

Entrevista completa a Andrés de Francisco sobre su obra «La mirada republicana» / Salvador López Arnal

Obra comentada:

«La mirada republicana», de Andrés de Francisco, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012. 226 pp. 17 euros. ISBN: 9788483196786

[sociología crítica] Andrés de Francisco es uno de los intelectuales españoles más relevantes en el campo de la ciencia política y la teoría social. Sus trabajos en el campo del republicanismo democrático, algo particularmente importante y de gran valor en estos días de penumbra en los que asistimos a la demolición del welfare state y de los valores de la Ilustración a manos de un liberalismo salvaje, le sitúan como una de las voces más importantes en la ciencia política contemporánea, aparentemente monopolizadas por las diversas voces del reduccionismo neoliberal dominante.

No cabe pensar en una salida colectiva de la crisis política y social en la que nos encontramos sin contar con los valores expresados por De Francisco en su análisis. Junto a Lorenzo Peña, Gerardo Pisarello y A. Domenech, es una de las más sólidas bases del pensamiento republicano para la acción democrática, en lo que no vamos a dudar en calificar como escuela contemporánea española de republicanismo democrático popular. Una línea o tendencia que podemos reconocer en sus obras, situadas todas en forma complementaria entre sí y enfrentadas dialécticamente a las diversas imposturas neoliberales de origen anglosajón.

Publicado en www.dedona.wordpress.com // <http://wp.melpF2pW-1o9>

o—o—o

Una entrevista de Salvador López Arnal

Andrés de Francisco es doctor en filosofía y profesor titular en la Facultad de CC. Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Ha trabajado en el campo de la metodología y la teoría social, donde ha publicado **Sociología y Cambio social** (Barcelona, Ariel: 1997) y **Capital Social** (Madrid: Zona Abierta, 2001). Miembro fundador el **Grupo de Sociología Analítica (FES)** y coautor del manifiesto **“Por un Giro Analítico en Sociología”** (RIS, vol. 67, 2009), la filosofía y teoría políticas es otro campo de su interés. En este ámbito ha publicado numerosos artículos además de **Republicanismo y democracia** (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005) y **Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano** (Madrid: La Catarata, 2007). Su último libro, **La mirada republicana**, nudo central de esta conversación, ha sido editado también por los Libros de la Catarata (2012). [**Salvador López Arnal**]

Situamos aquí las 3 partes de la entrevista que han sido publicadas. Se añadirá la 4ª anunciada en cuanto se haga pública. Fuente: rebellion.org //

Parte 1

1 § Escribes en la introducción del libro que *La mirada republicana* es más filosófico que *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*. El papel que juega la ética —y la identidad— en el libro que vamos a comentar es mucho más importante, señalas. No estaría mal entonces aclarar un poco este concepto. ¿Qué es la ética en tu opinión?

La ética constituye lo que uno es, y tiene que ver con la acción. Somos lo que hacemos, pero podemos hacer las cosas con verdad, con virtud —con prudencia y moderación, por ejemplo—, con libertad y por ellas mismas. En ese caso, porque nuestra acción es ética, y hacemos las cosas bien, podemos alcanzar una buena vida. Siempre, claro está, con un poco de ayuda de la fortuna y con determinadas condiciones materiales y emocionales. De lo contrario, sin ética —actuando con mentira, sin prudencia ni cabeza, sin libertad ni excelencia, servil e instrumentalmente—, terminamos estropeando nuestra vida. Y, punto por punto, lo mismo podría decirse de la ética pública. Una sociedad sin identidad ética no será una sociedad feliz. Los clásicos pensaban que podíamos aprender a vivir bien, siempre en un camino de ida y vuelta entre lo privado y lo público. Por ejemplo, la justicia —y la ley que la expresa— es una virtud central de las instituciones sociales para el republicanismo, pero también es una virtud privada. Y de la misma manera que podemos formarnos buenos hábitos, también podemos diseñar bien las instituciones para que apunten hacia el bien público y la justicia política.

2§ La mirada republicana que propones, señalas también, es en realidad una mirada desde la izquierda, también a la propia tradición republicana, que, afirmas, es compleja y diversa. Luego hablamos de esta diversidad y complejidad, pero te pregunto sobre el otro vértice. ¿Qué es la izquierda para ti?

Para mí la izquierda es un proyecto y un movimiento, un sistema de ideas y un sistema de fuerzas sociales, es utopía y acción, teoría y praxis. Por supuesto, en permanente relación dialéctica, pensando en y desde el interior de la propia praxis. Ya sé que esto puede parecer un tópico, pero desgraciadamente no siempre se ha verificado. En la izquierda, en efecto, ha habido muchas veces acción sin pensamiento y pensamiento sin acción. En cualquier caso, ambos polos —el de la agencia y el de la conciencia— señalan un único norte: la emancipación social. A mi entender el proyecto de emancipación social que propone la izquierda tiene como eje la libertad democrática. Por ello, la emancipación del mundo del trabajo es necesariamente su primera concreción práctica. Cuando menos, esto implica tanto una cultura política que pivota sobre el gran valor de la *aequa libertas* como una cultura emocional con dos cuerdas bien tensadas: la indignación y la compasión. Una sociedad no podrá ser democrática si no se indigna ante el privilegio, esté donde esté, pero tampoco si no compadece al que la fortuna deja tirado. Si se piensa, por debajo de todo ello hay un valor no relativo sino absoluto: la dignidad humana.

3§ “Emancipación del mundo del trabajo” dices. ¿Puedes aproximarnos a este concepto?

