

**EL REPUBLICANISMO DE PETTIT Y EL ESTADO ÉTICO DE ARANGUREN (NO-DOMINACIÓN Y ACCESO A LA POLÍTICA DESDE LA ÉTICA): UNA APROXIMACIÓN FORMAL A AMBAS TEORÍAS**

*PETTIT'S REPUBLICANISM AND ARANGUREN'S ETHICAL STATE (NON DOMINATION AND ACCESS TO THE POLITICS FROM THE ETHICS): A FORMAL APPROXIMATION TO BOTH THEORIES*

JUAN CARLOS RINCÓN VERDERA  
*Universitat de les Illes Balears*

Fecha de recepción: 29-11-2005

Fecha de aceptación: 16-2-2006

**Resumen:** *Philip Pettit ha centrado su teoría política republicana en el concepto de libertad como no-dominación, a través de la cual se desprende la ausencia de inseguridades individuales, la garantía de defensa ante los demás y la innecesaria subordinación ante los otros. A su vez, el logro de tal concepción de la libertad descansa en el Estado y las instituciones políticas y, sobre todo, en la acción que sean capaces de llevar a cabo los ciudadanos, es decir, en la sociedad civil organizada. Se trata de una teoría que pretende que nadie se sienta excluido ni ajeno a la realidad política, entendiendo la democracia como una construcción dialéctica, participativa, deliberativa y contestataria. Entiendo que esta concepción política precisa de un Estado éticamente fuerte, donde la moral esté institucionalizada en sus propias estructuras jurídicas y administrativas. En este sentido, la propuesta de Aranguren me parece un marco formal, como formal es la teoría política de Pettit, bastante aceptable en el que poder conjugar la no-dominación y la función ética del Estado.*

**Abstract:** *Philip Pettit has centred his political republican theory on the concept of freedom as non-domination, wich implicates the absence of individual insecurities, the guarantee of defence before others and the unnecessary subordination before others. In turn, the achievement of such a conception of freedom rests in the State and the political institutions and, especially, in the action that citizens might be capable of carrying out, that is to say, in the civil organized society. It is a question of a theory that claims that nobody feels*



*neither excluded nor foreign to the political reality, understanding the democracy as a dialectical construction, participative and deliberative. This political conception needs an ethically strong State, where morals is institutionalized in his legal and administrative structures. In this regard, Aranguren's proposal seems to me a formal frame, so as formal is Pettit's political theory, quite acceptable, in which we can conjugate the non-domination and the ethical function of State.*

**PALABRAS CLAVE:** Pettit, Aranguren, libertad como no-dominación, Estado ético, ciudadanía, sociedad civil, democracia.

**KEY WORDS:** Pettit, Aranguren, freedom as non, domination, ethical state, citizenship, civil society, democracy.

## 1. ESTADO EDUCADOR COMO CORRELATO DE LA NO-DOMINACIÓN Y DE LA ÉTICA DE LA ALIEDAD

La teoría política del profesor Pettit (no-dominación), es una reivindicación de la identidad fuerte de la democracia, el Estado, la ciudadanía y la sociedad civil, mediante un republicanismo entendido como una tercera vía o alternativa superadora e integradora de los modelos políticos clásicos dominantes en nuestras sociedades: el liberalismo y el comunitarismo. Toda su teoría política se sustenta en la idea de la no-dominación, la cual descansa sobre la base de un Estado fuerte e intervencionista que la posibilite, sin caer, él mismo, en posturas dominadoras, lo cual exige, necesariamente, una ciudadanía cívicamente formada. Por su parte, la propuesta arangureniana de un Estado éticamente fuerte, un Estado moralmente positivizado (ética de la aliedad), también debe entenderse como una propuesta superadora e integradora de los modelos ético-morales liberal (consumista insatisfecho) y comunitarista (proletariado y socialización de toda la vida). Se trata de una teoría que pretende que la política se humanice y que con ello se preserven las libertades de los individuos en un marco de justicia social y de democracia como moral. La teoría ética del profesor Aranguren es una teoría fundamentada en la virtud política de los ciudadanos que exige, a su vez, un Estado moralmente educador y una ciudadanía activa y participativa.

Pienso que ambas teorías, la política y la ética, pueden encontrarse, siendo la segunda un buen sustrato para la primera, pues, al menos en el plano puramente formal (formales son las dos teorías que presento), la no-dominación sólo puede conseguirse en el escenario de un Estado ético que se sustente en las virtudes cívicas de los ciudadanos, es decir, sobre las bases de

una sociedad civil educada en la participación activa en los asuntos que son de todos, en la *res pública*. El presente trabajo no tiene mayores pretensiones epistemológicas que la de querer exponer descriptivamente estas dos teorías, que aunque separadas por racionalidades diferentes (la racionalidad política y la racionalidad ética), tienen nexos comunes fundamentales:

1. La importancia que ambas teorías otorgan al Estado en cuanto posibilitador constitutivo de la democracia y el papel que debe jugar la ciudadanía (la sociedad civil) para el sostenimiento y consolidación de dicha democracia, lo cual nos conduce a la necesidad de un Estado fuerte y moralmente comprometido en la formación cívica de la ciudadanía. La forma de Estado que ambos autores defienden se acerca mucho al modelo de Estado hegeliano, pues el Estado que para Hegel merece ser un fin en sí mismo es el que se mueve bajo la objetividad de la ley, objetividad por la cual las libertades particulares deben ser compatibles con las libertades públicas. Ahora bien, ni uno ni otro pretenden la socialización total de la vida, puesto que ambos otorgan un papel fundamental a la ciudadanía: Pettit a través de la posibilidad de disputabilidad por parte de la gente corriente de las decisiones del Estado; Aranguren a través del concepto de la ética de la alteridad, según el cual las reivindicaciones sociales frente al Estado tienen mayor posibilidad de éxito si se realizan de manera colectiva. En definitiva, podemos decir que no hay libertad como no-dominación ni Estado ético si no se da una ciudadanía consciente y responsable de sus derechos, deberes, y de su capacidad para instituirse en su propio futuro, lo cual precisa, necesariamente, de educación para la participación. El fundamento de la participación cívica, como propio elemento dinamizador de carácter educativo, debe concederse desde las instituciones, y debe instituirse en el pueblo soberano a través de la educación política de la sociedad, porque una sociedad libre, no-dominada y moral exige que sea una sociedad educada consciente de sus posibilidades. Sólo a través de la Educación cívica puede el Estado devolver a los ciudadanos su protagonismo cívico haciéndole consciente de sus derechos y de sus deberes de control del propio poder. En definitiva, las instituciones democráticas son una realización efectiva de la libertad que, no obstante, precisa de las virtudes cívicas de la ciudadanía para su materialización.

2. El concepto de democracia que defienden ambos autores es abierto en el sentido de que ambas concepciones (democracia contestataria y democracia como moral) encuentran su identidad en el proceso continuado de hacerse más perfectas y de profundizar en sus valores, con lo cual la democracia

es siempre lucha por la democracia, es decir, tarea permanentemente inacabada y siempre por hacer. Desde esta perspectiva, uno y otro autor entienden la política como algo que va más allá de lo puramente instrumental, pues la política y sus instituciones deben ser, antes que nada, espacios de discusión, diálogo y debate, de consenso desde la disensión. En este sentido, la democracia se convierte en el vehículo en el que participar es una práctica común, y que permite a los ciudadanos convertirse en sujetos políticamente responsables de una comunidad de sujetos libres e iguales. La ciudadanía se concibe, por lo tanto, como una esfera abierta de participación, necesaria en la construcción de la voluntad política. Los ciudadanos son activos y buscan el interés común, el bien colectivo por encima de los intereses egoístas o partidistas. En definitiva, existe una clara correspondencia entre la moral cívica de la sociedad civil y la democracia de la sociedad política.

3. Ambas teorías defienden una concepción democrática que va más allá de la clásica y tradicional concepción representativa. En uno y otro caso, la participación activa de la ciudadanía en los asuntos que incumben a toda la ciudadanía es, no sólo un derecho, sino un deber cívico que debe ejercitarse, si bien no exclusivamente, a través de los canales abiertos por los movimientos sociales de liberación. No es que los partidos políticos o los sindicatos estén de más, sino que a través de ellos no se pueden obtener todos los objetivos que la nueva ciudadanía persigue: desde ellos no es posible encauzar todas las reivindicaciones que emanan de la no-dominación y de la democracia como moral. Por lo tanto, la democracia es mucho más que ir a votar cada cuatro años; la democracia contestataria de Pettit y el Estado ético de Aranguren a través de la ética de la aliedad son dos concepciones fuertes de la política entendida como participación activa de la sociedad civil. En ambas concepciones se persigue la supresión de toda forma de dominación de los gobernantes sobre los gobernados. Así, la organización de la democracia significa participación plenaria de los ciudadanos en ella, o sea, responsabilidad personal y corresponsabilidad social. Además de los canales formalmente institucionales, es preciso buscar otras vías para la participación, la vigilancia y la contestación.

4. Si bien la concepción de la libertad que defienden estos autores es distinta (Pettit aboga por la libertad como no-dominación y Aranguren estaría más próximo al concepto liberal de la misma, es decir, a la libertad como no interferencia, si bien en su acepción más igualitaria o, si se quiere, más progresista), ambos están de acuerdo en que la libertad en sentido amplio precisa, necesariamente, de la ausencia de dominación ajena. Además, uno y otro



están de acuerdo en que primero es necesario asegurar a la ciudadanía unos mínimos comunes de libertad (libertad para lo básico), para posteriormente, una vez asegurados estos mínimos de libertad, ir ampliando el abanico de las libertades, es decir, se trataría, en un principio, de reducir la libertad a lo moralmente indispensable, para posteriormente, una vez conseguidos estos mínimos, ir acrecentando las posibilidades, reduciendo las influencias que condicionan la libertad y las influencias que la comprometen. En definitiva, esta libertad en lo básico, nos está diciendo que uno y otro están de acuerdo en que ser tratados como persona, con la autonomía y dignidad que se merece todo ser humano, es ser tratado como una voz que no puede ser ni ignorada ni preterida; al contrario, es ser tomado como alguien digno de ser escuchado por el valor moral e intelectual que ello supone.

