

*Thémata. Revista de Filosofía. Número 44. 2011*

## UNA CONCEPCIÓN MODERNA DE LA VIRTUD CÍVICA<sup>1</sup>

Jordi Tena-Sánchez. Universitat Autònoma de Barcelona

**Resumen:** Según los defensores de la tesis de la *tangente ática*, en el mundo *antiguo* griego y romano se daba una convergencia entre virtud, la libertad y la felicidad. En cambio, el mundo que Benjamín Constant denominó *de los modernos* se produce el caso de la *tangente ática* y el vínculo queda roto. Los autores que sostienen la tesis de la *tangente ática* abogan por la recuperación de dicho vínculo. En el presente trabajo se argumenta en favor de la concepción *moderna* de la virtud cívica y por el abandono consciente y definitivo de la tesis clásica de la *tangente ática*.

**Abstract:** Champions of *attic tangent* thesis argue in the *ancient* Greek and Roman world civic virtue, freedom and happiness used to converge. On the other hand, in the world called *modern's* by Benjamin Constant civic virtue declined and the link became broken. Authors in favour of *attic tangent* thesis propose to rebuild the link. This current work argue in favour of the *modern* conception of civic virtue and giving up the *attic tangent* thesis deliberately and forever.

### 1. Introducción

Hace ya dos siglos desde que Benjamin Constant (1820) estableciera su célebre distinción entre el mundo de los *antiguos* que gozaban de una libertad entendida como capacidad de autogobierno colectivo y el de los *modernos* en el que la libertad adopta la forma de un cuerpo de derechos y libertades individuales bien establecido.

Por lo que a la virtud cívica se refiere, en el mundo antiguo tanto Platón como el joven Aristóteles concebían la *virtud*, la *libertad* y la *felicidad* como tres elementos que tendían a converger. Siguiendo a Bertomeu y Domènech (2005), Casassas (2003), Casassas y Raventós (2002), Domènech (1989, 2004) y Mundó (2006), denominaré a esta tesis como la *tesis de la tangente ática*<sup>2</sup>. De este modo, para la ética-política de la Academia y del Liceo no existía contradicción alguna entre el bien privado y el bien público.

1 El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de un proyecto del Plan Nacional de I+D+i financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN), con referencia CSO2009-09890.

2 Una aclaración conceptual resulta aquí pertinente. Ática es la región griega donde se encuentra Atenas. Una tangente es una conocida expresión matemática en la que hay un elemento se aproxima indefinidamente a otro, tiende a converger con él. De modo análogo, los tres elementos de la *tangente ática* tenderían a converger mutuamente.

La tangente ática fue progresivamente abandonada por la cultura cristiana posterior que culmina con la ruptura del equilibrio entre bien privado y público del pensamiento ético-político moderno.

Según defensores contemporáneos de la tesis de la tangente ática, la modernidad fracasa en ese intento de escisión y estos abogan por una ética racional que enlace con el pensamiento clásico.

En el presente trabajo se argumenta en contra de la postura de los defensores de la tesis de la tangente ática y a favor de una concepción moderna de la virtud cívica que abandone consciente y definitivamente la tesis de la tangente ática. Se sostiene, en concreto, que virtud cívica, libertad y felicidad son conceptos mutuamente independientes que no constituyen condiciones ni necesarias ni suficientes los unos respecto de los otros.

## **2. La tangente ática y la concepción antigua de la virtud cívica**

Se ha apuntado en la introducción que en el mundo antiguo se concebían la virtud cívica, la libertad y la felicidad como tres elementos que tendían a converger, ésa es la tesis de la tangente ática. La caracterización ofrecida hasta el momento resulta empero demasiado vaga. Veamos con más detalle en que consiste exactamente dicha tesis.

### **2.1. Felicidad**

Aristóteles sostiene en su *Política* (1970b) que la felicidad es el fin del hombre, el *bien supremo* al que tiende su naturaleza. Contra lo que a primera vista pudiese parecer, Domènech (1989) argumenta que tal planteamiento no incurre en tautología alguna. No es seguro que los fines que se propone el hombre coincidan con su fin supremo (el azar puede truncar el designio metafísico o la maldad —entendida como la negativa a actualizar el ser— o, más importante, las dificultades para ver con claridad el fin supremo).

