

sufrimientos pretéritos: «la emancipación del mundo no se mueve con promesas de felicidad para nuestros nietos, sino con el recuerdo de los abuelos humillados» (p. 199). Pero, más allá del ejercicio memorístico, hay que dar satisfacción a los anhelos frustrados: «Es más humana la indignación ante la injusticia pasada que la promesa revolucionaria» (p. 208). De lo cual derivan dos tareas mayores: cargar la voluntad política del presente con las posibilidades que, fracasadas en el pasado, se mantienen en estado de latencia y hacer justicia a los muertos. Si la primera todavía encaja en el marco emancipatorio de la tradición marxista, la segunda lo excede, obligando a una apertura al dominio teológico. La reflexión benjaminiana vivió en la tensión entre mesianismo y materialismo histórico, desde un designio plenamente consciente

de arrebatar al enemigo el arma de la religión, dado que la justicia a los muertos no está al alcance de una acción política sometida a la irreversibilidad del tiempo y reclama, por tanto, la rehabilitación del horizonte escatológico de la Redención. Reyes Mate es consciente del desafío que dicha tensión plantea: «Para no defraudar la esperanza de las víctimas, hay que hablar de Dios» (p. 27). No en vano dedica la obra a un teólogo, Johann Baptist Metz.

El último libro de Reyes Mate se adentra sin concesiones en una época de densa oscuridad, escudriñándola con rigor conceptual y mirada ético-políticamente penetrante. Al hacerlo, arroja abundante luz sobre el claroscuro de nuestro presente.

*Alberto Sucasas
Xunta de Galicia*

PENSAR LAS VIRTUDES DEMOCRÁTICAS

PEDRO CEREZO (ed.): *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 430 pp.

Editado y prologado por Pedro Cerezo, reúne este volumen las colaboraciones de conocidos especialistas en Filosofía del Derecho, Moral y Política, que quieren repensar y alentar las virtudes cívicas, a fin de que la democracia sea, no sólo un sistema establecido de reglas del juego político, sino algo vivo y con una cada vez más efectiva participación por parte de los ciudadanos, en un camino siempre por hacer y presumiblemente sin término, aun cuando dentro de ese marco común quepan diferentes acentos y con-

cepciones, en el espectro que gira entre el liberalismo(-libertarismo), el socialismo y el republicanismo. Considera conceptos capitales de esa problemática, lo que otorga al libro casi un carácter enciclopédico en ese ámbito, no de gran extensión, pero, en conjunto, sí de gran calidad, con artículos bien elaborados, que rastrean la dimensión histórica de los problemas, plantean algunas de las principales cuestiones debatidas en el estado actual de la cuestión y remiten a la bibliografía pertinente. Dicho esto (que no es poco), y sin dejar de felicitar a su editor por el proyecto llevado a cabo, sólo cabe, en un brevísimo comentario como el aquí posible, limitarse a enumerar los autores y los títulos de sus contribuciones, o

seleccionar y considerar algunas de ellas -a expensas, un tanto arbitrarias, de las demás. Quizá el margen de elección se reduce un tanto, siguiendo el orden de aparición de los artículos y exponiendo -de todos modos de manera muy sucintan sólo el *hilo argumental* de los cuatro primeros (lo que puede, en todo caso, dar al lector interesado una idea del valor de conjunto de la obra), enumerando, eso sí, a continuación, todos los demás.

En la “Introducción” al volumen, V. Camps se ocupa de “El concepto de virtud pública”, elaborando en primer lugar su génesis histórica, desde su sentido originario (con sus hitos en Platón y Aristóteles, el cristianismo y su moderno debilitamiento -más kantiano que humeano-) hasta la actualidad, donde advierte una creciente tendencia a revitalizar la ética de las virtudes. Dicha revitalización se propone como alternativa o complemento al liberalismo dominante, y viene de la mano del comunitarismo (crítica de MacIntyre a la sociedad atomizada postilustrada) y del republicanismo, para el que resulta esencial la idea de virtud pública, que permita construir *demos* y -sin dejar de respetar por ello el pluralismo y la “libertad negativa” del ámbito privado- contar con ciudadanos activos y participativos, desde una moral mínima compartida por todos. Ésta habría de cimentarse, no en la pertenencia cultural o territorial, sino en la identificación con unos valores básicos, lo que supondría algo más que el “patriotismo constitucional” de corte habermasiano, por cuanto se trata de que el individuo haga suyos los valores éticos fundamentales, desde “una base de civilidad generalizada” (Pettit). Para conseguir tal estado de cosas es preciso tener en cuenta que si la virtud se vincula a la idea de comunidad, hoy la comunidad que ante todo nos interesa es la de los humanos en cuanto tal, contando con ciudadanos que se responsabilicen por un

mundo mejor, pues con la sola fuerza de la ley, será difícil que la libertad y la justicia se establezcan. Lo cual no hace sino resaltar el papel de la *paideia* para esa tarea individual, pero de función pública, que son las virtudes cívicas.