El hombre produce su existencia; no le queda otra. Por eso el trabajo es una categoría antropológicamente central, un factor de hominización. Y trabajar significa objetivar finalísticamente capacidades transformadoras y meta-transformadoras: porque transformamos materia para fabricar herramientas con las que seguir transformando materia. Sin embargo, el objetivo último de ese proceso —y esto es decisivo— no es el trabajo sino la vida, no es la producción de objetos sino la reproducción de la vida, la satisfacción de las necesidades humanas. El proceso de trabajo es un proceso cognitivamente complicadísimo (sólo al alcance de un cerebro muy desarrollado) y de una enorme riqueza creativa que, andando el tiempo, da en la técnica moderna y en la misma ciencia como fuerza productiva. En la civilización industrial, de hecho, el proceso de producción de la existencia a través del trabajo incorpora una cantidad gigantesca de saber científico-técnico, de cultura material históricamente acumulada. En sí mismo, por su creatividad, su racionalidad, su complejidad, el trabajo no sólo es un proceso específicamente humano sino que puede realizar la propia esencia humana, su riqueza intrínseca, permitiendo la expresión multifacética de sus polivalentes capacidades.

Pero el hombre no trabaja solo. Antes al contrario, organiza socialmente la producción. Y aquí viene el problema. Durante la mayor parte de la historia de nuestra especie, la organización social de la producción ha sido eminentemente cooperativa: división sexual del trabajo y, sobre esa base, caza y recolección cooperativas. La horda primitiva, pequeña y nómada, sin excedente que acumular, va y viene, y se reproduce sin conocer la opresión ni la explotación. Con la propiedad, la riqueza excedentaria y la desigualdad, se hace posible que unos —los que no tienen medios de vida— trabajen para otros. Surgen las clases. Y surge el Estado como garante de los derechos de propiedad. A partir de ahí, el trabajo se convierte en una actividad alienada —ni libre ni autorrealizante, sino sometida y castrante— y la fuerza de trabajo en un bien de uso susceptible de ser explotado. Mediante la lucha de clases, que ha solido decantarse del lado de la riqueza y la propiedad, este esquema de dominación se reproduce y se amplía, dando de sí un escenario en el que unos pocos tienen más de lo que se merecen y el resto —los muchos— tienen menos de lo que necesitan, entre otros bienes, el de su libertad real.

Por eso digo que la emancipación de la sociedad pasa necesariamente por la emancipación del mundo del trabajo. Y como ese mundo constituye la base social de la democracia radical antigua, uno las dos cosas: democracia y emancipación de la clase obrera. Marx daba tanta importancia a este concepto de emancipación que no se conformaba con que el trabajo fuera una actividad instrumental (bien que autorrealizante y libre), sino la primera necesidad vital. Yo no iría tan lejos, aunque la idea es maravillosa.

4§ ¿Y cómo deberíamos entender ese valor no relativo que llamas dignidad humana? Por lo demás, ¿qué quieres apuntar cuando afirmas que un valor es absoluto? ¿Deberíamos hablar de lo mismo exactamente todos los seres humanos cuando hablamos

de dignidad humana? ¿No juega un peso en este ámbito la cultura, nuestras tradiciones, nuestra época histórica, nuestros sueños, nuestras mismas limitaciones,...?

Tal vez tengas razón, aunque me cuesta trabajo pensar en un concepto de dignidad que no pase por el de libertad de la opresión. No veo cómo se puede ser digno estando sometido, en una condición servil, sin poder decidir por uno mismo, siendo *alieni iuris*. O sin autodomínio, que es la clave de la libertad interior. Mucho menos lo veo si el servilismo es voluntario e instrumental, que también hay esa clase de indignidad.

5§ Hablas también de una izquierda con veleidades totalitarias y pseudo-igualitaristas que se ha permitido “el lujo” de olvidar el valor central de la libertad y el pluralismo. ¿A qué izquierda te refieres? ¿Por qué esa izquierda ha olvidado algo tan esencial?

Mira, yo leo a Marx y veo claramente que toda su lucha —teórica y práctica— se orientaba a vencer la dominación, a alcanzar una sociedad libre de la opresión y libre de la necesidad, que son dos libertades —como sabes— conectadas en la tradición republicana. Y, huelga decirlo, alguien que, como él, defendía la ética de la autorrealización individual, no podía dejar de asumir el principio del pluralismo; porque no vamos a pretender que en la sociedad emancipada todos fuéramos a realizarnos de la misma manera, ¿no?

Y luego leo a Gerald Cohen —al que por otro lado admiro mucho— y me encuentro con que en su utopía socialista lo que cuenta es la igualdad y la comunidad. Valores centrales, desde luego, pero de los que se ha caído la libertad. Una comunidad de iguales, sin embargo, puede ser un sitio horrible sin pluralismo y sin libertades. Sin libertades, cuidado, también modernas, esto es, sin derechos de libertad en el mejor sentido liberal. Esos que sólo solemos apreciar —como la salud— cuando se pierden.

Me refería a una izquierda que, diciéndose marxista, construía lealtades pro-estalinistas y caía presa de las simplificaciones de la guerra fría. Creo que en ese caldo fue donde se cultivó la escisión entre libertad e igualdad, fatal para la izquierda, escisión que cedía a la derecha esos “despreciables” derechos de libertad “negativa” propios del liberalismo burgués. Y, claro, ellos: ¡encantados! Ellos, que desde Benjamin Constant hasta el guerrero frío, Isaiah Berlin, venían reclamando la libertad de los modernos como cosa suya. Mientras, nosotros renunciábamos no sólo a ésta sino también a la otra libertad —la libertad positiva como autogobierno— en una pésima lectura de la idea de la dictadura del proletariado, que no era otra cosa que democracia antigua y Comuna de París. Seguramente no entendimos bien que la mejor forma de garantizar los derechos de libertad —también los “negativos”— y el pluralismo bien entendido era ejerciendo y profundizando en el autogobierno democrático.