Nos enfrentamos por tanto a la dificultad de discernir cuál es el contenido de la felicidad o, dicho de otro modo, en qué debe consistir ese bien supremo que el hombre debe perseguir para actualizar la naturaleza racional de su ser. Según Aristóteles, lo que sea la felicidad ha de derivarse de las opiniones mismas de los hombres, de las representaciones que se hacen de sus propios afanes. En la *Ética a Nicomaco* (1970) nos propone un método para conseguir nuestro objetivo, el *método hipoléptico*. Dicho método consiste en extraer el denominador común (*communis opinio*) de las opiniones de los hombres acerca de lo que constituye la felicidad (Domènech *Ibid.*). Esa noción compartida de la felicidad es el bien vivir (*eû zên*) y su actividad el bien hacer (*eû práttein*). El vivir es al bien vivir lo que el llegar a ser al ser, lo que las partes inarticuladas al todo, el cual no se distingue conceptualmente del fin. Como es bien sabido, la felicidad así entendida sólo es realizable en la polis que es para Aristóteles el verdadero fin del hombre, su ser.

## 2.2. Libertad

La ciudad es la comunidad perfecta, el extremo de toda suficiencia. Tal vez surgió por las necesidades de la vida pero su principal función es, para Aristóteles, la de permitirnos vivir bien (Domènech *Ibid.*).

La ciudad, merced a la división del trabajo y a la actividad de toma de decisiones políticas, permite a los hombres ser plenamente autárquicos y actualizarse naturaleza racional a través de la práctica de las diversas artes.

El ciudadano virtuoso, el ciudadano que obra bien, es también un ciudadano feliz. Domènech (*Ibid.*) sostiene que la virtud ática, la *areté*, puede traducirse como “estar en forma”, mientras que el bien hacer *eû práttein*, puede y debe traducirse tanto como “obrar bien” como “irle bien a uno”<sup>3</sup>. El virtuoso obra bien y a la vez es autosuficiente, está psíquicamente en forma, vive bien y le va bien. A la luz de la tesis de la *tangente ática* puede entenderse mejor la célebre afirmación de Platón según la cual es más desdichado quien comete una injusticia que quien la padece ya que el primero no sabe lo que quiere, sufre la mayor de las ignorancias (Domènech 1989). El virtuoso es sabio, se conoce a sí mismo. Es capaz de vencer la debilidad de la voluntad que impide a los hombres actuar siguiendo sus mejores razones, es capaz de imponer sus *razones de segundo orden*. El virtuoso es por tanto libre ya que ningún obstáculo interno frustra su voluntad<sup>4</sup>. Aquí, se denominará a esta libertad “interior” *autonomía* a fin de distinguirla de las libertades civiles y políticas.

A diferencia de Platón, Aristóteles considera que ser sabio, ser autónomo, no es condición suficiente (aunque sí necesaria) para ser libre y feliz. En la *Ética a Nicomaco* sostiene que para ser libre y feliz también es necesario un entorno que lo posibilite. Los oprimidos, aunque puedan ser sabios, no son libres ni felices.

De esta tesis aristotélica surge la tan famosa como confusa y discutible tesis republicana según la cual sin propiedad (sin tener asegurada la independencia material) no es posible el desarrollo de la virtud cívica (Bertomeu y Domènech 2005, Casassas 2003, Casassas y Raventós 2002, Domènech 2004, Mundó 2006).

3 La traducción a lenguas modernas de los textos clásicos es siempre una cuestión complicada y no exenta de controversia. Se asume aquí la interpretación de Domènech debido a que es la más favorable para Aristóteles ya que, como hemos visto, excluye que el autor incurra en simples tautologías. No obstante, se sostendrá que incluso con esta interpretación la tesis es, en gran medida, rechazable.

4 Que el de virtud cívica es un concepto de gran pedigrí histórico en el seno del pensamiento occidental es un hecho que nadie discute. Quedarnos sólo con esa dimensión del concepto sería, empero, reduccionista. Aunque la palabra para denominarla varíe de un contexto a otro, lo que se trata de captar con la noción de virtud cívica ha estado presente en tradiciones de pensamiento muy alejadas de la occidental desde tiempos inmemoriales. Por ejemplo en el budismo la bondad es caracterizada, entre otras cosas, como capacidad de juicio y de autocontrol (Domènech 1997) o, tres siglos antes de nuestra era en el seno de la filosofía confuciana, Xunci caracterizó las virtudes como disposiciones que envuelven las facultades de elección, juicio, deseo y acción (Benkler y Nissenbaum 2006).