En “Democracia y virtudes públicas”, parte F. Quesada de la constatación efectuada por Kymlicka y Norman, entre otros, de que, actualmente, en muchas ocasiones, la participación política es considerada como una actividad gravosa, aunque necesaria para proteger una vida privada, familiar y profesional, rica en posibilidades. Sin embargo, esta “democracia sin virtudes cívicas” ha venido alentada por los clásicos del liberalismo (ejemplificados y analizados en B. Constant, una lectura de M. Weber -“el caudillo o la hipoteca de la soberanía popular”- y la “democracia como mercado” de Schumpeter), cuyas contradicciones, así como las de la democracia representativa que le acompaña, son considerados a través de las propuestas de G. Sartori. Frente a esa exclusividad del liberalismo triunfante, que reduce el bien común a la mera suma de bienes individuales, Quesada reclama, apoyándose, entre otros conceptos, en la virtud política de Montesquieu, la *Sittlichkeit* hegeliana o la defensa del republicanismo de Skinner, un espacio público donde poder deliberar y donde enraizar una libertad que no trata de realizarse a espaldas del mismo, sino que es consciente de su mediación social e institucional (Castoriadis). De este modo se alentaría a los ciudadanos a hacerse cargo de sus deberes políticos, sin tener por qué considerar ninguna de las tradiciones emancipatorias como un prontuario en el que estén dadas las virtudes democráticas como un todo, pero sin tener que negar elementos objetivos que vuelven plausible el empeño por una teoría democrática alternativa o correctiva de la ya existente, tal

como alienta, p. ej., en los estudios de J. Font.

En su estudio -preciso y bien trazado- sobre la “Prudencia”, parte C. Thiebaut de la polisemia del término, tras el que parece acumularse un palimpsesto de interpretaciones filosóficas, que trata de analizar señalando dos componentes estructurales y sendas codas a los mismos, una pública o política y otra referida a la experiencia y al tiempo. Los componentes estructurales presentan a la prudencia atendiendo tanto al *contexto* y las *consecuencias* como a la ponderación de los *medios*, lo que da lugar a las sospechas modernas de olvidar tanto los *principios* como los *finés*. Frente a ello, los defensores, clásicos y contemporáneos, de la prudencia insistirían en la necesidad de atender a unos y otros extremos de esas oposiciones, borrando las estrictas fronteras entre lo práctico y lo instrumental. Las codas sugieren que la inestabilidad del término se debe, en primer lugar, a que él acumula no sólo diversas teorías filosóficas sobre la razón práctica, sino modificaciones del espacio público que han sido determinantes para la comprensión de esa racionalidad; segundo, y *ad intra*, porque la referencia de la prudencia a la experiencia no sólo remite a una temporalidad acumulable, sino a una contingencia que impide estabilidad y la torna sospechosa de deslizarse hacia una moral de circunstancias o mero oportunismo. En todo caso, la racionalidad de las acciones se entiende como resultado de elecciones intencionales, de los que deliberan y eligen adecuadamente. Todo lo cual lleva a Thiebaut a analizar las definiciones clásicas (Aristóteles, los estoicos, el cristianismo), la quiebra moderna con ocasión de la opacidad de lo público y el interés privado vuelto cautela, cuando no astucia (el Renacimiento, el Barroco -Gracián-, la propuesta kantiana de razón práctica

sin prudencia), para, finalmente, indicar dos contextos en los que la filosofía contemporánea retoma la relevancia de la prudencia, o su temática, tanto en la recuperación, básicamente académica, de la ética de las virtudes, cuanto en algunos momentos de las nuevas teorías de la justicia.

