

## A proposed definition of the concept of civic virtue

Jordi Tena

Universitat Autònoma de Barcelona

jordi.tena@uab.cat

**Palabras clave:** Motivación, Altruismo, Valores, Normas Sociales, Comportamiento Social.

**Keywords:** Motivation, Cognition, Dispositions, Cooperation, Altruism, Selfishness, Social Norms.

### RESUMEN

En el presente trabajo trata de ofrecerse una caracterización del concepto de virtud cívica. En primer lugar, se define la virtud cívica como la motivación causalmente eficiente para la acción públicamente orientada. En segundo lugar, se sostiene que la extensión social de la virtud cívica debe ser entendida como el establecimiento de un cuerpo de normas sociales públicamente orientadas.

### ABSTRACT

In this paper I aim to provide a characterization of the concept of civic virtue. Firstly, I define civic virtue as the causally efficient motivation to act in a publicly oriented manner. Secondly, I maintain that the social spread of civic virtue should be understood as the establishment of a set of publicly oriented social norms.

---

\* El presente trabajo se ha beneficiado de la concesión de un Proyecto I+D financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y el FEDER, con referencia SEJ2006-00959/SOCI.

---

**Jordi Tena**

Licenciado en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona. Actualmente es becario FPI en el Departamento de Sociología de la misma Universidad.

B.A. in Sociology, Universitat Autònoma de Barcelona. He is currently studying at the Department of Sociology of the same University as a Research Personnel Training (FPI) scholarship holder.

Departamento de Sociología de la UAB. Edifici B. 08193 Bellaterra. Cerdanyola del Vallès. Barcelona (Spain).

## INTRODUCCIÓN

Con bastante más de veinte siglos a sus espaldas, el de virtud cívica es uno de los conceptos más recurrentes en la historia de la filosofía y de las ciencias sociales. Pese a su recurrencia, o quizá precisamente por eso, no existe aún hoy en día acuerdo sobre qué debemos entender exactamente por virtud cívica. No obstante, parece evidente que existen algunos tipos de estados mentales, disposiciones y conductas a los que tiene algún sentido y alguna utilidad denominar virtuosos, a los que tiene sentido, en suma, tratar de capturar con un concepto teórico preciso. Llama la atención, empero, que, siendo esto así, exista poco acuerdo acerca de qué debemos entender exactamente con dicho término y pocos intentos de definición y operativización sistemáticas del mismo. La constatación de esta realidad no debe entenderse como una recriminación hacia los autores que se han referido al mismo a lo largo de la historia, desde Aristóteles hasta Philip Pettit, pasando por Cicerón, Maquiavelo o Tocqueville, por citar tan sólo algunos de los nombres más destacados. Los autores pueden entrar más o menos en detalle en la definición y la operativización de un concepto según convenga a sus fines. No obstante, desde el punto de vista de la ciencia social, la ausencia de acuerdo en torno a una definición precisa supone una limitación para el trabajo empírico, de modo particular en lo que se refiere a la investigación de mecanismos de diseño institucional que tengan por finalidad el refuerzo y la creación de virtud cívica.

El presente trabajo tratará de adentrarse, del modo más sistemático posible, en algunos de los problemas más importantes que entraña tratar de definir la virtud cívica como una categoría teórica coherente. Obviamente, no se pretende en estas páginas dejar cerrada la discusión ni ofrecer las respuestas definitivas a la misma. La finalidad es mucho más modesta. Se trata más bien de ofrecer algunos principios básicos que bien podrían constituir un punto de partida para una investigación analíticamente rigurosa que trate de desvanecer algunas confusiones habituales sobre el tema.

El método empleado para tratar de alcanzar dicho objetivo es el *equilibrio reflexivo* (Rawls, 1979, 1996, 2002). Se procede contrastando las tesis teóricas sobre lo que debemos significar con el concepto de virtud cívica con las intuiciones morales al respecto. Es preciso hacer explícito que el propósito de este trabajo no es el diálogo hermenéutico con una determinada tradición de pensamiento, sino la aplicación de la teoría social y de la acción contemporánea a un concepto proveniente de dicha tradición. En este sentido, puede que el lector especializado no se encuentre de acuerdo con alguna de las interpretaciones de los textos clásicos que se efectúan en lo que sigue. Esto es perfectamente posible dada la amplia variedad de interpretaciones de los mismos y dado que la propia interpretación que se efectúa en este trabajo se basa en muchas ocasiones en fuentes indirectas. No obstante, ese hecho no debería influir en absoluto en la corrección o incorrección de las tesis de-

fendidas en el trabajo. Las referencias a autores clásicos, como Aristóteles, resultan puramente ilustrativas y no tienen pretensiones de fidelidad hermenéutica. El argumento es teórico-sistemático, no histórico o hermenéutico.

En lo que sigue se define la virtud cívica como la motivación causalmente eficiente para la acción públicamente orientada. En este sentido, en primer lugar, se sostiene que la virtud consiste en motivaciones, no en disposiciones o rasgos estables de carácter, ni en acciones. En segundo lugar, se argumenta que la motivación públicamente orientada se encuentra dirigida hacia el bien de la sociedad. En este punto se adopta un enfoque liberal-igualitarista según el cual la justicia social o distributiva constituye el principal (aunque no el único) bien de la sociedad. Así pues, la motivación públicamente orientada se dirigirá principalmente hacia la promoción de la justicia de la sociedad en términos liberal-igualitarios. De modo particular, el tipo de motivaciones susceptibles de ser consideradas virtuosas puede ser tanto de naturaleza deontológica como consecuencialista. Una tesis central en este trabajo es que un importante tipo de motivación consecuencialista, el egoísmo, no puede ser virtuoso en ningún caso. En tercer lugar, se discute la conexión entre motivaciones virtuosas y acciones correctas. Se sostiene que las motivaciones viciosas tanto pueden dar lugar a acciones incorrectas como correctas. Sin embargo, las motivaciones virtuosas sólo pueden producir acciones correctas. Finalmente, se argumenta que la adecuada articulación entre diseño institucional y virtud cívica puede dar lugar a un óptimo social. El trabajo concluye con un apartado de conclusiones en el que se recogen los principales argumentos defendidos en el mismo.

## ¿DE QUÉ SE PREDICA LA VIRTUD CÍVICA?

### MOTIVACIONES CAUSALMENTE EFICIENTES

#### *Cognición y motivación*

La *civic virtue* o *public spiritedness*, según la denominaban los humanistas cívicos ingleses (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004), tenía una doble dimensión: por un lado, requería de la capacidad para discernir lo que el bien público demanda y, por el otro, exigía la motivación para actuar según sus dictados (Brennan y Hamlin, 1995). En este sentido, la virtud cívica comprendería lo que, en el lenguaje de las ciencias sociales modernas, podríamos denominar como una dimensión cognitiva y una motivacional.

Esta caracterización de la virtud por parte de los humanistas cívicos ingleses no constituyó una novedad ni un hecho pasajero en la comprensión del concepto, sino que entronca con

las concepciones anteriores y se encuentra presente en muchas de las contemporáneas. Tanto para Platón como para (el joven) Aristóteles, la virtud requería de *sabiduría*, de un profundo conocimiento de uno mismo y de lo que nos demanda el bien supremo. Para ambos autores, las dificultades para ver con claridad el fin supremo representan el mayor obstáculo que puede interponerse en el camino de los hombres hacia la actualización de su ser (Domènech, 1989). Para estos autores, no se trata sólo de que la virtud tenga dos dimensiones, sino que no parece poder existir escisión alguna entre conocer el bien y hacer el bien, entre las dimensiones cognitiva y motivacional de la virtud.

De modo análogo al de la Grecia clásica, también en el budismo el conocimiento de sí mismo es una pieza clave para el logro de la bondad moral (Domènech, 1989). Y también en la filosofía confuciana la virtud cívica parece mostrar asimismo una dimensión cognitiva evidente. El que probablemente constituyera el máximo exponente de la misma, Xunci, caracterizó las virtudes como disposiciones que envuelven las facultades de elección, juicio, deseo y acción (Benkler y Nissenbaum, 2006). La caracterización de la virtud que puede encontrarse, por ejemplo, en Tocqueville (1969 [1835]), pese a contener importantes diferencias respecto de las de Aristóteles o Platón, alberga también una dimensión cognitiva. Al virtuoso ilustrado no se le pide que no sea egoísta, se le pide más bien que sea perfectamente racional, que persiga su propio interés bien entendido, algo que, entre otras cosas, requiere saber discernir en qué consiste ese *enlightened self-interest*, y no sucumbir al interés cortoplacista, *miope*. Finalmente, por citar tan sólo a un autor contemporáneo a modo de ejemplo, Putnam (2000) argumenta que son el *reconocimiento* y la *búsqueda* constantes del bien público los que mejor caracterizan la virtud cívica.

Aunque el lector no esté de acuerdo con la interpretación de los autores citados que acaba de efectuarse, puede convenirse que resulta pertinente discutir cuál debe ser el rol de la dimensión cognitiva en una caracterización de la virtud cívica. Se sostendrán dos tesis a este respecto. La primera de ellas reza que ser capaz de discernir lo que requiere el bien no implica estar motivado para actuar según dicho requerimiento (Nagel, 1991; Noguera, 2003).

TESIS 1: *Discernir lo que la virtud cívica requiere de nosotros no implica estar motivado para actuar según dicho requerimiento.*

Una cuestión diferente de la anterior es la de si debe incluirse o no una dimensión cognitiva en una caracterización de la virtud cívica. Parece plausible responder de forma afirmativa a esa pregunta.

TESIS 2: *La capacidad para discernir lo que el bien público requiere de nosotros es condición necesaria pero no suficiente para la virtud cívica.*

## MOTIVACIONES, NO DISPOSICIONES NI RASGOS ESTABLES DE CARÁCTER

Un debate recurrente acerca de la virtud se refiere al hecho de si lo que constituye a ésta son las disposiciones motivacionales y los rasgos estables de carácter de las personas o las motivaciones concretas que se encuentran tras una acción virtuosa específica<sup>1</sup>. En ocasiones se dice de una persona que es, por ejemplo, generosa y, en otras ocasiones, de modo más particular, se utiliza ese mismo adjetivo para referirse a una acción concreta. Se dice que un determinado acto ha sido generoso y la verdad de esa afirmación es independiente de la consideración global que se tenga de la persona que lo ha llevado a cabo.

