

CAPÍTULO SÉPTIMO

JUSTICIA COMO NO DOMINACIÓN

La llegada del republicanismo al escenario de la filosofía política y jurídica “ha servido como «lugar de reposo» de comunitaristas y de liberales «críticos» —incómodos dentro de las tradiciones de las que formaban parte—”.¹ Por un lado, los liberales igualitarios venían desarrollando una concepción de ciudadanía a partir de una defensa incondicional de los derechos humanos, que ahora se complementa con un discurso en torno a los valores y deberes cívicos y, por el otro, los comunitaristas —y en parte también ciertas propuestas multiculturalistas— encontraron argumentos sólidos para defender las comunidades culturales a partir de la reivindicación de nociones como “autogobierno” y “no dominación”. El diálogo de unos y otros con el republicanismo ha moderado y enriquecido sus propuestas originales.

En buena medida, el republicanismo surge como una respuesta a un sinnúmero de problemas que han acompañado a las democracias contemporáneas, entre ellos:

- a) Aumento de la apatía política de la ciudadanía en la participación electoral, reforzada por una desinformación general a través de los medios y de una creciente personalización en las decisiones gubernamentales.
- b) La emergencia de demandas sociales y culturales y la incapacidad del Estado para atenderlas dentro de un marco de respeto a las diferencias.
- c) Un desbordado individualismo y consumismo propio de las sociedades capitalistas bajo un régimen de mercado con pocos límites regulatorios.
- d) Un espacio amplio de discrecionalidad en todos los niveles de gobierno, con la consiguiente corrupción de las autoridades e impunidad de las mismas.

¹ Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 161.

- e) Una violencia desmedida, con el consiguiente resquebrajamiento de la cohesión social y desconfianza en los posibles logros de una sociedad civil coordinada.

Todo lo anterior —en el marco de una sociedad globalizada sin referentes sustantivos como podrían ser los derechos humanos y especialmente los sociales— ha abonado un escepticismo con respecto a las propuestas de una democracia representativa y de valores liberales inherentes a la misma. Si no hay autogobierno y si no se forma una ciudadanía sólida, reforzada con virtudes cívicas, difícilmente podrán construirse instituciones legítimas y eficientes.

La lucha por los derechos, por la justicia social y por una ciudadanía robusta ha sido, creo, la mayor empresa de los seres humanos desde el siglo XVIII. El sociólogo inglés T. H. Marshall explicaba el desarrollo de la ciudadanía en tres dimensiones —civil, política y social— y asignaba prácticamente un siglo a cada una de ellas: el XVIII para el ejercicio de los derechos civiles; el XIX para los políticos, y el XX para los sociales, estos últimos en el marco del Estado de bienestar. Marshall pensaba en una secuencia histórica lineal aplicable a Inglaterra y quizás a Estados Unidos.

En América Latina, como bien explicaba Guillermo O'Donnell, transitamos al revés: de los sociales a los políticos y de estos a los civiles con un déficit de instrumentación en cada uno de ellos, pero de manera palmaria en los civiles, en donde los derechos a la vida, a la propiedad y a nuestras libertades básicas son sumamente endebles. Por supuesto, la “ciudadanía de baja intensidad” tiene que ver con esta última apreciación:

A estas personas [decía O'Donnell] se les niegan también básicos derechos civiles: no gozan de protección ante la violencia provincial ni ante diversas formas de violencia privada, se les niega el fácil y respetuoso acceso a las instituciones del Estado y a los tribunales; sus domicilios pueden ser allanados arbitrariamente y, en general, son forzados a llevar una vida que no solo es de pobreza sino también de sistemática humillación y miedo a la violencia [...] Estas personas, a las que llamaré el sector popular, no son solo materialmente pobres, son también legalmente pobres.²

Este déficit de empoderamiento ciudadano, a partir de una idea de libertad como no dominación, en el marco de una justicia social con un fuer-

² O'Donnell, Guillermo, “Democracia, desarrollo humano y derechos humanos”, en O'Donnell, Guillermo; Iazzetta, Osvaldo y Vargas Cullell, Jorge (eds.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, Homo Sapiens, 2003, p. 91.

te acento en la igualdad sin opresiones estructurales, será en buena medida el *leitmotiv* del pensamiento republicano.

I. DOMINACIÓN Y OPRESIÓN

Uno de los representantes más lúcidos del republicanismo contemporáneo, Philip Pettit, considera que hay tres aspectos a tomar en cuenta en una relación de dominación. El que domina: 1. tiene capacidad de interferir; 2. de un modo arbitrario, y 3. en determinadas elecciones que el otro pueda realizar. La interferencia supone un empeoramiento intencional en la elección de alguna persona, que puede incluir la coerción física corporal, la coerción de la voluntad o la manipulación en términos de “la formación, o engañosa o no racional, de las creencias y los deseos de la gente”. Además, debe realizarse sobre bases arbitrarias desde la voluntad o el juicio de quien interfiere, y este debe poseer la *capacidad real*, no virtual, de interferir en las elecciones del otro.

La dominación así entendida puede entrañar una manipulación encubierta, y podría acontecer sin que exista una interferencia real: los propietarios de esclavos dispusieron de un poder absoluto sin interferencias arbitrarias en ciertas circunstancias; el marido puede usar la amenaza con su esposa por no acatar sus instrucciones; el patrón puede despedir discrecionalmente a sus empleados; el carcelero puede convertir en un infierno las vidas de las personas privadas de libertad, los niños pueden ser maltratados psicológicamente si desobedecen a sus padres. Estos ejemplos sugeridos por Pettit ponen en evidencia que aun cuando las arbitrariedades pudieran darse en un contexto de normalidad social o institucional, entrañan una dominación estructural que limita severamente las libertades de los individuos. Por tanto:

La no-dominación, en el sentido que nos ocupa a nosotros, es la posición de que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos le domina. [...] Alguien disfruta de no-dominación, podemos decir, cuando vive entre personas que no satisfacen las tres condiciones discutidas [...]; que no tienen capacidad para interferir de modo arbitrario en sus elecciones.³

La no dominación implica una especie de seguridad e inmunidad frente al dominador, y no solo la mera ausencia de interferencias. Constituye una

³ Pettit, Philip, *Republicanism*, trad. de Toni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999, p. 96.

suerte de empoderamiento por el cual se tiene y se ejerce la capacidad para mirar al otro de frente. Es comprender que no se tiene que:

[...] vivir ni el temor ni en la perpetua deferencia a otros. La no interferencia de que ustedes disfrutan de manos de otros, no la disfrutan por gracia de ellos, ustedes son alguien, no son unos, don nadie. Ustedes son personas por derechos propio, legal y social.⁴

No es difícil emparentar esta idea de no dominación con la idea de opresión y comprender ambas como condiciones de la justicia, que van más allá del solo problema de la distribución.

Para Iris Young, dominación y opresión son fenómenos estructurales o sistemáticos. No dependen directamente de la intervención de algún individuo o grupo determinado. Más bien, sus causas se encuentran imbricadas en normas, hábitos y símbolos que se asumen sin cuestionamiento y que se reproducen culturalmente. Se comprende entonces que ante estos fenómenos, las propuestas de justicia inspiradas en teorías libertarias como la de Nozick —o aun en las de Rawls y en todas aquellas que con más o menos diferencias se inclinan por criterios distributivos— no alcancen a dar cuenta de situaciones arraigadas en comportamientos que trascienden los supuestos del individualismo y de la misma igualdad de oportunidades.

Si bien “dominación” y “opresión” se emparentan como fenómenos estructurales, cabe hacer entre ellas una distinción. Para Young, las personas se encuentran bajo una situación de dominación cuando se hallan impedidas para participar en la determinación y en las condiciones de realización de sus acciones: están incapacitadas para la autodeterminación, *self-determination*. Por el contrario, dejan de estarlo cuando los procesos e instituciones estructurales empoderan a las personas para ser partícipes autónomos en la determinación de sus conductas. Young piensa que este empoderamiento debe desarrollarse no exclusivamente en los espacios públicos formales, sino en los mismos lugares de trabajo, en las relaciones económicas e incluso en el ámbito familiar. Solo de esta forma se aseguraría una convivencia democrática, incluyente y participativa, que reforzaría la misma participación política ciudadana.