Estos cuatro puntos nos llevarían, ahora sí de una forma material, a exponer el modelo de Estado educador que ambas teorías sostendrían; o sea, el modelo de educación cívica, política y social que ambos autores podrían propugnar (cuestión ésta que abordaremos en otro artículo). En tal caso, como ya hemos dicho, ya no estaríamos hablando de una cuestión puramente formal, sino estrictamente material, pues se trataría de dar verdadero contenido político y moral, es decir, antropológico, axiológico y teleológico, o si se quiere, verdadera *paideia ética y política* a ambas propuestas que, sin duda, y pese a los distintos, y en algunos aspectos contrapuestos puntos de los que parten, tienen claras e inequívocas coincidencias que nos permiten hablar de un hipotético modelo educacional que tenga en la formación cívica de la ciudadanía su punto de partida y de llegada. No cabe la menor duda que ambas teorías están fuertemente ideologizadas, en el buen sentido de la palabra, es decir, en el sentido de que están cargadas de valores morales cívicos, y, en este sentido, el logro del ciudadano y el de la ciudadanía debe realizarse bajo un enfoque político-ideológico porque, en definitiva, la ideología es la que propicia el armazón defensivo de las voluntades individuales y colectivas frente a toda forma de dominación. En este sentido, no se trataría de confundir la Educación cívica, política y social con ideologías de grupos o con las diversas formas de encarnar el poder, sino de que la Educación formara políticamente al hombre, es decir, lo dotara de las cualidades y del saber político para que desde el contexto del conocimiento político pudiera tener defensas ante la manipulación, al mismo tiempo que fuera capaz de optar ideológicamente por lo que considerara más oportuno. Hay que formar al hombre con capacidad de pensar y optar políticamente y es obliga-

ción del Estado y de sus educadores orientarlos en las diversas opciones políticas, máxime cuando el concepto de ciudadanía es un concepto político que entra en relación directa con el poder en todas sus formas y variantes. En este sentido, el Estado y el poder detentado por él deben ser poder y Estado compartidos. Todo ello apunta a que el Estado debe estar cívica y políticamente comprometido con la formación de la personalidad moral de la ciudadanía, puesto que las virtudes cívicas constituyen un valor central, aunque jugando un papel instrumental como medios para maximizar las libertades.

## 2. PETTIT Y LA LIBERTAD COMO NO-DOMINACIÓN

### 2.1. La libertad como no-dominación: una tercera vía a la libertad positiva comunitarista y a la libertad negativa liberal

Philip Pettit ha centrado su discurso político en la teoría de la libertad como no-dominación<sup>1</sup>, según la cual un agente está dominado *“en la medida en que un grupo o individuo está en posición de interferir arbitrariamente en sus asuntos. El agente dominador no está forzado a seguir los intereses declarados del individuo objeto de la interferencia [...] sino que puede interferir más o menos según su voluntad o conforme a los dictados de su propio juicio. Un acto de interferencia será arbitrario en la medida en que no está controlado por los intereses reconocidos de la víctima sino [...] por el arbitrio de quien interfiere, donde arbitrio puede referirse a la voluntad o al juicio. La arbitrariedad del acto está establecida por los controles a los que está sujeto, no por los fines que se logra realizar”*<sup>2</sup>. Estar dominados significa, por lo tanto, tener que vivir de manera tal que nos volvamos vulnerables a algún mal que otro esté en posición de infligirnos arbitrariamente<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva, la libertad como no-dominación es la condición en la cual la persona es, más o menos, notoriamente inmune a interferencias arbitrarias. Esta concepción de la libertad descansa de lleno en el Estado y

<sup>1</sup> A. CRUZ, “Republicanism and liberal democracy, two concepts of participation”, *Anuario Filosófico*, XXXVI/1, 2003, p. 100.

<sup>2</sup> Ph. PETTIT, “Anatomía de la dominación”, en J. CONILL y D.A. CROCKER (Ed.), *Republicanism and civic education. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. 191.

<sup>3</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, a theory about liberty and government*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 21 y 22; Ph. PETTIT, “Anatomía de la dominación”, op. cit., pp. 198 y 199.

en la sociedad civil organizada<sup>4</sup>, proporcionándonos, tal y como nos dice Pettit<sup>5</sup>, una imagen muy rica y convincente sobre lo que es razonable esperar de un Estado y de una sociedad civil decentes. En este sentido, la libertad republicana sólo puede existir bajo un régimen jurídico bien ordenado, donde se facilite la participación activa de la ciudadanía, con lo que podemos afirmar que no hay libertad sin Estado libre, ni Estado libre sin sociedad civil participativa. Pues bien, la propuesta republicana de Pettit pretende ser una posible alternativa a las dos formas políticas más extendidas en la actualidad<sup>6</sup>: la *liberal* y la *comunitaria*; más concretamente, la libertad como no-dominación busca ser una síntesis integradora y superadora de la concepción de la libertad positiva comunitarista y de la concepción de la libertad negativa liberal.

De acuerdo con el comunitarismo, la libertad entraña la presencia y el ejercicio de aquellas actividades que fomenten el autodomínio y la autorrealización; en particular, la presencia y el ejercicio de las actividades participativas y de sufragio, mediante las cuales los individuos pueden unirse a otros en la formación de una voluntad común. Pues bien, el republicanismo no identifica la participación democrática del pueblo como una de las formas más elevadas del bien (como sucede en el comunitarismo), sino que la halla valiosa e importante en tanto instrumento que permite promover la libertad como no-dominación<sup>7</sup>. En el republicanismo la ciudadanía es una actividad pública participativa, a través de la cual se contribuye a que la vida en común sea una vida buena. El modelo republicano toma la concepción liberal de los derechos<sup>8</sup> y le añade la idea de que un ciudadano se hace participando en la construcción de su comunidad, mediante procedimientos democráticos, con lo cual integra el comunitarismo con el objetivo de desarrollar los

---

<sup>4</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., p. 23; P. SAVIDAN, "La crítica republicana del liberalismo", en J. CONILL y D. A. CROCKER (Eds.), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. 139; Q. SKINNER, "The republican ideal of political liberty", en G. BOCK (Ed.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 293 a 309; J. G. A. PO-COCK, *Politics, Language, and Time*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

<sup>5</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 21, 57 y 58.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 29 y 30.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 25, 35, 46, y 114 a 116; F. PEYROU, "Ciudadanía e historia, en torno a la ciudadanía", *Historia Social*, núm. 42, 2002, p. 146.

<sup>8</sup> J. M<sup>a</sup>. PUIG, "La Escuela Como Comunidad Democrática", *Encuentros sobre Educación*, Volumen I, Ontario, Queen's University, 2000.

intereses políticos y lograr los objetivos deseables por la propia comunidad<sup>9</sup>. Por otra parte, mientras que en el comunitarismo el pueblo, colectivamente presentado, es el amo y el Estado el siervo, el republicanismo ve al pueblo como fideicomitente, tanto individual como colectivamente, y ve al Estado como fiduciario; en particular, entiende que el pueblo confía al Estado la tarea de administrar un poder no arbitrario<sup>10</sup>. Aquí, como nos dice Conill<sup>11</sup>, el republicanismo se abre a la libertad radical, a fin de que nadie pueda ejercer un poder tiránico; pero para eso se necesitan individuos muy potentes (una ciudadanía activa generalizada) que quieran superar la servidumbre, que estén abiertos a un cierto perfeccionamiento, y que se comprometan y participen en los asuntos de todos.

El liberalismo, por su parte, defiende una concepción negativa de la libertad, según la cual ésta consistiría en la ausencia de obstáculos externos a la elección individual. Además, parte del supuesto de que no hay nada negativo en el hecho de que algunos tengan poder de dominación sobre otros, siempre que no lo ejerzan, ni sea probable que lleguen a ejercerlo nunca<sup>12</sup>. El republicanismo, sin embargo, entiende que todos los sometidos a la voluntad arbitraria de otros son *ilibrés*, incluso si esos otros no llegan a interferir realmente en sus vidas<sup>13</sup>. La clave de la diferencia entre ambas posturas resulta del hecho de que es posible tener dominación sin interferencia, y al revés, tener interferencia sin dominación<sup>14</sup>. Así pues, podemos decir que los liberales valoran el hecho de tener opciones, estén o no-dominadas las opciones (cantidad de opciones disponibles), mientras que los republicanos valoran el hecho de tener opciones indominadas, pero no necesariamente el hecho en sí de tener opciones (calidad de las opciones disponibles). En este

---

<sup>9</sup> J. RUBIO, "Educar ciudadanos. El planteamiento republicano liberal de Rousseau", en J. CONILL y D.A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. 36.

<sup>10</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 25 a 27.

<sup>11</sup> J. CONILL, "La tradición del republicanismo aristocrático", en J. CONILL y D.A. CROCKER, (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Editorial Comares, Granada, 2003, p. 67.

<sup>12</sup> Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., p. 190.

<sup>13</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 25, 41, 56, 113 y 350.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 44; V. CAMPS, "Republicanismo y virtudes cívicas", en J. CONILL y D. A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. 244.



sentido, para los republicanos, aun representando el Derecho una forma de interferencia, no por ello compromete la libertad del pueblo, puesto que es una interferencia no-dominante, erigiéndose, de hecho, en constitutivo de la libertad<sup>15</sup>. Desde esta perspectiva, el Estado tendrá capacidades para interferir sobre los ciudadanos tan sólo cuando persiga la satisfacción de los intereses comunes de la ciudadanía, y sólo cuando lo haga de forma y manera que se adecue a las opiniones recibidas de esta ciudadanía<sup>16</sup>. Para los liberales, sin embargo, toda ley es una forma de interferencia, pues siempre reduce la libertad de la gente o interfiere en sus posibilidades de elección<sup>17</sup>.

## 2.2. La libertad como no-dominación: un bien primario, igualitario y comunitario a promover por el el Estado como ideal político

Como ya he dicho, toda interferencia entraña siempre un cierto empeoramiento intencional de la situación de elección de las personas, es decir, del alcance y dominio de su libertad<sup>18</sup>; ahora bien, el tipo de interferencia a la que se opone el republicanismo es la arbitraria<sup>19</sup>, aquella que está controlada por el *arbitrium* (la voluntad o el juicio) de quien interfiere; es decir, aquella interferencia en la que el agente dominador no se vea forzado a atender los intereses, y las interpretaciones de esos intereses, de quienes la padecen. Una parte domina a la otra, por lo tanto, sólo en la medida en que tenga capacidad real pa-

<sup>15</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 57 y 93 a 95; P. SAVIDAN, "La crítica republicana del liberalismo", op. cit. p. 140; V. CAMPS, "Republicanismo y virtudes cívicas", op. cit., p. 245; N. MACHIAVELLI, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000.