Un punto de vista *disposicional* toma el uso global como el constitutivo de la virtud cívica y, en mayor o menor medida, concibe los actos, deseos o sentimientos virtuosos como aquellos que se derivan de un carácter virtuoso (Hurka, 2006). Este punto de vista es y ha sido abrumadoramente mayoritario entre los filósofos.

Esta concepción disposicional se encuentra, por ejemplo, tras la *virtus* del más laureado de los filósofos romanos, Cicerón (1975, 2002), así como tras la *virtù* de los teóricos italianos posteriores (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004; Skinner, 2004) o la *civic virtue* de los humanistas cívicos ingleses (Brennan y Hamlin, 1995). Para todos ellos, la virtud se refiere a las disposiciones que se deben poseer como ciudadano a fin de poder servir al bien común por voluntad propia, siendo el valor y la prudencia las más importantes de ellas. También en la filosofía confuciana la virtud es concebida como disposicional. Tal y como se ha visto, según Xunzi, las virtudes son disposiciones que envuelven las facultades de elección, juicio, deseo y acción. Finalmente, en nuestros días esta visión disposicional es igualmente la mayoritaria.

Desde la perspectiva contraria (motivacional), se considera que el uso «local» del concepto es el que resulta central. De este modo, se considera que son las motivaciones que se hallan detrás de las acciones concretas las que constituyen la virtud (Hurka, 2006; Ross, 1994). Desde este punto de vista, sólo puede hablarse de disposiciones, caracteres o personas virtuosas en un sentido derivado.

En este trabajo, siguiendo a Hurka y a Ross (*ibid.*), se optará por esta segunda postura<sup>2</sup>. De este modo, nada impediría considerar como virtuoso un acto de generosidad de un ciu-

<sup>1</sup> Se utiliza aquí el término disposición de conducta en el sentido que suele dársele en ciencias sociales, prácticamente como sinónimo de rasgo estable de carácter. Se dirá que un individuo tiene una disposición para actuar de determinada manera en determinadas circunstancias de forma análoga a como, por ejemplo, puede sostenerse que el azúcar alberga la disposición de disolverse en el agua también en determinadas circunstancias.

<sup>2</sup> Podría decirse que se adopta una perspectiva centrada en la acción y no en el agente.

dadano que se comporta habitualmente de forma egoísta (siempre que se trate de generosidad genuina, claro está). Puede incluso que nos sorprenda agradablemente ese comportamiento inusualmente generoso y que lo alabemos por ello animándolo a trabajar su carácter y continuar por ese camino. Del mismo modo, nada impide tampoco, desde esta perspectiva, que, sin negar su trayectoria ni su integridad moral, critiquemos un acto incorrecto puntual de una persona que alberga disposiciones correctas y que suele actuar de la forma adecuada pero que, en un momento dado, puede haber sucumbido, por ejemplo, a la debilidad de la voluntad.

Desde este punto de vista, no se trata de que las disposiciones no sean importantes para la virtud; al contrario, son de una importancia fundamental. De lo que se trata es de que las disposiciones tienen un papel instrumental para la virtud. Se les da mucha importancia a las disposiciones virtuosas, pero se les da porque y sólo porque las disposiciones virtuosas generalmente tenderán a generar motivaciones virtuosas, mientras que las disposiciones viciosas tenderán a generar motivaciones viciosas, pero no siempre una motivación virtuosa sigue a una disposición virtuosa ni una motivación viciosa sigue a una disposición viciosa. El vínculo es aquí empírico, no analítico.

Antes de formular explícitamente la tesis para esta sección existe un último aspecto que es necesario destacar. Al sostener que la virtud es constituida por las motivaciones que *se hallan detrás* o que *causan* las acciones concretas, se está sosteniendo que, para poder ser considerada virtuosa, una motivación, además de tener un contenido moralmente adecuado, tiene que ser causalmente eficiente. De lo contrario, nos veríamos abocados a la conclusión, intuitivamente algo absurda, de tener que denominar virtuosas a las motivaciones públicamente orientadas de un agente que, debido a su extrema debilidad de voluntad, mantiene una conducta absolutamente viciosa.

TESIS 3: *La virtud cívica es constituida por motivaciones causalmente eficientes.*

TESIS 4: *Las disposiciones y los rasgos estables de carácter no son constitutivos de la virtud, sino instrumentales para la misma.*

#### MOTIVACIONES, NO CONDUCTAS

Otro debate muy relacionado con el anterior es el de si lo que constituye la virtud es la conducta o la motivación. En una caracterización no demasiado exigente, podría sostenerse que ser virtuoso no es simplemente actuar de forma correcta, sino hacerlo además por los motivos correctos (Johnson, 2003; Ovejero, Martí y Gargarella, 2004). No obstante, es ne-

cesario precisar algo más esta tesis. Tal y como en su momento argumentara Kant en *La paz perpetua* (1799 [1795]), para ser un buen ciudadano no es necesario ser virtuoso, moralmente bueno; basta con tener entendimiento (*verstand*). Está claro que si el único motivo por el que alguien paga los impuestos es el deseo de evitar la prisión, su conducta será correcta, realizará su contribución al bien común, pero su motivación no será virtuosa, no se encontrará motivado para actuar en aras de dicho fin.

TESIS 5: *Es la motivación, no la conducta, lo que es constitutivo de la virtud.*

No obstante, esto no significa que la conducta no sea importante. Al contrario, es lo más importante. Cuando se plantea el diseño de instituciones, lo que debe procurarse en primer lugar es que la gente cumpla con su parte independientemente de cuáles sean sus motivaciones. La corrección de una acción es independiente de los motivos que la impulsen<sup>3</sup>.

TESIS 6: *La virtud no es constitutiva de la conducta correcta, sino sólo instrumental para la misma.*

#### VIRTUD CÍVICA Y RAZÓN

En lo que se refiere al papel de la razón<sup>4</sup> en la definición de la virtud cívica, podría resultar tentador adoptar una postura de sobre-exigencia moral. En este sentido, el acto virtuoso no sólo debería ser adecuado a la razón, sino que tendría que ser querido, intencionado, consciente, y no podría ser fruto de una contingencia, o de una determinación exterior.

En línea con el tipo de posturas que se vienen defendiendo en este trabajo, se sostendrá que al tratar de definir la virtud cívica debe huirse de la sobre-exigencia moral. Tratar de presentar la virtud cívica como una capacidad solamente al alcance de los espíritus más nobles, casi sobrehumana, plantea diferentes tipos de dificultades. Por una parte, pese a que no se entrará aquí a discutirlo, cuando se plantea la elaboración de conceptos normativos debería intentar cumplirse con el *desideratum* metodológico de *factibilidad* (Domènech, 1998). Caracterizar la virtud cívica como un objetivo infactible aboca a tener que abandonarla como objetivo político y a no poder plantear diseños institucionales que puedan servir para extenderla socialmente.

<sup>3</sup> Más adelante se discuten algunas importantes implicaciones de este supuesto.

<sup>4</sup> El concepto de «razón», o «razones», se utiliza aquí siguiendo parcialmente a Boudon (2003). Por razones se entienden, de modo amplio, objetivos, deseos, valores, creencias positivas y normativas, etc., que nos permiten dar cuenta de nuestra acción, ante nosotros mismos y ante los demás, como una acción racional.

Por otra parte, además, las caracterizaciones demasiado exigentes no capturan bien muchas sólidas intuiciones morales acerca de lo que constituye una motivación virtuosa. En esta sección se discutirán brevemente algunos tipos de conductas mantenidas de forma más o menos incuestionada que, según se sostendrá, deben quedar incluidas en una caracterización de la virtud cívica.

En primer lugar, se discutirá si seguir normas sociales públicamente orientadas puede ser considerado virtuoso. Esta discusión resulta especialmente importante en este trabajo ya que, tal y como he apuntado más arriba, en la última parte del mismo se sostendrá que la extensión social de la virtud cívica consiste en el establecimiento de un cuerpo de normas sociales públicamente orientado (Pettit, 1993, 1999, 2002). Por tanto, negar que seguir normas sociales públicamente orientadas pueda ser considerado virtuoso sería tanto como negar la posibilidad de institucionalización y de extensión social de la misma. Habitualmente, las normas son seguidas de forma más o menos incuestionada, no se reflexiona sobre ellas, no se evalúa su corrección<sup>5</sup>. Pero, tal y como argumenta Habermas (2001), pese a que pueda ser cierto que generalmente seguimos las normas de forma rutinaria o incuestionada, podemos aportar las razones de nuestra conducta si se nos requiere. De este modo, no existe base para negar el carácter de virtuosa a la motivación para seguir normas públicamente orientadas.

*TESIS 7: La motivación para seguir normas públicamente orientadas es virtuosa.*

En segundo lugar, podría cuestionarse si la motivación para la conducta públicamente orientada que se basa en un hábito es o no virtuosa. Aquí tiene sentido distinguir entre hábitos que han sido adquiridos a través de algún proceso que ha implicado el uso de la razón (un proceso de ensayo-error, por ejemplo) y los que han sido adquiridos a través de una causalidad más mecánica. El primer caso es el que parece tener en mente Elster (1991a) cuando sostiene que los hábitos no son más que pautas de conducta que se empezaron a seguir de forma deliberada pero que con el tiempo y la rutina se han tornado incuestionadas. Por tanto, como en el caso anterior, podemos aportar las razones de nuestra conducta si se nos requiere, de modo que no existe base alguna para negar el carácter de virtuosa a dicha motivación.

No obstante, ese tipo de hábitos no parece agotar toda la conducta basada en hábitos. Si alguien se ata siempre el zapato derecho antes que el izquierdo, simplemente porque adquirió la misma rutina que tenía su madre cuando siendo un niño le enseñó a atarse los

---

<sup>5</sup> En todo caso, puede haber trasvases con la racionalidad y puede violarse una norma si se tienen fuertes incentivos para hacerlo, pero no es a esto a lo que se hace referencia aquí.

cordones, esa conducta se basa en un hábito pero no pueden ofrecerse razones para la misma. Como máximo, puede ofrecerse una justificación del estilo «así lo he hecho siempre». Tal conducta no se basa en la tradición, ya que no es ni ha sido nunca públicamente compartida. Parece plausible sostener que este tipo de conducta no puede ser virtuosa. Sea como sea, no parece que las acciones públicamente orientadas que se basan en hábitos sean demasiado importantes, y menos aún en este tipo particular de casos en que no podemos ofrecer las razones de nuestra conducta.