Con respecto a la opresión, Young piensa que esta aparece cuando se establecen relaciones desproporcionadas entre privilegiados y oprimidos. De nueva cuenta, no se trata de individuos en particular, sino de estructuras de opresión que impiden a las personas ejercer por sí mismas sus capacida-

⁴ *Ibidem*, p. 101.

des de expresión con respecto a necesidades, pensamientos y sentimientos: están imposibilitadas para ejercer su autoexpresión, *self-expression*. Una sociedad no opresora posibilitaría, a través de sus instituciones, la capacidad de autoexpresión. Las condiciones en que esta debe ejercerse tienen que ver con las normas culturales y de comportamiento, por ejemplo, en áreas tan sensibles como las conductas racistas, sexistas o xenofóbicas; asimismo, en la división del trabajo doméstico o en las decisiones jerarquizadas e impersonales de autoridad.

En un ensayo multicitado, “Five Faces of Oppression”,⁵ Iris Young distingue cinco caras posibles en las cuales un grupo social se encuentra oprimido: explotación, marginalización, impotencia, imperialismo cultural y violencia. Quizás podríamos agregar también una sexta categoría: la de la invisibilización.

La “explotación” aparece cuando los beneficios del trabajo individual terminan favoreciendo regularmente a otra persona y no al trabajador; la “marginalización” implica la exclusión con respecto a una participación útil en la vida social —el caso paradigmático de las personas de la tercera edad o adultos mayores, o de las personas con discapacidad—; la “impotencia” (*powerlessness*) responde a una carencia de autonomía para ordenar o decidir, y a un sometimiento a las órdenes de otras personas, sin oportunidad de crecimiento; el “imperialismo cultural” tiene lugar cuando las personas se encuentran sujetas a una normatividad o estereotipos impuestos por algún grupo cultural, por ejemplo, con una fuerte imposición etnocéntrica, y la “violencia” se presenta cuando existe una vulnerabilidad desproporcionada para atacar, asaltar, acosar, intimidar, ridiculizar o hacer *bullying* por la condición de las propias personas.

La invisibilización asumiría quizás una forma de opresión que niega a los individuos la condición de agentes partícipes en la vida democrática, sin reconocimiento alguno de su situación como posibles o actuales ciudadanos, o con relación a los mínimos básicos necesarios como presupuestos para su agencia racional y, por lo mismo, fácilmente desechables.

Para Young, si alguna situación es susceptible de reunir las cinco caras de la opresión —incluyo la invisibilización— es la situación de pobreza, y especialmente la de pobreza extrema. Con todo, debe comprenderse que pobreza y opresión no son intercambiables. Se puede ser pobre y, al mismo tiempo, privilegiado en ciertas condiciones, por ejemplo, pertenecer al grupo de la *white people* o de alguna religión determinada y ejercer sobre otras

⁵ Véase Young, Iris, “Five Faces of Oppression”, en *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, cap. 2.

personas una actitud opresiva en cualquiera de sus cinco o seis manifestaciones. Pero la inversa también es posible, es decir, se puede no ser pobre y gozar de una abundante riqueza, y estar sujeto también a algún tipo de opresión si se pertenece a una comunidad afroamericana o latina, o si se es mujer, o bien, si se tienen preferencias sexuales diversas.

Tanto la dominación como la opresión, reiteramos con Young, deben comprenderse como fenómenos estructurales y, regresando a Pettit, desde el punto de vista republicano, creemos que no habría mayor inconveniente en ampliar el concepto mismo de no dominación con el de no opresión.

De igual manera, para el republicanismo, la participación democrática no es un valor básico incommovible. Si se constituye en algo esencial para la república es porque en última instancia promueve el disfrute de la libertad como no dominación. En este sentido, el republicanismo se aparta tanto del populismo como del liberalismo. Para los populistas, el pueblo es el amo y el Estado el siervo, y la democracia directa, consultiva o plebiscitaria sería la opción preferida. Por el contrario, la tradición republicana:

[...] 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. De acuerdo con esto, la democracia directa puede a menudo convertirse en una cosa muy mala: en la tiranía de la mayoría. Los instrumentos democráticos de control serán todo lo deseables e indispensables que se quiera, pero no son el principio y el fin de todo buen gobierno.⁶

Con respecto a los liberales habría que hacer una distinción, según Pettit, entre los liberales a-la-izquierda-del-centro y los liberales a-la-derecha-del-centro. Los primeros “asumen el valor de la igualdad o el de la eliminación de la pobreza, añadiéndolos al valor de la no interferencia”, mientras que los segundos piensan que “basta garantizar la no interferencia, entendida como algo formal, jurídico”. De esta manera, los liberales a la izquierda —o lo que llamaríamos liberales igualitarios— “estarían dispuestos a abandonar la taxonomía populismo, republicanismo y liberalismo en favor de una alternativa taxonómica del estilo populismo, republicanismo/liberalismo [igualitario] y libertarianismo”.⁷

En esa misma dirección, como propone Kymlicka: “los igualitaristas liberales y los republicanos cívicos pueden y deben trabajar juntos para encontrar propuestas imaginativas que fomenten tanto la justicia social como

⁶ Pettit, Philip, *Republicanismo*, cit., p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 27.

la democracia participativa”.⁸ Pero si bien la alianza estratégica es factible y deseable *vis-à-vis* las propuestas libertarias o comunitaristas, ¿dónde podríamos marcar las diferencias entre liberalismo igualitario y republicanismo cívico?

II. VIRTUDES CÍVICAS PARA UN REPUBLICANO Y PARA UN LIBERAL IGUALITARIO

La no dominación como ideal político, en términos de autogobierno, supone la formación y el cultivo de virtudes cívicas que haga del ciudadano un participante activo, no pasivo o *free rider*, con respecto a las bondades de una convivencia en democracia.

De la mano de autores clásicos y modernos, y de manera muy señalada de un pensador renacentista como Maquiavelo, poniendo énfasis en el Maquiavelo de los *Discursos*,⁹ el republicanismo ha puesto una especial atención en la formación y cultivo de las virtudes que contribuyen a la autorrealización del ciudadano.

El listado es amplio y va desde la educación en el coraje, la prudencia, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia y la frugalidad, hasta el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad y la generosidad. Por contraparte, son criticables los valores de ambición, avaricia, orgullo, egoísmo, ostentación, cobardía, frivolidad y extravagancia.

Solo el ciudadano virtuoso es capaz de autogobernarse: una libertad *para* la autorrealización y no solo una libertad *de* no interferencia; y solo en el ejercicio de las virtudes es posible el autogobierno de la república, es decir, la real y efectiva autonomía republicana. El bien común de la república debe prevalecer sobre los intereses egoístas del individuo, de su exclusivo autointerés, propio de las propuestas libertarias.¹⁰

⁸ Kymlicka, Will, “Igualitarismo liberal o republicanismo cívico. ¿Amigos o enemigos?”, en Ovejero, Félix; Martí, José Luis y Gargarella, Roberto (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 234.

⁹ Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad de Roberto Raschella, Buenos Aires, Losada, 2004. Véase Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, trad. de Manuel Benavides, Madrid, Alianza Editorial, 1984, especialmente cap. 3.

¹⁰ Uno de los mejores referentes para la comprensión de las virtudes republicanas y el logro de una sociedad civil robusta ordenada al bien común y la felicidad de la nación se encuentra en varios de los más destacados representantes de la ilustración escocesa y de manera especial en Ferguson, Adam, *Ensayos sobre la historia de la sociedad civil*, trad. de María Isabel Wences Simon, Madrid, Akal, 2010. Véase Wences Simon, María Isabel, *Sociedad civil y virtud cívica en Adam Ferguson*, Madrid, CEPC, 2006.

Con todo, tal ideal republicano se acompaña de una serie de premisas que aun para un liberal igualitario resultan sospechosas y cuestionables, y es aquí donde la sana convivencia entre republicanismos cívico y “liberales a-la-izquierda-del-centro” comienza a generar suspicacias.