En resumen, en la Grecia clásica:

La virtud es, ciertamente, entendida siempre como capacidad psicológica para gobernar autónomamente la propia existencia social, y adquirir esa capacidad psicológico-moral de autogobierno es condición cuando menos necesaria para poder gobernar con justicia a otros igualmente libres y para dejarse gobernar con justicia por otros igualmente libres: el vicioso, por lo mismo que es incapaz de gobernarse y tratarse bien a sí propio, es también incapaz de gobernar y tratar bien a los demás. Pero esta tesis de psicología moral —la tesis de la “tangente ática”— adquiere pertinencia y significado propiamente políticos con la tesis republicana tradicional complementaria de que sólo sobre el suelo de una existencia socio-material autónoma, protegida —y construida— por derechos constitutivos republicanos, florece la virtud en los individuos. (Bertomeu y Domènech 2005, pp. 15-16).

### **3. Hacia una concepción moderna de la virtud cívica**

La concepción de la virtud cívica que trato de sostener en estas páginas es consciente y voluntariamente *moderna*. Se sostiene que hoy en día no se puede seguir sosteniendo la validez de la tesis de la tangente ática y no queda más que proceder al definitivo abandono de la misma. Abandono que, por otra parte, ya han llevado a cabo de forma más o menos consciente la mayoría de los autores que se preocupan por estas cuestiones<sup>5</sup>.

La pretensión *antigua* de hacer converger virtud, libertad y felicidad padece de innumerables e insalvables dificultades, a continuación se repasarán algunas de ellas.

#### **3.1. Felicidad**

La felicidad ya no es entendida en nuestros días como el bien supremo al que tiende la naturaleza del hombre sino como un determinado estado de satisfacción psicológica. Sin negar la posibilidad de que existan conexiones entre la libertad o autonomía y la felicidad, parece razonable argumentar que se puede ser feliz en

<sup>5</sup> Pese a que la postura que aquí se sostiene pretende ser, como digo, moderna, la verdad es que las bases de la misma ya fueron anticipadas con brillante lucidez por Aristóteles en la *Ética a Nicomaco*. En dicho trabajo Aristóteles se separa progresivamente de la fusión platónica entre ética y conocimiento y distingue entre virtudes dianoéticas y las propiamente éticas. De este modo se sugiere la idea de que resulta posible ser virtuoso consigo mismo (autónomo) y vicioso con los demás (Domènech 1989). En este sentido, si se me permite la una sugerencia puramente especulativa, podría resultar interesante tratar de articular una lectura del último Aristóteles, no sólo como un precursor de la ruptura *moderna* con la tangente ática, sino también como un protoliberal, parafraseando a Noguera (2003), como un inspirador de la esa moralidad laica e impura de la modernidad que hace posible la escisión entre conocer el bien y estar motivado para actuar según el mismo.

el sentido contemporáneo del término sin ser libre ni autónomo y que, a la inversa, se puede ser infeliz siendo libre y autónomo.

La paradoja del “esclavo feliz” (Van Parijs 1996) que, víctima de un mecanismo de preferencias adaptativas, se siente satisfecho con su condición, nos ofrece un excelente ejemplo del primer caso. La amarga existencia de Andrés Hurtado, el protagonista de la magistral novela de Pío Baroja *El árbol de la ciencia* (1974), nos proporciona una muestra del segundo<sup>6</sup>. En la novela, de claro corte autobiográfico, Hurtado vive una existencia trágica que desemboca en una muerte temprana precisamente *debido* a su conciencia y a su disconformidad respecto de la ignorancia, desidia y resignación reinantes en la España de la época.

Tesis 1: Ni la libertad ni la autonomía son condiciones necesarias ni suficientes para la felicidad (entendida en el sentido contemporáneo del término).

No obstante, sería incurrir en una falacia extremadamente burda que me quedase en constatar esta tesis trivial ya que, tal y como acabo de exponerse, el sentido que Platón o Aristóteles daban al concepto de felicidad no tenía exactamente el mismo significado que le otorgamos hoy en día en el lenguaje cotidiano.

En la tangente ática la felicidad tiene que ver con lo que constituye la vida buena que, tal y como se ha dicho, Aristóteles propone que sea discernido a través del método hipoléptico. Pero este argumento es, desde el punto de vista que se sostiene en este trabajo, aún más inaceptable que el anterior.