*TESIS 8: La motivación de la conducta públicamente orientada que se basa en el hábito es virtuosa si y sólo si podemos ofrecer razones para la misma.*

En tercer lugar, podría cuestionarse si la motivación que se halla tras la acción tradicional es o no virtuosa. En este punto se introducirá la distinción trazada por Elster (1991a), entre aquellas situaciones en que la conducta tradicional se encuentra apoyada por normas sociales y aquellas otras situaciones en que no es así. La mayoría de casos, si no todos, que afectan a este trabajo se encuentran en el primer grupo. Ayudar a los necesitados en Navidad podría ser un ejemplo de tradición apoyada en normas sociales. Este caso es asimilable al de la motivación para seguir normas públicamente orientadas y, por tanto, no hay ningún problema en considerar tal motivación como virtuosa.

Un caso más complejo es el de las tradiciones que no se apoyan en normas sociales. Éste sería el caso de los campesinos noruegos a los que hace referencia Elster (1991a). Dichos campesinos cultivan la tierra siempre del mismo modo basándose en la tradición. Esta tradición, sostiene Elster, no se apoya sobre normas sociales ya que su violación no implica sanción alguna por parte de los vecinos, sino, a lo sumo, una cierta sensación de extrañeza. Evidentemente, tal conducta no constituye tampoco un hábito ya que es públicamente compartida. En este caso, tal y como argumenta Habermas (2001), no podríamos ofrecer razones para justificar nuestra conducta. Puede que esas tradiciones tengan efectos indirectos positivos para el bien común, pero parece difícil argumentar que la motivación para dicha conducta deba ser englobada dentro de la gama de motivaciones que intuitivamente calificaríamos como virtuosas.

*TESIS 9: La motivación para seguir tradiciones públicamente orientadas basadas en normas sociales es virtuosa.*

Un caso adicional lo plantea el mito de Ulises. Imagínese a alguien que tiene deseos públicamente orientados de segundo orden pero que es débil de voluntad y no logra hacerlos prevalecer sobre sus pasiones y deseos de primer orden. Entonces adopta una estrategia

indirecta de restricción deliberada de su conjunto de oportunidad<sup>6</sup> que le permite no sucumbir ante la tentación y mantener la conducta públicamente orientada. Resulta difícil suponer cómo verían los clásicos este caso. De entrada, es obvio que el individuo en cuestión es débil de voluntad y, por tanto, no es sabio ni autónomo. No obstante, Domènech (1989) argumenta que Aristóteles podría considerar virtuosa una conducta de este estilo. Sea como sea, la fuerza de voluntad no es una condición ni necesaria ni suficiente para la virtud cívica, de modo que no existe ningún problema en considerar virtuosas las motivaciones de Ulises pese a que adopten una estrategia indirecta, en dos pasos, para lograr ser causalmente eficientes.

TESIS 10: *Las motivaciones públicamente orientadas que logran ser causalmente eficientes a través de una estrategia indirecta de limitación deliberada del conjunto de oportunidad son virtuosas.*

Finalmente, obvio es decirlo, también se consideran virtuosos los deseos públicamente orientados, autónomos y causalmente eficientes de segundo orden.

TESIS 11: *Los deseos públicamente orientados, autónomos y causalmente eficientes de segundo orden son virtuosos.*

## LO PÚBLICAMENTE ORIENTADO

En el presente trabajo se ha venido definiendo la virtud cívica como la motivación causalmente eficiente hacia la acción públicamente orientada. Hasta el momento el argumento se ha centrado en la primera parte de la proposición, a saber, en el significado concreto de la expresión «motivación causalmente eficiente hacia la acción». A continuación se abordará con el máximo detalle posible la cuestión de qué debe entenderse por públicamente orientado y qué tipo de motivaciones son susceptibles de ser públicamente orientadas.

Según Hursthouse, «[a]n action A is right for S in circumstances C if and only if a completely virtuous agent would characteristically A in C» (citado en Johnson, 2003: 811).

Tal y como plantea Johnson (*ibid.*), de dicha tesis se desprende que sólo puede estarse de acuerdo en que una acción es correcta en la medida en que se sepa que ésa es la acción

---

<sup>6</sup> Recuérdese que, en el mito, Ulises se ata al mástil (restringe su conjunto de oportunidad) para no sucumbir ante la tentación de los cantos de sirena. Para una tan magistral como exhaustiva exploración de esta cuestión, véase Elster (1989).

que llevaría a cabo un carácter plenamente virtuoso en esa circunstancia. La virtud goza, por tanto, de prioridad lógica sobre la acción correcta<sup>7</sup>.

En estas páginas se argumentará de forma totalmente opuesta a la de Hursthouse. Se partirá del supuesto de que primero debemos ser capaces de dictaminar cuál es la acción correcta y a continuación diremos que la motivación virtuosa es aquella que se dirige hacia dicha acción. Por así decirlo, la postura que aquí se defiende se encuentra más cercana a Cicerón (1975, 2002), para quien la virtud consiste en las capacidades que se deben poseer como ciudadano y que nos permiten servir al bien común por voluntad propia, que a (la interpretación que hace Johnson de) Aristóteles, según el cual la acción correcta es aquella que proviene de un carácter firme e invariable.

Se ha argumentado que la virtud cívica sólo debe interesarnos en tanto que instrumento para el bien de la sociedad. En este sentido, pese a que pudiese ser entendido como una excesiva simplificación, se reducirán las acciones correctas a acciones orientadas al bien de la sociedad, a saber, públicamente orientadas<sup>8</sup>. Se tratará esta cuestión con algo más de detalle en el siguiente apartado.

#### ¿ORIENTADO HACIA DÓNDE?

Si la motivación virtuosa es aquella que se encuentra públicamente orientada, resulta necesario decir alguna cosa sobre qué significa estar públicamente orientado. Se trataría de dar un contenido no ambiguo al imperativo kantiano según el cual debemos actuar siempre de manera que nuestra acción contribuya al máximo bien de la especie (Kant, 1979 [1795]).

Por públicamente orientado se entenderá orientado hacia el bien de la sociedad y, en este sentido, se considerará la *justicia social* o *distributiva* como el principal bien de la sociedad (Rawls, 1979, 1996, 2002).

La justicia social se refiere al reparto de los beneficios y las cargas, de los derechos y los deberes, entre los miembros de una sociedad (Arnsperger y Van Parijs, 2002; Rawls, 1979,

<sup>7</sup> En beneficio de la tesis de Hursthouse debe considerarse que para aceptar ese argumento no es necesario suponer que sólo los caracteres perfectamente virtuosos llevarán a cabo acciones correctas. La tesis es más débil. Hursthouse se limita a sostener que las acciones correctas son aquellas que «llevarían a cabo» los caracteres perfectamente virtuosos, cosa que no excluye que los caracteres mundanos realmente existentes también puedan realizarlas.

<sup>8</sup> Se adopta la expresión «públicamente orientado» de Pettit (1999). No obstante, se trata de un uso libre y sin pretensiones de fidelidad hermenéutica.

1996, 2002; Van Parijs, 1996). El lugar privilegiado de la justicia social se debe a que dar respuesta al tipo de problemas que a ella incumben es más importante que responder a otras cuestiones éticas, como las relativas a lo que es una sociedad buena o a preocupaciones de otro tipo como el crecimiento económico. Que la justicia es más importante que otras cuestiones éticas se desprende del hecho de que si bien cada uno de nosotros puede determinar fácilmente cuál es su particular concepción de la vida buena, qué es lo importante para su propia existencia, esto sólo puede llevarse a cabo en el marco de instituciones que regulan y hacen compatible que todos podamos hacer lo mismo de un modo razonable. Dichas instituciones han de ser aceptadas por todos y su principal virtud para tal efecto debe consistir en que sean justas (Arnsperger y Van Parijs, 2002). Es en este sentido que lo *correcto* goza de prioridad sobre lo *bueno*.

La justicia también goza de prioridad sobre otros fines sociales en tanto en cuanto constituye un bien social de primera magnitud y como tal es reconocido (Rawls, 1996, 2002). Una sociedad buena no es reducible sin más a una sociedad justa, puede haber otros fines sociales valiosos. Pero no está claro en qué salimos beneficiados si nos apartamos de la senda de lo que dicta el igual respeto y la igual consideración<sup>9</sup> (Arnsperger y Van Parijs, 2002; Van Parijs, 1993, 1996). Desde una perspectiva liberal-igualitarista, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales (Rawls, 1996, 2002) y haremos bien en ceñirnos a lo dictado por ella en la persecución de otros fines valiosos.

De este modo, en este trabajo, por públicamente orientado se entenderá prioritariamente «orientado hacia la justicia social». De forma secundaria, también se entenderá «orientado hacia otros bienes sociales», siempre y cuando, como va dicho, la promoción de esos bienes no vaya en detrimento de la justicia social.

De lo dicho se desprende inmediatamente una pregunta adicional. A saber, ¿en qué consiste la justicia social? Pese a que éste es, obviamente, un debate abierto, se encuentra claramente decantado del lado de los liberales igualitaristas desde que, hace ya más de tres décadas, John Rawls publicara su *Teoría de la justicia*. Sin pretender entrar a escoger una propuesta concreta del relativamente amplio catálogo de teorías de la justicia liberal-igualitaristas<sup>10</sup>, para lo que afecta al presente trabajo, es importante tener en cuenta que

<sup>9</sup> La prioridad de la justicia es aquí una cuestión de grado. Para Rawls (1996), no resulta admisible en ningún caso sacrificar parte de la justicia de la sociedad en aras de otros objetivos como puedan ser el crecimiento económico o la cohesión social. En cambio, Van Parijs (1996) asume una concepción más laxa de esta tesis y acepta que grandes beneficios en término de algún otro bien pueden justificar pequeñas pérdidas en términos de justicia. Quedaría, no obstante, por determinar qué es lo que consideramos como grandes beneficios y como pequeñas pérdidas.