- a) El republicano tiende a disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y el de lo privado. Resulta difícil trazar una línea nítida entre uno y otro. En el límite, no hay acción privada sin consecuencias públicas. Pero quizás la razón última que explica la infravaloración de lo privado y la exaltación de lo público tenga que ver con la misma idea de libertad y la plenitud del ser humano, que la antigüedad clásica comprendió con gran nitidez. En palabras de Hannah Arendt:

La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella solo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. [...] Un hombre que solo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano.¹¹

El interrogante salta a la vista: ¿hasta dónde es permisible la intervención del Estado? Para el liberal igualitario, el ámbito de lo privado termina cuando se vulneran los derechos de terceros y se justifica plenamente la intervención del Estado. Más aún, un Estado que respete el amplio mundo de la privacidad podrá hacer más efectiva la convivencia plural y diferenciada de la sociedad, en el club, en las iglesias, en las empresas, en una palabra, en la sociedad civil. Parecería que a diferencia del republicano, para un liberal el autogobierno ciudadano pasa por el fortalecimiento de la sociedad civil distinguiendo claramente entre lo propio de lo privado y lo propio de lo público.

- b) Para un republicano, los derechos deben encontrar su límite en las políticas de bien común. De nueva cuenta, ¿cuánto debe ceder un individuo en sus derechos para hacer posible tal bien común? En un extremo, la posible prevalencia del bien común sobre los derechos del individuo puede adquirir tintes autoritarios estatistas en una

¹¹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974, especialmente cap. II, La esfera pública y la privada, pp. 44 y 49.

suerte de perfeccionismo moral y jurídico, injustificables.¹² Para el liberal igualitario hay una primacía del individuo sobre el bien común, no en el sentido de un individualismo atomista y metodológico, sino de un individualismo ético en cuanto agente racional y autónomo.

- c) Para un republicano, la libertad como no dominación se logra en la medida en que se es miembro de una sociedad que controla su propio destino y participa en las decisiones que gobiernan sus asuntos. Se es autónomo en la misma medida en que la comunidad es autónoma. Se requiere de patriotismo y lealtad institucional, que de nueva cuenta puede devenir en perfeccionismo moral y jurídico, y que autoritariamente puede traducirse en un “si no vas a votar, cállate”. El liberal critica una posible tiranía de la mayoría: democracia no es mayoritarismo, sino “gobierno de todos”, como pensaba Kelsen; es decir, mayorías y minorías con empoderamiento de estas últimas para eventualmente convertirse en mayoría.
- d) Como corolario, los republicanos colocan los deberes ciudadanos como más relevantes que los derechos. Los deberes cívicos acordes con alguna concepción del bien prevalecen sobre las exigencias ciudadanas. Por el contrario, el liberal igualitario otorga una primacía a los derechos sin negar las obligaciones correspondientes, pero está muy atento a que en ningún caso sea el Estado el que oriente o anteponga alguna concepción del bien o virtudes por encima de los planes libremente elegidos por cada uno de los individuos. El Estado debe permanecer imparcial con respecto a tales planes o concepciones de vida.

Es verdad que se puede hablar de un “liberalismo” en donde es factible cruzar las bondades de un liberalismo igualitario con un republicanismo cívico, en el entendido de que la igualdad —tanto formal como estructural— y la libertad como no dominación, y no solo como no interferencia, se constituyan en premisas compartidas. Ambos son aliados en sus críticas al populismo y a las propuestas libertarias o “neoliberales”. Pero un liberal igualitario, además de las cuatro diferencias señaladas más arriba, es muy

¹² Estos tintes autoritarios pueden hacer su aparición bajo una justificación de corte republicano patriótico en el que se antepone el bien común o la seguridad nacional por encima de derechos liberales, como la libertad de conciencia y la libertad de expresión. Véase al respecto CNDH, “Estudio sobre las quejas por expulsiones de niños en las escuelas por negarse a saludar y honrar a la bandera y a cantar el himno nacional”, en *Gaceta CNDH*, núm. 28, noviembre de 1992; y SCJN, amparo en revisión 2676/2003, caso *El poeta campechano*.

cauteloso con respecto al modelo de educación cívica en las virtudes propuesto por los republicanos. Detengámonos un poco en este punto crucial.

Un liberal igualitario no está reñido con las virtudes cívicas, pero, a diferencia de los republicanos, no solo limita el vasto elenco de las mismas, sino que, salvaguardando la privacidad individual y restringiendo severamente la intervención del Estado, defiende y promueve a través de la educación aquellas virtudes que acompañan al mismo proceso de deliberación democrática. Como afirma Amy Gutmann, “La virtud democrática, para decirlo sencillamente, significa la posibilidad de debatir públicamente los problemas [...] la habilidad para deliberar y, de esta manera, participar en una consciente reproducción social”.¹³

Lo que se requiere en una sociedad democrática es que se asegure la enseñanza de aquellos valores necesarios para la reproducción del proceso democrático mismo. ¿Cuáles son esos valores? Podrían resumirse en los siguientes:

- a) La existencia de un pluralismo normativo y, a partir de su reconocimiento, la necesidad de promover la diversidad social y cultural para enriquecer la vida de cada uno de los individuos.
- b) La imparcialidad, que no debe confundirse con el escepticismo y la neutralidad con respecto a los valores.
- c) La tolerancia como valor activo muy distinto a la resignación y a la indiferencia.
- d) La responsabilidad ciudadana.
- e) La solidaridad fundada en la justicia y en el reconocimiento compartido de los derechos humanos.

Cualquier injerencia del Estado o de poderes fácticos que vaya más allá de estas precondiciones necesarias para el mismo proceso discursivo democrático, no es de su incumbencia.

La sobriedad y la valentía, o la frivolidad y la cobardía, pueden ser exigibles o no en un ámbito privado informal, pero nunca en un ámbito público institucional. En este último se deben hacer valer los derechos y las obligaciones correspondientes de acuerdo con reglas y principios previamente establecidos. El empoderamiento ciudadano lo es con respecto al reconocimiento y la exigibilidad de sus derechos. Más allá se entra al mundo del paternalismo y/o del perfeccionismo moral.

¹³ Gutmann, Amy, *Democratic Education*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 11 y 46.

Es claro que la lista limitada de valores que aceptaría un liberal igualitario no va en detrimento de la profundidad y complejidad de los mismos. Detengámonos brevemente en cada uno de ellos.

1. *Pluralismo*

El pluralismo es una teoría acerca de la existencia y de la naturaleza de los valores, de cuya realización depende el logro de una vida buena. Se puede hablar de un pluralismo descriptivo o bien normativo. El primero ofrece una descripción de algunas características relevantes para la vida buena, el segundo evalúa tales características con base en la contribución que ofrecen al desarrollo de una vida autónoma. Es en este último sentido que se dice que el Estado, por ejemplo, debe promover el valor del pluralismo, en la medida en que la diversidad social y cultural contribuye a la formación y ejercicio de la autonomía personal. La autonomía se ejercita a través de la elección y elegir requiere de una variedad de opciones. A este respecto, y contra todo sesgo de elitismo cultural, vale la pena citar las siguientes palabras de Ronald Dworkin:

Deberíamos tratar de definir una estructura cultural rica, que multiplique las diversas posibilidades u oportunidades de valor, y considerarnos custodios de la riqueza de nuestra cultura, encargados de protegerla para quienes vivirán sus vidas después de nosotros. No podemos afirmar que de esa manera les daremos más oportunidades de placer, o que les ofreceremos un mundo que preferirían a otros mundos alternativos que podrían crear. Ese es el lenguaje del enfoque económico, que no está disponible aquí. Pero lo que sí podemos afirmar (¿y quién podría negarlo?) es que es mejor que las personas dispongan de complejidad y profundidad en las formas de vida a las que pueden acceder, y luego detenernos a ver si, cuando actuamos según ese principio, somos susceptibles de ser objetados por elitistas o paternalistas.¹⁴

2. *Imparcialidad*

Uno de los postulados más recurrentes del liberalismo es su defensa de la neutralidad. Se afirma que un liberal congruente debe ser neutral o permisivo con respecto a los valores, es decir, en la medida en que las ac-

¹⁴ Dworkin, Ronald, “¿Puede un Estado liberal subvencionar las artes?”, en *Una cuestión de principios*, trad. de Victoria Boschiroli, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012, pp. 286-287.

ciones no dañen a otro, el individuo o el mismo Estado deben abstenerse de promover algún plan de vida determinado. Leszek Kolakowski sintetiza con claridad los supuestos que se deben cumplir para comprender expresiones como “el Estado se mantuvo neutral en el conflicto”: solo se puede ser neutral en relación con una situación particular de conflicto; la neutralidad es siempre intencional; no se es parte o no se considera una parte del conflicto, por tanto, no se intenta influir en el resultado, y la neutralidad es una característica formal del comportamiento y no está implicado ningún valor material en su concepto.¹⁵

Los supuestos que señala Kolakowski distinguen la neutralidad de la imparcialidad. Ser neutral es abstenerse de influir en los resultados y, puesto que no existen elementos objetivos para determinar las distintas concepciones de lo bueno, la neutralidad queda vacía de contenido material. Este es el punto de vista del liberal libertario. Contra este punto de vista hay que sostener que el concepto central para un liberal igualitario, como se argumentó en el capítulo primero, no es el de neutralidad, sino el de imparcialidad. Ser imparcial es valorar el conflicto en términos de principios generales que, en situaciones asimétricas, significa no convalidar situaciones de injusticia, sino poner la mirada en la situación de los menos aventajados.

