaridad, el bien común, la libertad, etcétera, que no pueden dejar indiferente a nadie, que requieren una reflexión obligada y que nos exigen decantarnos por alguna opción.

El profesor Ovejero analiza los modelos liberales y republicanos, estudia las relaciones que establecen con la democracia, trata de llegar al fondo de la cuestión desde enfoques y argumentaciones diferentes, desmenuzando el

tema tanto desde el plano normativo como desde el empírico y poniendo al descubierto lagunas, vacíos e inconsistencias. Y apuesta por una democracia republicana, sustentada sobre la participación y la deliberación, que exige la virtud cívica y que persigue la justicia.

He de confesar de entrada que no comparto su alternativa pero, aún así, no se le puede negar ni rigor ni honestidad. Y no sólo porque el profesor Ovejero reflexiona honestamente sino porque, *rara avis*, se compromete con lo que piensa y lo lleva a la práctica, como testimonia su actividad política (fue uno de los fundadores de *Ciutadans de Catalunya*). Reseño, pues, este libro desde la consideración y el respeto, y recomiendo su lectura a quienes la deriva de nuestros sistemas democráticos haya sumido en la perplejidad y en la desconfianza. Pues no solo ofrece una perspectiva digna de tenerse en cuenta sino que, probablemente, levantará la moral a todos aquellos lectores de simpatías republicanas que conservan un rescoldo de esperanza en la posibilidad de reformar las instituciones políticas democráticas.

El libro está articulado en un prólogo, cuatro grandes apartados y una conclusión. El prólogo arranca refiriéndose al gran problema de nuestras democracias modernas, el deterioro de la cultura cívica (abstencionismo, desinformación, etc.), que el autor achaca no al desinterés y al egoísmo de los ciudadanos, sino a las propias instituciones liberales que estarían diseñadas *para que los ciudadanos no participen*. La primera parte del libro trata así del *antagonismo* entre el liberalismo y la democracia: «para el liberalismo, la apatía o la falta de participación son una solución más que un reto» (pág. 13).

Y ello esencialmente por dos motivos. Porque el sistema liberal conlleva la *profesionalización* de la actividad política, desdeña la participación y engendra una ciudadanía ignorante y desinteresada por la cosa pública. Y, en segundo lugar, porque confía la garantía de los derechos de los ciudadanos a una institución *externa* a la propia comunidad. Aparecen ya aquí dos de los temas centrales sobre los que pivota la crítica del autor a la democracia liberal.

1) LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA LIBERAL

a) *Competencia versus justicia*

Félix Ovejero diferencia entre dos modelos de democracia liberal: de *mercado* (Downs, Schumpeter, Riker) y de *deliberación* (Montesquieu, Madison, Sièyes, Burke, J. S. Mill). El primer modelo tendría fuertes semejan-

zas con uno de los paradigmas del liberalismo, el mercado, donde multitud de relaciones de intercambio, contractuales y por tanto «libres», aseguran la resolución de tareas colectivas sin que nadie se ocupe de ello. Nadie está interesado en el bienestar de los demás, pero cada uno con sus acciones asegura, en algún grado, el mejor escenario para todos (pág. 51). En el «mercado político», los representantes se comportan como empresarios que ofrecen ciertos productos (programas) y que compiten para conseguir el mayor número de clientes (votos) (pág. 52). El mecanismo de funcionamiento de ambas instituciones es, pues, la competencia.

Entre los problemas que presenta la democracia de mercado, el autor destaca los siguientes: los intereses de los más débiles tienen más dificultades para aflorar y ser tenidos en cuenta en la oferta electoral; el votante no sabe lo que vota, dada la vaguedad de unos programas electorales elaborados para atraer al mayor número de votantes; y la resolución de las reclamaciones no depende de su «justicia» (pues todas valen igual), sino de la capacidad de negociación de los demandantes.