<sup>10</sup> Tal vez las más destacables aportaciones de los liberales igualitaristas sean, además de las del propio Rawls (1979, 1996, 2002), las de Sen (2000) y las de Van Parijs (1996).

todas ellas combinan un profundo igualitarismo con un aún más profundo respeto por las libertades individuales. De hecho, se podría sostener que la *tolerancia*, entendida como el derecho del que todo individuo debe disfrutar para poder perseguir su propia concepción razonable del bien, constituye la base sobre la que se erige el edificio del liberalismo igualitarista. La conducta públicamente orientada se encuentra, por tanto, orientada hacia la tolerancia, la libertad y la igualdad.

TESIS 12: *La motivación públicamente orientada se dirige prioritariamente hacia la justicia social (tal y como se concibe ésta desde el liberalismo igualitarista).*

TESIS 13: *La motivación públicamente orientada puede dirigirse también hacia otros bienes sociales siempre y cuando éstos no entren en contradicción con lo dictado por la justicia social.*

En segundo lugar, el compromiso con la justicia social es un compromiso con la humanidad, incluso con el planeta, en su conjunto. Pero no parece que éste deba ser el único compromiso al que deba atenderse en una caracterización del concepto de virtud cívica.

Para discutir esta cuestión se seguirá la tipología de tipos de altruismo ofrecida por Jenks (1990). Según el autor, podríamos dirigir nuestro altruismo hacia otros individuos (*empathy*), hacia determinados grupos sociales (*community*) o podríamos basarlo en la incorporación de unos ideales morales externos (*morality*). A su vez, valdría la pena distinguir entre aquellos casos en los que nosotros mismos formamos parte del grupo al que ofrecemos nuestro altruismo (esto es a lo que precisamente se refiere Jenks con la idea de *community*) y aquellos otros en que lo dirigimos hacia un grupo externo que, por cualquier motivo, pensamos que requiere de nuestra ayuda. A este último caso es al que se refieren Arnsperger y Varoufakis (2003) con su concepto de *solidarity*.

Todos estos casos quedan incluidos en la concepción de la virtud cívica sostenida en estas páginas. De hecho, puede sostenerse sin demasiados problemas que favorecer a un grupo discriminado es un tipo de acción que promueve la justicia de la sociedad en general, de modo que todos estos casos serían reducibles al enunciado de la tesis 12. No obstante, si no se está de acuerdo con este argumento, no hay ningún problema en formular una nueva tesis que abarque los cuatro casos. Antes de hacer eso, empero, debe solventarse un problema previo. Al favorecer a un determinado individuo o a un determinado grupo, podríamos estar cometiendo una injusticia. Por ejemplo, si prestamos nuestro apoyo altruista a un criminal que huye de la policía, o si apoyamos las demandas injustas de un determinado grupo privilegiado, no estaremos siendo virtuosos, sino viciosos, claro está. La motivación hacia otros individuos o grupos será

virtuosa siempre que, una vez más, no entre en contradicción con lo que dicta la justicia social<sup>11</sup>.

TESIS 14: *La motivación públicamente orientada puede dirigirse tanto hacia la humanidad en su conjunto como hacia individuos o grupos concretos. En todos los casos, la motivación será virtuosa siempre y cuando no entre en contradicción con lo dictado por la justicia social.*

Llegados a este punto, aún queda por responder la que es la pregunta más compleja, a saber, ¿de qué tipo es la motivación hacia la justicia social?

#### TIPOS DE MOTIVACIONES PÚBLICAMENTE ORIENTADAS

Según Ross (1994), la acción virtuosa es la que se encuentra motivada por alguno de estos tres motivos: el deseo de cumplir con nuestro deber, el deseo de llevar algo bueno al ser y el deseo de producirle a alguien un bien o de evitarle un mal. Podríamos reformular la distinción de Ross para sostener que la motivación virtuosa puede consistir en: sentido del deber y/o en deseos.

##### *Actuar motivado por el sentido del deber*

Por actuar motivado por el sentido del deber quieren significarse aquellas situaciones en las que se actúa motivados por *razones* de tipo ético o moral, aquellas situaciones en las que se actúa guiado por *buenas razones normativas* (Boudon, 2003), *razones* (Elster, 1991b, 2001, 2002; Searle, 2000), por *compromiso* (Sen, 1986) o por la *fuerza del mejor argumento* (Habermas, 2001).

Se parte de la base de que puede haber razones independientes de los deseos (Searle, 2000). El resultado de la deliberación interna puede dar una razón que sirva efectivamente como motivador de la acción sin que cambien los deseos. Se puede acabar actuando motivado por esa razón, motivado por un sentido del deber o de la responsabilidad, aunque lo que se desearía sería hacer otra cosa. Por citar un ejemplo de la vida cotidiana, puede cederse el asiento en el autobús porque se cree que debe hacerse aunque lo que realmente se desearía sería continuar sentado (Noguera, 2002; Searle, 2000).

---

<sup>11</sup> Ni esta tesis ni la anterior prejuzgan nada sobre la teoría particular que se pueda sostener en cuestión de «derecho de gentes» o justicia global, y son compatibles teóricamente con cualquier postura al respecto.

Este tipo de motivación es fundamental para el seguimiento de normas sociales (recuérdese que se viene sosteniendo que la difusión social de la virtud cívica consiste en el establecimiento de un cuerpo de normas públicamente orientado). La conducta basada en razones puede comprender, obviamente, un alto grado de razonamiento. Pero no tiene por qué ser así siempre. Por ejemplo, cuando se siguen normas sociales (públicamente orientadas) podemos hacerlo de forma más o menos rutinaria o incuestionada (Pettit, 1993, 1999, 2002, 2003). No obstante, tal y como se ha argumentado más arriba, a posteriori pueden ofrecerse las razones de la conducta si se es requerido para ello (Habermas, 2001). Tal y como argumenta Sen (1986) para su concepto de *compromiso*, la conducta guiada por el sentido del deber no supone el razonamiento, pero tampoco lo excluye.

La conducta motivada por el sentido del deber es deontológica, no instrumental, no se orienta hacia las consecuencias futuras de la misma. Sí que puede, empero, estar orientada hacia el pasado. A saber, tal y como argumenta Elster (1991a) para las normas sociales, puede ser una conducta del tipo: «yo debo hacer X porque los demás han hecho X» o «yo debo hacer X porque los demás han hecho Y». Por ejemplo: «yo debo cooperar porque los demás han cooperado» o «yo debo sancionar a Z porque Z no ha cooperado cuando debía hacerlo».

TESIS 15: *El sentido del deber hacia la acción públicamente orientada es un tipo de motivación virtuosa.*

### *Deseos virtuosos*

En segundo lugar, la motivación virtuosa puede consistir también en deseos públicamente orientados.

Lo que se sostiene en este caso es que alguien puede comportarse tal y como la justicia le requiere porque desea hacerlo, independientemente de si considera o no que ése es su deber. Volviendo al ejemplo anterior, alguien puede ceder el asiento en el autobús porque desea causarle a alguien un bien, aunque no considere que sea su deber hacerlo.

TESIS 16: *La motivación virtuosa puede estar basada en deseos públicamente orientados.*

Los deseos, a diferencia del sentido del deber, son instrumentales, por definición se encuentran orientados hacia los resultados futuros de la acción. El término instrumental se utiliza aquí en el sentido de *consecuencialista*, concernido por las consecuencias de la acción. De aquí se deriva que la distinción entre instrumental y deontológico no es importan-

te para la virtud cívica, la motivación virtuosa tanto puede ser deontológica como consecuencialista.

TESIS 17: *La motivación virtuosa puede ser tanto de tipo deontológico como consecuencialista.*

La distinción entre virtud entendida como sentido del deber y virtud entendida como deseos entronca perfectamente con la distinción formulada por Sen (1986) entre *compromiso* y *simpatía*. En la caracterización de Sen, en primer lugar, podemos solidarizarnos con otros por simpatía, porque nos hace sufrir su sufrimiento, por así decirlo. Tal y como argumenta el propio Sen, podemos movilizarnos contra la tortura porque el conocimiento de su existencia nos enferma.

Por otra parte, tal y como se ha expuesto más arriba, según Sen, también podemos solidarizarnos con otros por compromiso (por sentido del deber, en la formulación utilizada en estas páginas). Si, continuando con el ejemplo anterior, el conocimiento de que se tortura no nos enferma pero nos movilizamos contra la misma por sentido del deber, estamos ante un caso de compromiso<sup>12</sup>.

En el apartado anterior se ha discutido brevemente el caso del compromiso. Se tratará ahora la simpatía. Según Sen, para ser *simpáticos* no necesitamos apartarnos de la senda de la conducta racional-egoísta. No estaríamos más que en una variante particular de la misma, aquella en que asumimos como propias las preferencias de otros individuos y tratamos de maximizar su utilidad. En este sentido, la maximización de la utilidad de los otros no es más que un medio para maximizar la nuestra. Así es como se suele plantear la conducta altruista en el marco de la teoría estándar de la elección racional. El caso planteado no diferiría en su naturaleza de la felicidad que sentimos al hacer feliz a alguien haciéndole un regalo.

En este mismo sentido concibe R. Goodin (1992) su *golden rule*. Goodin sitúa en la base de la motivación para actuar moralmente en política estar dispuesto a cooperar si los demás también lo hacen, estar motivado para seguir lo que denomina como la *golden rule*. Goodin deriva este concepto de la célebre máxima kantiana, referida algo más arriba, según la cual debemos tratar a los demás tal y como deseáramos ser tratados por ellos. De modo general, no defraudaremos si no deseamos que los demás nos defrauden a noso-

---

<sup>12</sup> La distinción entre compromiso y simpatía no implica que la existencia de simpatía signifique necesariamente que la acción sea causada por ella (Sen, 1986). Puede que sintamos simpatía pero que actuemos movidos por sentido del deber, de modo que actuaríamos igual si no la sintiésemos.

tros. La motivación para seguir la *golden rule* es, en la concepción de Goodin, de tipo racional-egoísta. Tal vez desearíamos no colaborar y que todos los demás lo hiciesen, pero asumimos que eso no es viable y colaboramos. Goodin piensa que este principio es aplicable a la mayoría de situaciones de interacción social y se basa en él para justificar el apoyo de los ciudadanos a las políticas redistributivas de los Estados de Bienestar o las garantías constitucionales de los derechos civiles y políticos<sup>13</sup>.