3. *Tolerancia*

Una ética del pluralismo y de la imparcialidad es una ética de la tolerancia. Es este, sin duda, uno de los valores más identificados con un carácter liberal. Sin embargo, no pocas veces su comprensión se desvirtúa hasta confundir la tolerancia con actitudes solo en apariencia próximas, como la indiferencia o la resignación. Vale la pena detenernos un poco en el análisis de su significado.

Decimos que estamos frente a un acto de tolerancia cuando: una persona *A* omite —es decir, no prohíbe— por determinadas razones —es decir, pondera razones en pro o en contra— intervenir en contra de *B*, pese a que *B* lesiona una convicción relevante de *A* y *A* tiende y *puede actuar* en contra de *B*. Las dos características relevantes de la tolerancia son: la lesión de una convicción y la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia.¹⁶

¹⁵ Kolakowski, Leszek, “Neutrality and Academic Values”, en Montefiore, Alan (ed.), *Neutrality and Impartiality*, Cambridge University Press, 1975, pp. 72-73.

¹⁶ Véase Schmitt, Annette, “Las circunstancias de la tolerancia”, en *Doxa*, Universidad de Alicante, núm. 11, 1992, p. 74.

Con respecto a la primera circunstancia, solo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en una convicción relevante, es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. Cuanto mayor sea la importancia de la convicción, tanto mayor podrá ser el grado de tolerancia y, según sea el tipo de convicción que puede ser lesionada, también lo será el tipo de tolerancia a manifestar: mandatos de la estética, convenciones sociales, prejuicios, principios de racionalidad medio-fin, convicciones religiosas y convicciones morales.

Con respecto a la segunda circunstancia, el tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir —o al menos de oponerse u obstaculizar— lo que le resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una acción que lesiona sus convicciones. Esto supone que el estado de cosas que se tolera pueda ser controlable: una catástrofe natural, en este sentido, puede ser soportada o no, pero resulta absurdo pensar que es objeto de tolerancia.

Así entendida, la tolerancia no se puede confundir con la *paciencia*. El paciente que rechaza una acción no está vinculado con una tendencia a la intervención, sino que actúa en la esperanza o en la certeza de que su objeto tiene una existencia transitoria. Solo cuando se “agota la paciencia” y surge una tendencia a la intervención aparece la tolerancia.

De igual manera, la tolerancia se distingue de la *indiferencia*. En esta no se da la circunstancia de lesionar una convicción. El indiferente que parte de una posición escéptica o relativista no tiene elementos para rechazar una acción ni puede tener la tendencia a prohibir. El tolerante siempre parte de convicciones que considera objetivas. Por último, la tolerancia no se confunde con la *resignación*. El resignado no cumple con la circunstancia de poseer competencia, más bien se caracteriza precisamente por carecer de la misma. El tolerante siempre debe poder rechazar u obstaculizar las acciones que violentan sus convicciones, pero decide abstenerse por motivos que justifican dicha abstención. La tolerancia, entonces, no debe confundirse con la *neutralidad*. A diferencia de esta última, la tolerancia supone la actitud de no permitir el acto tolerado, pero además exige la existencia de un sistema normativo superior al propio sistema básico que justifique la abstención.¹⁷

¹⁷ Garzón Valdés, Ernesto, “«No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en *Derecho, ética y política*, Madrid, CEC, 1993, pp. 402-403.

Con todo, si bien es cierto que en toda sociedad liberal la tolerancia desalienta la violencia y permite una mayor convivencia pacífica entre los miembros de la comunidad, lo cierto es que su valor debe entenderse de forma temporal: se debe trascender el límite impuesto por la tolerancia y aspirar hacia el estado de respeto. No el “respeto bobo”, en los términos de Marcuse, sino aquel que se sustenta en el reconocimiento de las diferencias y en los principios de autonomía y dignidad humanas, como valores en ningún sentido negociables. La tolerancia sería un primer paso, una virtud transitoria, si se quiere, que debe dar lugar, finalmente, a la igual consideración y respeto de las personas en el contexto de una pluralidad diferenciada. En este sentido, y después de citar un pasaje ilustrativo de Goethe —“En realidad, la tolerancia no debería ser realmente más que un estado de espíritu pasajero, debiendo conducir al reconocimiento. Tolerar significa insultar”—, Ernesto Garzón Valdés concluye con las siguientes palabras, que hago mías:

Todo demócrata liberal sensato debe, en el ámbito público, procurar reducir la necesidad de recurrir a la tolerancia afianzando la vigencia de los derechos fundamentales. Cuanta menos necesidad de tolerancia existe en una sociedad, tanto más decente lo será. En el ámbito privado, siempre habrá niños que nos tiren piedritas en la sopa y habrá que tolerarlos paternalistamente. Pero, en la medida en que las reglas de lo público penetran en lo privado y se afiancen los derechos de sus miembros, se reducirá también el ámbito de vigencia de la tolerancia.¹⁸

4. Responsabilidad

La responsabilidad tiene que ver con la libertad o *autonomía* del individuo, así como con su capacidad de comprometerse consigo mismo y sobre todo con otros, hasta el punto de tener que responder de sus acciones. Dicho *compromiso* hace que la responsabilidad sea un valor esencialmente *dialógico*.¹⁹

La autonomía personal constituye entonces una condición necesaria de la responsabilidad, de la capacidad de comprometerse consigo mismo y con los demás: la exigencia de responsabilidades supone compromisos claros y fuertes. En este sentido, no parece difícil establecer el nexo obligaciones-responsabilidades-compromisos. Los códigos de ética profesional —del abogado, del contador, del médico— son un buen ejemplo de exigencias y de

¹⁸ Garzón Valdés, Ernesto, “El sentido actual de la tolerancia”, en *Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2004*, México, ITAM-Escuela Libre de Derecho-Fontamara-UAM-INACIPE, 2005, p. 43.

¹⁹ Véase Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 66.

terminación de compromisos, aunque resulta más difícil determinar cuáles deben ser las obligaciones si pensamos en un buen político, en un buen educador o en un intelectual comprometido. No es que no existan obligaciones en estos últimos —y en todo Estado de derecho deben positivizarse lo más claramente posible—, sino que la variedad con la que se manifiestan en el ejercicio de sus actividades es un poco más difusa.

Los principios generales que norman sus conductas deben adecuarse a circunstancias fácticas que exigen un sentido del saber hacer, un “tacto”²⁰ que solo puede adquirirse a través de una experiencia más o menos prolongada. De no existir esta, las obligaciones tienden a debilitarse y, por consiguiente, también los compromisos respectivos. Las obligaciones sustantivas terminan reduciéndose a obligaciones formales: el “buen” político terminará siendo el que sabe mantener contentos a sus electores o el que no incurre en corrupciones demasiado evidentes.²¹

Ahora bien, para acceder a normas morales intersubjetivas válidas, es decir, aceptables desde una perspectiva de imparcialidad, racionalidad y objetividad, se requiere de un procedimiento deliberativo público que las garantice. No pueden existir responsabilidad ni compromisos reales si los principios normativos y las decisiones no terminan siendo públicas o transparentes. Violar el principio de publicidad implica tanto atentar contra la propia naturaleza del Estado de derecho como exponer al gobernante al descrédito por parte de la propia ciudadanía. La delimitación pública entre lo justo y lo injusto, de lo permitido y lo prohibido, es el fundamento de la misma seguridad jurídica, ya que es ella la que permite prever las consecuencias deónticas de sus acciones a los ciudadanos.