El segundo modelo, la democracia liberal deliberativa, comporta también desajustes importantes. Pues, aunque, en este caso, la clase política está integrada por ciudadanos virtuosos que actúan mediante deliberación y que aspiran a la justicia, el sistema no está en condiciones de reconocerlos, de discriminar entre el político sincero y el embaucador. En efecto, los ciudadanos, al carecer de virtud, serían incapaces de detectarla en sus representantes y, en consecuencia, de elegir a los mejores (págs. 94-95).

La conclusión del profesor Ovejero es que, al fundamentarse ambos modelos sobre la competencia, desechan los mecanismos que podrían remediar sus males: la participación, la deliberación y la virtud cívica.

b) *Primacía de los derechos versus primacía del demos*

El segundo punto de su crítica a la democracia liberal se refiere a la esfera de derechos que, recogidos generalmente en las constituciones, imponen *límites* a lo que los ciudadanos pueden votar, acotan lo que la comunidad soberana puede decidir. Esos «cotos vedados a la voluntad general» (pág. 153) se confían, para su salvaguarda, a instituciones *externas*, no representativas y «contramayoritarias» que, al generar doctrina constitucional, tienen *de facto* poder legislativo y no están sometidas a control democrático (págs. 50-51). Instituciones integradas por jueces con amplio poder discrecional para decidir si la comunidad política se extralimita y para vetar sus decisiones. Y jueces que reproducen las diversas opiniones y sensibilidades

políticas de la comunidad, y que se rigen por la regla de la mayoría, «la misma en cuya desconfianza justifican su propia intervención» (pág. 104).

Ese marco de derechos pre-políticos que se sustrae a la voluntad general tiene, según Félix Ovejero, una «*remota legitimidad democrática*», pues solo la comunidad política, el *demos*, puede establecer los derechos, reconocerlos como justos, y comprometerse en su preservación. En efecto, los derechos no son para el autor «barreras que se establecen alrededor de individuos autónomos», sino, en palabras de Marx, «derechos políticos que son únicamente ejercidos en comunidad con otros hombres» (pág. 154).

Partiendo de estas consideraciones, Félix Ovejero rechaza la protección de los derechos desde fuera del debate público, desde poderes independientes de la voluntad general como son los tribunales constitucionales (1) (pág. 351, nota).

c) *La libertad como no interferencia*

La tercera crítica apunta al concepto de libertad liberal que el profesor catalán define, siguiendo a Isaiah Berlin, como «el espacio en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros» (pág. 48), es decir, como no interferencia. A juicio del autor, el paradigma de libertad liberal sería el contrato (pág. 49), que solo nos ata a aquellos compromisos que aceptamos voluntariamente.

El liberalismo estaría así comprometido con la maximización de la libertad negativa, y las instituciones políticas liberales tendrían como objetivo evitar que los demás interfirieran en mi vida, sin mi consentimiento. Al concebir la esfera privada como el ámbito por excelencia de la libertad y el mundo de lo público como el reino de la intromisión (pág. 49), el liberalismo reconoce, por una parte, una esfera de derechos individuales inviolable y, por otra, la neutralidad del Estado con respecto a las diferentes concepciones de la vida buena. De ahí que deje a los ciudadanos la decisión de participar o no en la política, y que le parezca condenable exigir o alentar la participación, e incluso «*que se obligue a pagar impuestos*» (págs. 49-50).

Al partir de un concepto de libertad como no interferencia, y al no exigir participación ni virtud cívica, el modelo liberal, asentado sobre la competencia, y confiando la salvaguardia de los derechos individuales a una institu-

(1) Siendo consecuente con esta tesis, en el caso del Estatuto catalán, el profesor Ovejero consideraría, por lo tanto, antidemocrático que el Tribunal Constitucional se pronuncie sobre una cuestión aprobada mayoritariamente por el Parlamento catalán.

ción no democrática, difícilmente podría superar, a juicio del autor, el déficit democrático que padece.