Lo que ocurre es que la izquierda ha tendido a cultivar una cultura organizativa interna muy autocrática. También, por supuesto, los partidos socialdemócratas con sus aparatos burocráticos y sus oligarquías dirigentes. Casi siempre los giros autocráticos están justificados en las circunstancias inmediatas de la lucha política, pero terminan generando inercias nefastas que acaban por devorar la soberanía democrática y por

reproducir la cultura elitista de la dominación, en el partido y en la sociedad. En realidad, la cosa viene de lejos. Trotski lo vio perfectamente en 1904 con su crítica del “substituísmo” leninista. Y Rosenberg recuerda en su *Historia del bolchevismo* que Marx y Engels tenían fuertes tendencias autocráticas en su forma de entender el liderazgo y la dirección comunista. Y Althusser en ese librito magnífico —*Lo que no puede durar en el partido comunista*— denuncia cómo el PCF se ha convertido en una autocrática “máquina” de dominación interna. Enorme paradoja de la izquierda transformadora: el proceso de emancipación democrática exige una enorme disciplina y a menudo el uso de un poder despótico (revolucionario), pero ocurre que ese poder, de mero medio suele pasar a fin en sí mismo, bloqueando y paralizando la misma transformación social. Es una historia conocida, a mi entender, penosa y terrible, porque está hecha de codicia, ambición, hipocresía, doble moral, autoengaño, maniqueísmo y crueldad. Por eso he querido tomarme tan en serio en mis libros la cuestión del poder y la cultura republicana de control del mismo.

6 § Un intelectual de izquierdas, que sigue siéndolo, que habla bien de un libro de Althusser... ¡Esto sí que es una auténtica novedad! Si quieres añadir más a favor de su obra, te dejo el espacio que estimes conveniente.

Bueno, antes había muchos intelectuales de izquierdas althusserianos. Yo no me fui por esos derroteros, en cualquier caso. Era difícil habiendo leído a Sacristán, aparte de que el *Pour lire...* me resultó penoso. Pero su librito sobre el PCF me parece muy bueno y —si me permites la pequeña maldad— muy humanista.

7 § Déjame defender causas que no son propias. Escribes: “seguramente no entendimos bien que la mejor forma de garantizar los derechos de libertad —también los “negativos”— y el pluralismo era ejerciendo y profundizando en el autogobierno democrático”. No es que no lo entiendiéramos, se podría apuntar, sino que no fue posible tenerlo en cuenta. La lucha de clases no se desarrolla en un seminario académico con un ponente a favor, otro en contra y cinco doctores y siete magisters que deciden quien ha esgrimido argumentos más sólidos para tomarse luego, juntos y afables, una ensalada con aguacate y bacalao con pasas.

Sí, es lo que yo decía sobre las circunstancias inmediatas, las circunstancias de la lucha de clases, sus urgencias... Las mismas que le hicieron olvidarse al Trotski de 1921 de sus propias premonitorias advertencias de 1904. A menudo la revolución no sólo se ha tragado a sus mejores hombres, también a sus mejores ideas, ¿no crees? Pero, vamos, tienes razón: los toros se ven muy bien desde la barrera y, a esa distancia, fumando un buen puro, es fácil incurrir en descalificaciones olímpicas. Pero no es mi intención. Tengo demasiado respeto por la lucha de clases y por la sangre derramada, por los que dieron con sus huesos en la cárcel, por los que tuvieron que exilarse, por los perseguidos y asesinados. Y también por la economía moral de la multitud, por su enorme generosidad, su capacidad de sacrificio fraternal, su entrega solidaria, su heroísmo. Y hablo de miles y

centenares de miles de personas.

8 § Como preguntas respondo: sí, yo también creo con dolor —y con una enorme paradoja no resuelta en la cabeza- eso mismo que tú apuntas. Sigo preguntándote. Sorprende —o puede sorprender- el uso o la aparición de mucha literatura en las reflexiones político-filosóficas de La mirada. ¿Por qué tantas referencias literarias? ¿Los clásicos de la literatura pueden ser buenos aliados de la reflexión político-filosófico? José Agustín Goytisolo recordaba en un magnífico poema que Platón no ubicó en su República a los poetas.

Peor para la República de Platón. Bueno, Salvador, recuerda también que Rousseau se rebeló contra el teatro y los espectáculos: ¡tanto peor para Ginebra! Pese a que Rousseau era muy platónico, las razones de ambos eran muy distintas en este caso. Platón quería expulsar a los poetas porque consideraba que la tragedia era perniciosa para la ética de la sabiduría y la virtud que él quería construir. La fortuna y el destino —agentes de la tragedia- resultaban demasiado democráticos en sus caprichos y él quería una república aristocrática que controlara su destino mediante una férrea disciplina de la virtud pública y privada. Rousseau temía por todos los vicios asociados a la vanidad que, según él, estimularían los espectáculos teatrales. Prefería otros patrones de diversión para su ideal de pueblo recio, sencillo y austero. A mí me encanta el teatro —y, como sabes, el cine- y no se me olvida que al pueblo ateniense también lo educaron sus dramaturgos y comediógrafos: Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes. Ahí es nada. Como para renunciar a toda esa paideia...

Pero, en fin, yo estoy muy en la línea de Martha Nussbaum en éste y en otros temas. La literatura es una maravillosa fuente de estímulo para el pensamiento filosófico profundo y, en concreto, la ética antigua —así piensa ella, creo que correctamente- elaboró filosóficamente toda una agenda de problemas éticos planteados por la tragedia. Así que no hay por qué expulsar a los poetas de la república. Por lo demás, en la buena literatura se puede encontrar de todo, desde finísimos análisis sociológicos y de psicología moral o emocional, hasta acusaciones, denuncias y manifestaciones de protesta social pasando por agudas reflexiones filosóficas sobre estética, ética y política. En Guerra y Paz, tienes hasta una interesante filosofía de la historia sobre la que Tolstoi vuelve una y otra vez.

9 § Ya que citas a Marta Nussbaum, ¿qué te interesa especialmente de su obra? ¿No hay demasiado teoricismo en su obra y muy poca praxis social?

La fragilidad del bien y, sobre todo, *Upheavals of thought*, son libros que a mí me han enseñado a vivir, a entender de manera profunda la propia vulnerabilidad y a saber vivir con ella, a comprender que no tenemos el pleno control sobre nuestra vida, y que hay pasiones fundamentales, como la compasión, que nacen de la asunción de esa vulnerabilidad, y otras, como el amor, que nos hacen vulnerables y pese a ello son pasiones necesarias para tener una vida plena. Por lo demás, hay todo un programa de reforma social, en clave muy cosmopolita, que se deriva de las enseñanzas de Martha

Nussbaum. Para mí es una de las grandes cabezas filosóficas contemporáneas.