Por ello, en un Estado democrático y social de derecho, todo ciudadano debe tener acceso a la información que le permita ejercer el derecho de control de los funcionarios públicos y participar en el gobierno como verdadero elector. Justamente porque la publicidad es un principio normativo, puede servir como criterio para juzgar acerca de la calidad democrática de un sistema político: cuando está presente se habla de razón de derecho, cuando está ausente, de razón de Estado.²² Nadie mejor que Kant para destacar la importancia del principio de publicidad:

²⁰ Véase la propuesta novedosa de lo que el autor llama un “liberalismo estético” en Russell, David, *Tact. Aesthetic Liberalism and the Essay Form in Nineteenth-Century Britain*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018.

²¹ Camps, Victoria, *Virtudes públicas...*, cit., p. 69.

²² Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas”, en *Doxa*, Universidad de Alicante, núm. 14, 1993, pp. 82-83.

Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados.

[...] Un principio que no pueda manifestarse *en alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer *secreto* para poder prosperar y al que no puedo *confesar públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante solo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con que amenaza a todos.²³

5. *Solidaridad*

Con frecuencia se ha puesto en duda la idea de que un carácter liberal deba suponer la puesta en práctica de actitudes solidarias con las personas o grupos menos favorecidos de la sociedad. Los liberales, especialmente los libertarios, reaccionan ante este reproche reclamando que nada impide a un individuo ser fraternal con su semejante, siempre que ello no suponga deberes de justicia, sino exclusivamente actitudes de altruismo, empatía o simplemente benevolencia.

A diferencia de los libertarios, para un liberal igualitario el valor de la solidaridad no debe entenderse como un buen sentimiento que acompaña a la justicia para perfeccionarla o que acompaña al otro en su sufrimiento. Más bien habría que decir que existe real y efectiva solidaridad cuando esta se justifica a partir de un principio más radical, como es el de igualdad. La solidaridad con el que sufre y con el que se encuentra en una situación de desventaja resulta vacua si no existe la voluntad de remediar la situación, reconociendo sus necesidades básicas y posibilitando una distribución más equitativa de los recursos. Lo que se quiere decir es que el valor de la solidaridad no acompaña sino constituye a la justicia; que existen derechos de los individuos y deberes positivos de equidad por parte del Estado que deben ser traducidos adecuadamente en un marco legal.

En el ámbito ético-jurídico, Gregorio Peces-Barba, haciendo una paráfrasis de Benjamin Constant sobre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, se refiere también a una “solidaridad de los antiguos” y a una “solidaridad de los modernos”.²⁴ La primera estaría inspirada en un

²³ Kant, Immanuel, *La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 61-62.

²⁴ Peces-Barba, Gregorio, “Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, cit. por Lucas, Javier de, *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara, 1993, p. 24.

modelo clásico que parte desde la *filia* (amistad) aristotélica, se prolonga en la *pietas* y *humanitas* estoica y llega hasta la *caritas* cristiana. Se caracteriza por el vínculo de amistad y amor que abarca a todos los hombres, que conduce a un objetivo de unidad y ayuda mutua y que exige una cierta comunidad de bienes y de culto a un ser divino.

La segunda apunta a la solidaridad como elemento de legitimidad, como principio jurídico-político y tiene sus raíces en la tradición igualitaria de Rousseau, la “ética de la simpatía” de la Escuela inglesa —Hume en especial—, la idea de benevolencia kantiana, el liberalismo progresista de Mill y los aportes de Durkheim. Esta tradición, en franca pugna con el individualismo de Hobbes y Malthus, entendería la solidaridad como ayuda mutua, en una interdependencia basada en la creación de lazos comunes que responden a situaciones de desigualdad: se es solidario con quienes se encuentran en peligro o desventaja. Es la continuidad de la tradición incorporada en el principio de diferencia de Rawls, que al secularizarse prescindirá de las nociones de comunión y de caridad.

La solidaridad, para un liberal igualitario, debe entenderse como la conciencia conjunta de derechos individuales a partir del reconocimiento de las necesidades básicas comunes. Desde la perspectiva del Estado, tal reconocimiento implica la exigencia de deberes positivos para la satisfacción de las mismas que, por cierto, preceden a las diferencias sin pretender ignorarlas, rechazarlas o subestimarlas. En este sentido, como bien afirma Javier de Lucas, ser solidario no se reduce a la mera actitud de constatación de la necesidad del otro o incluso de condolencia, sino a la exigencia de un comportamiento positivo en cuanto a la valoración ética de la relación con los demás.²⁵ El deber de solidaridad contribuye así a la eliminación de formas de discriminación y a la protección de minorías y sectores de la población marginados, lo que puede, por supuesto, implicar acciones paternalistas o de acción afirmativa por parte del Estado plenamente justificadas.

Más allá del amplio o limitado elenco de valores cívicos, tanto republicanos como liberales aceptarían que los mismos no se adquieren en la edad adulta, sino que requieren de todo un proceso educativo que se inicia desde la niñez. Por ello —y asumiendo ahora un punto de vista liberal—, parece muy razonable la advertencia de Stephen Macedo:

Desde temprano y a lo largo de sus vidas, los ciudadanos liberales aprenden y aplican normas públicas en su interacción con otros. Los niños aprenden de sus padres y de los juegos infantiles a respetar las reglas y a jugar con justicia. Ellos

²⁵ Véase Lucas, Javier de, *El concepto de solidaridad*, cit., p. 32.

critican, discuten, escuchan a otros, votan, participan en los debates, cambian de opinión y ayudan a implementar las reglas en su casa, en la escuela, en sus trabajos, en los juegos y con sus amigos. De manera gradual aprenden a contener sus impulsos, respetar a otros como iguales y a dirigir y aplicar sus energías con diligencia. Aprenden a hacer juicios sobre ellos mismos y a adquirir la medida de su individualidad y autonomía. Aprenden algo sobre los procedimientos justos, la imparcialidad, y el respeto hacia aquellos que son diferentes; desarrollan virtudes judiciales, legislativas y ejecutivas. Todo esto sin control político, aunque fuertemente influenciado por nuestras prácticas políticas. Sería un error, entonces, ver la participación en campañas y elecciones como la única o la sola fuente primaria de la virtud pública: la vida privada ha recorrido un largo camino para ayudar a prepararnos en los deberes públicos.²⁶

Se trataría, en pocas palabras, de formar un ciudadano política y moralmente bien orientado, que busque activamente la justicia dentro de los márgenes que impone el derecho. En otras palabras, un ciudadano que hiciera valer la legalidad, pero bajo el principio de imperatividad y transparencia de la ley; que procurara la legitimación del sistema, pero asumiendo un punto de vista crítico, reflexivo y con pretensión de imparcialidad; empeñado en coadyuvar para alcanzar la legitimidad del mismo a partir de la aceptación de los principios formales del procedimiento democrático y de la salvaguarda de los derechos humanos.

Tan noble propósito supone un proceso educativo tanto por la vía formal —escuelas o universidades de las cuales saldrán los litigantes, legisladores, jueces y doctrinarios— como por la vía informal —a través de los medios masivos de comunicación, de las bibliotecas, del cine y el teatro, de las conferencias y encuentros cotidianos entre los ciudadanos—. Son esos actores y medios, formales o informales, a partir de alguna concepción teórica explícita o implícita, los que recrearán una determinada “cultura ciudadana” en el espacio público y los que influirán en el imaginario social sobre lo que se debe o no se debe entender por derecho; si existe o no una obligación de obedecerlo, si las autoridades generan confianza o rechazo.

Sea cual sea la teoría que se asuma, en los albores del siglo XXI parece existir consenso en el sentido de que la factibilidad de una robusta cultura ciudadana solo es posible en el marco de los regímenes democráticos, y más específicamente en el ámbito de un Estado constitucional de derecho.

²⁶ Macedo, Stephen, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 273-274.