<sup>16</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 58 a 64 y 136.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 118, 119 y 350; Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., p. 186; E. MARAGUAT, "El concepto republicano de la libertad en la filosofía política de Hegel", en J. CONILL y D. A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. 46; L. BARRÓN, "Liberales conservadores, Republicanismo e ideas republicanas en el siglo XIX en América Latina", *The 2001 meeting of the Latin American Studies Association*, Washington, 2001, p. 9; G. NOVACK, *Democracia y revolución*, Barcelona, Fontamara, 1977; R. NOZICK, *Anarquía, estado y Utopía*, FCE, México, 1988.

<sup>18</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 79 y 81.

<sup>19</sup> M. J. BERTOMEU, "Republicanismo y libertad", *Español Marx*, 2005, p. 350 [http://www.espaimarx.org/150505aa\_5.htm]; M. VILLORIA, "Control democrático y transparencia en la evaluación de políticas públicas", *VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Lisboa, Portugal, 2002, p. 4.

ra interferir sobre bases arbitrarias en algunas de las elecciones de la otra<sup>20</sup>. Esta dominación puede ser más o menos intensa, según lo grave, expedito y arbitrario que pueda ser el tipo de interferencia disponible, y puede tener un alcance menor o mayor, según el abanico de opciones afectadas<sup>21</sup>. En tales circunstancias, cuando hay dominación, esta situación tiende a ser asunto de conocimiento público, excepto cuando la dominación supone una manipulación encubierta<sup>22</sup>. Por otra parte, la no-dominación significa ausencia de dominación en presencia de otras gentes, pues el estatus de no estar dominado está ligado al papel cívico de la libertad cívica, no al de la libertad natural y, consecuentemente, se da siempre en virtud de un diseño social o institucional, es decir, estatal. Así pues, la no-dominación es un ideal social que exige que existiendo otras gentes que podrían ser capaces de interferir arbitrariamente en nuestras vidas, esas personas se vean impedidas de hacerlo<sup>23</sup>.

Al ser la no-dominación un ideal social es preciso que sea promovido jurídicamente a través de un régimen político que frene las ansias de dominación de la gente, sin convertirse, él mismo, en una fuerza de dominación, es decir, sin caer en el *imperium*<sup>24</sup>. Se trata, por lo tanto, de introducir una autoridad constitucional que prive a las gentes del poder de interferencia arbitraria y que posea, al mismo tiempo, el poder y la capacidad de castigar esa interferencia en caso de que se produzca, y debe hacerlo, como hemos apuntado, atendiendo a los intereses y a la interpretación que de esos intereses hagan las partes afectadas (debe ser convenientemente sensible al bien común). Pues bien, cuando alguien disfruta de no-dominación, este hecho, al igual que pasaba con la dominación, también llega a ser un asunto de común conocimiento entre las partes relevantes, de manera que la no-dominación tendrá siempre un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo<sup>25</sup>: por una

<sup>20</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 81, 82, 197, 350 y 351.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 84 a 86.

<sup>22</sup> Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., pp. 202 y 203.

<sup>23</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 82, 95, 113 y 351; D. RAVENTÓS, J. A. NOGUERA, y D. CASASSAS, "Catorce respuestas sobre la renta básica", *El Ciervo*, núm. 610, 2002.

<sup>24</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., p. 96; S. GINER, "Cultura republicana y política del prevenir", en S. GINER (Ed.), *La cultura de la democracia*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 173 y 174.

<sup>25</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 100 a 102 y 351.

parte, la no-dominación va ligada al hecho de reducir la incertidumbre de las personas (objetividad), mientras que, por otra parte, también va ligada a la capacidad para mirar de frente a los demás (subjetividad). Además, la no-dominación tiene grados tanto de intensidad, como de alcance<sup>26</sup>. En este sentido, tanto el liberalismo como el republicanismo están de acuerdo en que, igualados los ciudadanos en lo básico (intensidad), debemos ampliar el abanico de opciones favorables (alcance); es decir, estamos obligados a reducir las influencias que condicionan la libertad y las influencias que la comprometen. La diferencia entre ambas concepciones es que interpretan de distinta manera este aspecto<sup>27</sup>: mientras que para la concepción liberal<sup>28</sup> tan sólo influencias no intencionales como los obstáculos naturales condicionan, sin comprometer, la libertad (el Derecho está del lado de los factores que comprometen la libertad), para los republicanos las interferencias intencionales no arbitrarias son similares a los obstáculos naturales en punto a condicionar, sin comprometer, la libertad (el Derecho no arbitrario está del lado de los factores que condicionan positivamente la libertad).

Para Pettit<sup>29</sup> el ideal político de la no-dominación es un valor superior al ideal político de la no interferencia, pues su maximización exige y necesita la promoción de tres beneficios que la simple maximización de la no interferencia podría no conseguir<sup>30</sup>: 1) la ausencia de incertidumbre, 2) la ausencia de necesidad de deferencia estratégica frente a los poderosos, y 3) la ausencia de subordinación social a otros sujetos. En este sentido, ser tratados como personas, con la dignidad que se merece todo ser humano (el hombre como un fin, nunca como un medio), es ser tratado como una voz que no puede ser, en ningún caso, preterida, pues, de lo contrario, nos convertiríamos en personas con vivencias inciertas, forzadas al medro estratégico y a la subordinación<sup>31</sup>. Desde esta perspectiva, la libertad como no-dominación

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 106 y 107.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 108, 116 y 117.

<sup>28</sup> J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979; J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.

<sup>29</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 113 a 115.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 117 a 124 y 353; A. DOMÈNECH y D. VELASCO, "Una visión republicana del cristianismo", *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano*, núm. 208, 2001; J.M. ELGARTE, "Non-dominatión, real freedom and basic income", *Tenth Congress of the Basic Income European Network*, Barcelona, Forum of Cultures, 2004; M. NAVARRO, "La necesidad de reinventar la democracia o cuando la representación deja de representar", *Dhial*, núm. 35, 2001.

<sup>31</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 124 a 127.

tiene el estatus de bien primario en el sentido que le otorga Rawls; un bien que por su importancia no puede dejarse en manos de las personas para que lo persigan por sí mismas de manera descentralizada, sino que el modo natural de articularlo es centralizadamente, por vía estatal<sup>32</sup>, siendo el papel de la ciudadanía el de estar vigilantes para que el Estado cumpla con su función (democracia contestataria). En este sentido, la no-dominación tiene una existencia intrínsecamente institucional<sup>33</sup>, pues las instituciones democráticas, tal y como señala Martins<sup>34</sup>, son una realización efectiva de la libertad. En esta promoción de la no-dominación, el objetivo primario a conseguir por parte del Estado<sup>35</sup> debe ser el incremento de la intensidad con que la ciudadanía disfruta de la no-dominación (libertad estructural), para luego, en un segundo momento, incrementar también el alcance de las opciones indominadas (libertad material).

La libertad como no-dominación es un bien significativamente igualitario y significativamente comunitario. Es igualitario, en tanto que es un bien que está, más o menos, igualmente distribuido entre todos los componentes del cuerpo político, pues, como ya hemos dicho, maximizar la no-dominación de que disfruta la ciudadanía requiere que ésta la disfrute con igual intensidad, aunque no requiere, necesariamente, que la disfrute con igual alcance (los ciudadanos están igualados en una situación a prueba de dominación, aunque no lo están respecto de la igualdad de recursos y oportunidades). Es comunitario, en tanto que tiene un carácter, a la vez, social y común<sup>36</sup>: social, ya que su realización exige que la gente se implique en la mutua interacción intencional (sólo puede realizarse bajo un ordenamiento justo que implique a la gente); y, común, ya que sólo puede realizarse para uno, si se realiza para algunos o incluso para todos (sólo puede realizarse para una persona, si se realiza para otros que pertenezcan a la misma clase de vulnerabilidad). Desde esta perspectiva igualitaria y comunitaria, tal y

<sup>32</sup> J. M. ELGARTE, "Non-domination, real freedom and basic income", op. cit.

<sup>33</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 143 a 148.

<sup>34</sup> A. M. MARTINS, "Republicanism y libertad", *Res publica*, núm. 9-10, 2002, p. 190.

<sup>35</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 113, 127, 140 y 353; Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., pp. 205 a 207.

<sup>36</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 152 a 163 y 354; Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., p. 210; GREECS, "Seminari de recerca y debat en ètica, economia i societat. Document de treball número 2", *UBWeb. Secció de Teoria Sociològica i Metodologia de les Ciències Socials*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000.



como nos dice Pettit<sup>37</sup>, la política adecuada a la tarea de la no-dominación tendrá que articularse en el plano de los grupos de agravios y afirmaciones comunes, es decir, en el plano de las distintas clases de vulnerabilidad. En este sentido, a medida que progrese la no-dominación el significado político de la diferencia tiene que ser cada vez menos significativo como indicador de vulnerabilidad a la interferencia. De hecho, la comunidad entera debería convertirse en una única clase de vulnerabilidad. Ahora bien, lo cierto es que no hay esperanza alguna de promover la causa de la libertad como no-dominación entre la ciudadanía si los individuos no están dispuestos a abrazar, tanto la perspectiva de una igualdad substancial (bien igualitario), cuanto la condición de la solidaridad comunal (bien comunitario), pues querer la libertad republicana es querer la igualdad republicana, realizar la libertad republicana es realizar la comunidad republicana, y para ello se precisa, no sólo de un Estado fuerte y comprometido con la no-dominación, sino también de ciudadanos responsablemente participativos<sup>38</sup>.

### 2.3. Libertad como no-dominación: los contenidos (objetivos) y las formas (mecanismos constitucionales y democráticos) del Estado republicano

La filosofía política republicana tiene que ser juzgada según el método rawlsiano del *equilibrio reflexivo*<sup>39</sup>, es decir, según nos dé o no una imagen reflexivamente aceptable de lo que el Estado debería hacer y ser<sup>40</sup>. En cuanto a lo que debe hacer el Estado, la primera cosa que hay que observar es que el republicanismo ofrece al Estado un lenguaje pluralista en el que formular los agravios que él habrá de tratar de rectificar (un lenguaje de libertad, en el que es posible dar sentido a una variedad de exigencias dirigidas al Estado). Este pluralismo se revela en una variedad de causas que no sólo incluyen la tradicional y conservadora petición de orden, predictibilidad y propiedad privada, sino también causas tan diversas como las reivindicaciones formuladas por los distintos movimientos sociales de liberación. El lenguaje repu-

<sup>37</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 166 a 168 y 192.