10 § Lo dejamos aquí por el momento. Te pregunto a continuación por la noción de ideología que, si no te leo mal, me parece vindicas en tu ensayo

De acuerdo, lo dejamos aquí.

Parte 2

11 § [27-04-2012] Estábamos en asunto ideológicos. Vindicas la noción de ideología a pesar, afirmas, que con frecuencia se usa el adjetivo “ideológico” de forma peyorativa. No es, pues, para ti falsa conciencia como acostumbraban a decir los clásicos. Sostienes que lo esencial de una ideología de izquierdas es “ser antielitista”. ¿Y eso qué significa?

La ideología como falsa conciencia de una realidad invertida o desgraciada es una poderosísima idea de Marx, que sigue teniendo validez. Pero yo en la Introducción del libro me refiero a la ideología en un sentido post-marxiano, como conciencia social positiva, como sistema de valores, dispositivos emocionales y hasta hábitos del corazón. Y reivindico una ideología de izquierdas frente a los intentos de “superación” de las ideologías políticas camuflándolas en visiones puramente tecnocráticas de la realidad social, supuestamente neutrales ideológicamente.

Ser antielitista significa ser demócrata de verdad, considerar al otro como sujeto de derechos de libertad real, como un fin en sí mismo dada su dignidad moral. Significa horizontalidad cívica. Que nadie viva de manera subalterna, dando gracias y pidiendo permiso, sin mirar a los ojos, sin sostener la mirada y agachando la cabeza por miedo al castigo del “superior”. Significa ausencia de privilegios, control democrático del poder, y gobernar y ser gobernado por turnos. Significa educación y autoeducación constante de la ciudadanía y garantías públicas para el autorrespeto de todos. Hay talentos superiores, capacidades excepcionales. Muy bien, sean distinguidos y premiados. Pero no con derechos especiales ni con poderes arbitrarios o permanentes; tampoco con cuotas desproporcionadas de influencia política, ni acceso privado a recursos escasos ni representaciones especiales de sus intereses. ¿Entiendes por dónde voy? Además, las élites históricas no han sido élites morales, sino económicas; y su hegemonía cultural ha derivado de su posición privilegiada en la estructura del poder social. El elitismo sigue a la propiedad. Aunque no se acaba en ella, desgraciadamente.

12 § En el primer capítulo del libro sostienes que la teoría republicana es una teoría normativa y también, por ello mismo, una teoría crítica. ¿Cuándo una teoría es crítica? ¿Las ciencias naturales o formales tienen teorías críticas?

Si tú tienes una buena teoría de la justicia, por ejemplo, tienes el fundamento para hacer buena crítica social. Pongamos por caso: la teoría de la justicia de Rawls. A mi entender, es un potente artefacto teórico para enjuiciar críticamente el capitalismo, entre

otros sistemas socio-económicos, pues está muy lejos de satisfacer los principios de la teoría. Ahora bien, esa teoría debe cumplir determinados requisitos para ser buena teoría crítica o su fundamento. Además de la consistencia interna (central en toda teoría) las teorías crítico-normativas —digo en el libro- deben contemplar su propia factibilidad como condición de validez teórica. Por eso, siguiendo con el ejemplo de Rawls, es tan importante el problema de la estabilidad de su teoría de la justicia, su compatibilidad con las psicologías del mundo real, donde hay envidia y rencor, y miedo, servilismo o afán de dominación. Si hubiera una incompatibilidad de principio, la teoría sería “inestable” y de poco serviría: se desmoronaría tan pronto la implantáramos. Y la estabilidad práctica de cualquier teoría ético-normativa no es más que un aspecto de su factibilidad. Ahora bien, además de eso, ahora que me das la oportunidad de extenderme...

13§ Adelante, no pases pena, no hay prisas. La lentitud y la minuciosidad también pueden ser virtudes republicanas.

Gracias, Salvador. Añadiría que la crítica social, además de buenas teorías normativas factibles, necesita de un buen diagnóstico, esto es, de análisis (por cierto, como sabes bien, *kritikē* viene de *krínein*, que significa analizar, discernir). Sin saber cómo funciona o cómo es objetivamente el capitalismo, difícil será aplicarle teorías normativas. **Erik Olin Wright** acentúa ambos aspectos —el analítico y el normativo- en su concepción de la teoría crítica (*Envisioning Real Utopias*, cap. 2). Yo estoy muy de acuerdo con él.

Lo que no tengo tan claro es que pueda haber buen diagnóstico social sin supuestos normativos, que pueda haber, dicho directamente, una ciencia social libre de valores. No creo, por ejemplo, que haya una teoría “aséptica” de la explotación o de la opresión. Un cerebro que no construyera juicios de valor no entendería cabalmente la idea de transferencia de plustrabajo o la idea de poder arbitrario, y no creo que pudiera hacer un diagnóstico de la realidad social basado en esos conceptos. Más aún, los “hechos observacionales” de las ciencias sociales no son independientes de los sistemas de clasificación contruidos culturalmente y cargados de evaluaciones. Hilary Putnam ha argumentado convincentemente en este sentido. Las ciencias naturales —y respondo a tu última pregunta- son otra cosa. Aunque es verdad que muchas veces se prefieren unas teorías a otras por su mayor coherencia o su mayor simplicidad, y que estos —la simplicidad o la coherencia- son valores, no creo que eso las convierta en teorías normativas en el sentido en que, por ejemplo, lo es la teoría del método. O en el sentido del republicanismo como teoría del buen gobierno y de la buena sociedad.