III. HACIA UNA REPÚBLICA DELIBERATIVA

Después de pasar revista a las principales tesis del republicanismo y de criticar la concepción liberal de la libertad, que termina distanciando al Estado neutralista de una ciudadanía pasiva que se atrinchera en su vida privada, José Luis Martí justifica las bondades del primero en términos de los deberes de compromiso del ciudadano “con el bien común y con la salud democrática de su comunidad”.²⁷ Una correcta educación cívica, piensa Martí, debe acompañarse del fortalecimiento de la esfera pública, esto es:

[...] de garantizar que existen suficientes (en número y calidad) espacios (físicos y virtuales) en los que la ciudadanía pueda expresar sus opiniones y preferencias públicas o políticas, debatir acerca de ellas, discutir sobre las acciones de gobierno o el comportamiento de sus representantes, formular los sueños de futuro, etcétera.²⁸

Se trata de la defensa de una república deliberativa *vis-à-vis* el elitismo político. La libertad republicana posee un carácter igualitario: no existen ciudadanos que sean más libres que otros. No es tolerable la existencia de desigualdades de poder, es más, de alguna forma la efectiva aplicación de una justicia distributiva solo será posible si se garantiza el principio de “influencia política efectiva”. En otros términos, el republicano no rechaza el principio de representatividad, pero este debe quedar sujeto a la efectiva dependencia y control de sus representados. La libertad política se constituye así en la condición de posibilidad para el ejercicio de todos los derechos individuales.

El elitismo político se fundamenta en tres tesis: 1) cognitiva: las pretensiones políticas normativas son verdaderas o falsas; 2) epistémica elitista: algunas personas pueden conocer la corrección política normativa mucho mejor que otras, y 3) autoritaria: el conocimiento político normativo es una poderosa razón moral para concederles el poder político.²⁹ La segunda tesis, a su vez, se vincula estrechamente con una fuerte desconfianza hacia las capacidades de los ciudadanos en general, de lo que se sigue que aquellas personas con mayor formación y honestidad son las aptas para encargarse

²⁷ Martí, José Luis, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Barcelona, Marcial Pons, 2006, p. 250.

²⁸ *Ibidem*, p. 252.

²⁹ *Ibidem*, p. 253.

de los asuntos públicos. Obviamos aquí el problema de la corrupción que se analizará en el *excursus*.

La república deliberativa acepta las dos primeras tesis, pero el problema reside en el tránsito de estas dos a la tercera. No se trata de rechazar el principio de representatividad, pero, por lo mismo, el republicano aboga por severos controles ciudadanos que van desde la misma elección de su élite hasta la periodización electoral de la misma. De ahí la necesidad de insertar esquemas de participación directa —iniciativa y consulta popular, referéndum, revocación de mandato— que garanticen el ejercicio representativo. A diferencia de los defensores de una participación directa con tintes populistas, que responde a los intereses y mandatos de un líder que ejerce el control sobre los representantes, el republicano deposita el control en una ciudadanía libre, sin dominación, que discurre deliberativamente sobre los asuntos públicos de interés general y exige de sus representantes una estricta rendición de cuentas bajo el principio de publicidad.

Con todo, no termina de quedar claro el tránsito a la tercera tesis. Se pregunta Martí: ¿qué conocimientos y méritos debería acreditar un candidato para poder ser seleccionado representante político? Y ¿cómo podría acreditarlos? Y ¿quién los elige? Aunque la ciudadanía evaluara el desempeño de la élite *ex post*, ¿cuenta con la información técnica necesaria para realizar esta tarea? El problema se agrava en la medida en que las sociedades se tecnifican cada vez más y los márgenes de tiempo se acortan a una velocidad no fácilmente asimilable para un núcleo amplio de la población. Tecnocracia y democracia parecen caminar por carriles distintos, como ya lo había previsto Bobbio en *El futuro de la democracia*. Pero entonces, ¿qué argumentos sustantivos pueden esgrimirse para la defensa de un republicanismo *deliberativo*?

Para Martí, “solo podemos evitar la dominación si permitimos que todos los ciudadanos ejerzan su cuota de participación en la autonomía política” y asumir el hecho de que “proteger la libertad de alguien implica también su derecho a equivocarse” con todas las responsabilidades que conlleva. Esto significaría, en última instancia, tomarse en serio el principio de “igual consideración y respeto” que se violaría si, al menos formalmente, no permitimos que “todos los ciudadanos puedan participar en condiciones de igualdad en la determinación de los asuntos públicos” y que “los individuos autónomos puedan ejercer sus propios errores”.³⁰ Por supuesto, decir “todos los ciudadanos” significa también la aceptación de una deliberación

³⁰ *Ibidem*, pp. 261-263.

incluyente, sensible a los intereses de los colectivos más vulnerables y de los grupos directamente afectados.

Finalmente, no se trata de una elección trágica entre una opción que tiene valor epistémico, pero moralmente no sustantiva (elitista), y otra que no tiene valor epistémico, pero sí moralmente sustantiva (republicana). Más bien se trata de elegir entre “un modelo con un poco más de valor epistémico que a cambio sacrifica importantes dosis de los valores sustantivos mencionados, frente a otro modelo que también posee valor epistémico, aunque sea en un grado inferior, pero a cambio respeta dichos valores básicos”.

Desde un punto de vista liberal igualitario no hay mucho que objetar a la propuesta de una república deliberativa. Son más los puntos de convergencia que las diferencias. Los reparos no se centran en la igualdad política y en el robusto ejercicio deliberativo de una ciudadanía activa, sino en los límites personales que un liberal custodia celosamente frente a la injerencia de terceros, comenzando por el mismo Estado. El principio de privacidad y de intimidad no tienen por qué devenir necesariamente en pasividad o en autointerés, muy por el contrario, pueden y creo que deben ser el reducto último de autonomía y de inviolabilidad que justifican a la persona, antes del propio ejercicio de su ciudadanía.

IV. *EXCURSUS*. EL FENÓMENO DE LA CORRUPCIÓN

Sin duda, uno de los fenómenos que ha ocupado la atención del republicanismo es el de la corrupción. Mina desde la raíz la construcción y el ejercicio mismo de la ciudadanía; corroe las instituciones y genera una desconfianza generalizada que imposibilita cualquier intento de cohesión social y, por lo mismo, merece un apartado especial.

Creo que lo primero que debemos considerar con respecto a la naturaleza de la corrupción es que es un fenómeno que presenta un carácter *permanente*: “la corrupción es algo que existe *siempre*, cualquiera que sea el sistema político y el tiempo en el que pensemos”.³¹

Entender la corrupción con este carácter significa que *no es un fenómeno privativo de los regímenes dictatoriales o autoritarios*. La corrupción también existe en los países democráticos y no porque exista en ellos dejará de haber democracia. Como afirma Jesús González Amuchastegui: “Democracia y corrupción, al igual que democracia y prevaricación, democracia y asesina-

³¹ Laporta, Francisco y Álvarez, Silvina (eds.), *La corrupción política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 19.

to... [o democracia y terrorismo] no son términos incompatibles”.³² A este respecto comparto con José Woldenberg la distinción que propone entre problemas estructurales y problemas coyunturales referidos a la presente situación de corrupción en México. “Los problemas estructurales, afirma, tienen que ver con un tránsito democrático exitoso que ha modificado las correlaciones de fuerzas sin que hayamos cambiado a las instituciones de la nueva democracia mexicana”, mientras que los de coyuntura “se relacionan con la dificultad de ponerse de acuerdo entre las diferentes facciones para sacar adelante reformas que el país necesita”. En estos últimos, se han destapado escándalos de corrupción y “parece que todo está en jaque, y no es así”.³³

Los casos de políticos corruptos, desde todo punto de vista reprochables y sancionables jurídicamente, son compatibles con la democracia. Entender esto quizás nos prevenga contra aquellos fatalistas que ante casos de corrupción “niegan la legitimidad de las instituciones democráticas y proponen soluciones al margen de los cauces democráticos”, o bien, contra aquellos que con vocación justiciera y mesiánica se presentan “como capaces de erradicarla fulminantemente”.³⁴

Asimismo, entender que la corrupción es un fenómeno permanente es entender que *no es privativa de aquellos regímenes políticos no evolucionados o desarrollados* o, lo que es lo mismo, según Ernesto Garzón Valdés: “que cuanto mayor sea el grado de desarrollo o de modernización de una sociedad política, tanto menor será el grado de corrupción”.³⁵ Tal premisa es falsa. En los países altamente industrializados, los casos de corrupción han sido escandalosos. De nueva cuenta, como afirma Woldenberg: “El canciller que unificó Alemania cayó por problemas de dinero; el viejo sistema partidista que emergió de Italia después de la guerra y que permaneció intacto hasta los años 90 se desplomó por problemas de dinero. Entonces, sin contemporizar con los fenómenos de la corrupción, es muy probable que nos acompañen en un buen tramo de nuestra historia”.³⁶

³² González Amuchastegui, Jesús, “Corrupción, democracia y responsabilidad política”, en Carbonell, Miguel y Vázquez, Rodolfo (coords.), *Poder, derecho y corrupción*, México, IFE-ITAM-Siglo XXI Editores, 2003, p. 68.