2) ALGUNAS OBJECIONES A LA CRÍTICA DEL PROFESOR OVEJERO

a) *La crítica a la libertad*

Es cierto que los liberales tienden a valorar la libertad como no interferencia. Pero, aunque conciben la esfera privada como un marco de derechos que ni el Estado ni ningún ciudadano puede traspasar, su objetivo no es tanto *suprimir* a toda costa las interferencias, forzosamente inevitables al vivir en sociedad, como *salvaguardar una esfera de libertades irrenunciables*, que ni siquiera la propia colectividad pueda coartar.

A pesar de ser los paladines de la libertad individual, todos los grandes pensadores liberales, desde Locke a Constant y desde Stuart Mill a Tocqueville, asumían que dicha libertad podía ser *recortada* para garantizar la convivencia e incluso para proteger otros valores como la justicia o la igualdad. Popper, por ejemplo, no excluía ciertas formas de intervención estatal para paliar en alguna medida el atropello de los débiles por los más fuertes, y para asegurar un nivel de vida digno a todos los ciudadanos. El tipo de liberalismo que preconizaba requería, en efecto, que el poder político ejerciera cierto control sobre el poder económico.

Pero ni siquiera Isaiah Berlin, a quien profusamente cita el autor, defendía la libertad como no interferencia *a cualquier precio*, pues consideraba que no era el *único* fin del ser humano y que en ningún caso podía atentar contra la justicia en su sentido más amplio y universal. Por no hablar de la corriente igualitaria del liberalismo, en especial de John Rawls quien intenta hacer compatible, según reconoce el propio Félix Ovejero (págs. 192 y ss.), la competencia que preside el mercado, con la justicia.

Lo que sí han criticado los liberales (2) a los republicanos (tanto a Maquiavelo y Harrington como a Quentin Skinner, en la actualidad) es que la li-

(2) La crítica que hacía Hobbes a Harrington es que no se podía llamar *libertad* a la *obligación* de participar en la vida política, así como a las severas obligaciones públicas que pesaban sobre los ciudadanos de la república de Lucca. Eso, lisa y llanamente, no era libertad individual como terminó por descubrir el propio Harrington. La convicción de que la república de Cromwell garantizaría los intereses individuales —la libertad individual, la seguridad y los bienes— se trocó en decepción a medida que se imponía su vertiente despótica, y el lenguaje de la virtud y la libertad se revelaba como pura retórica.

bertad como *autogobierno* (la llamada libertad *positiva*) sea una *condición suficiente* para salvaguardar la libertad individual.

b) *Primacía del demos*

El argumento alegado tradicionalmente por los republicanos a favor de la libertad como autogobierno es que es el único medio para salvaguardar la libertad individual. En consecuencia, dicen, si no nos dejan participar o eludimos participar en las instituciones, no podremos garantizar nuestra propia libertad. Además, añaden (Félix Ovejero incluido) no tenemos por qué desconfiar de la voluntad general ni necesitamos protegernos de ella.

Los liberales, sin embargo, dedujeron de la experiencia histórica que la soberanía popular no es ningún salvoconducto hacia la libertad, que es preciso establecer límites a la asamblea soberana y dar garantías a los derechos de los individuos. De ahí su permanente empeño en equilibrar los poderes del Estado y en poner coto al poder de la mayoría.

Los Estados Unidos fueron, en el siglo XVIII, un auténtico campo de pruebas para el modelo republicano, establecido a raíz de la independencia, en los trece Estados de la Unión. Erguido sobre valores como la virtud cívica, la idea de bien común y la participación, garantizaba amplísimos poderes a las asambleas populares (3), y fue un auténtico fracaso. Según reconoció el historiador republicano Gordon S. Wood, el excesivo poder otorgado en las constituciones a las asambleas populares acabó originando un nuevo tipo de tiranía, esta vez del pueblo, convertido en rehén de demagogos y oportunistas. La aprobación de la Constitución federal de 1787, que cercenó el poder de dichas asambleas y entronizó la *separación de poderes* de Montesquieu, fue la prueba manifiesta de que el gran experimento republicano había naufragado (4).