13 § No puedo resistir hacerte una pregunta epistemológica. Si no hay ciencia social sin valores, cabe inferir que habrá tantas ciencias sociales concretas como conjunto de valores consistentes puedan mantenerse. Si fuera así, ¿cómo nos podemos de acuerdo, cómo discutir sobre esos valores que inexorablemente acompañan a las ciencias sociales? Entiendo igualmente que estás diciendo que una máquina de Turing potente, sin valores, no podría demostrar, por ejemplo, las inconsistencias de la teoría económica neoclásica.

¿Es el caso? ¿Entiendo bien tu idea?

No exijamos a las ciencias sociales lo que no exigimos a las ciencias naturales. Yo no diría de éstas, parafraseándote, que “si no hay ciencia natural sin teorías, cabe inferir que habrá tantas ciencias naturales como conjuntos de teorías consistentes puedan mantenerse”. Yo diría que la ciencia social no puede reducirse a sociografía, sino que tiene que construir teorías. Y las teorías sociales están cargadas de valores. Lo que no quiere decir que haya tantas “ciencias sociales” como sistemas de valores, pero sí que la pluralidad de teorías pueda tener que ver con esos sistemas valorativos. Y respondo a la segunda parte de la pregunta: seguramente esa potente máquina de Turing pudiera demostrar las inconsistencias de la teoría neoclásica (no lo sé), pero estoy seguro de que no podría construir una teoría que, como la neoclásica, gravita sobre el concepto de utilidad, cuyo contenido relativo a una cultura de valores me parece evidente.

14 § Hablas de la rotación y la brevedad como *desiderata* republicanos del buen gobierno. Si no hay tales, ¿no hay buen gobierno? ¿En toda circunstancia y ocasión?

Bueno, yo no diría tanto. Pero es muy difícil la autoperpetuación en el poder —de un individuo, de un grupo— sin la formación de clientelas que legitiman ese poder y, legitimándolo, se benefician de él. Y así se forman bloques cerrados de poder muy permeables a los intereses mejor organizados de la sociedad que, por eso mismo, acaban por consolidar equilibrios oligárquicos más o menos encubiertos. La no-reelegibilidad y la brevedad de mandatos son medidas preventivas muy caras a la tradición republicana. De la misma manera que el sorteo —tan olvidado— fue durante siglos una seña de identidad del republicanismo democrático. Las razones eran las mismas: evitar que siempre gobernaran los mismos.

15 § Me ha quedado la pregunta en un cajón cercano. La formulo ahora: ¿los gobiernos cubanos no serían pues formas de buen gobierno en tu opinión? En cambio, desde esa única perspectiva, sí lo serían los gobiernos usamericanos donde las élites políticas, no tanto las económicas, se renuevan parcialmente cada cierto tiempo.

La rotación de las élites no es la rotación en la que yo pienso. Me interesa el republicanismo democrático, y pienso en la rotación como una medida para el fortalecimiento de la democracia, como un mecanismo de división diacrónica del poder que contribuye a evitar el faccionalismo y la perversión elitista y oligárquica de la democracia. Un partido único termina penetrando en las organizaciones de base, en sus asambleas, en su democracia, y devora la soberanía. Pero, claro, hay situaciones de emergencia que lo hacen necesario. La dictadura, como sabes, es una figura de la cultura republicana, pero una figura temporal limitada a la coyuntura excepcional de la amenaza exterior que pone en peligro la supervivencia del Estado.

16 § Afirmas que la síntesis aristotélica es fundamentalmente conservadora, sin embargo destacas la esencial importancia de Aristóteles a la tradición republicana. ¿No

hay aquí alguna ligera contradicción?

La idea aristotélica de la síntesis me parece fundamental, pero Aristóteles le da un tratamiento conservador porque parte de la estructura social de la propiedad tal como está dada. Por eso excluye a los nullatenendi de la plena ciudadanía republicana y hace del pequeño campesino libre la base social de su mesocracia. Lo que digo en el libro es que se puede hacer una lectura más radical de la síntesis y pensar que la estructura social de la propiedad puede ser transformada para, por ejemplo, extender la propiedad a los desposeídos. En ese caso, la síntesis republicana sería muy diferente. En general, el pensamiento político republicano ha sido muy directamente aristotélico y, por eso, el tronco principal del mismo ha sido oligárquico y demofóbico. Pero, al igual que hubo una izquierda hegeliana, pienso que también ha habido una izquierda aristotélica. Esa izquierda es democrática, pero se toma en serio la crítica aristotélica a la misma democracia. Por eso, para la izquierda aristotélica la cuestión de la redistribución de la propiedad —o su socialización— resulta central, por su conexión con la virtud y la libertad real. En mi anterior libro, situaba a Rawls en la derecha hegeliana y en la izquierda aristotélica. Marx estaría a la izquierda de Hegel y a la izquierda de Aristóteles; pero se tomó a ambos muy en serio.

17 § Y esa socialización de la propiedad de la que hablas, ¿cómo puede concretarse? ¿Mediante cooperativas? ¿Nacionalizaciones controladas por la ciudadanía? No es fácil ver una concreción factible y económicamente eficaz de la extensión de la propiedad de los desposeídos podría señalarse críticamente. La propiedad es un robo, se dirá; tal vez sea así pero económicamente es ineludible, lo otro, las quimeras ensayadas, son el socialismo irreal e ineficaz.

Respondes en la misma pregunta, al menos parcialmente.

18 § Sin enterarme casi de lo que yo mismo apunto.

Cooperativas agrarias, cooperativas obreras, nacionalización de los sectores estratégicos, banca, energía, telecomunicaciones... Además, está el Estado como agente regulador para la desmercantilización y la consolidación de límites social-republicanos a la propiedad de determinados bienes, como la vivienda. Y está la provisión estatal de toda una batería de bienes y servicios públicos, cuales son la educación, la salud, la administración de justicia, la seguridad social, que pueden entenderse como propiedad común de la ciudadanía. Todas éstas son concreciones —a mi entender, factibles— de estrategias políticas de socialización. Y luego está el cambio de hábitos, de cultura material, de ethos. Es algo en lo que nuestro común amigo, Joaquín Miras, insiste mucho, y tiene razón. Pienso en cosas tales como en un *ethos* (y una pedagogía) de la reciprocidad y la cooperación, de la prudencia y la moderación (por ejemplo, en el consumo, o en la gestión de bienes públicos), del autocontrol y la verdad, de la austeridad y la sencillez, de la amistad y la palabra, de la compasión y la fraternidad. No creo que se pueda hacer socialismo sin todo eso.