³³ Güemes, César, entrevista a José Woldenberg, “Pobreza y desigualdad, los problemas reales de México”, en *La Jornada*, 19 de marzo de 2004.

³⁴ González Amuchastegui, Jesús, “Corrupción, democracia y responsabilidad política”, *cit.*, p. 69.

³⁵ Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca del concepto de corrupción”, en Carbonell, Miguel y Vázquez, Rodolfo (coords.), *Poder, derecho y corrupción*, *cit.*, p. 19.

³⁶ Güemes, César, entrevista a José Woldenberg, *cit.*

De igual manera, como señala Pedro Salazar:

Tampoco se trata de una práctica circunscrita a ciertos sectores sociales: por ejemplo, en México, como bien sabemos, la “mordida” es una práctica difundida entre los más pobres y entre los más ricos. Soborno y extorsión son males que involucran a funcionarios y ciudadanos de todos los niveles y (al menos casi) en todas partes.³⁷

Dicho lo anterior y guardadas todas las diferencias, la corrupción es asimilable a una enfermedad, pero cuya existencia, al igual que con esta última, no implica que debamos aceptarla o dejar de luchar contra ella. No nos excusa de desarrollar e implementar todos los instrumentos y mecanismos institucionales a nuestra disposición para tratar de desmontarla o, al menos, minimizar su alcance.

La corrupción está *vinculada lógicamente a un sistema normativo*, es decir, a un conjunto de reglas vigentes que regulan una práctica social. Y puesto que tal conjunto de reglas puede especificarse con respecto a diferentes ámbitos de aplicación, religiosos, jurídicos, políticos, empresariales, universitarios, deportivos, etcétera, entonces se puede hablar de sacerdotes, empresarios, universitarios, deportistas, abogados y, por supuesto, de políticos corruptos. La corrupción no es entonces un fenómeno solamente político ni tampoco requiere para existir que alguien ocupe una posición oficial de autoridad. Como afirma Alejandro Nieto:

La corrupción aparece, con mayor o menor gravedad, en todos y cada uno de los ámbitos de la vida social: en las relaciones familiares y amistosas, en los negocios, en los campeonatos de fútbol y combates de boxeo, dentro de las empresas y organizaciones no gubernamentales, en la adjudicación de premios literarios, en obispos, parroquias, y Cruz Roja, a lo largo de los procesos electorales y, sobre todo, en el funcionamiento de las administraciones públicas [...]. No caben, contra lo que suele creerse, vicios públicos en un contexto social virtuoso.³⁸

Por supuesto, esta consideración no debe servir para negar que la especie más interesante y más preocupante sea la corrupción política precisamente por su dimensión pública y en cuanto acciones realizadas por autoridades oficiales; más bien, destaca la gravedad del problema de la corrupción

³⁷ Salazar Ugarte, Pedro, “Una inmersión en el campo. La cultura de la legalidad en México”, inédito.

³⁸ Cit. por González Amuchastegui, Jesús, “Corrupción, democracia y responsabilidad política”, *op. cit.*, p. 69.

y apunta a que las soluciones posibles deben ir más allá de la destitución y sanción jurídica de determinados políticos y funcionarios públicos. Sin duda, este tipo de medidas es un primer paso necesario y ejemplar, pero insuficiente si se quiere llegar a las raíces del problema.

Ahora bien, intentar llegar a las raíces de la corrupción no debe conducirnos por vías poco realistas. Pensar que es factible alcanzar la “corrupción 0” resulta tan utópico como pensar en la posibilidad de una vida sin enfermedades. Más aún, proponerse alcanzar la “corrupción 0”, siguiendo el “efecto Giuliani”, tendría resultados indeseables, bien sea en términos de una represión exagerada que podría vulnerar la libertad y seguridad de terceros no corruptos, o bien impidiendo que algunos casos de corrupción reprochables desde el punto de vista del sistema de reglas vigente pudieran ser considerados igualmente reprochables desde el punto de vista moral, cuando no lo son.

Me explico. Dice John Noonan que: “El soborno es una vergüenza universal. No hay un país en el mundo que no considere al soborno como un delito en sus textos jurídicos”.³⁹ Pero, ¿cómo tendríamos que valorar al soborno si el sistema de reglas vigente fuera el del derecho nazi y el que sobornara a los jefes de un campo de concentración nazi, para salvar la vida de no pocos prisioneros judíos, fuera Oskar Schindler? ¿Cuál podría ser la vergüenza, en términos de Noonan, que sintiera Schindler por realizar este acto de corrupción? Pienso que ninguna. Por el contrario, quizás al final experimentaría la satisfacción por una acción moralmente encomiable. Por ello, para entender el fenómeno de la corrupción es de suma importancia que se vea la *diferencia entre la violación de un sistema de reglas vigente y la violación de un sistema de reglas morales con pretensiones de universalidad*. Este último funcionaría como sistema normativo crítico y justificante del sistema de reglas vigente.⁴⁰

Creo que comprender tal diferencia previene del peligro de solapar ambos niveles normativos y terminar creyendo que lo que *es*, es lo que *debe ser*. Cuando esto sucede, la corrupción llega a naturalizarse de tal manera en el sistema de reglas vigente que la idea de un buen político, por ejemplo, termina siendo la idea de un político corrupto, astuto y virtuosamente maquiavélico.

³⁹ Noonan, John, *Bribes*, Nueva York, Macmillan, 1984, p. 702.

⁴⁰ Tesis central en la concepción de Ernesto Garzón Valdés sobre la noción de “corrupción”, y que suscribo plenamente. En los siguientes apdos. 4-6 seguiré de cerca las ideas de Garzón Valdés en la construcción del concepto de corrupción. Véase Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca del concepto de corrupción”, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

En los fenómenos de corrupción es necesaria la presencia de una *autoridad* o de un *decisor*, entendiendo por tal todo agente con capacidad para tomar decisiones y cuya actividad esté sujeta a determinados tipos de deberes. Estos se adquieren a través de un acto voluntario por el que alguien acepta asumir un papel dentro del sistema de reglas vigente. Lo característico de la corrupción es que implica la violación de algún deber por parte de un decisor y, por tanto, un acto de *deslealtad* o hasta de *traición* con respecto al sistema de reglas que tal decisor asumió voluntariamente. Por supuesto, el reproche que merezca tal deslealtad dependerá de la calidad moral del sistema de reglas vigente. Volviendo al ejemplo de Schindler, creo que no dudaríamos en pensar que su deslealtad, como decía antes, sea moralmente encomiable. La lealtad no es entonces un valor *per se*, sino relacional. Ser un individuo leal a un decisor corrupto convierte a tal individuo en un corrupto más, en un cómplice de la corrupción.

Todo acto corrupto requiere, además de un decisor, la *intervención de una o más personas*. Es un delito participativo en el que una de las partes intenta influir en el comportamiento de la otra a través de promesas, amenazas o prestaciones prohibidas por el sistema de reglas vigente. El objetivo que se persigue es la obtención de un beneficio adicional al que se recibe por el puesto regular que tiene el decisor, es decir, un beneficio *extraposicional*. Si tomamos en cuenta el origen de tales beneficios se pueden distinguir dos tipos fundamentales de corrupción: el *soborno* y la *extorsión*.⁴¹ Se soborna a un decisor cuando se le otorga un beneficio para que viole su obligación y se es extorsionado cuando se otorga a un decisor un beneficio para que cumpla con su obligación. Bien vistas las cosas, aquellos decisores que requieren de un estímulo extra para el cumplimiento adecuado de sus deberes son “extorsionadores encubiertos”.