Pese al mérito que tiene haberla expresado formalmente, la idea de Goodin no es ni mucho menos novedosa. Ya Platón y Aristóteles se opusieron con vehemencia a los sofistas de los siglos v y iv antes de nuestra era, quienes argumentaban que los seres humanos se asociaban políticamente por la autointeresada razón de la mutua defensa. Según éstos, las leyes, incluidas las de Atenas, eran reducibles a autointerés y la naturaleza humana era autointeressada (Mansbridge, 1990). Esta idea se vuelve dominante entre las concepciones de la virtud cívica posteriores al Renacimiento (en las que se inspira Goodin). Uno de los más célebres autores de la época, Tocqueville (1969 [1835]), sostenía que los ciudadanos deberían perseguir lo que él denominaba el interés personal bien entendido. Los ciudadanos persiguen su propio interés, pero son conscientes de que la mejor forma de perseguirlo no es dejándose llevar por la perspectiva cortoplacista de la racionalidad instrumental, sino cooperando en la persecución del bien común si los demás también lo hacen. Ser virtuoso en este sentido es ser perfectamente racional, a saber, estar dispuesto a colaborar en los dilemas sociales si los otros también lo hacen, aunque eso implique sacrificar una parte de sus intereses a corto plazo. Se trataría, por usar los términos de la moderna teoría de juegos, de un caso de cooperación condicionada o de juego de la seguridad. Esto es instrumentalmente racional. De modo general, los escritores del xviii y del xix, como Hume o el mismo Tocqueville, se referían a nociones vagas como las de *remote self-interest* o *self-interest rightly understood*, que oponían al egoísmo ciego del *amour propre* y que, se supone, eran congruentes con el bien común.

Desde el punto de vista mantenido en este trabajo, dicha postura es errónea y, tal y como ya vieron Feuerbach, Fichte o Kant (Domènech, 1989), la motivación racional-egoísta es incompatible con la virtud cívica.

TESIS 18: *La motivación racional-egoísta es incompatible con la virtud cívica.*

En primer lugar, el argumento de Sen para sostener que la simpatía es una motivación egoísta incurre de pleno en la falacia de los subproductos (Elster, 1988). Según Sen, detrás de la simpatía existen emociones muy intensas. De este modo, nos movilizamos contra la

<sup>13</sup> Esta misma concepción subyace al punto de vista de muchos otros autores actuales como, por ejemplo, Putnam (2000).

tortura porque el conocimiento de su existencia nos enferma. Si no nos movilizásemos nos sentiríamos culpables, mientras que hacerlo nos puede producir emociones positivas como el orgullo. Pero la evitación o el logro de esas emociones no pueden ser las razones de la acción, ya que se trata de estados mentales que sólo pueden ser alcanzados como subproductos de actividades que se llevan a cabo con otros objetivos (Elster, 2002). En definitiva, sostener que los deseos públicamente orientados son egoístas incurre de pleno en la falacia de los subproductos.

En segundo lugar, conceptos como el de racionalidad perfecta o el de egoísmo «bien entendido» son ambiguos. Veámoslo con algo más de detalle.

Tal y como muestran diversos autores<sup>14</sup>, bajo determinadas condiciones institucionales puede ser racional cooperar para agentes racionales y egoístas. Esto ya supo anticiparlo Kant cuando argumentó que una buena constitución debería ser válida hasta para un pueblo de demonios. Pero, como el mismo Kant señaló, a nadie se le ocurriría denominar virtuosos a los demonios que se ajustan a la conducta correcta por miedo a las sanciones derivadas del incumplimiento o esperando obtener las recompensas derivadas del cumplimiento. Por el contrario, en este trabajo se considerará que un agente es virtuoso cuando se encuentre motivado para cooperar, cuando desee hacerlo. Dicha conducta no es racional (en el sentido de «egoísta»), pero sí razonable. Un agente que se encuentra motivado para cooperar lo hace incluso en aquellos contextos en los que podría defraudar sin ser descubierto y/o sancionado. Un agente racional (egoísta) defraudaría en esos contextos. La motivación para actuar recíprocamente puede ser un deber del tipo mencionado en la tesis 15, aunque el acto concreto de reciprocidad, por su propia definición, sea condicional a la conducta de los demás. Un agente motivado para cooperar no es egoístamente racional, pero sí razonable. Se utiliza aquí el concepto de *razonable* en el sentido en que lo hace Rawls (1996, 2002). Según Rawls, los ciudadanos son razonables cuando, creyendo que las instituciones o las prácticas sociales son justas o equitativas, están dispuestos a hacer gustosos la parte que les corresponde en ese orden institucional, siempre que tengan la suficiente garantía de que los demás también harán la suya. Según esta concepción, las personas razonables están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definición de lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación. Las personas razonables también entienden que han de honrar esos principios, aun a expensas de sus propios intereses, si así lo exigen las circunstancias, siempre que los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos. Tal y como el propio Rawls (1996) argumenta, la disposi-

<sup>14</sup> Por ejemplo, Axelrod (1986), Coleman (1990), Hardin (1982), Herreros (2002), Linares (2007), Olson (1992) o Taylor (1982).

ción a ser razonable es incompatible con el egoísmo, pues va ligada a la disposición para actuar moralmente.

«Lo razonable (...) es parte de su noción de reciprocidad [de los ciudadanos]. (...) la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (en tanto que movida por el bien general), y la idea de ventaja mutua, entendida como la proporción de la ventaja de todos con respecto de su situación presente o de la situación esperable si las cosas siguieran igual» (Rawls, 1996: 81)<sup>15</sup>.

TESIS 19: *El deseo (causalmente eficiente) de cooperar en la promoción del bien de la sociedad es virtuoso.*

Una vez constatado lo anterior, cabe plantearse una pregunta complicada: ¿agota la motivación para cooperar toda la gama de motivaciones virtuosas? En la medida en que puede plantearse que la motivación para cooperar no es la única motivación necesaria para la promoción del bien de la sociedad (primordialmente de su justicia) (Noguera, 2004, 2007; Van Parijs, 1999), resulta plausible responder que no.

La noción de motivación para cooperar nos remite de inmediato a la idea de reciprocidad. La reciprocidad debe ser, sin duda, un principio normativo básico en cualquier sociedad, pero no puede ser el único (Noguera, 2004, 2007). En este sentido, otro tipo de deseos virtuosos son de tipo altruista.

Los individuos son altruistas cuando sienten que actúan de modo tal que el interés a largo plazo de otros es importante *independientemente* de sus efectos sobre el propio interés (Jenks, 1990).

El mismo Jenks (*ibid.*) sostiene que podríamos tratar de establecer un *continuum* entre altruismo y egoísmo. En un extremo del *continuum* tendríamos, lógicamente, el egoísmo total, *l'amour propre*. En el otro extremo tendríamos lo que Jenks denomina el *complete unselfishness*. Somos altruistas en este sentido cuando damos el mismo peso al interés de los otros que al nuestro. Debemos perseguir el bien común incluyendo nuestro bien en él, pero el nuestro no es ni más ni menos importante que el bien de cualquier otro individuo. Como el mismo Jenks reconoce, en la práctica nadie es siempre tan altruista, pese a que alguien pueda serlo en alguna ocasión. Generalmente, empero, lo que encontramos en la realidad es que las personas tomamos en «alguna consideración» el efecto de nuestra ac-

<sup>15</sup> Desde una aproximación muy diferente, Gintis (2005) identifica en la naturaleza humana una predisposición a cooperar (y a sancionar a los que no lo hacen), la *strong reciprocity*, que es diferente del egoísmo.

ción sobre los demás. A esto es a lo que Jenks denomina *partial unselfishness*. En los casos en que vamos al otro extremo y sopesamos el interés de otros más que el nuestro, nos encontramos en lo que Jenks denomina como *extreme unselfishness*.

El altruismo que aquí se considerará suficiente para la virtud cívica es del penúltimo tipo, *partial unselfishness*. Tal vez esto pueda resultar sorprendente. Tal vez podríamos tender a pensar que la motivación virtuosa debería ser del tipo *complete* o, más aún, *extreme*. Pero hay un motivo importante para rechazar esa visión.

Tal y como se ha argumentado más arriba, debemos tratar de huir de ofrecer una definición de virtud cívica sólo al alcance de los santos morales. Así como la virtud cívica (tal y como aquí se la está concibiendo) es instrumentalmente necesaria para un gran número de bienes sociales, entre ellos para la justicia social, la santidad moral no lo es.

La definición que se está tratando de esbozar en este trabajo presenta una doble dimensión normativa y descriptiva, sin que ello suponga incurrir en alguna forma de naturalismo moral. En el plano normativo, se está tratando de ofrecer un concepto operativo de virtud cívica que capture bien nuestras intuiciones morales a este respecto. En el plano descriptivo, se sostiene que la virtud no es una capacidad sobrehumana, al alcance tan sólo de los espíritus más nobles, sino que tiene un fuerte anclaje en nuestras conciencias, ya que hace referencia a tipos de motivaciones que gozan de buena salud entre los miembros de nuestra especie. No se incurre en ninguna forma de naturalismo moral porque no se pretende sostener que la motivación humana y la virtud sean lo mismo; los seres humanos podemos también albergar (y albergamos generalmente) otras muchas motivaciones que, utilizando la terminología de los clásicos, podríamos denominar villanas<sup>16</sup>.

#### ACERCA DEL VALOR DE LAS MOTIVACIONES VIRTUOSAS

Con los tipos de motivaciones virtuosas citados hasta el momento (razones y deseos), podríamos tratar de establecer una tipología de acciones públicamente orientadas causadas por motivaciones virtuosas. De este modo, tendríamos:

---

<sup>16</sup> No debemos suponer que el egoísmo estrecho constituye la única forma de motivación villana. La envidia, la malicia o la voluntad de dominación son ejemplos de motivaciones villanas que gozan de buena salud entre los seres humanos. Estas motivaciones son plenamente sociales (aunque no públicamente orientadas, claro está) dado que se dirigen hacia otras personas, no siendo, por tanto, indiferentes respecto de las preferencias o los intereses de los demás (Fehr y Fischbacher, 2005). Podría argumentarse que la conducta egoísta también se dirige en ocasiones hacia los demás. La diferencia radica en que cuando la conducta egoísta se dirige hacia los demás lo hace sólo instrumentalmente en aras de alcanzar el beneficio propio, mientras que en las conductas sociales los demás son importantes por sí mismos (Jenks, 1990).