19 § Al republicanismo democrático le interesa, en tu opinión, que el decisionismo político favorezca equitativamente los intereses de los grupos más vulnerables, sean mayorías o no. Tal finalidad, ¿no presupone la existencia de una sociedad escindida en clases como horizonte no alterable de intervención, sociedad escindida en la que habría que proteger a los más desfavorecidos?

Salvador, yo no creo que pueda haber una sociedad perfecta, más allá del conflicto, plenamente armónica. Aun sin clases sociales, habría divergencias de intereses y hasta antagonismos. Y, por tanto, habría también vulnerabilidades relativas, potenciales perdedores. Además, en una sociedad perfectamente armónica no habría lugar para la crítica social ni espacio para la izquierda: ¡qué aburrimiento! Bromas aparte, lo cierto es que *la república, que aspira a la síntesis y a la justicia social, nace del conflicto y propone todo un arsenal de métodos para la gestión del conflicto de intereses sociales con la idea puesta en evitar el faccionalismo y la corrupción, y alcanzar el bien común*. La deliberación es uno de esos métodos pero —digo— no es infalible ni omnipotente. Hay antagonismos resistentes a su disolución en consensos deliberativos. Y en esos casos, hay que decidir hacia dónde tira la ley, por quién toma partido. En ese momento hablo de la equidad como principio regulador de la propia ley, como mecanismo para la “rectificación de la justicia legal”. Y simplemente añado que al republicanismo democrático le interesa que el decisionismo político se incline equitativamente a favor de los grupos más vulnerables.

20 § Defíneme el bien común .

Tú y yo, dos individuos muy diferentes, con intereses gustos y preferencias diferentes, resulta que tenemos que compartir piso. Nos reunimos en el salón para decidir sobre las reglas del juego que habrán de regular nuestra convivencia. Hablamos sin coerción. Entonces yo voy y digo: “mira, tú vas a limpiar la cocina, a barrer la casa y a fregar los suelos a diario. Es que yo no puedo porque tengo que estudiar”. Obviamente, esta es una regla que sólo me beneficia a mí, no es razonable y, por tanto, no te convence. Como eres inteligente y libre, la rechazas. En buena lid, si deliberamos tú y yo, terminaremos moviéndonos en un terreno nuevo, el de la libre razón pública, y argumentaremos en términos de nuestros intereses comunes. Al final co-decidiremos —acordaremos o consensuaremos— un conjunto de reglas que puedan convencernos a ambos: será nuestro bien común, nuestra ley. Desde esa ley, habrá cosas que no podremos hacer ninguno de los dos y otras que estaremos obligados a hacer. Lo gracioso es que sin ese orden político, sin ese bien común, será difícil que podamos disfrutar incluso privadamente. Nos llevaremos mal, habrá conflicto, tenderemos a encerrarnos cada uno en nuestro cuarto, a puerta cerrada, y dejaremos de hacer cosas que nos apetecería hacer a ambos: charlar, cocinar juntos, ver una buena peli, compartir amigos, opiniones, información. Nuestra vida privada empeorará.

Además, sin ley, sin polis, todo es posible y no puedo definir mis intereses privados ni confiar en mis propias expectativas respecto al comportamiento del otro. Sin bien

público no hay confianza en el otro, no sé a qué atenerme y entonces mi propio bien privado se vuelve precario y vulnerable. Mis propios derechos de libertad no están garantizados. Al perder el bien común estropeamos nuestro bien privado. Para cada espacio público de convivencia e interacción hay un bien común. Lo difícil es buscarlo, hallarlo y mantenerlo. Y, naturalmente, a medida que la sociedad gana en complejidad, resulta mucho más complicado hallar ese bien común, porque parte de su bondad radica en que sea compatible con los múltiples bienes comunes de los múltiples espacios públicos que la sociedad en su conjunto —dada esa complejidad— contiene dentro de sí. Por eso resulta tan sugerente la idea rawlsiana del “consenso entrecruzado”.

21 § Hablamos, si te parece de la perversidad del particularismo de la ley y la acción pública

De acuerdo.

Parte 3

22 § Estábamos en asuntos de perversidades. Señalas que el particularismo de la ley y la acción pública es perverso “porque convierte al Estado en un sistema al servicio de la dominación de unos hombres sobre otros”. Pero, ¿cuándo el estado no ha sido un sistema al servicio de los grupos sociales hegemónicos?

El Estado democrático ateniense estaba inclinado en favor de su base social de trabajadores asalariados, pero respetó la propiedad y la ley, y consiguió bastante lealtad de las clases medias y de los ricos; a lo que con seguridad contribuyó el imperio marítimo que Atenas construyó en el Egeo. Es claro que los aporoi, los muchos pobres libres, eran el grupo hegemónico, pero fue un régimen muy pluralista donde ricos y pobres gozaban de gran libertad. Platón llega a quejarse de que hasta los esclavos y los animales tenían demasiada libertad en la Atenas democrática. *Creo que el Estado es expresión de la correlación de fuerzas sociales que, a su vez, depende del régimen de propiedad y de la estructura de su distribución. Un ejemplo: si los sindicatos son débiles y el movimiento obrero es débil, te cae un decretazo como la última reforma laboral del PP, es decir, la ley se inclina —inequitativamente— en favor de los particularísimos intereses del dinero y el capital, y el Estado está ahí para hacer cumplir esa ley que cercena la libertad real del mundo del trabajo. Pero no tiene por qué ser así. El Estado tiene una gran elasticidad.* De lo contrario no tendría sentido hablar de Estado democrático, de democratización del Estado, etc. Las luchas democráticas son luchas también por el control del Estado.