Ahora bien, el corrupto suele desear conservar su puesto en el sistema de reglas vigente, ya que es ese puesto el que le permite obtener tanto su remuneración regular como la ganancia adicional fruto del acto de corrupción. Pero como solo puede obtener la ganancia adicional violando sus deberes y, por tanto, socavando las bases de su propio puesto, la actividad del corrupto tiene siempre un *efecto destructivo con respecto al sistema de reglas vigente*. El conflicto del corrupto se traduce entonces en aprender a conciliar la exis-

⁴¹ No son los únicos tipos, aunque sí los más comunes y, en cierto sentido, radicales. Otros tipos incluirían los llamados *arreglos*, *alteraciones fraudulentas del mercado*, *malversaciones y fraudes*, *especulación financiera con fondos públicos*, *parcialidad*, *colusión privada*, *uso de información privilegiada*, *tráfico de influencias*... Véase Laporta, Francisco y Álvarez, Silvina (eds.), *La corrupción política*, cit., pp. 21-22.

tencia simultánea del sistema de reglas vigente con su propio subsistema de corrupción que le reporta grandes provechos. Y ¿cómo logra este objetivo? Básicamente de dos maneras, complementarias: *a) adhiriéndose retóricamente* (léase simbólica y cínicamente) al sistema de reglas vigente, y *b) creando una red de complicidad* entre los beneficiarios del subsistema de corrupción, las famosas “camarillas”.

La adhesión retórica se caracteriza por un discurso público de adhesión *formal* a las reglas del sistema; las complicidades procuran el silencio, el disimulo, con un número cerrado de miembros que garanticen la funcionalidad del subsistema. Por ello tiene razón Jon Elster al afirmar que: “Aun cuando todos sepan que existen prácticas corruptas, la necesidad de mantenerlas en secreto impone un límite a su extensión”.⁴² Un exceso de glotonería, como dice Garzón Valdés, es, por definición, suicida para la corrupción. Así como no pueden existir mentirosos sin un entorno de personas veraces o gorriones (*free raiders*) en un grupo social en donde todos lo son, una sociedad en la que todos son corruptos es una *contradictio in terminis*. El “buen” corrupto, entonces, debe aprender a mantenerse en la clandestinidad y simular su adhesión a las reglas del sistema, “aun cuando todos sepan que existen prácticas corruptas”, como dice Elster. Un corrupto descubierto o pillado es un mal corrupto: glotón, ineficiente y torpe.

Dicho lo anterior, estamos en condiciones de proponer una definición de la corrupción en los siguientes términos:

*La corrupción consiste en la violación limitada de una obligación por parte de uno o más decisores con el objeto de obtener un beneficio personal extraposicional del agente que lo(s) soborna o a quien extorsiona(n) a cambio del otorgamiento de beneficios para el sobornante o el extorsionado que superan los costos del soborno o del pago o servicio extorsionado.*⁴³

Por otra parte, resulta obvio que la posibilidad de llevar a cabo la violación de un deber será tanto mayor cuanto mayor sea el poder de discrecionalidad del decisor, puesto que ello aumenta las posibilidades de ganancias extras. Si a esto agregamos que la corrupción es más susceptible de florecer en contextos en los que las decisiones públicas se toman en régimen de (cuasi) monopolio y sin mecanismos estrictos de rendición de cuentas, entonces podríamos estar de acuerdo con la denominada por Robert Klitgaard, *ecuación básica de la corrupción*:

⁴² Elster, Jon, *The Cement of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 271.

⁴³ Garzón Valdés, Ernesto, “Acercas del concepto de corrupción”, *op. cit.*, pp. 30-31.

Corrupción es igual a monopolio de la decisión pública más discrecionalidad de la decisión pública menos responsabilidad (en el sentido de obligación de dar cuentas) por la decisión pública.⁴⁴

Si traducimos los términos de la ecuación a sus opuestos, “decisión tomada plural y descentralizadamente + decisión sometida a criterios acotados + decisión de la que se responde mediante mecanismos numerosos y ante numerosos «jueces»”; y si entendemos que el primero de los opuestos configura el núcleo de los procedimientos democráticos de decisión; que el segundo de los opuestos define lo que se llama “imperio de la ley” o “legalidad de la Administración”, y que el tercero de los opuestos se articula en vías diversas de rendición de cuentas: ante los jueces —independencia del poder judicial—, ante el Congreso —control de acción de Gobierno—, ante los ciudadanos —elecciones periódicas— y ante la opinión pública —derecho a la información y libertad de expresión—,⁴⁵ entonces todo este conjunto corresponde a los “frenos institucionales” contra la corrupción, que caracterizarían a un Estado democrático de derecho.

Varias son las causas posibles de la corrupción: causas genéricas, causas específicas y causa última de la corrupción.⁴⁶ Los dos primeros tipos tienen que ver con causas de orden social, político, económico y administrativo. La última tiene que ver con una valoración de tipo ético. En palabras de Francisco Laporta:

En último término la corrupción se da única y exclusivamente *porque* un individuo, sea cual sea su entorno, toma la decisión de realizar una acción determinada, la acción corrupta. Y esta es la razón por la que siempre existirá la corrupción: no hay ningún sistema de control posible ni ningún antídoto tan eficaz como para impedir totalmente una opción individual de este tipo. En todo caso ese sistema o ese antídoto tendrán mucha más fuerza si son *internos* al individuo (educación, convicciones, etcétera) que si son meramente *externos*.⁴⁷

Si un individuo incurre en prácticas corruptas, no es únicamente por la falta de competitividad en una economía de mercado, o bien por que la organización burocrática sea radicalmente ineficiente o que los decisores

⁴⁴ Véase Klitgaard, Robert, *Controlando la corrupción. Una indagación práctica para el gran problema de fin de siglo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, pp. 74-75.

⁴⁵ Laporta, Francisco y Álvarez, Silvina (eds.), *La corrupción política, cit.*

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 25 y ss.; González Amuchastegui, Jesús, “Corrupción, democracia y responsabilidad política”, *op. cit.*, pp. 75 y ss.

⁴⁷ Laporta, Francisco y Álvarez, Silvina (eds.), *La corrupción política, cit.*, p. 28.

gocen de amplios márgenes de discrecionalidad. Si se realizan acciones corruptas es porque, finalmente, un individuo *decide* realizar una conducta deshonesta con pleno conocimiento de sus consecuencias. No sobra decirlo cuantas veces sea necesario: *no se nace corrupto, se elige ser corrupto*.

Dicho lo anterior, creo que si desde el *punto de vista interno al individuo*, el antídoto a las acciones corruptas tiene que ver con la educación y con las convicciones morales orientadas por un sentido de honestidad, decencia y justicia, desde el *punto de vista institucional* estoy igualmente convencido de que solo un Estado democrático de derecho, pese a sus claras limitaciones, es el sistema político que mejor combate la corrupción. En este sentido, suscribo el llamado de Ernesto Garzón Valdés a hacer un esfuerzo tenaz por recuperar la fe democrática:

Los actos y actividades corruptos(as) son solo la punta de un iceberg que indica la existencia de un problema mucho más profundo: el de la tendencia a sustituir el ideal de la cooperación democrática por formas de competencia y de imposición de influencias que contradicen radicalmente el ideal democrático. La alarmante difusión de la corrupción se debe no solo al atractivo cada vez mayor de los *beneficios* extraposicionales sino también al hecho de que la realización efectiva de la democracia representativa tropieza con obstáculos tan serios que cada vez es también mayor el número de quienes atribuyen carácter utópico al proyecto democrático de la modernidad. Por ello, la recuperación de la fe democrática y la puesta en práctica de propuestas que hagan posible la viabilidad de una convivencia en condiciones de equidad es el medio más seguro para evitar los efectos disolventes de la corrupción en una sociedad democrática.⁴⁸

⁴⁸ Garzón Valdés, Ernesto, “Acerca de la calificación moral de la corrupción. Tan solo una propuesta”, en *Isonomía*, ITAM-Fontamara, núm. 21, 2004, pp. 17-18.