También Montesquieu denunció que las repúblicas renacentistas italianas (en su caso, Venecia), elevadas hoy por muchos republicanos (Viroli, Skinner, etcétera) a paradigma de la libertad moderna, distaban mucho de garantizar la libertad individual. Consideraba especialmente grave que los tres poderes no estuvieran separados, y que la república utilizara, para mantenerse en el poder, medios propios de regímenes despóticos como los inquisidores o el buzón de delaciones. Las críticas de Hobbes y de Montesquieu preludivieron las de los federalistas, Benjamin Constant, Tocqueville, Stuart Mill, lord Acton, y los restantes liberales que advirtieron de los riesgos que entrañaba la soberanía popular para la libertad.

(3) La más radical de todas las constituciones fue la de Pensilvania de 1776, con una asamblea popular unicameral que ejercía tanto las funciones legislativas como las ejecutivas.

(4) Es cierto que los historiadores republicanos ven la cuestión de otra manera. Según John Pocock, por ejemplo, el fracaso del modelo republicano se debió al abandono de la vir-

Si bien es comprensible que, desde un enfoque republicano, el profesor Ovejero rehúse limitar los poderes de la comunidad (porque lo considera antidemocrático), y otorgue prioridad a la colectividad sobre los individuos (pues, a su juicio, debe ser la mayoría la que decida *lo que es justo y cuáles son los derechos de los ciudadanos*), no lo es en absoluto desde planteamientos liberales. Pues, según los liberales, el autogobierno no es un *fin en sí mismo* sino un simple *medio* para garantizar la autonomía y la libertad de los *individuos*, valores que sí son *sustantivos*. Y, en contra de lo que piensa Félix Ovejero, dichos derechos no estarán mejor preservados si los dejamos al albur de las decisiones de la mayoría. Aunque el recurso a una institución externa como los Tribunales Constitucionales no sea la panacea sí puede servir, al menos, para contrarrestar abusos flagrantes en cuestiones de derechos básicos (5).

3) LA ALTERNATIVA REPUBLICANA: PROPUESTAS Y OBJECIONES

La segunda parte del libro trata de la relación entre republicanismo y democracia. El autor destaca tres principios fundamentales que configuran la democracia republicana: la participación, la primacía del demos, y la deliberación, que contraponen a tres rasgos liberales: delegación, derechos y negociación (pág. 130).

a) *La participación*

La participación es entendida por Félix Ovejero como un derecho que permite resolver los desacuerdos entre los ciudadanos en torno a sus propios derechos. Lejos de ser, como lo entiende el liberalismo, «enemiga de la li-

tud cívica. Pero, a mi juicio, el autor británico-neozelandés se equivoca. No es que hubiera que pagar los costes de haber *desechado* los principios republicanos, sino de haberlos *aplicado* a una sociedad cada vez más comercial, donde ya no tenían cabida. La confrontación entre federalistas y antifederalistas refleja la tensión entre una visión moderna del individuo volcado en la esfera privada, y la concepción antigua del ciudadano virtuoso, portador de armas, y votante directo.

(5) Pongamos algún ejemplo. Hasta bien entrado el siglo XIX, la práctica del *sati* (la inmolación de las viudas en las piras funerarias de sus maridos) era una tradición sagrada en la India, hasta el punto de que el lugar donde se realizaba se convertía en centro de peregrinaje. ¿Habría que considerar justa esa práctica porque la mayoría de la colectividad hindú la considerara sagrada? ¿O sería preferible dejar fuera del alcance de las decisiones de la comunidad una esfera de derechos básicos?

bertad» (pág. 350), sería, por el contrario, un medio de garantizar colectivamente los derechos de todos.