<sup>38</sup> Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., p. 197.

<sup>39</sup> A. FERNÁNDEZ, "Dinámicas evolutivas, hermenéutica jurídica e o equilibrio reflexivo", *Revista Juristas*, núm. 43, 2005.

<sup>40</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 140, 174 a 178 y 355.

blicano puede lograr este grado de pluralismo porque el ideal de la libertad como no-dominación es intrínsecamente dinámico, es decir, exige que los intereses y las interpretaciones de la gente sean sistemáticamente atendidas por el Estado, de manera que deja espacio para que intereses nuevos o nuevas clarificaciones de las interpretaciones de esos intereses obliguen a una reconsideración de las exigencias de la libertad<sup>41</sup>. Se trata, en definitiva, de abrir sistemáticamente posibilidades de reconstrucción discursiva<sup>42</sup>, a medida que las gentes descubren nuevas filiaciones y se hacen capaces de ver viejas formas de trato bajo una nueva luz crítica<sup>43</sup>.

Pues bien, por lo que respecta a las políticas específicas que el ideal de la libertad como no-dominación tendría que sostener (en particular, las políticas que tendría que sostener para combatir el tipo de dominación ligado al *dominium* privado de los recursos), dos cosas saltan a la vista<sup>44</sup>: una, que el ideal es políticamente menos escéptico que el ideal de la libertad como no interferencia, pues admite la posibilidad de un gobierno no-dominador; y otra, que es socialmente más radical, pues exige, no sólo la ausencia de interferencias arbitrarias, sino de capacidades para la interferencia arbitraria. Su menor escepticismo viene del hecho de que no entienden la acción del Estado, siempre que esté convenientemente restringida, como una intrínseca afrenta a la libertad, es decir, como una forma, ella misma, de dominación; y su mayor radicalismo viene del hecho de que entienden como tal afrenta a la libertad cualquier forma de dominación, incluso aquellas en las que puede esperarse que el dominador se abstenga de dominar a nadie. En este sentido, los republicanos estarán bien dispuestos respecto de una forma de gobierno que confiera al Derecho y al Estado un respetable abanico de responsabilidades; por contra, estarán muy mal dispuestos ante una forma de gobierno que confiera a las autoridades, o incluso a las mayorías, un elevado grado de poder y discreción<sup>45</sup>.

Ahora bien, el Estado republicano no sólo debe tratar de combatir las consecuencias dominadoras del *dominium*, también debe evitar la propia do-

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 179, 181 a 194, 356.

<sup>42</sup> J. HABERMAS, *Más allá del estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997.

<sup>43</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 194, 195 y 356; Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit., p. 199 a 201.

<sup>44</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 196 y 356.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 196, 269 a 313 y 356.



minación procedente del *imperium* del Estado<sup>46</sup>; es decir, tiene que preocuparse tanto por lo que hace el Estado, cuanto por lo que es, tanto por los contenidos materiales, como por las formas en que procede en el desarrollo de dichos contenidos. En este último sentido, si el modo de operar del Estado no ha de estar sujeto a manipulación sobre bases arbitrarias, hay, al menos, tres condiciones constitucionalistas que deben ser plausiblemente satisfechas<sup>47</sup>: 1) *Un sistema constituido como un imperio de la ley y no de los hombres* (lugar y contenido de las leyes). Se trata del imperio de la ley, según el cual el Estado debería proceder de acuerdo con la ley, no según los casos, y en particular, de acuerdo con un tipo de leyes que satisfagan restricciones establecidas. 2) *La dispersión de los poderes legales entre las diferentes partes* (funcionamiento cotidiano de las leyes). Se trata de la restricción de la dispersión del poder, según lo cual el poder estatal tendría que dividirse en varios brazos; esta condición viene en apoyo de la división de las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales, pero también de otras formas de dispersión del poder, como la de la bicameralidad y la de los ordenamientos federales. 3) *Una ley relativamente resistente a la voluntad de la mayoría* (modos de alterar legítimamente las leyes). Se trata de la condición contramayoritaria, según lo cual tiene que dificultársele, no facilitársele, a la voluntad mayoritaria las modificaciones de, al menos, ciertas áreas fundamentales del cuerpo de leyes.

En definitiva, sin mediación de una ley acorde con esas condiciones, el gobierno será fácilmente manipulable por voluntades arbitrarias y tal vez partidistas<sup>48</sup>. En este sentido, cabe hacer patente, como nos dice Maragat<sup>49</sup>, que el concepto de libertad que defiende Pettit, esto es, como ausencia garantizada de no interferencia arbitraria, reproduce el pensamiento de Hegel, pues el estado que para Hegel merece ser un fin en sí mismo es el que se mueve bajo la objetividad de la ley, objetividad por la cual las libertades particulares son compatibles con las libertades públicas. Ahora bien, por muy restringido por la ley que esté un sistema constitucionalista, el Estado

<sup>46</sup> A. DOMÈNECH y D. VELASCO, "Una visión republicana del cristianismo", op. cit.

<sup>47</sup> Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 227 a 239 y 357.

<sup>48</sup> J. C. VELASCO, "Patriotismo constitucional y republicanismo", *Claves de razón práctica*, núm. 125, 2002, pp. 33 a 40.

<sup>49</sup> E. MARAGUAT, "El concepto republicano de la libertad en la filosofía política de Hegel", op. cit. p. 55.

siempre tendrá un margen de discrecionalidad. Se da por sabido que los legisladores tienen que disponer de ese margen, pues son ellos quienes hacen las leyes; pero también tendrán ese margen quienes ocupen cargos ejecutivos y judiciales, pues la interpretación de las leyes nunca está completamente constreñida por la legislación. El único modo que tiene un régimen republicano para garantizar que este ejercicio de discrecionalidad no será hostil a los intereses y a las interpretaciones del conjunto de la ciudadanía, o a los de algún sector de la comunidad, es la introducción sistemática de posibilidades de disputar los actos del Estado por parte de la gente corriente<sup>50</sup>. La promoción de la libertad como no-dominación exige, en consecuencia, que se haga algo para garantizar que la toma pública de decisiones atienda a los intereses y las interpretaciones de los ciudadanos<sup>51</sup>. La toma pública de decisiones no puede representar una imposición arbitraria, sino que tiene que proceder de tal modo que los ciudadanos puedan identificarse con ella y hacerla suya; es decir, que los ciudadanos puedan ver en ella promovidos sus intereses y respetadas sus interpretaciones. En este sentido, la no arbitrariedad requiere, no tanto consentimiento, cuanto disputabilidad<sup>52</sup>. Sólo si podemos efectivamente disputar ese tipo de interferencias podremos decir que la interferencia no es arbitraria, ni el que interfiere, un dominador. Así pues, el ideal republicano apunta hacia una democracia basada, no en el supuesto consentimiento de las gentes, sino en la disputabilidad, por parte de la gente, de cualquier cosa que pueda hacer el Estado; lo que es importante asegurar es que los actos del Estado puedan sobrevivir a la contestación popular, no que sean el producto de la voluntad popular<sup>53</sup>.

La democracia debe entenderse, por lo tanto, de acuerdo con un modelo más de disputa o de disenso que de consenso. De acuerdo con este modelo, un gobierno será democrático y representará una forma de poder controlado por el pueblo, en la medida en que el pueblo, individual y colectivamente, disfrute de la permanente posibilidad de disputar las decisiones del gobierno<sup>54</sup>. En este sentido, una democracia contestataria tendrá que ser deliberativa y, si tiene que haber una base sistematizada para que la gente pueda cuestionar lo que hace el gobierno, requerirá, también, que las deci-

---

<sup>50</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 91 y 357.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 241 y 242.

<sup>52</sup> A. M. MARTINS, "Republicanism y libertad", *Res publica*, 9-10, 2002, p. 190.

<sup>53</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 13 y 14.

<sup>54</sup> P. NEY, "Republicanism, tradición perdida", *Relaciones*, núm. 84, 2004.



siones se basen en consideraciones de un supuesto interés común<sup>55</sup>. Por otra parte, una democracia contestataria tendrá que ser incluyente y dar espacios para que gentes procedentes de todos los rincones de la sociedad puedan impugnar las decisiones legislativas, ejecutivas o judiciales<sup>56</sup>. Este requisito significa que el Estado tendrá 1) que ser representativo de diferentes sectores de la población, que 2) los canales de disputa tendrán que estar bien establecidos en la comunidad y que 3) el Estado tendrá que guardarse de la influencia de las organizaciones empresariales y de otros intereses poderosos. En este sentido, deberá haber voces que tengan crédito al hablar de las preocupaciones y las opiniones de todos los grupos significativos, y que puedan obligar a que esas preocupaciones y esas opiniones entren en el foco de atención de los legisladores. Ahora bien, para que esas voces tengan crédito, tienen que venir del sector representado, no ser simplemente ecos de la simpatía despertada por ese sector; y así, idealmente, el grupo logrará ser representado, no por la gracia de los portavoces parlamentarios, sino por la presencia de algunos de sus miembros. La democracia incluyente tendrá que incorporar, por derecho propio, a todas las voces disonantes que puedan hallarse en la comunidad<sup>57</sup>. Desde esta perspectiva, tal y como señala Martínez<sup>58</sup>, la tradición republicana debería tomar como uno de los criterios de medida de su nivel de aceptabilidad, su capacidad para dar cuenta de a quiénes se excluye de la vida democrática y qué formas tenemos de no excluirlos; no es sólo tiempo de afinar los modelos de democracia y de república, sino también de estar atentos a las discriminaciones y exclusiones para las que tenemos el peligro de estar ciegos.

Hay muchos canales por los que puede discurrir esta faceta de la inclusión. Entre ellos, nos dice Pettit<sup>59</sup>, están la posibilidad de escribir al representante de los ciudadanos en el parlamento, la capacidad para exigir que un defensor del pueblo haga indagaciones, el derecho de apelación a un tribunal superior frente a una sentencia judicial, así como limitaciones menos formales, como pueden ser las derivadas de los derechos de asociación, protes-

---

<sup>55</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 242 a 246 y 358.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 248, 249, 344 y 358.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 249 a 253.