En las sociedades moderna existe lo que Jon Rawls (1996, 2002) denominó una pluralidad de *doctrinas comprensivas*. Por doctrinas comprensivas se entiende una concepción moral general que incluye ideales acerca de lo que es una vida buena, acerca del carácter de la persona, de las relaciones sociales y familiares y, en el límite, cuando hablamos de doctrinas plenamente comprensivas, esos ideales abarcan la globalidad de nuestra vida. Tal y como argumenta el propio autor, religiones como el cristianismo o el Islam, ideologías como el comunismo, el anarquismo o el liberalismo clásico de autores como Kant o Mill, o las formas de nacionalismo más identitario constituyen ejemplos de este tipo de doctrinas comprensivas. Dichas doctrinas son razonables cuando aceptan realmente (no de modo puramente táctico) el hecho del pluralismo y no tratan de imponerse de forma ilícita. El florecimiento de tales doctrinas es un hecho normal de la vida humana. Son principalmente productos de nuestra razón teórica aplicada a asuntos de vital importancia para nosotros (como el sentido de nuestra existencia). En tanto que productos de la razón teórica y dada la complejidad de los temas tratados, no podemos esperar que se alcance un acuerdo racional entre personas razonables; es por este motivo que el pluralismo es un

6 Con la agudeza y la genialidad que acostumbra, Jon Elster (1988) sugiere que la autonomía puede ser un óptimo para la felicidad. No obstante, aunque la tesis de Elster fuese cierta, cosa que no se entrará a discutir, eso no serviría para salvar la tangente ática tal y como se la ha formulado en estas páginas.

hecho inevitable, constitutivo de nuestra naturaleza<sup>7</sup>. Debemos aceptar, por tanto, el principio postmetafísico según el cual la vida buena no puede ser materia de acuerdo racional (Habermas 2001; Van Parijs 1993).

Tesis 2: Lo que constituye la vida buena no puede ser materia de acuerdo racional.

### 3.2. Libertad

El vínculo entre libertad (entendida como independencia material) y virtud cívica se antoja también muy complicado de sostener. De entrada, parece intuitivamente razonable estar de acuerdo con Van Parijs (1996) en que la libertad es libertad tanto para obrar bien como para obrar mal.

Por otra parte, la libertad no es condición ni necesaria ni suficiente para la virtud cívica. Dos ejemplos sirven para argumentar esta tesis. En primer lugar, las luchas obreras de los siglos XIX y XX muestran que la independencia material no es condición necesaria para la virtud, a saber, que es falso que sin independencia material no se pueda desarrollar la virtud cívica. El movimiento obrero se apoyó en gran medida sobre la fraternidad y la solidaridad de clase y articuló una lucha por la transformación social precisamente *porque* los trabajadores no gozaban de independencia material. A la inversa, basta con notar que los sentimientos igualitaristas y fraternos no son precisamente los mayoritarios entre las clases dominantes de cualquier país para comprobar que la independencia material no es tampoco una condición suficiente para la virtud cívica<sup>8</sup>.

Para hacer justicia a los autores citados, es necesario señalar que la postura de Casassas (2003, p. 190) es más matizada. Él explícitamente niega que esté sosteniendo que la virtud sea una realidad imposible sin propiedad, sin independencia material. Lo que se afirma es

(...) la existencia de un vínculo causal que hay que atender con especial esmero. En efecto, existe una fuerte correlación entre la propiedad, entendida como independencia material —(...)— y la posibilidad de una plena inclusión en la ciudadanía.

No obstante, desde el punto de vista sostenido en este trabajo, si por “plena inclusión en la ciudadanía” se entiende el despliegue de virtud cívica, tal afirmación parece ambigua. ¿Es esa correlación una correlación estadística? Si es así, ¿dónde están los datos en que se sustenta la afirmación? Si no es así, ¿qué

7 Arnsperger y Van Parijs (2002); Habermas (2001); Rawls (1996, 2002); Van Parijs (1993, 1996).

8 No se pretende decir con esto que no exista *ninguna* relación entre independencia material y virtud cívica. De hecho, parece intuitivamente plausible suponer lo contrario, que efectivamente existe *alguna* relación. Sin embargo, la naturaleza de ese vínculo, los mecanismos concretos que relacionan independencia material y virtud, distan mucho de estar claros.

quiere expresarse con el uso del término correlación? Más importante aún, la existencia de una correlación estadística no es condición suficiente para demostrar la existencia de un vínculo causal. Si ese vínculo realmente existe, ¿cuál es el mecanismo a través del cual opera?

Tesis 3: La libertad, entendida como independencia material, no es condición necesaria ni suficiente para la virtud cívica.

Finalmente, desde nuestro punto de vista, sostener que la autonomía es condición necesaria para la virtud presenta también graves e insuperables problemas. Veámoslo brevemente.