- Acciones llevadas a cabo por sujetos que creen que hacer X es su deber pero no lo desean.
- Acciones llevadas a cabo por sujetos que desean hacer X pero que no creen que sea su deber.
- Acciones llevadas a cabo por sujetos que creen que hacer X es su deber y que además lo desean pero cuya causa eficiente es el sentido del deber y no el deseo.
- Acciones llevadas a cabo por sujetos que creen que hacer X es su deber y que además lo desean pero cuya causa eficiente es el deseo y no el sentido del deber.
- Acciones llevadas a cabo por sujetos que creen que hacer X es su deber y que además lo desean y para las cuales tanto el sentido del deber como el deseo son causas eficientes<sup>17</sup>.

A lo largo de la historia, los filósofos han discutido extensamente acerca de cuál de estas formas de motivación era más virtuosa o la realmente virtuosa. Por ejemplo, Platón y el joven Aristóteles fundían en una sola todas estas opciones. El virtuoso era aquel que quería lo que debía querer y que era feliz por ello. Para Kant (1979 [1975]), en cambio, la acción virtuosa era aquella que era efectuada por sentido del deber. La concepción kantiana, con más o menos matices, ha gozado de amplio predicamento en la filosofía.

No se entrará en esta cuestión por dos motivos distintos. Por una parte, se trata de un debate de enorme enjundia que estamos lejos de poder dar por cerrado. En segundo lugar, y de modo más importante, desde la concepción de la virtud cívica que se sostiene en este trabajo, la anterior discusión carece de excesivo interés y utilidad. Si de lo que se trata es de definir un concepto de virtud cívica socialmente útil, que pueda ser promovido socialmente y que pueda aportarnos bienes sociales como la justicia, tanto da cuál de las formas de motivación virtuosa identificadas resulte esencialmente más valiosa.

#### LA CONDICIONALIDAD Y LA INCONDICIONALIDAD DE LA VIRTUD CÍVICA

Como en muchos otros temas, los filósofos han mantenido históricamente dos concepciones opuestas sobre la condicionalidad o no de la virtud cívica. Para la mayoría de autores

---

<sup>17</sup> Ésta es una tesis controvertida. Searle (2000) argumenta, de forma harto sugerente, que una acción dada sólo puede tener una causa eficiente. Si se acepta la validez de dicha tesis se puede eliminar esta última posibilidad.

liberales de los siglos XVIII y XIX, que, como Hume o Tocqueville, defendían las concepciones de la virtud como *remote self-interest* o *self-interest rightly understood*, ésta era de naturaleza claramente condicional. Para un ciudadano perfectamente racional, si el coste de ser un primo es muy alto, el comportamiento virtuoso desaparece tarde o temprano (Herrerros, 2002). En el extremo opuesto se encontraría la concepción de Kant, para quien los imperativos categóricos eran de naturaleza incondicional (Herrerros, 2002).

Como en el caso del consecuencialismo, la motivación virtuosa es transversal a esta dicotomía. La conducta guiada por el sentido del deber es generalmente incondicional, y lo mismo sucede en muchas ocasiones con la conducta motivada por emociones o por altruismo. Nótese que, tal y como —desde perspectivas muy diferentes— sostienen Gintis (*ibid.*) y Elster (1990a, 1990b, 1991, 1991b, 1997, 2002), cuando sancionamos a un vicioso que incumple las normas de cooperación lo hacemos de forma incondicional, altruista, motivados por una fuerte emoción de indignación y/o por sentido del deber.

En cambio, en otras ocasiones, la motivación virtuosa es de naturaleza claramente condicional. En el caso más paradigmático, la motivación para cooperar está condicionada a la cooperación de los demás o, como mínimo, a la de una masa crítica de los mismos.

Tal y como en su momento argumentó Kant, si todos actuásemos siempre del modo en que la moral requiere, constituiríamos un *mundo moral*, una *comunidad ética*. Pero, por desgracia, en el mundo real, tal y como sostiene Elster (1988), actuar moralmente incluye hacerlo en medios no morales. Pero eso no quiere decir que en esos medios tengamos que hacer lo mismo que haríamos en un medio moral. La moral práctica está en gran medida referida a aquellas elecciones que ocupan el segundo lugar entre las mejores, queriendo decir con ello que cuando los demás actúan no moralmente puede que tengamos que desviarnos no sólo de lo que ellos hacen, sino también de la conducta que se habría de adoptar en la situación ideal de la conducta moral.

Para un virtuoso, sobrevivir como tal en un mundo de viciosos puede llegar a ser materialmente imposible. Nos encontramos así abocados a los típicos dilemas de bienes públicos. Pese a que la virtud incondicional aislada puede ser posible y necesaria en determinadas circunstancias, es necesario institucionalizar la misma de modo que la conducta virtuosa no se vea sometida a costes inasumibles, sino que logre alcanzar los retornos necesarios para lograr convertirla en un equilibrio estable.

## MOTIVACIONES VICIOSAS Y ACCIONES CORRECTAS.

## MOTIVACIONES VIRTUOSAS Y ACCIONES INCORRECTAS

La experiencia práctica nos dice que cuando actuamos motivados de forma virtuosa solemos llevar a cabo acciones correctas y, a la inversa, cuando actuamos siguiendo motivaciones viciosas, en ausencia de medidas institucionales de control, solemos llevar a cabo actos incorrectos. No obstante, esto no tiene por qué ser así en todos los casos. Puede que actuemos correctamente pese a albergar motivaciones viciosas. Sin embargo, lo contrario no es posible, a saber, si albergamos motivaciones virtuosas no podemos actuar de modo incorrecto.

Se empezará con el primer caso, que resulta más sencillo. Se argumentará a partir de un ejemplo real. Hace ya algunos años se emitió en televisión un acto promocional del partido de fútbol benéfico que se celebra cada año para recaudar fondos para la Fundación de Ayuda contra la Drogadicción (FAD). Entre los impulsores de esta iniciativa se encuentran Johann Cruyff, el juez Baltasar Garzón y los periodistas Luis del Olmo y José María García. El partido se disputaba por aquel entonces un año en Barcelona y otro en Madrid. Aquella era la segunda edición. La primera se había disputado en Barcelona con un rotundo éxito de asistencia de público. El caso es que, en un momento del acto, José María García comenzó a dirigirse a los madrileños más o menos en estos términos: «Ya sé que no está bien utilizar este tipo de argumentos y que va contra el código deontológico de mi profesión pero..., por una vez, permitidme que me dirija a los madrileños para preguntarles si vamos a dejar que los catalanes... que, entre nosotros..., ya sabemos la fama de tacaños que tienen..., pasen por ser más generosos, más solidarios y más comprometidos que nosotros». Finalmente, los catalanes acabaron siendo más virtuosos que los madrileños, pero, sea como sea, está claro que lo que pretendía García era conseguir que los madrileños hiciesen lo correcto aunque fuese por los motivos incorrectos.

TESIS 20: *Motivaciones viciosas pueden dar lugar a acciones correctas.*

Un tema mucho más complejo es el inverso, el de si una motivación virtuosa puede producir una acción incorrecta. Aquí se defiende la tesis definicional según la cual la motivación virtuosa sólo puede dar lugar a acciones correctas. La virtud cívica es un tipo de motivación moral y, obviamente, existen muchos casos de motivaciones morales que pueden dar lugar a acciones incorrectas. No obstante, este problema no afecta al concepto de virtud cívica defendido en estas páginas. Aquí se ha tomado una precaución importante a este respecto, se ha definido la motivación virtuosa como motivación públicamente orientada y, en línea con la tradición liberal, se ha situado la tolerancia en el centro de dicha motivación.

Obviamente, existen multitud de conductas incorrectas que son guiadas por motivaciones susceptibles de ser virtuosas, como el altruismo, por ejemplo. Pero este problema no afecta en lo más mínimo a la definición que aquí se plantea. En este punto cobra relevancia el hecho de que anteriormente se haya optado por entrar a discutir qué es lo públicamente orientado y que se haya caracterizado, primordialmente, como la motivación para promover la justicia de la sociedad en términos liberal-igualitaristas. En este sentido, siguiendo con el ejemplo, el altruismo será virtuoso si y sólo si se encuentra orientado hacia el bien de la sociedad.

En resumen, en primer lugar, se asume que motivaciones villanas pueden dar lugar a conductas correctas. Pero, en segundo lugar, no se acepta que las motivaciones virtuosas puedan dar lugar a acciones incorrectas<sup>18</sup>. Ésta es una tesis definicional que presupone un vínculo analítico entre virtud cívica y acciones correctas. Esto es así debido a que se ha limitado mucho la carga moral del concepto de virtud cívica.

TESIS 21: *Las motivaciones incorrectas pueden dar lugar a acciones correctas.*

TESIS 22: *Las motivaciones virtuosas no pueden dar lugar a acciones incorrectas.*

Existe aquí, empero, un problema adicional. En ocasiones, cuando actuamos motivados por el sentido del deber nuestras acciones acarrearán represalias que no caen sobre nosotros, sino sobre los demás (Elster, 1991b). Esto lo saben bien las dictaduras que suelen combatir la insurgencia con castigos indiscriminados sobre la población civil. ¿Cómo resolver este acertijo? ¿Qué debían hacer, por ejemplo, los miembros de la resistencia francesa al régimen nazi si deseaban ser virtuosos? Debían entregarse y colaborar con el régimen a fin de evitar sufrimientos adicionales a sus conciudadanos, o debían combatir a ese régimen criminal independientemente de las consecuencias que eso pudiera tener. En estas páginas se dejará sin resolver esta cuestión. No obstante, parece razonable mostrarse de acuerdo con Elster en que deberíamos ser más indiferentes a las consecuencias cuando los efectos negativos recaen exclusivamente sobre nosotros y mostrarnos más sensibles cuando recaen total o parcialmente sobre los demás. Sin embargo, esto es aún demasiado vago y no se formulará una nueva tesis.