<sup>58</sup> V. MARTÍNEZ, "Excluidas y excluidos de las tradiciones democráticas. Un diálogo con el republicanismo", en J. CONILL y D.A. CROCKER (Eds.), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003, p. 99.

<sup>59</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., p. 252.

ta y manifestación. Los canales de disputa serán efectivos en la medida en que existan movimientos sociales de liberación a los que dirigir, en primera instancia, nuestras quejas. Esos movimientos deberían contribuir a mantener limpios de ruido los canales de expresión de quejas, pues podrían servir a modo de cámara inicial de compensaciones en la que depositar y consolidar las quejas<sup>60</sup>. Estos movimientos pueden revelarse muy eficaces a la hora de ejercer presión a favor de la rectificación de los agravios que hacen suyos, pues disponen de una audiencia que ningún ciudadano individual podría esperar igualar. Lo que exige una democracia con disputabilidad es que las quejas sean despolitizadas, y su audiencia apartada del tumulto de la discusión popular, apartada, incluso, del foro de debate parlamentario. Lo que aquí exige la democracia es el recurso a la tranquilidad y la serenidad de las comisiones parlamentarias multipartitas, o a la indagación parlamentaria formal, o a un cuerpo autónomo y profesionalizado<sup>61</sup>. Una verdadera democracia republicana tiene que estar sujeta a las restricciones de una forma disputatoria de democracia, es decir, una democracia que sigue pautas deliberativas de toma de decisiones, que incluye a las principales voces de la diversidad presentes en la comunidad y que responde apropiadamente a las quejas contra ella formuladas<sup>62</sup>. Por último, esta democracia tendrá que ser sensible a las críticas lanzadas contra las decisiones estatales<sup>63</sup>. Tendrá que haber ordenamientos que permitan una audiencia adecuada (una audiencia adecuada, no una audiencia popular) de las quejas procedentes de distintos ámbitos; tendrán que realizarse procedimientos de toma de decisión que disfruten del crédito general; y en caso de perderse ese crédito, tendrá que haber posibilidades de secesión, o modos de dar a los disidentes el tipo especial de estatus concedido tradicionalmente a los objetores de conciencia<sup>64</sup>.

La concepción de la democracia que sale de estas reflexiones insiste en que lo importante radica en la creación de un ambiente de prueba y selección de las leyes, más que en tener leyes diseñadas por consenso. Es decir, se trata<sup>65</sup>: por una parte, de disponer de leyes que hayan pasado la prueba del

---

<sup>60</sup> Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", op. cit.

<sup>61</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., p. 255.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>63</sup> V. CAMPS, "Republicanism y virtudes cívicas", op. cit., p. 245.

<sup>64</sup> Ph. PETTIT, *Republicanism, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op. cit., pp. 259, 260 y 358.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 260 a 267, 358 y 359.



tiempo y que formen parte de una tradición; y, por otra, de que el pueblo tenga derecho a desafiar y a resistir las leyes que sean de naturaleza arbitraria, siendo eso, en definitiva, lo que hace al pueblo soberano. Desde esta perspectiva, tal y como señala Puig<sup>66</sup>, políticamente la democracia republicana se entiende como una forma de socialización y de acción política en un contexto moral, ético y cívico, lo cual implica que, en las votaciones, los ciudadanos deben comportarse, no como defensores de unos intereses partidistas, sino como controladores de la calidad global de los resultados de la acción política de sus representantes. Se trata de la defensa de la adecuación de la acción política al bien común<sup>67</sup>. En este marco de consideraciones, los políticos deben consagrarse a la deliberación y a la búsqueda de acuerdos justos, en un ejercicio de comunicación pública orientada al entendimiento y a la formación cívica para el ejercicio de las virtudes cívicas. Así pues, la ciudadanía no se limita a votar cada cuatro años, sino que ser ciudadano supone, incluso más que ir a votar, el deber de participar en aquellas prácticas cívicas que permitan alcanzar acuerdos en los modos de organizar la convivencia colectiva para que responda al bien común. En este sentido, es interesante incidir en los planteamientos que realizan Ovejero, Martí y Gargarella<sup>68</sup> al entender que un ciudadano activo es el que participa cívicamente, es decir, con altruismo y no sólo por y en defensa de sus intereses, de donde se desprende que la solidaridad, como forma de fraternidad social, se encuentra en la esencia de la civilidad republicana.

Ahora bien, como ya hemos dicho, la libertad, la participación, sólo es posible en un contexto de moralidad, de ordenamiento ético-social, de tal manera que la cuestión moral es determinante en la sociedad republicana, pues se incardina, no sólo como característica esencial del civismo, sino, en general, de la política. La república encarna la necesaria moralidad de la política, hasta tal punto que el propio Estado republicano debe ser un Estado ético y moral, es decir, como nos dice Aranguren<sup>69</sup>, de justicia social y no sólo de Derecho. Pues bien, entiendo que la propuesta arangureniana, aunque no pueda catalogarse de republicana, sí que es, desde un punto de vista for-

---

<sup>66</sup> J. M<sup>a</sup>. PUIG, "La Escuela Como Comunidad Democrática", op. cit.

<sup>67</sup> C. VALLS LLOBET, "El compromiso cívico dels ciutadans o el dret a la llibertat", *El Canvi, Butlletí mensual de Ciutadans pel Canvi*, Barcelona, 2001.

<sup>68</sup> F. OVEJERO, J. L. MARTÍ y R. GARGARELLA, *Nuevas ideas republicanas*, Paidós, Barcelona, 2004.

<sup>69</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, Guadarrama, Madrid, 1963.

mal, un buen punto de partida para incardinar planteamientos republicanos que descansen sobre la estabilidad de un Estado moralmente fuerte, es decir, de un Estado que tenga institucionalizada la eticidad en sus propias estructuras jurídicas y administrativas.

### 3. ARANGUREN Y LA ETICIDAD POSITIVA DEL ESTADO

#### 3.1. Moral personal y moral social: tensión y apertura

La moral político-social en Aranguren tiene como punto de partida, como principal suplemento y desarrollo, la moral personal, porque la moral es, primariamente, personal, aunque, también es cierto, nos dice Aranguren<sup>70</sup>, que la persona es mucho más social de lo que nos imaginamos y su moral personal, es ya, de partida, social. Nuestro filósofo rehúsa radicalmente cualquier separación entre la moral individual y la moral social, lo que hay siempre entre ambas es un conflicto, un problema, una tensión, sin embargo, las dos se necesitan mutuamente. El hombre, nos dice Aranguren<sup>71</sup>, es constitutivamente social, lo mismo que es constitutivamente moral; el hombre vive en sociedad y, por lo tanto, con ella y de ella y, en particular, del grupo social de pertenencia, acogerá todo un conjunto de valoraciones, actitudes y comportamientos morales estrechamente relacionados con la realidad o situación sociocultural que le envuelve. La posición abiertamente disidente de Aranguren consiste en el hecho de entender, y no aceptar, de ninguna de las maneras, que la fuerza moral sobre las valoraciones morales que el hombre recibe de la sociedad o de su grupo social de pertenencia, tengan su origen, única y exclusivamente, en la presión social<sup>72</sup>. La presión social, aun siendo un condicionante muy fuerte, jamás puede anular la moral, la cual surge de la vida personal. El hombre es una realidad debitoria y es por ello, precisamente, que la sociedad puede imponerle deberes, sin embargo, es éste, en última instancia, quien debe asumirlos libre y personalmente<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 105 y 106.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 106 y 107; J. L. ARANGUREN, "Moral y Sociedad en el Siglo XIX", en VARIOS, *Historia Social de España. Siglo XIX*, Guadiana, Madrid, 1972, p. 89.

<sup>72</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 39.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 42.



Si recurrimos a su *Ética*<sup>74</sup>, en la que Aranguren deja claramente planteada la tensión existente entre una moral orientada hacia el individuo y otra que se propone exigencias transpersonales, podremos entresacar tres aspectos fundamentales para nuestro cometido: 1) la moral, no sólo en su origen, sino a lo largo de toda su historia ha estado íntimamente relacionada con lo social y lo político; 2) lo que cada uno hace de su vida, de él mismo, lo hace, lejos de toda abstracción, en el marco de una situación concreta y real que es, básicamente, situación y realidad política y social; y, 3) al hacer nuestras vidas (bien o mal) nos hacemos copartícipes y corresponsables de las vidas de los demás y, por la misma regla, el resto de las personas que nos rodean son corresponsables de las nuestras, pues todos formamos una unidad solidariamente ética encaminada a evitar la alienación del prójimo. De estas tres conclusiones podemos ver que lo social y lo personal en la moral se nos presentan como dos vertientes complementarias y no disociadas, hasta tal punto que Aranguren ha podido llegar a decir, de una parte, que moral y sociedad son una y la misma cosa<sup>75</sup>; y, de otra, nos asegurará que la dimensión personal es intrínseca a la moral social. La moral personal, aun en el caso más extremo, que consistiría en el utópico caso de un Estado perfectamente socializado éticamente, es del todo ineliminable<sup>76</sup>. En definitiva, podemos decir que la sociedad no nos da hecha nuestra conducta, sólo nos da elementos sociopolíticos y culturales con los cuales hacer nuestras vidas.

Por lo tanto, en Aranguren habría que hablar de moral como el perfecto, aunque no exento de dificultades, equilibrio entre lo personal y lo social. No podemos establecer una línea de separación entre ambas perspectivas de la moral porque la zona fronteriza es muy estrecha y, en ocasiones, confusa<sup>77</sup>. La moral en Aranguren será, tanto por su origen, como por sus contenidos y por sus metas, eminentemente social, pero, en tanto que la última palabra, la elección, aceptación, sumisión, renunciación de las normas o valores sociales, políticos y culturales depende, única y exclusivamente, del sujeto moral individual, del hombre que ha de desarrollar su propia vida con los otros hombres y con las cosas, haciéndose responsable de ella, es por lo que, por su fundamentación, la moral será personal. Aranguren, como podemos ob-

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 31 a 38.

<sup>75</sup> J. L. ARANGUREN, "Moral y Sociedad en el Siglo XIX", op. cit., p. 87.

<sup>76</sup> J. L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969, p. 69.