El déficit de participación sería un problema —el profesor Ovejero no se cansa de repetirlo— generado por las propias democracias liberales que fomentan el desinterés de los ciudadanos: «si las instituciones están diseñadas para prescindir de su participación, es normal que no participen. Quien sabe que no lo escuchan, no se molesta en hablar». La cuestión se resolvería, pues, diseñando instituciones que alentasen —en vez de disuadir— las disposiciones cívicas de los ciudadanos y que estuviesen dispuestas a escuchar su voz.

Las medidas propuestas por el autor para fomentar la participación en nuestros sistemas parlamentarios [listas abiertas, revocación de los representantes, establecimiento de mecanismos directos y regulares para controlar y penalizar a los representantes (pág. 162)] son positivas, realistas y practicable y, en principio, podrían ser perfectamente asumidas por los liberales. Pero dudo que por sí solas pudieran resolver el problema de la falta de participación porque, a mi juicio, el desinterés de los ciudadanos por lo público no se explica solo por cuestiones políticas (deficiencias de las instituciones liberales).

Tal vez deberíamos preguntarnos por qué, incluso en los países que alientan la participación (por ejemplo, penalizando la abstención o fomentando los foros abiertos y deliberativos), estas disposiciones no llegan a cuajar, por qué los ciudadanos prefieren quedarse en sus casas, por qué una mayoría es tan reticente a participar (6). Es probable que haya también razones económicas (los ciudadanos tienen que dedicar la mayor parte del día a trabajar) e incluso causas morales e ideológicas (encuentran más compensaciones y gratificaciones en su vida privada).

Si lo cívico era ensalzado por los griegos como la *esencia* de lo humano es porque les ofrecía alicientes que no encontraban en la esfera privada (7). Pero toda la grandeza de lo público se basaba, no lo olvidemos, sobre la esclavitud. Es difícil que un ciudadano actual que trabaja en una tienda o un

(6) Basta comparar el número de afiliados a los partidos políticos con los integrantes de las redes sociales como Facebook.

(7) El *oikos* era, en efecto, el reino de las mujeres, los esclavos y los niños, el ámbito de la cotidianidad, de los asuntos domésticos y triviales, un mundo sin grandeza, inscrito en lo puramente material, lo básico, el mundo de la producción y de la reproducción, incapaz de competir con los estímulos que ofrecían las actividades públicas, que otorgaban prestigio y poder, y permitían a los ciudadanos destacar y ser admirados por su oratoria, sus conocimientos, su valor y su capacidad de sacrificio. Y, por último estaba la guerra que les ofrecía en bandeja la gloria y la inmortalidad.

banco pueda siquiera imaginar la adrenalina que destilaba esa forma de vida (8). Hoy, sin embargo, todo parece indicar que la política tiene poco que ver con el significado de su raíz griega. Los expertos en comunicación política hablan de *infotainment* (combinación en inglés de las palabras «information» y «entertainment»), que hace referencia al contenido de ciertos programas televisivos en los que la política aparece como una mezcla de información y espectáculo. La política como entretenimiento supone la culminación de la mediatización de la política. Los contenidos programáticos se diluyen y los propios partidos ceden protagonismo a sus líderes convertidos en *stars* cuyas vidas, cotilleos y escándalos se utilizan como cebo para atraer espectadores. Ante esa banalización de la política entendida como divertimento para consumo de masas, como un bien más que ofrecer al público, poco porvenir espera a los republicanos de buenas intenciones que hablan de virtud cívica y participación.

b) *La deliberación*

La deliberación persigue, según el autor, el *bien común*, la «justicia» de las reclamaciones, pues, a diferencia de lo que ocurre en el liberalismo, el proceso deliberativo republicano no sitúa todas las peticiones en el mismo plano sino que filtra las propuestas «egoístas, caprichosas, manifiestamente injustas o irracionales» (pág. 76). Requiere criterios de racionalidad e imparcialidad para que se impongan «las mejores razones» (pág. 155), razones «impersonales aceptables para todos», que garanticen la objetividad. Así, el proceso deliberativo facilita que los individuos cambien sus puntos de vista y que sus juicios converjan, de forma que «todos se reconocen en la misma “voluntad general”» (pág. 156). En tal escenario, la mayoría nunca resultaría opresora y no tendría sentido acudir a instancias externas a la colectividad para buscar garantías a los derechos individuales.