Por otra parte, las motivaciones virtuosas, tal y como se las ha definido, sí que pueden producir resultados ineficientes en el nivel agregado. Como en el famoso ejemplo de Elster

---

<sup>18</sup> A no ser que sea debido a un error cognitivo, de ejecución de la acción o cosas por el estilo. Alguien puede ayudar a una anciana a cruzar la calle cuando cree que el semáforo de peatones está en verde sin percatarse de que se aproxima un autobús que, por su culpa, acaba matando a la anciana. Pero no es éste el tipo de acciones que denominamos incorrectas en este contexto.

(2002), si todos los invitados a una cena a la que acuden diez personas insisten en ayudar a recoger al terminar, seguramente tardarán más en acabar que si ocho se hubiesen sentado y dos se hubiesen ocupado de realizar todo el trabajo. Este hecho habla a favor de la articulación de diseño institucional y virtud cívica como óptimo social. Se abordará brevemente esta cuestión en la siguiente sección.

## LA DIFUSIÓN SOCIAL DE LA VIRTUD

### LA COMUNIDAD ÉTICA

Tal y como se ha venido apuntando a lo largo del presente trabajo, cuando la virtud se encuentra extendida socialmente existe un cuerpo de normas sociales públicamente orientadas (Pettit, 1999, 2002).

*TESIS 23: Cuando la virtud se encuentra extendida socialmente existe un cuerpo de normas sociales públicamente orientadas.*

*TESIS 24: Promover la virtud cívica consiste en debilitar y hacer desaparecer normas sociales de vicio y promover la emergencia y la interiorización de normas sociales públicamente orientadas.*

Las normas requeridas por la virtud pueden ser de diferentes tipos y pueden relacionarse de distintas maneras con la ley (Pettit, 1999).

Algunas serán de alcance social global, a saber, se trata de normas que afectan al comportamiento cotidiano de cualquier individuo en sociedad. Una norma en este sentido sería, por ejemplo, la que sostiene que no se debe arrojar basura en los espacios públicos.

Otras normas pueden ser específicas para individuos que ocupan determinados cargos o que pertenecen a determinados grupos. Las normas referentes a la forma en que debe desempeñarse un cargo público serían un ejemplo del primer caso.

Finalmente, normas y leyes se pueden relacionar de formas diversas. Puede que la norma prescriba el mismo tipo de conducta que la ley, puede haber normas que prescriban conductas que contribuyen a la observancia forzosa de la ley o, tal vez, por ejemplo, la norma prescriba un comportamiento encaminado a conseguir que la ley aborde tal o cual problemática social olvidada.

Cuando una sociedad goza de un alto grado de difusión de la virtud cívica, este tipo de normas se encuentran socialmente establecidas. Existen cuatro tipos de requisitos que debe cumplir una norma (ya sea cívica o de cualquier otro tipo) para que pueda decirse en propiedad que está establecida (Pettit, 1999).

En primer lugar, para que una norma esté establecida es necesario que todas las partes relevantes (o una amplia mayoría) se atengan a las regularidades exigidas por la misma. En el caso de las normas de alcance social global, todos los ciudadanos (o la mayoría de ellos en la mayoría de situaciones) deberán comportarse tal y como dicta la norma. Si esta primera condición no se cumple la norma no está establecida; quizá fuera deseable (o no) que lo estuviera, pero no lo está. Tal vez fuese deseable (o tal vez no) que existiese una norma que prescribiese, por ejemplo, que cuando hay un incendio todos los ciudadanos deben acudir inmediatamente al bosque para ayudar en las tareas de extinción en la medida de sus posibilidades, pero es evidente que no existe tal norma y que la regularidad por ella exigida no se da.

Por otro lado, esta condición es necesaria pero no suficiente. Si fuese condición suficiente nos veríamos obligados a aceptar ideas contraintuitivas como la de que las regularidades fisiológicas constituyen normas sociales.

En segundo lugar, cuando una norma está establecida, las partes relevantes (nuevamente, la amplia mayoría de los ciudadanos en el caso de las normas de alcance social global) aprueban la presencia de la conducta prescrita o desaprueban su ausencia. La mayoría de los ciudadanos desaprobarían que alguien se montase fumando en un autobús, violando de este modo la norma establecida de que no se debe fumar dentro de los autobuses (norma que en este caso prohíbe la misma conducta que la ley), mientras que nadie desaprobaría que su vecino tuviese una característica genética que hace que no necesite dormir (en todo caso sería percibido como un rasgo más o menos extraño, variopinto o, tal vez, incluso interesante).

De este modo, en una comunidad cívica los ciudadanos aprueban las conductas virtuosas y desaprueban su ausencia o las conductas incívicas. Pero nótese que en una comunidad corrupta los ciudadanos podrían aprobar comportamientos incívicos, como eludir el pago de impuestos o colarse en el metro sin pagar el billete, por ejemplo, y tales comportamientos podrían muy bien responder a normas sociales establecidas. Promover la virtud será, por tanto, en este sentido, promover un determinado tipo de normas sociales, normas públicamente orientadas.

Una tercera condición que deben cumplir las normas sociales establecidas la constituye el hecho de que la aprobación de la norma debe contribuir a afianzarla.

No se entrará aquí más de lo necesario en el intenso debate acerca de las normas sociales, simplemente se destacará que esta tercera característica es muy importante para asegurar la observancia de las normas. Hemos visto que los individuos no sólo tienen que aprobar la observancia de la norma, sino que paralelamente tienen que desaprobado su incumplimiento. En consecuencia, es de suponer que aunque dichos individuos actuarán normalmente motivados para *seguir* las normas (de forma deontológica o incuestionada), en caso de que en un momento dado no lo estén, es de esperar que *cumplan* con la norma debido a la amenaza de sanciones que puede acarrear su incumplimiento (motivado por el autointerés). Lógicamente, esas sanciones no cobran la forma de sanciones legales, o no necesariamente, sino que se basan en el rechazo social que genera el incumplimiento de la norma.

Esta tercera característica permite también distinguir los comportamientos prescritos por normas de aquellos que, sin estarlo, resultan socialmente admirados. Que un ciudadano entre en una casa en llamas y, con grave riesgo para su propia vida, rescate a una niña indefensa, muy probablemente despertará la admiración de la ciudadanía; la conducta será aprobada, pero dicha conducta no se encuentra prescrita por una norma social establecida, nadie habría sancionado al ciudadano si no hubiese tenido el valor o la destreza suficientes para actuar de ese modo, y él tampoco se habría visto sometido a la vergüenza ni a la culpa racional.

La cuarta condición que, según Pettit, debe cumplir una norma para que pueda decirse de ella que está establecida es que el cumplimiento de las tres condiciones anteriores debe ser de conocimiento común —condición de publicidad— (debe serlo, al menos, para los miembros del grupo relevante)<sup>19</sup>.

Tal y como se apuntó algo más arriba, Kant pensaba que si todos actuásemos siempre del modo en que la moral requiere constituiríamos un *mundo moral*, una *comunidad ética*. Esto probablemente sea así, pero cabría preguntarse, no obstante, si dicha comunidad sería óptima desde el punto de vista social. Una comunidad ética, ¿sería máximamente justa? De modo general, ¿promovería máximamente el bien de la sociedad? Este tipo de preguntas resultan especialmente relevantes si tenemos en cuenta que, para Kant, el hombre virtuoso, moralmente bueno, es *libre*, no se comporta bien como resultado de algún tipo de

---

<sup>19</sup> Si no es de conocimiento común que existe una determinada regularidad en el comportamiento, que dicha regularidad es positivamente valorada y que su ausencia será sancionada, los ciudadanos pueden no ceñirse a la norma o abstenerse de sancionar su violación debido a dicho desconocimiento. Esto no será generalmente un equilibrio. Si alguien viola una norma social porque no sabe que dicha norma existe, será sancionado, cosa que lo llevará a cumplir en el futuro. Sin embargo, no tiene por qué ser así en todos los casos. A este respecto, véanse, por ejemplo: Brennan y Pettit (2004), Kuran (1995), McAdams (1997), Miller y Prentice (1994), Sunstein (1996).

coacción externa, sino como resultado de un ejercicio de *voluntad pura*. El hombre virtuoso, por tanto, no necesita del Estado (Domènech, 1989).

Hoy en día podemos aceptar sin demasiados reparos que la respuesta a las preguntas anteriores es negativa y que, aunque pudiese ser cierto —cosa muy dudosa<sup>20</sup>— que el hombre virtuoso actuaría siempre correctamente aun en ausencia de coacciones externas de cualquier tipo, la virtud desprovista de mecanismos de diseño institucional complementarios resultaría subóptima socialmente.

*TESIS 25: La correcta articulación entre diseño institucional y virtud cívica constituye un óptimo social.*

Se desarrollará el argumento trabajando a partir de un ejemplo inventado. Imaginemos dos edificios en llamas, dos facultades de sociología por ejemplo, una de ellas abarrotada de maximizadores egoístas de utilidad esperada y la otra abarrotada de sociólogos virtuosos. Es fácil suponer lo que podría llegar a suceder en el primer caso, se trata de una situación con la estructura típica de un dilema del prisionero con varios jugadores. Probablemente se produciría una catástrofe, con montones de víctimas que morirían no ya por causa del fuego, sino asfixiadas o aplastadas por una avalancha de individuos tratando de salvarse a sí mismos a cualquier precio.

Pero lo interesante de este ejemplo es ver qué podría suceder en el segundo caso. Paradójicamente, el resultado podría ser tan catastrófico o incluso peor que en el primero. Imaginemos que cuando se declara el incendio ninguno de los sociólogos que abarrota la facultad trata de escapar, sino que todos se dedican a intentar ayudar en la infructuosa labor de extinción o, sencillamente, se niegan a salir ellos los primeros, rehúsan abandonar el edificio mientras quede alguien dentro. La situación resulta muy inverosímil porque la conducta descrita choca frontalmente contra el instinto de supervivencia que suele guiar nuestra actuación en situaciones así, pero nótese que ése sería el resultado si todos actuaran de forma puramente virtuosa.

Más allá del ejemplo, ese tipo de efectos contraproducentes podría producirse en una infinidad de situaciones cotidianas en un contexto de civilidad ampliamente difundida.