En “Razonabilidad”, parte J. Muñerza de la propuesta de S. Toulmin, en *Return to Reason*, de retornar precisamente a la razón como una restauración del equilibrio entre la “racionalidad” (*rationality*) y la “razonabilidad” (*reasonableness*), para, tras considerar la distinción aristotélica entre lo “teórico” y lo “práctico”, analizar, a partir de Kant, las variedades de la racionalidad práctica, y, tras incidir en la tipología weberiana de la racionalidad, recalcar en la tentativa rawlsiana -inspirada en Kant- de distinguir entre racionalidad y razonabilidad. Tras advertir de la tardía introducción del término *Rationalität* en la literatura filosófica, se repara en que el vocablo *Vernunft* de la filosofía clásica alemana admitiría de manera indistinta su traducción por “racionalidad” o “razonabilidad”, por lo que el adjetivo *vernünftig* revestiría en Kant un sentido *extramoral* si interpretado como “racional” -así, cuando se aplica a las *reglas de la habilidad* o a los *consejos de la sagacidad*, unas y otros con la forma de imperativos hipotéticos-, reservándose “razonable” para el sujeto moral que obedece las *leyes de la moralidad*, con la forma de imperativos categóricos. Los *sujetos morales* admitirían, pues, ser caracterizados como seres racionales y razonables, interesados en sus propios fines y, a la vez, respetuosos con los de los demás, que es precisamente la diferencia establecida por el “primer Rawls”, el de *A Theory of Justice*, entre “racionalidad” y “razonabilidad”. Pero el reconocimiento de la importancia del “pluralismo”, en *Political*

Liberalism, llevaría al “segundo Rawls” a concebir la razonabilidad como *neutralidad* ante, o *tolerancia* de, diferentes posiciones doctrinales (entre las que se encontraría la doctrina liberal de la justicia como equidad, sustentada por el propio Rawls con anterioridad), sobre el modelo de un “consenso por superposición”, tendente a permitir un “acuerdo razonable” sobre una concepción política de “lo justo” (o de lo “bueno para todos”), superpuesta, en efecto, a las diversas concepciones civiles del bien privadamente sustentadas. Tras señalar algunos aspectos del debate entre Rawls y Habermas, y mostrar una mayor inclinación por el modelo de consenso de Rawls, al no encontrarse destinado a zanjar de una vez por todas cualquier conflicto, J. Muguerza defiende la oportunidad de recurrir a algún “modelo de disenso”, que permita a las exigencias de justicia no sólo recurrir a la Corte Suprema -que haría las veces de nuestro Tribunal Constitucional-, como sucede en “la idea de razón pública” de Rawls, sino asimismo a todos aquellos principios que los individuos crean en conciencia les otorgan razones morales para luchar por ellas, como históricamente tantas veces ha sucedido, por cuanto hay reformas sociales que no han podido ser acometidas sin una auténtica “ruptura constitucional”. Y así, en vez de fiarlo todo a las instituciones -incluidas las de la democracia liberal- poder también enfrentarse a ellas, haciendo suyo lo que Rudolf von Ihering denominó *la lucha por el Derecho*.

Si nos preguntamos, entonces, si es posible o no la universalidad de lo

razonable, analizando la relación entre razonabilidad y tolerancia, podrían diferenciarse dos nociones de tolerancia: la primera afirma que *no somos diferentes en lo esencial*; la segunda, en cambio, que *lo esencial es que somos diferentes* y que la custodia de la diferencia del otro es la mejor garantía de que mi propia diferencia sea respetada. Sería con esta segunda noción con la que aparecería en rigor el otro -no sólo el otro “generalizado” (el *alius*), sino asimismo el otro “concreto” (el *alter*), de los que habla S. Benhabib-, así como “el lugar del otro”. Y para buscar una alternativa al “universalismo abstracto” de la común humanidad, desde el propio pensamiento kantiano, J. Muguerza echa mano, apoyándose en H. Arendt, del consejo de la tercera *Crítica* kantiana, que nos incita a “pensar en el lugar de cada otro”, lo que nos situaría en lo que denomina “universalismo de la reciprocidad”, por problemática que su realización sea.

Sin entrar a discutir ninguna de estas propuestas y, como decía, ni tan siquiera poder esbozar el hilo argumental de los restantes artículos de este espléndido volumen, termino sencillamente con la enumeración de los mismos: Civildad (J. Rubio), Tolerancia (P. Cerezo), Respeto a la Ley (E. Díaz), Libertad e igualdad (A. Valcárcel), Solidaridad (R. Vargas-Machuca), Responsabilidad (R. del Águila), Profesionalidad (A. Cortina), Patriotismo (D. Blanco).

Carlos Gómez
UNED, Madrid