<sup>77</sup> J. C. RINCÓN, "Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad", *Taula. Quaderns de Pensament*, núm. 31-32, 1999, pp. 97 y 98.

servar, huye: de un lado, del individualismo que no tiene en cuenta las repercusiones sociales de la moral individual y la influencia que la sociedad tiene sobre los individuos; y, de otro, del sociologismo que desatiende la vertiente personal que hay en toda acción moral. Para que lo moral exista es preciso partir del hombre, que es el que ha de aceptar o no las pautas sociales, el que debe criticar, mejorar, innovar o reformar otras, el que configura, en definitiva, la propia sociedad. Aranguren, no admite que lo social se pueda considerar el origen principal de la moral, sino que es el medio para que se exprese lo moral<sup>78</sup>. Para salvaguardar la moral se necesita reconocer y mostrar la independencia de la dimensión personal respecto de la sociedad. Resulta imposible eliminar la constitutividad moral del hombre.

### 3.2. Ética de la alteridad y Ética de la aliedad

La ética ha sido, hasta hace poco, mera ética de la individualidad, siendo el Derecho correspondiente a esta visión moral el romano napoleónico<sup>79</sup>. La ética individual es la concepción propia del liberalismo burgués que se fundamenta, tanto en el orden económico como en el político, en la creencia de la armonía preestablecida de los diferentes intereses individuales. El egoísmo racional debe conducir al buen ordenamiento social y constituir la única virtud social a partir de una serie de virtudes privadas como la laboriosidad, la buena administración, la industriosisdad, la honradez comercial, la previsión o el ahorro (moral protestante del trabajo). El Derecho, dentro de este contexto, se limita a la protección legal de los intereses del egoísmo razonable. En este sentido, lo que le interesa destacar a Aranguren del liberalismo es su aspecto político de minimización del Estado y su ceguera para reconocer su eticidad positiva. El liberalismo condena al Estado a la pasividad, ya que considera una gran virtud el egoísmo razonable de los individuos (egoísmo basado en la espontánea armonía de los intereses de éstos) y en que, consecuentemente, la mejor política estatal es la del dejar hacer, sin inmiscuirse en los asuntos de los ciudadanos<sup>80</sup>. En este sentido, Aranguren nos advierte de que el liberalismo puede convertirse en el mayor enemigo

---

<sup>78</sup> C. HERMIDA, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J.L.L. Aranguren*, Universidad Autónoma, Madrid, 1997, p. 494. (Tesis doctoral en microficha. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho Político).

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>80</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 217.



de la libertad real, ya que puede dar paso a los totalitarismos, a las tiranías de las mayorías. Pues bien, la experiencia histórica del liberalismo económico, y de un capitalismo sin trabas, demostró la radical insuficiencia de la ética liberal de la alteridad y de su Derecho para el buen ordenamiento social. La reacción natural contra su constitutivo individualismo, según el profesor Aranguren, ha consistido en lo que se denomina la ética social.

Ahora bien, por ética social cabe entender dos cosas distintas, que conducirán a la diferenciación entre *ética de la alteridad* y *ética de la aliedad*: “[...] bien la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo; o bien la relación impersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, de todos los otros hombres [...] A lo primero llamaremos *ética de la alteridad*. A lo segundo, *ética de la aliedad*”<sup>81</sup>. El significante *alteridad* deriva del significante latino *alter*, y en latín hay dos palabras de significado próximo: *alius*, que significa otro en general, otro entre muchos; y, *alter*, que significa otro entre dos. En este sentido, *alteridad* significa mi relación con el otro, y *aliedad* la relación entre muchos otros<sup>82</sup>. En la alteridad es fundamental la relación personal e interpersonal, mientras que la aliedad se queda en los aspectos más técnicos e impersonales de las relaciones humanas. Para Aranguren es preciso pasar de una ética de la alteridad a una ética de la aliedad para el establecimiento de un orden social justo, es decir, pasar al plano político, en el que intervienen elementos científicos, técnicos, impersonales, institucionales, estructurales, para que se pueda construir la justicia en una sociedad bien ordenada.

La ética de la alteridad pretende la moralización de la política desde lo ético personal, fijándola puramente al sentido social de los individuos. Existen dos modelos de ética de la alteridad: el de la moralización de la política desde lo personal; y, el de la moralización de la política desde los grupos sociales. El primero tuvo sus representantes históricos en el siglo XVIII con pensadores como Montesquieu, Rousseau y Kant; el segundo, en el siglo pasado con el marxismo. Así, Aranguren nos dirá<sup>83</sup> que cuando Montesquieu afirma que el fundamento de la república es la virtud; o cuando Rousseau pide la síntesis en el ciudadano de los *status* de súbdito y soberano, recla-

<sup>81</sup> J. L. ARANGUREN, “Ética social y función moral del Estado”, *Conferencias del Ateneo de la Laguna*, núm. 1, 1962, p. 8.

<sup>82</sup> J. L. ARANGUREN, “Ética de la alteridad”, *Cal y Canto*, núm. 1, 1959, p. 9.

<sup>83</sup> J. L. ARANGUREN, “Ética social y función moral del Estado”, op. cit., pp. 5 a 26.

mando la conversión del hombre privado en público; o cuando Kant define la Ilustración como la promoción de cada hombre a su mayoría de edad, y considera que ser mayor de edad significa, no sólo tener el derecho, sino también el deber de la autonomía o gobierno por sí mismo; todos ellos, sin excepción, están confiando la moralización social y política a los ciudadanos y reclamando el ejercicio de la moral personal de la alteridad. Aranguren considera que la virtud fundamental de la alteridad, junto con la libertad y la igualdad, es la justicia entendida ésta en el sentido de voluntad, de buena voluntad, de lucha personal por la justicia, en el reconocimiento y respeto de la dignidad de las personas y de su libertad e igualdad esenciales, así como de una subsistencia, un nivel de vida y un trabajo verdaderamente humanos.

Dentro de esta concepción (ética de la alteridad), el Derecho ha de ser la proyección y el garante externo del momento moral<sup>84</sup>. El aseguramiento jurídico-positivo de los derechos de la persona es, visto desde el lado de los gobernados, el carácter esencial del Derecho; así como, visto el problema del lado del Estado y los que nos gobiernan, lo es la constitución del poder político como Estado de Derecho. De esta manera, como se puede observar, el Derecho resulta ser el marco de la vida social, marco dentro del cual ésta queda encuadrada, encauzada y, por modo negativo, moralizada. Decimos negativamente porque hasta aquí no se trata más que de una eticidad restrictiva por parte del aparato estatal. Según esta concepción ética, la moralidad del Estado es extrínseca y le viene dada de la ética de la alteridad, pues se considera que la fuente de la moral social es la persona. Así las cosas, los modos fundamentales de moralización del Estado desde fuera de él son<sup>85</sup>: la limitación ético-jurídica del poder, la división y el equilibrio de poderes, la conversión del poder en autoridad por la vía de la legitimidad, la respetabilidad y el prestigio, la democratización del régimen de gobierno y la creación de instantes supranacionales asistidos de poder jurídico o, al menos, capaces de actuar por presión moral. Para Aranguren, la justicia o virtud personal de la justicia, es decir, el Derecho como establecimiento de relaciones restrictivas formales y, en definitiva, una ética de la pura alteridad, aunque supongan un progreso frente a la moral individualista para el establecimiento de un ordenamiento colectivo justo, tampoco basta, sobre todo en el complejo régimen político económico y social de nuestro tiempo<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 229.

<sup>85</sup> C. HERMIDA, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J. L. Aranguren*, op. cit., p. 510.

<sup>86</sup> E. BONETE, *Aranguren, la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 191 y 192.



Existe otro tipo de moralización, según Aranguren, que se realiza desde dentro del Estado, de arriba abajo. Esta moralización puede ser negativa o restrictiva por parte del Estado, o bien positiva, que es la ética de la aliedad, es decir, el plano de las estructura sociales objetivas y el de la exigencia de una eticidad positiva, y no meramente negativa por parte del Estado. Para Aranguren es necesario que la fuente de la moral política sea el Estado. Tanto la moralidad de las personas, como la de los grupos sociales, no son suficientes, pues se olvida que personas y grupos sociales viven dentro de un Estado, que debe convertirse en un destacado punto de la moralidad social<sup>87</sup>. En consecuencia, si es necesaria la intervención moral del estado, si de él debe provenir la eticidad, y no tanto de los ciudadanos o de los grupos sociales, una ética de la alteridad, aunque suponga un progreso frente a la moral individualista, no es suficiente para el establecimiento de un ordenamiento colectivo justo. Ahora bien, lo cierto es que pasar del plano de la alteridad al de la aliedad supone considerar al Estado como sujeto de eticidad, pero con características diferentes a las que Hegel le asignaba. Efectivamente, Aranguren, separándose de aquél, no pretende reducir toda la moral a moral político-social, ni tampoco sostener que el Estado sea el único sujeto de la moralidad política, sino que su pretensión última es dejar bien establecida la dimensión política y social de la moral. En este sentido, la virtud sola, por muy social que sea, no basta para la producción de un orden social justo<sup>88</sup>. Aranguren abogará por una ética técnica, inscrita en las estructuras jurídico-administrativas, es decir, institucionalizada y que sirva para modificar las actitudes políticas<sup>89</sup>.

El objetivo de una ética en función de la política, no es otro que la construcción de un Estado ético o de justicia social, en el que la moral esté institucionalizada, de tal forma que los hombres consigan ser mejores aun sin ellos pretenderlo, aunque nunca contra su voluntad<sup>90</sup>. El problema real estriba en cómo se puede conseguir la construcción de este Estado, pasar de la política a la ética, moralizar la política. La tarea no es fácil, implica muchos riesgos y dificultades y, lo que es más importante, supone tener siempre en cuenta que la construcción de un Estado socialmente justo conlleva, en mayor o menor medida, un

---

<sup>87</sup> C. HERMIDA, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J.L.L. Aranguren*, op. cit., p. 515.

<sup>88</sup> P. CEREZO, "J. L. L. Aranguren, reformador moral en época de crisis", *Isegoría*, núm. 3, 1991, p. 98.