Este sencillo ejemplo nos debe llevar a reconocer que las normas sociales públicamente orientadas son un elemento indispensable para alcanzar multitud de bienes sociales, pero los imperativos institucionales formales también lo son; no lo olvidemos: la virtud por sí sola

<sup>20</sup> Véanse a este respecto Ayres y Braithwaite (1992), Brennan y Pettit (1993, 2000, 2004) y Pettit (1993, 1999, 2002, 2003).

no puede garantizar los beneficios que promete. Todos esos beneficios se obtienen cuando existe un determinado cuerpo de imperativos institucionales correctamente encauzado por un conjunto de normas sociales públicamente orientadas.

Volvamos al ejemplo con estos nuevos mimbres. Los sociólogos que abarrotan la facultad en llamas podrán salvarse si: 1) existe un protocolo de evacuación en caso de emergencia que establezca claramente cuál es el procedimiento a seguir (por ejemplo, que mujeres, niños y ancianos deben ser evacuados con prioridad), y 2) los sociólogos se comportan de forma virtuosa y cumplen lo que dice el protocolo en lugar de actuar como villanos y tratar de huir ellos los primeros a cualquier precio. De este modo, es la correcta articulación entre diseño institucional y virtud cívica la que puede suponer un óptimo social<sup>21</sup>.

## CONCLUSIONES

El presente trabajo ha tratado de adentrarse en algunos de los problemas más importantes que entraña tratar de definir la virtud cívica como una categoría teórica coherente. La ausencia de acuerdo en torno a una definición concreta del mismo supone una limitación para el trabajo empírico, de modo particular en lo que se refiere a la investigación de mecanismos de diseño institucional que tengan por finalidad el refuerzo y la creación de virtud cívica.

A lo largo del trabajo se ha definido la virtud cívica como la motivación causalmente eficiente para la acción públicamente orientada. También se ha sostenido que la extensión social de la virtud cívica debe ser entendida como el establecimiento de un cuerpo de normas sociales públicamente orientadas.

No se ha pretendido en estas páginas dejar cerrada la discusión ni ofrecer las respuestas definitivas a la misma. La finalidad ha sido mucho más modesta. Se ha tratado más bien de ofrecer algunos principios básicos que bien podrían constituir un punto de partida para una investigación analíticamente rigurosa que trate de desvanecer algunas confusiones habituales sobre el tema.

---

<sup>21</sup> Cómo debemos diseñar las instituciones a fin de que éstas sean compatibles con, e incluso promuevan, la virtud cívica no es, obviamente, una cuestión menor. En este sentido, Brennan y Pettit (1993, 2000, 2004) y Pettit (1993, 1999) sostienen que el regulador debe tratar de movilizar una mano intangible. Así como la mano invisible del mercado puede operar merced al interés egoísta de los individuos, la mano intangible puede hacerlo gracias al deseo de estima de éstos. Del mismo modo que la mano invisible, la mano intangible también funciona de forma descentralizada y es inintencional. Sin embargo, en este caso la no intencionalidad tiene una naturaleza distinta. Otorgar estima no es un acto voluntario, no se puede decidir pensar bien o mal de alguien a voluntad. De este modo, la estima es actitud-dependiente, no acción-dependiente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1970): *Ética a Nicomaco*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Arnsperger, Christian y Philippe Van Parijs (2002): *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona: Paidós.
- Arnsperger, Christian y Yanis Varoufakis (2003): «Toward a theory of solidarity», *Erkenntnis*, (59): 157-188.
- Axelrod, Robert (1986): *La evolución de la cooperación*, Madrid: Alianza.
- Ayres, Ian y John Braithwaite (1992): *Responsive regulation*, New York: Oxford University Press.
- Benkler, Yochai y Helen Nissenbaum (2006): «The commons-based peer production and virtue», *The journal of political philosophy*, 14 (4): 394-419.
- Boudon, Raymon (2003): *Raison, bonnes raisons*, París: Presses Universitaires de France.
- Brennan, Geoffrey y Alan Hamlin (1995): «Economizing on virtue», *Constitutional Political Economy*, (6): 35-60.
- Brennan, Geoffrey y Philippe Pettit (1993): «Hands invisible and intangible», *Synthese*, (94): 191-225.
- (2000): «The hidden economy of esteem», *Economics and Philosophy*, (16): 77-98.
- (2004): *The economy of esteem*, Oxford: Oxford University Press.
- Cicerón (1975): *Tratado de los deberes* (Edición preparada por José Santa Cruz Teijeiro), Madrid: Editora Nacional.
- (2002): *De los fines de los bienes y los males I-II* (Versión de Julio Pimentel), México: Universidad Autónoma de México.
- Coleman, James (1990): *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press.
- Domènech, Antoni (1989): *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona: Crítica.
- (1998): «Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas», *Isegoría*, (18): 115-141.
- Elster, Jon (1988): *Uvas amargas. Sobre la subersión de la racionalidad*, Barcelona: Península.
- (1989): *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1990a): «Racionalidad y normas sociales», *Revista Colombiana de Sociología*, 1 (1): 1-21.
- (1990b): *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa.
- (1990c): «Selfishness and altruism», en *Beyond self-interest*, ed. Jane J. Mansbridge, Chicago: University of Chicago.
- (1991a): *El cemento de la sociedad: las paradojas del orden social*, Barcelona: Gedisa.
- (1991b): «Racionalidad, moralidad y acción colectiva», en *Intereses individuales y acción colectiva*, ed. Fernando Aguiar, Madrid: Pablo Iglesias.
- (1997): *Egonomics: análisis de la interacción entre racionalidad, emoción, preferencias y normas sociales en la economía de la acción individual y sus desviaciones; y el relato autobiográfico «Going to Chicago»*, Barcelona: Gedisa.

- Elster, Jon (2001): «Introducción», en *La democracia deliberativa*, ed. Jon Elster, Barcelona: Gedisa.
- (2002): *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona: Paidós: El Roure.
- Fehr, Ernst y Urs Fischbacher (2005): «The economics of strong reciprocity», en *Moral sentiments and material interests: the foundations of cooperation in economic life*, ed. Herbert Gintis, New York: The MIT Press.
- Gintis, Herbert (et al.) (2005): *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, New York: The MIT Press.
- Goodin, Robert (1992): *Motivating political morality*, Massachussets: Blackwell Publishers.
- Habermas, Jürgen (2001): *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta.
- Hardin, Robert (1982): *Collective action*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Herreros, Francisco (2002): *¿Por qué confiar? El problema de la creación del capital social*, Madrid: CEACS Instituto Juan March.
- Hurka, Thomas (2006): «Virtuous act, virtuous dispositions», *Análisis*, 66 (1): 69-76.
- Jenks, Christopher (1990), «Varieties of altruisme», en *Beyond self-interest*, ed. Jane J. Mansbridge, Chicago: University of Chicago.
- Johnson, Robert N. (2003): «Virtue and right», *Ethics*, (113): 810-834.
- Kant, Immanuel (1797 [1795]): *La paz perpetua*, Madrid: Espasa Calpe.
- Kuran, Timur (1995): *Private truths, public lies: the social consequences of preference falsification*, Cambridge: Harvard University Press.
- Linares, Francisco (2007): «El problema de la emergencia de normas sociales en la acción colectiva. Una aproximación analítica», *Revista Internacional de Sociología*, LXV (46): 131-160.
- Mansbridge, Jane J. (1990): «The rise and fall of self-interest in the explanation of political life», en *Beyond self-interest*, ed. Jane J. Mansbridge, Chicago: University of Chicago.
- McAdams, Robert H. (1997): «The origin, development and regulation of norms», *Michigan Law Review*, 96 (2): 338-433.
- Miller, Kenneth y Hall Prentice (1994): «Collective errors and errors about the collective», *Personality and Social Psychology Bulletin*, (20): 541-550.
- Nagel, Thomas (1991): *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Noguera, José A. (2002): «Racionalidad y normas sociales en la teoría post-analítica de la acción», Texto inédito.
- (2003): «Rawlsianos, marxistas y santos: sobre el socialismo igualitarista de G.A. Cohen» (texto inédito; presentado en el IV Congreso Català de Sociologia, Reus, abril de 2003).
- (2004): «Citicens or workers? Basic income vs. welfare-to-work policies», *Journal of Law and Urban Studies*, (monografic issue on basic income and right to work): 45-63.
- (2007): «Why left reciprocity theories are inconsistent?», *Basic Income Studies*, 2(1): 59-89.
- Olson, Marcus (1992): *La lógica de la acción colectiva*, México D.F.: Limusa: Grupo Noriega.

- Ovejero, Félix, José L. Martí y Roberto Gargarella (2004): «Introducción» en *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, eds. Félix Ovejero, José L. Martí y Roberto Gargarella, Barcelona: Paidós.
- Pettit, Philippe (1993): *The common mind: an essay on psychology, society and politics*, New York: Oxford University Press.
- (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós.
- (2002): «Virtus normativa», en *Rules, reasons and norms: selected papers*, ed. Philippe Pettit, Oxford: Oxford University Press.
- (2003): «El diseño institucional y la elección racional», en *Teoría del diseño institucional*, ed. Robert Goodin, Barcelona: Gedisa.
- Putnam, Robert (2000): *Per a fer que la democràcia funcioni. La importància del capital social*, Barcelona: Proa.
- Rawls, John (1979): *Teoría de la justicia*, México: Fondo de cultura económica.
- (1996): *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- (2002): *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona: Paidós.
- Ross, William D. (1994): *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Searle, John (2000): *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo: Nobel, DL.
- Sen, Amartya (1986): «Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica», en *Filosofía y teoría económica*, eds. Frank Hahn y Martin Hollis, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000): *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta.
- Skinner, Quentin (2004): «Las paradojas de la libertad política», en *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, eds. Félix Ovejero, José L. Martí y Roberto Gargarella, Barcelona: Paidós.
- Sunstein, Cass (1996): «On the expressive function of law», *University of Pennsylvania Law Review*, (144): 2021-2053.
- Taylor, Michael (1982): *Community, anarchy and liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1969 [1835]): *La democracia en América*, Madrid: Alianza.
- Van Parijs, Philippe (1993): *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Barcelona: Ariel.
- (1996): *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo. Si hay algo que pueda hacerlo*, Barcelona: Paidós.
- (1999): «Fairness», *Boston Review* (23): 8-17.