(8) Quien mejor lo intuyó y lo expresó fue Benjamín Constant en la famosa conferencia que pronunció en 1819 en el Ateneo Real de París, uno de los grandes centros de propagación de las ideas liberales en la Francia de la Restauración. Los ciudadanos modernos, decía, no sienten el *placer de acción* de los antiguos, solo experimentan el *placer de la reflexión*. Porque, al limitarse su actividad política a la mera elección de unos representantes, su satisfacción es infinitamente menor y, en consecuencia, también lo son los sacrificios que están dispuestos a hacer por la colectividad. Si los antiguos llegaban hasta el sacrificio personal, los modernos solo ansían comodidad y orden. Han perdido el instinto guerrero, la épica y el heroísmo, pero, como contrapartida, tienen más al alcance la felicidad privada y han ganado en autonomía y libertad.

Eliminando el supuesto de que todas las preferencias cuentan igual, vetando las propuestas inmorales o irracionales, identificando afinidades, jerarquizando las propuestas, y reduciendo las dimensiones de los problemas, Félix Ovejero trata de sortear el problema de la voluntad general suscitado por la teoría de la elección (9). Teoría que niega la posibilidad de conocer el bien común porque no habría nada que conocer, porque no habría manera de traducir las preferencias de los ciudadanos en una preferencia colectiva.

Y es que, como reconoce el propio autor, en la medida en que en nuestras democracias se dan intereses contrapuestos e irreconciliables y recursos escasos, no sirve apelar a la imparcialidad y a las *buenas razones*, pues la deliberación «no hace compatible lo incompatible».

c) *La virtud*

Contrariamente al liberalismo que, al partir de una concepción antropológica pesimista, «atrinchera» los derechos frente a las «intromisiones de las voluntades mayoritarias» (pág. 228), que se sustenta sobre el interés, el egoísmo y el individualismo y que desdeña la participación, la democracia republicana reposa sobre un escenario de ciudadanos *virtuosos* (10). De manera sucinta, podríamos resumir el análisis del profesor Ovejero en los dos últimos apartados del libro, afirmando que existen dos enfoques dentro del republicanismo. Uno concibe una disposición natural en los seres humanos a la participación y al autogobierno, mientras que, para el otro, la virtud debe ser «inyectada» desde las instituciones.

El autor no comulga con el uso de la «mano de hierro» (Rousseau y, hoy en alguna medida, Skinner) para alentar a los ciudadanos a participar. Sostiene, por el contrario, que tenemos «disposiciones cooperativas» que forman «parte de nuestra herencia genética» (pág. 234-235), un sentido de lo públi-

(9) Esta tesis se fundamenta sobre el teorema de Arrow, que generaliza y formaliza la conocida paradoja de Condorcet, según la cual cuando tres individuos participan en una elección con al menos tres opciones, no es posible obtener una preferencia colectiva que «sume» sus preferencias.

(10) No solo el republicanismo pues también Rawls, desde un liberalismo igualitario, asume una cierta concepción de virtud y de bien común. Y apela a una cierta redistribución al considerar, de acuerdo con su idea de justicia, que tanto los talentos y aptitudes de los individuos como sus logros son *arbitrarios*, desde el punto de vista moral. Ambos serían una mera cuestión de suerte pues no nos merecemos ni nuestras capacidades ni los beneficios que logramos gracias a ellas. Sería pues *injusto* distribuir los bienes sociales basándonos en esas diferencias, porque supone trasladar la arbitrariedad del mundo natural y social al político. Michael Sandel ha criticado esta posición inviable desde un enfoque liberal.

co por «elemental» que sea (pág. 339), «una natural disposición a la justicia». En definitiva, cree en la existencia de una disposición cívica, cooperativa [ya reconocida por Aristóteles (11) en *La Política* (12)], que los datos empíricos corroborarían.