<sup>89</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., pp. 47 y 48.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 26 y 27.

cierto apartamiento de lo personal, perdiendo con ello los ciudadanos un poco de su libertad individual en pro de la libertad colectiva. De todas formas, una ética de la aliedad, tal como la entiende Aranguren, no elimina la función y el sentido que puedan tener tanto la ética individual, como la ética de la alteridad, pues la ética como la vida, ya lo sabemos, es, al mismo tiempo, individual y social, y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones<sup>91</sup>. Si la moral tiene que ser, a la vez, personal y social, ello significa que el Estado de Derecho, sin dejar de serlo, tendrá que constituirse en Estado de justicia social. Ahora bien, este Estado no puede darse sin una mínima autoexigencia ética por parte de la ciudadanía, individual y socialmente considerada, pues de lo contrario, si se diera un traspaso total de lo ético-social a la administración pública, los ciudadanos se convertirían en simples consumidores de las directrices estatales, cayéndose en la inercia, en el conformismo, en la pasividad, en un despojamiento de todo sentido ético que degradaría y reduciría la instauración de la justicia a puro tecnicismo y oportunismo tecnocrático.

Así pues, Aranguren propone dos vías de moralización de la sociedad: por una parte, la relación interpersonal de la alteridad, que por redundancia trasciende la moralidad intersubjetiva al cuerpo social en su conjunto (sociedad civil); y, por otra parte, el plano impersonal de la aliedad u orden institucional (aparato estatal). Esta distinción la realiza Aranguren en base a que mientras la primera tiende a la conversión del hombre privado en hombre público o ciudadano en sus relaciones intersubjetivas y en sus virtudes cívicas, la segunda, tiende a la conversión de las instituciones públicas, y en particular del Estado, en instituciones con sentido ético<sup>92</sup>. Se trata, como se puede observar, de relacionar la ética y la política, tarea ésta intrínsecamente problemática.

### 3.3. La problemática manera de relacionar la Ética y la Política: el acceso a la Política desde la Ética

La relación entre la moralidad política y la moralidad privada es problemática, ardua y siempre cuestionable. La auténtica moral es lucha por la moral, tensión permanente y autocrítica implacable<sup>93</sup>. La relación entre la

<sup>91</sup> J. C. RINCÓN, "Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad", op. cit., pp. 98 a 101.

<sup>92</sup> C. HERMIDA, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J.L.L. Aranguren*, op. cit., p. 515.

<sup>93</sup> J. C. RINCÓN, "Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad", op. cit., p. 104.

ética y la política, en cuanto constitutivamente problemática, sólo puede ser vivida, de un modo genuino, dramáticamente<sup>94</sup>, lo cual quiere decir que siempre se da una compatibilidad ardua, siempre cuestionable, de lo ético y lo político, fundada sobre una tensión de carácter más general: la de la vida moral como lucha moral, pues, como nos dice Aranguren<sup>95</sup>, “El hombre no es malo, pero hace el mal; el hombre no es pecado, pero el justo peca siete veces al día; cae una y otra vez, para volverse a levantar. El cristiano no se absuelve a sí mismo, pero tampoco se condena, que es otra manera –la manera luterana– de dispensarse y renunciar a la lucha moral”. Aranguren destaca, básicamente, tres modos posibles de relacionar y acceder desde la ética a la política, que, lejos de ser excluyentes, pueden combinarse y conjugarse<sup>96</sup>: 1) El *individualista* de la ética personal, que desde ésta accede a la política; se trata de la moralización del Estado por medio de los individuos que lo constituyen, es decir, los ciudadanos (Ética de la Alteridad Individual). 2) El de los *grupos sociales* desde la ética social que también tratan de moralizar el Estado, pero ya no se articula individualmente sino por medio de los grupos sociales; se accede, no desde la ética personal, sino desde la ética social: moralización del Estado y la política por medio de la propia sociedad o, al menos, por un determinado grupo social (Ética de la Alteridad Social). Por último, 3) la *Moralización por el Estado o desde él*; en este modo se invierte el sentido de la relación, ya no vamos desde la ética a la política, como en los casos anteriores, sino desde la política a la ética (Ética de la Aliedad).

La *ética de la alteridad individual* tiene, según Aranguren, su máximo exponente en la vía liberal de Montesquieu y la vía democrática de Rousseau. Esta ética persigue la moralización del Estado a partir o desde la persona, desde la moralidad individual y desde el sentido y compromiso personal de la responsabilidad. Montesquieu buscará moralizar el Estado a través de la división de poderes que deberá evitar la inmoralidad del Estado y preservar las libertades individuales. Rousseau, por su parte, buscará el tránsito de la alienación a la democracia, es decir, la síntesis de los status, antes separados, de súbdito y soberano, así como la conversión del hombre privado en hombre público. Para Aranguren es insuficiente la ética política que defendieron estos ilustrados, sobre todo Rousseau, porque a la moralización política no

<sup>94</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 78.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 133 y 134; J. C. RINCÓN, “Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad”, op. cit., p. 105.

se puede acceder desde la ética individual, pues los individuos por sí solos son incapaces de asumir una plena actitud ético-política. Para que dicha moralización política pueda llevarse a buen puerto es preciso que haya<sup>97</sup>: una educación activa (no pasiva como propugnaba la Ilustración); instituciones democráticas (democracia formal); y, una organización supraindividual que esté por encima de los individuos y que sea capaz de encaminarlos hacia la democracia y la justicia (Estado justo). Las dos razones que apunta Aranguren sobre la insuficiencia de esta postura son: no tener en cuenta los condicionamientos reales de la moral política<sup>98</sup>; y, que los ciudadanos no pueden ser considerados como sujetos atomizados, sino que es necesario que estén organizados en verdadera democracia<sup>99</sup>. Así pues, desde una ética individual no es posible llegar a la moralización del Estado, entre otras cosas porque mientras las voluntades de los ciudadanos permanezcan aisladas, separadas unas de las otras, atomizadas, no pueden organizarse en verdadera democracia; es necesario su agrupamiento previo en sociedades intermedias (Partidos Políticos, Sindicatos, Comunidades, Asociaciones, Organizaciones..., etc.), que doten de conciencia y voluntad colectiva a los individuos.

Como ya hemos dicho, la actitud o virtud fundamental de la alteridad, de la relación interindividual de los ciudadanos es, junto con la libertad y la igualdad, la actitud o virtud de la justicia en el sentido de voluntad de justicia y lucha personal por ella<sup>100</sup>. Pues bien, este concepto de justicia, que no es otra cosa que la superación de la insuficiencia de la ética de la alteridad individual, se encuentra, para Aranguren, básicamente, en las aportaciones de la *ética de la alteridad social* del marxismo (comunitarismo). Se trata de la moralización de la política a partir o desde los grupos sociales. El marxismo, como ética social y praxis, como moralización del Estado a partir de la colectividad, buscará la moralización del Estado, pero no ya desde el individuo, sino desde la propia sociedad, es decir, desde las distintas clases sociales (el colectivo). El marxismo sostiene, como sabemos, que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, es su ser social el que determina su conciencia. La verdadera actitud ético-social surge cuando se cobra conciencia de clase. Así pues, con el marxismo el individualismo ético

---

<sup>97</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 147.

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 143 a 145.

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 177 y 180; J. C. RINCÓN, "Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad", op. cit., pp. 105 y 106.

<sup>100</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., pp. 195 y 196.



desaparece y lo hace, básicamente, por dos motivos<sup>101</sup>: por la introducción del concepto de proletariado como clase; y, por la función de fuerza moral que se le asigna al partido comunista, que es el portador de la conciencia de clase del proletariado y el que debe ocuparse de la formación cívica, política y social de los ciudadanos<sup>102</sup>. El proletariado y el partido (sociedades parciales dentro de la sociedad global o nación), asumen un papel ético que los individuos separadamente jamás podrían representar. Pese a los aspectos positivos de las aportaciones liberales y marxistas, Aranguren nos dirá que una ética de la alteridad, individual o social (moralización del Estado de abajo a arriba y de manera externa), es insuficiente y, por lo tanto, es preciso otra, la de moralizar el Estado desde arriba a abajo y desde dicho Estado, es decir, la construcción de una eticidad político-social<sup>103</sup>.

Así pues, es preciso recurrir al plano de la *ética de la aliedad*, que es, como ya anticipamos, el plano de las estructuras político-sociales objetivas, la cual gira alrededor de la exigencia de una eticidad positiva y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado<sup>104</sup>. El Estado ya no puede ser éticamente neutral, sino que debe tomar partido por determinados estilos o formas de vida. Sin embargo, la moralización desde el Estado debe llevarse a cabo sin coerción, por medio del fomento y puesta en práctica de todas aquellas actividades que socialmente sean deseables y necesarias para la consecución de la finalidad última. Es, por lo tanto, al Estado, en tanto que sujeto de eticidad, a quien incumbe la dirección democrática de las fuerzas sociales<sup>105</sup>. Ahora bien, para que ello pueda ser una realidad es preciso que el Estado, en tanto que administración pública, asuma tareas éticas y las administrativas las convierta en funciones técnicas<sup>106</sup>. Desde esta perspectiva, el Estado debe perseguir, como mínimo, dos grandes fines morales<sup>107</sup>: por una parte, la justicia distributiva o social en cuanto a los bienes materiales e inmateriales, o sea, perseguir la igualdad en cuanto al bienestar; y, por otra

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>102</sup> A. GRAMSCI, *La política y el estado moderno*, Península, Barcelona, 1971.

<sup>103</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., pp. 176 y 177.

<sup>104</sup> J. L. ARANGUREN, *La cultura española y la cultura establecida*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 172 a 174.

<sup>105</sup> J. C. RINCÓN, "Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad", op. cit., p. 108; J. MARICHAL, *El secreto de España*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 340 y 341.

<sup>106</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., pp. 268 y 269.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 269 y 270.

parte, la democracia como forma de gobierno, es decir, autonomía y libertad de la mayoría y de las minorías.

Aranguren señala tres formas de institucionalización de lo ético: *la sociedad del bienestar, el comunismo totalitario y el estado de justicia social*. Las dos primeras son, para Aranguren, claramente insuficientes<sup>108</sup>: por una parte, la insuficiencia de la sociedad del bienestar la encuentra en que a ésta le es inherente el fomento del egoísmo y el despilfarro individualista de una economía de consumo que, estructural y formalmente, exige ser fomentada, lo cual nos conduce, básicamente, a la promoción encubierta de la desigualdad y a la elevación del status; por otra parte, la insuficiencia del comunitarismo totalitario la encuentra en que a éste le es esencial la socialización del consumo, tanto por razones económicas, como por razones éticas, ya que debe lograr el objetivo supremo de la vida en común, de la colectivización, de la socialización de la vida entera. Para superar estos dos modelos, Aranguren nos dice que es preciso un Estado de justicia social que contemple, básicamente, tres aspectos<sup>109</sup>: 1) la real y efectiva democratización económico-social; 2) una preferente atención a los servicios públicos sobre el egoísmo del arbitrario consumo privado; y, por último, 3) el intervencionismo ético del Estado. Este nuevo modelo de Estado se logrará, como nos dice Carpintero<sup>110</sup>, en virtud de un doble proceso: en el plano social, por obra de una adecuada estructuración técnico-administrativa que lleve a cabo los proyectos de planificación de modo consecuente con la voluntad de democratización; en el plano personal, por obra de lo que Aranguren llama la conversión del hombre en ciudadano, transformación cuyo sentido no es otro que el de la responsabilidad con la *res-pública*, es decir, con los problemas políticos.