23 § ¿Cuál es la diferencia esencial entre el republicanismo liberal y el republicanismo democrático que tú defiendes?

Vamos a ver. Yo defiendo un republicanismo democrático y eso lo distingue de un republicanismo oligárquico. Pero, además, defiendo un republicanismo (democrático) pluralista. Y aquí está la clave para la diferenciación con el liberalismo. La diferenciación,

esto es, entre un pluralismo republicano y un pluralismo liberal. Pues bien, para no perdernos en tecnicismos, responderé rápidamente. *El pluralismo republicano no se hace contra o frente al Estado. Necesita de la intervención del Estado para impedir que la dinámica social—sobre todo, la del capitalismo de mercado—no acabe con el propio pluralismo cultural y ético, imponiendo a la sociedad formas de vida, pautas de conducta, valores, sentimientos, intereses y necesidades favorables a los grupos hegemónicos.* Ello, naturalmente, implica muchas cosas. Implica, por ejemplo, pensar que las manos invisibles no son siempre virtuosas; implica también tomarse en serio la virtud como algo susceptible de ser promovido políticamente, mediante sistemas de regulación social que favorezcan normas sociales de cooperación, sin por ello caer en el paternalismo estatal ni en el perfeccionismo moral. El liberalismo piensa que la mejor forma de preservar el pluralismo de las distintas concepciones del bien privado, es dejando la máxima “libertad” a la sociedad civil; lo cual tal vez sería plausible si esa sociedad civil fuera verdaderamente libre; pero atravesada como está por relaciones asimétricas de poder, de dinámicas monopolistas u oligopolistas, de poderosísimos mecanismos privados de manipulación de la opinión pública, es cuando menos ingenuo predicar la neutralidad del Estado.

24 § ¿Por qué la virtud es tan importante para el republicanismo que defiendes? ¿Podrías definirla brevemente?.

Los humanos somos seres vergonzosos. Pero sentimos vergüenza —como dice Aristóteles— de nuestros vicios. No nos gusta que nos tomen por cobardes o tacaños o irresponsables o mendaces o serviles. Al contrario, queremos que nos respeten porque hacemos las cosas bien, con excelencia, y dando la talla: ante el peligro, no dejándonos llevar por nuestros apetitos más inmediatos, obrando con justicia, siendo generosos, amables en el trato, objetivos en el juicio, proporcionados en nuestras reacciones emocionales. Todo esto es impensable sin autodominio —sin *enkrateia*—, que para el gran Jaeger es virtud de virtudes. Piensa en las llamadas cuatro virtudes cardinales: **prudencia, moderación, valentía y justicia**. Piensa en todo lo que uno tiene que controlar dentro de sí para que su conducta responda a esas virtudes. Tiene que vencer muchos deseos y muchas emociones. Por ejemplo, hay que vencer el miedo para ser valiente, y el egoísmo para ser justo. Por eso la virtud tiene que ver con la economía de nuestros deseos y de nuestras pasiones. Virtuoso es aquél que ha aprendido a desear y a sentir correctamente. ¿Cómo? Formándose buenos hábitos y, a su través, forjándose un buen carácter. Aristóteles decía que todos estamos dotados de armas para la virtud, aunque también es cierto que hay caracteres con mejores predisposiciones que otros. En cualquier caso, la virtud también depende de condicionamientos externos. Por ejemplo, de la suficiencia material (*autarkeia*), para no depender de otros y poder vivir para uno mismo, como uno quiere. La libertad parece así una condición de la virtud. Y, en verdad, las acciones excelentes suelen ser aquellas que hacemos por ellas mismas, autotélicamente. Obligados, a regañadientes, sin libertad, las cosas nos salen mal. Aparte de la suficiencia material, hay

otros condicionamientos externos. Platón, por ejemplo, concebía la política desde la metáfora de la medicina, como cura de almas, como pedagogía de la virtud. Y en general, el sistema de valores, las prácticas sociales, las pautas culturales, los ordini... Todo ello constituye un entramado de incentivos que educan en la virtud o, por el contrario, corrompen el carácter de los individuos. En un texto que publiqué en Rebellion.org he defendido que el capitalismo aventurero de casino que nos ha tocado sufrir conspira contra las cuatro virtudes cardinales. Es un sistema corrupto y corruptor. *Donde no hay virtud hay corrupción: un cáncer para la república.*

25 § La pedagogía que, según señalas, incorpora la política republicana que defiendes, ¿no puede caer en las turbulentas aguas del dirigismo diciendo o ubicando a la gente en un discutible terreno del buen vivir y/o del buen hacer que, a lo mejor, pueden resultarles poco convincentes?

La ley es un poderoso educador. Y es el principal resultado de la política. De lo que se trata es de que ese *nomos* no sea un capricho de unos pocos poderosos sino que exprese la voluntad general, que sea expresión de una deliberación verdaderamente libre y democrática. Y que el Estado tenga la suficiente fuerza y autoridad para hacerlo valer, promover y respetar. Y esto permite mucha libertad y mucha diversidad en las concepciones del bien privado. La misma teoría de las virtudes —la aristotélica por ejemplo— es criterial y relativamente indeterminada. No prescribe una única forma de vida buena para todo individuo, sino que admite gran pluralidad. No todos elegimos las mismas acciones autotéticas aunque el autotelismo sea un criterio de excelencia. No todos buscamos los mismos placeres, aunque la prudencia y el autodomínio sean claves para desear como es debido. No todos sentimos ni reaccionamos igual emocionalmente, aunque la buena vida también depende de una buena educación sentimental. No todos buscamos la felicidad de la misma forma, aunque la virtud sea necesaria para encontrarla. De todas formas, tu pregunta es muy importante. El paternalismo es una tentación de la política republicana de la virtud, pero es en realidad una perversión de la teoría de la virtud, que arranca, como decía más arriba, de la libertad. La clave está en la democracia: sólo una ley democrática —expresión de la voluntad ciudadana— no incurre en el paternalismo. Al contrario, nos educa y a la vez nos hace libres. Somos libres al autodotarnos de leyes. Y las buenas leyes nos hacen buenos ciudadanos.