El republicanismo del profesor catalán está pues imbuido de una concepción antropológica optimista, de resonancias rousseauianas. El hombre es bueno por naturaleza, es la sociedad la que le corrompe, decía Rousseau. Y Félix Ovejero insiste repetidamente en que son las instituciones políticas liberales las causantes del declive de nuestras democracias. Desde esta perspectiva el problema del mal podría tener solución pues bastaría con impulsar unas instituciones que, en lugar de potenciar el egoísmo que destila e instila la actual democracia de mercado, favoreciesen las virtudes cooperativas. Partiendo pues de un optimismo antropológico, el autor fundamenta su modelo de democracia republicana, participativa y deliberativa. Pero ¿corroboran los estudios biológicos su enfoque?

Adolf Tobeña, catedrático de Psicología Médica y Psiquiatría de la Universidad Autónoma de Barcelona, señala que las sanciones están siempre detrás (aunque, no siempre de manera visible) de las conductas cooperadoras y que, sin castigo, no habría conducta cooperativa ni conducta moral. Por otro lado, la masa de datos empíricos aportados en los últimos años por economistas y psicólogos experimentales cuestionaría, asimismo, la tesis de la bondad natural del ser humano, así como la concepción rousseauiana de que la maldad viene siempre de fuera o es achacable a las instituciones. Un ejemplo paradigmático es el experimento sobre la obediencia

(11) Contrariamente a la marea de aristotelismo que nos invade desde hace décadas, no creo que sea muy conveniente traer a colación a Aristóteles. Pues, aunque es cierto que, en el libro III, cap. II, de *La Política* afirma que «en la república perfecta, la virtud cívica deben tenerla *todos*», es obvio que se está refiriendo únicamente a los *ciudadanos* porque, a renglón seguido, en el mismo capítulo, añade que «una constitución perfecta no admitiría nunca al artesano entre los ciudadanos». Y, unas líneas más abajo, corrobora que «el aprendizaje de la virtud es incompatible con la vida de artesano y obrero».

En lugar de recurrir a Aristóteles, los republicanos harían mejor en referirse a Protágoras quien, en el diálogo del mismo título de Platón, intenta convencer a Sócrates de que *todos* los hombres tienen derecho a la participación política porque han recibido de los dioses (primero mediante la intermediación de Epimeteo, y luego de Hermes) la sabiduría política, es decir la justicia (ver el mito de Prometeo). A diferencia de Protágoras, tanto Aristóteles como su maestro Platón sostienen que *solo* algunos hombres están en posesión del conocimiento del bien (lo que podríamos llamar naturaleza intelectual, con Platón, o justicia si se prefiere).

(12) De ello no debemos deducir que el autor comulgue con el republicanismo neo-aristotélico de Hannah Arendt (o más recientemente de Carol Patterman), al que cataloga de «versión antropológicamente idealizada» (porque persigue la autorrealización).

a la autoridad realizado por Milgram en los años sesenta del siglo pasado (13).

Teniendo en cuenta las investigaciones empíricas, la mirada de la tradición liberal que parte de una concepción de la sociedad humana marcada por el conflicto, parece más realista que la democracia republicana de ciudadanos virtuosos que nos propone Félix Ovejero.

Pero ¿qué entienden los republicanos por virtud? Hay un cierto consenso en describirla como el *sacrificio del interés particular* en aras del bien común (Gordon Wood). La virtud sería una tendencia a ayudar a extraños a costa de nuestros propios intereses, que rayaría en la renuncia (14), en el sacrificio, en el altruismo.

Obviamente el altruismo tiene un rasgo positivo porque favorece la cooperación. Pero comporta también un elemento negativo pues la disposición a ayudar a los más cercanos puede conducir a la crueldad con los extraños en situaciones de conflicto grave o de guerra, e incluso a sacrificar la vida para hacer el máximo daño a los enemigos del propio grupo (15). Esa forma de altruismo *parroquial*, que también ha recibido otros nombres como tribalismo o sectarismo, estaría en la raíz de la xenofobia (Tobeña). Se trata de un «altruismo tóxico».