Pues bien, un Estado de justicia que participe de todas estas características implica, necesariamente, una cierta limitación de la libertad<sup>111</sup>; ello, nos dice Aranguren, “[...] es innegable. Pero se trata de limitarla precisamente para su salvaguardia y para la democratización de su núcleo esencial”. La libertad no puede ser de unos pocos y privilegiados acaparadores, ni puede confundirse con el dejarse llevar, con el hacer o dejar de hacer, según vengán los acontecimientos, al estilo de aquellos que se limitan a subsistir. La li-

<sup>108</sup> *Ibidem*, pp. 249 y 250.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 303 y 304.

<sup>110</sup> M. CARPINTERO, *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 141.

<sup>111</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 254; J. L. ARANGUREN, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 172 y 173.

bertad debe ser de y para todos, y para conseguirlo no queda más remedio que “[...] reducirla a su núcleo esencial –económico, político, intelectual y cultural, religioso–, hacerla compatible con la libertad de los demás, y recortar la de todos en lo arbitrario y caprichoso”<sup>112</sup>. En definitiva, todo lo moral debe ser incluido en el plano de la aliedad, o sea, en el plano político, administrativo y técnico, desde una perspectiva eminentemente social. La moralización social no puede ser confiada a los individuos (ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad), sino que debe ser una función institucionalizada, entendida como un servicio público. Sin embargo, para que ello sea una verdadera realidad será necesario: por una parte, que el funcionario responda a su función pública con una fuerte exigencia moral y profesional, es decir, con sus propias virtudes interpersonales y privadas<sup>113</sup>; y, por otra parte, que el ciudadano, en cuanto beneficiario de la función pública, se autoexija moral y éticamente, conservando el espíritu de lucha, iniciativa y entusiasmo<sup>114</sup>.

En resumidas cuentas, debe quedar muy claro que para Aranguren la moralización social ha de llevarse a la práctica, al unísono, por vía personal y por modo institucional. Abdicar de la función ético-personal en la moralidad social sería obviar que la moral es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sometimientos morales, la conciencia y la responsabilidad son, básicamente, responsabilidad individual. Sin embargo, los esfuerzos personales e individuales son, aunque necesarios, insuficientes frente al Estado y frente a los grupos de presión que están tras él y lo sostienen. Precisamente por ello, la moralidad ha de institucionalizarse en la propia estructura del aparato político-social<sup>115</sup>. Todo ello, claro está, sin olvidar el problematismo intrínseco a esta moralización y el hecho de que el quehacer moral, personal o social, es, al igual que el proceso educacional, una tarea infinita, histórica, inacabable, utópica que debe complementarse, necesariamente, con la visión utópica, referida a la democracia como moral: “Entiendo así la democracia, antes que como una forma política concreta, como la tarea infinita de democratización de la sociedad, de compromiso con ella [...] de democratización a todos los niveles”<sup>116</sup>. La democracia como

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>113</sup> J. L. ARANGUREN, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, op. cit., pp. 172 y 173.

<sup>114</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 306.

<sup>115</sup> E. BONETE, “La sociología como ética de la responsabilidad”, en VARIOS, *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991.

<sup>116</sup> J. L. ARANGUREN, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op. cit., p. 117.

moral y el Estado de justicia social implican, necesariamente, una nueva forma de relación entre la ciudadanía y el poder que emana del Estado.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- J. L. ARANGUREN, "Ética", *Revista de Occidente*, Madrid, 1958.
- J. L. ARANGUREN, "Ética de la alteridad", *Cal y Canto*, 1, 1959.
- J. L. ARANGUREN, "Ética social y función moral del Estado", *Conferencias del Ateneo de la Laguna*, 1, 1962.
- J. L. ARANGUREN, *Ética y Política*, Guadarrama, Madrid, 1963.
- J. L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969.
- J. L. ARANGUREN, "Moral y Sociedad en el Siglo XIX", en VARIOS, *Historia Social de España. Siglo XIX*, Gaudiana, Madrid 1972.
- J. L. ARANGUREN, *La cultura española y la cultura establecida*, Taurus, Madrid, 1975.
- J. L. ARANGUREN, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Taurus, Madrid, 1982.
- J. L. ARANGUREN, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1988.
- L. BARRÓN, "Liberales conservadores, Republicanismo e ideas republicanas en el siglo XIX en América Latina", *The 2001 meeting of the Latin American Studies Association*, Washington, 2001.
- M. J. BERTOMEU, "Republicanismo y libertad", *Espai Marx*, 2005 [[http://www.es-paimarx.org/150505aa\\_5.htm](http://www.es-paimarx.org/150505aa_5.htm)].
- E. BONETE, *Aranguren, la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.
- E. BONETE, "La sociología como ética de la responsabilidad", en VARIOS, *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991.
- V. CAMPS, "Republicanismo y virtudes cívicas", en J. CONILL y D.A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- M. CARPINTERO, "Cinco aventuras españolas", *Revista de Occidente*, Madrid, 1967.
- P. CEREZO, "J.L.L. Aranguren, reformador moral en época de crisis", *Isegoría*, núm. 3, 1991.
- J. CONILL, "La tradición del republicanismo aristocrático", en J. CONILL y D. A. CROCKER, (Ed.s), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- A. CRUZ, "Republicanismo y democracia liberal, dos conceptos de participación", *Anuario Filosófico*, XXXVI/1, 2003.
- A. DOMÈNECH y D. VELASCO, "Una visión republicana del cristianismo", *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano*, núm. 208, 2001.
- J. M. ELGARTE, "Non-domination, real freedom and basic income", *Tenth Congress of the Basic Income European Network*, Barcelona, Forum of Cultures, 2004.



- A. FERNÁNDEZ, "Dinâmicas evolutivas, hermenêutica jurídica e o equilíbrio reflexivo", *Revista Juristas*, núm. 43, 2005.
- S. GINER, "Cultura republicana y política del prevenir", en S. GINER (Ed.), *La cultura de la democracia*, Ariel, Barcelona, 2000.
- A. GRAMSCI, *La política y el estado moderno*, Península, Barcelona, 1971.
- GREECS, "Seminari de recerca y debat en ètica, economia i societat. Document de treball número 2", *UBWeb. Secció de Teoria Sociològica i Metodologia de les Ciències Socials*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2000.
- J. HABERMAS, *Más allá del estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997.
- C. HERMIDA, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J.L.L. Aranguren*, Madrid, Universidad Autónoma, 1997 (Tesis doctoral en microficha. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho Político).
- N. MACHIAVELLI, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000.
- E. MARAGUAT, "El concepto republicano de la libertad en la filosofía política de Hegel", en J. CONILL y D. A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- J. MARICHAL, *El secreto de España*, Taurus, Madrid, 1995.
- V. MARTINEZ, "Excluidas y excluidos de las tradiciones democráticas. Un diálogo con el republicanismo", en J. CONILL y D. A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- A.M. MARTINS, "Republicanismo y libertad", *Res publica*, núm. 9-10, 2002.
- M. NAVARRO, "La necesidad de reinventar la democracia o cuando la representación deja de representar", *Dhial*, núm. 35, 2001.
- P. NEY, "Republicanismo, tradición perdida", *Relaciones*, núm. 84, 2004.
- G. NOVACK, *Democracia y revolución*, Fontamara, Barcelona, 1977.
- R. NOZICK, *Anarquía, estado y Utopía*, FCE, México, 1988.
- F. OVEJERO, J.L. MARTÍ y R. GARGARELLA, *Nuevas ideas republicanas*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Ph. PETTIT, *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Ph. PETTIT, "Anatomía de la dominación", en J. CONILL y D. A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- F. PEYROU, "Ciudadanía e historia, en torno a la ciudadanía", *Historia Social*, núm. 42, 2002.
- J. G. A. POCOCK, *Politics, Language, and Time*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- J. M<sup>º</sup>. PUIG, "La Escuela Como Comunidad Democrática", *Encuentros sobre Educación*, Volumen I, Ontario, Queen's University, 2000.

- D. RAVENTÓS, J.A. NOGUERA, y D. CASASSAS, "Catorce respuestas sobre la renta básica", *El Ciervo*, 610, 2002.
- J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979.
- J. RAWLS, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.
- J. C. RINCÓN, "Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad", *Taula. Quaderns de Pensament*, núm. 31-32, 1999.
- J. RUBIO, "Educar ciudadanos. El planteamiento republicano liberal de Rousseau", en J. CONILL y D.A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- J. RUBIO, "Democracia participativa, la construcción de la ciudadanía activa y del espacio público democrático", *Cuadernos de Pedagogía*, 275, 1998.
- J. RUBIO, J.M. ROSALES y M. TOSCANO, *Educar para la ciudadanía*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003.
- P. SAVIDAN, "La crítica republicana del liberalismo", en J. CONILL y D.A. CROCKER (Eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Editorial Comares, Granada, 2003.
- Q. SKINNER, "The republican ideal of political liberty", en G. BOCK, (Ed.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- C. VALLS LLOBET, "El compromís cívic dels ciutadans o el dret a la llibertat", *El Canvi, Butlletí mensual de Ciutadans pel Canvi*, Barcelona, 2001.
- J. C. VELASCO, "Patriotismo constitucional y republicanismo", *Claves de razón práctica*, núm. 125, 2002.
- M. VILLORIA, "Control democrático y transparencia en la evaluación de políticas públicas", *VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Lisboa, Portugal, 2002.

JUAN CARLOS RINCÓN VERDERA  
 Universitat de les Illes Balears  
 Campus Universitari  
 Cra. Valldemossa, Km 7,5  
 07122 Palma de Mallorca  
 Balears  
 e-mail: [jcarles.rincon@uib.es](mailto:jcarles.rincon@uib.es)