26 § Tomando pie en la Antígona de Sófocles, señalas que la unilateralidad de Antígona es menos dañina que la de Creonte y, además, menos violenta. ¿Por qué?

Porque está basada en la piedad. *Una ley sin piedad es una mala ley. Antígona no quiere la piedad sin ley, quiere que la ley de la ciudad permita enterrar dignamente al hermano, pese a ser enemigo de la ciudad. Y asume ser castigada por la misma ley que viola para honrar el cuerpo muerto del hermano y darle sepultura.* El amor filial tiene un espacio que la ley, si es piadosa, debería permitir expresar. Por ejemplo, que una ley no obligue al padre a declarar contra el hijo, me parece algo que está —correctamente— en el espíritu de

Antígona. También la presunción de inocencia como principio del derecho penal está, creo, en esa línea: porque hay que estar muy seguro para condenar y aplicar un castigo. Una ley imprudente y cruel puede arrasar con todo, también con la inocencia.

27 § Tú reivindicas un republicanismo democrático-pluralista que se inspira o toma como referente la Atenas de los siglos -V y -IV. Pero la Atenas que te sirve de inspiración tenía una política exterior bastante poco fraternal e, internamente, en los asuntos públicos, muchísimos pobladores de la ciudad estaban lejos de ser incorporados a la comunidad. Una ciudad-Estado así, ¿puede ser un modelo que inspire una teoría normativa emancipadora? Tú mismo afirmas que el republicanismo imperialista es algo despreciable además de filosóficamente inconsistente.

Sí, mi republicanismo es cosmopolita y anti-imperialista. Es en eso muy kantiano y se distancia completamente de Maquiavelo o de Harrington, que preferían repúblicas para la expansión —como Roma— a repúblicas para la preservación —como la serenísima república de Venecia—. Es verdad que Harrington justifica el expansionismo republicano como mecanismo de autorreplicación del propio modelo republicano. En cierto modo, eso fue lo que pasó en Roma: su expansión imperial coincidió en parte con la expansión de la civitas. Pero eso a mí no me convence: al final el imperio socavó a la república. Yo estaría más a favor de una política internacional basada en incentivos selectivos, positivos y negativos, para forzar dinámicas internas de cambio político en la dirección republicana. Abogaría por ejércitos meramente defensivos y no me importaría pertenecer a una liga de naciones republicanas dispuestas a intervenir —incluso militarmente— para rescatar a un pueblo del despotismo o el genocidio, pero no para imperar sobre él.

Volviendo a Atenas. Pese a su imperialismo y la existencia de esclavos y la exclusión de las mujeres del demos, era un régimen ejemplar. También hubo tiranías y oligarquías imperialistas, esclavistas y patriarcales en el mundo antiguo. Ese común denominador permite separar el grano de la paja y ver lo propio y específico de la democracia, su innovación fundamental, a saber: la incorporación a la praxis de los pobres libres, del mundo del trabajo asalariado, de los *misthotoi*. Por lo demás, es verdad que no emancipó a los esclavos, ni concedió derechos políticos a las mujeres, pero no es menos cierto que fueron mejor tratados que en ninguna otra polis.

28 § Sostienes que en tu opinión la mayoría de las personas tienen predisposiciones naturales para la cooperación social bien arraigadas en su genoma “tras una larga evolución de la especie”. ¿No hay algo de ingenuo lamarckismo en esa creencia? La especie puede haber evolucionado mucho —e no tanto— pero ¿por qué y de dónde ha surgido esa predisposición natural para la cooperación? ¿No hay numerosos ejemplos históricos —y actuales desde luego— que apuntan en sentido contrario?

Hay multitud de trabajos científicos de primera línea en psicología evolucionaria y cognitiva, en paleoantropología, en neurociencia, que son concluyentes respecto de nuestras predisposiciones naturales —cognitivas y emocionales— para la cooperación. Sin

ellas, seguramente no habríamos sobrevivido como especie. Se sabe incluso que somos *strong reciprocators*, es decir, que somos capaces de altruismo incondicional incluso más allá del grupo de consanguinidad. Sobre todo a la hora de aplicar el llamado castigo altruista. Y es que cooperar depende de que seamos capaces de detectar y de penalizar al gorrón, al que no coopera pero se aprovecha de la cooperación de los demás. Pues bien, fíjate, se ha probado que disponemos de algoritmos de reconocimiento y castigo del gorrón basados en la aplicación inconsciente de una regla lógica: el *modus tolendo tolens*. Más aún, la neurociencia ha descubierto que hay un efecto-placer en el castigo del gorrón localizado en una parte del cerebro llamada *stratum dorsal*. También está probada la existencia de mecanismos cognitivos muy afinados para discriminar en las expresiones faciales entre emociones falsas y emociones reales, lo cual ha permitido la evolución de la confianza entre agentes cooperadores.

Pero eso no implica que seamos siempre y en todo momento agentes cooperadores y altruistas. En absoluto. También somos tribales, agresivos, competitivos y autointeresados. Como dice un zoólogo que me encanta —Frans De Waal—, somos mitad bonobos, mitad chimpancés. Primates duales, en cualquier caso. Y, como diría Aristóteles, las peores bestias en ausencia de virtud.

29 § El Estado, señalas, no es solo un aparato de poder con “capacidad de vigilancia y sanción”. Es también un *common*. ¿Qué Estado realmente existente es o ha sido un *common*?

Todos los Estados realmente existentes han sido un *common*. En la mayoría de los casos, un *common* de las élites dominantes. La izquierda aspira a ampliar la base social de ese *common*, conseguir que las clases más vulnerables y despotenciadas entren en él.

30 § Calificas de interesante la idea de la mano intangible desarrollada por Philip Pettit. Te pregunto a continuación sobre este asunto.

De acuerdo, cuando quieras.

Nota edición:

Publicadas originalmente en rebellion.org // Se anuncia una cuarta entrega que situaremos en cuanto se produzca.