Pero, entonces, ¿por qué se sigue considerando al altruismo una virtud y a cualquier forma de egoísmo un vicio, y por qué la idea de sacrificio, de renuncia es tan altamente valorada? Tal vez la respuesta radique en que vivimos en una sociedad donde la idea de egoísmo está socialmente demoniza-

(13) Como es sabido, Milgram pedía a los participantes que aplicaran descargas eléctricas dolorosas a un sujeto (en realidad un actor), aumentando paulatinamente su intensidad. Los resultados que obtuvo fueron inesperados y desconcertantes: el 65 por 100 de los participantes aplicaron el voltaje máximo a sus víctimas (450 voltios), a pesar de los gritos de dolor que proferían (ficticios, claro), y ninguno se detuvo en el umbral de los 300 voltios, límite en el que el sujeto dejaba de dar señales de vida. Diez años más tarde, Philip Zimbardo llegaría a conclusiones parecidas en su experimento en la cárcel de Stanford. Los participantes fueron divididos en prisioneros y guardianes y uno de los resultados más llamativos de la investigación es que un tercio de los «guardianes» mostró auténticas tendencias sádicas. Es cierto que se puede alegar que la maldad humana es fruto de la sociedad (incluidas las instituciones políticas) pero últimamente las investigaciones dan cada vez más relevancia a los aspectos genéticos.

(14) Montesquieu, que describió el agudo contraste que separa la vida política de las repúblicas de la Antigüedad de los Estados modernos, hablaba de la virtud como la columna vertebral de la república, el resorte que animaba a sus ciudadanos a inmolarse en aras del bien común. Y lo calificaba de *renuncia* a uno mismo, una renuncia extremadamente dolorosa, que comparaba con la de los ascetas modernos.

(15) Esos altruistas pueden ser venerados como héroes en sus propias comunidades, pero considerados criminales por el resto de la sociedad.

da, no tiene cabida. Una sociedad imbuida aún de valores morales judeo-cristianos, patriarcal, que aún ve normal (y virtuoso), por ejemplo, que la mujer se dedique a la familia y a los hijos, renunciando si es preciso al desarrollo de su propia personalidad (16).

Si el altruismo sigue teniendo vigencia hoy es porque, por muy individualistas y egoístas que nos parezcan nuestras sociedades, lo colectivo aún tiende en ocasiones a prevalecer sobre lo individual, porque aún quedan restos de concepciones ideológicas propias del pasado, inercias en la esfera de valores.

Pero tal vez quepa otra mirada que recupere el valor de un cierto egoísmo y ensalce el tan denostado individualismo, que entienda que el sacrificio por los demás no es necesariamente un bien, que puede ser algo tóxico o, a la manera de Nietzsche, una forma diferente de auto-realización, de llenar el vacío interior, en definitiva también de egoísmo. Pues el individualismo es una conquista de nuestra civilización a la que no podemos renunciar por muchos costes que conlleve. Y, si queremos seguir desarrollando nuestra humanidad, solo nos queda afrontar los inconvenientes de la «sociedad abierta», pues, como dijo en otra ocasión (17) el propio Félix Ovejero: «al final, la elección es entre la tribu o la ilustración. Y no hay más».

María José Villaverde

Universidad Complutense de Madrid

(16) No solo la judeo-cristiana sino, por ejemplo, también la china o la japonesa. Recordemos el adagio confuciano según el cual la mujer debe obedecer al padre en su juventud, al marido en su madurez, y al hijo en su vejez. El término japonés *okusan* con el que se designa a la esposa significa «persona que está detrás, en el fondo», siendo los rasgos fundamentales que la adornan la obligación (*gimu*) y la responsabilidad (*sekinin*).

(17) Félix OVEJERO, *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia*, Montesinos, 2006, pág. 185.