En primer lugar podríamos preguntarnos si existe siquiera la autonomía tal y como la concebían los clásicos. Por autonomía en sentido clásico suele entenderse el ejercicio de automodelación racional de las preferencias (Domènech 1989). Tal y como sostiene el propio Domènech (p. 102), el *enkratés* de la polis griega, a diferencia del sabio estoico o el *bikhu* budista, tiene deseos. Pero es capaz de “controlar su satisfacción y aun su génesis”. Pese al atractivo de esta concepción clásica del ser humano, no podemos más que decir que la misma resulta irreal en gran medida. Todos los deseos tienen un origen causal suficiente. En el que probablemente sea el mejor trabajo sobre la cuestión, Jon Elster (1988) se declara incapaz de ofrecer una definición positiva de la autonomía y no puede más que definirla en oposición a la heteronomía, a saber, según el noruego, un deseo autónomo es aquel que no es heterónimo, que no ha sido causado por mecanismos irrelevantes que actúan a nuestras espaldas. No obstante, los deseos autónomos, en caso de existir, tienen también un origen causal. Además, tal y como argumenta el propio autor, cabe esperar que conforme vayamos conociendo más sobre los procesos causales ciegos que operan en nuestra mente, todos nuestros deseos sean explicados por procesos no autónomos.

Dado que hemos caracterizado la heteronomía en términos de causalidad ciega, podríamos tratar de sugerir que, pese a que los deseos de primer orden puedan tener un origen causal, los deseos autónomos son deseos de segundo orden que han sido escogidos, adquiridos o modificados deliberadamente ya sea por un acto de voluntad o por un proceso de planificación del carácter. Éste es el ideal estoico, budista y spinoziano (Ester 1988) y es, como hemos visto, el ideal que según Domènech (1989) se esconde tras la postura de Platón y Aristóteles al respecto. Pero como el propio Elster señala, un deseo que surja de la planificación intencional del carácter no puede ser más autónomo que la intención a partir de la cual surge, de modo que inmediatamente caemos en una regresión al infinito. Por otra parte, no hay razón para creer que los deseos de segundo orden sean siempre inmunes a las influencias causales irrelevantes. Si lo fueran, la regresión podría interrumpirse rápidamente pero los deseos de segundo orden pueden adquirir un carácter compulsivo y convertirse en heterónomos tanto como los deseos impulsivos de primer orden.

Si nos acercamos al problema desde el ángulo opuesto, llegamos a una conclusión similar. Tal y como argumenta Van Parijs (1996), dado que no sólo existen dos órdenes de racionalidad<sup>9</sup>, nunca podemos estar seguros de que los deseos que nuestra racionalidad de segundo orden nos dicta que son autónomos lo sean en realidad ya que siempre podrían ser objetados desde un tercer orden de racionalidad, y así sucesivamente, con lo cual volvemos a vernos abocados a una regresión al infinito.

A la inversa puede haber deseos no planificados de primer orden que pudiéramos considerar autónomos. Del hecho de que la racionalidad del segundo orden sea una condición para ser persona no debemos concluir que el ejercicio de esa capacidad sea una condición necesaria para la autonomía (Elster 1988).

Así pues, podemos concluir que el mismo concepto de autonomía es demasiado débil como para pretender basar en él lo que pueda ser la virtud. Pero, aun siendo graves, estos no son los principales problemas de la tangente ática en este punto. Desde el punto de vista sostenido en este trabajo, la debilidad principal se halla en la constatación del hecho de que del mismo modo que cabía cuestionar que la libertad entendida como independencia material sea condición necesaria o suficiente para la virtud, también debemos hacer lo propio con la relación entre autonomía y virtud, a saber, resulta plausible cuestionar que la autonomía de los deseos sea una condición necesaria o suficiente para su bondad ética. Es más, mientras que en el caso de la independencia material nos mostramos dispuestos a aceptar la existencia de *alguna* relación entre ésta y la virtud, en el caso de la autonomía esto parece incluso más discutible.

Nuevamente, no podemos más que estar de acuerdo con Elster (*Ibíd.*) en que un deseo puede ser “adecuado a la moral” y sin embargo podemos vacilar sobre si es racional, si ha sido conformado por una causalidad ciega. Aunque no sepamos qué es la autonomía, podemos argumentar que difiere de la virtud simplemente constatando que las bases que empleamos para criticar el contenido de un deseo (bondad ética) son diferentes de las que empleamos para criticar su origen (autonomía).

Tesis 4: La autonomía de un deseo no es condición necesaria ni suficiente para que podamos considerarlo virtuoso.

### ***3.3. Virtud Cívica, debilidad de la voluntad y planificación del carácter***

Desde el punto de vista de este trabajo, la planificación del carácter topa con problemas de todo tipo. Simplemente no conocemos bastante sobre el funcionamiento de la mente como para cambiar su curso de manera fiable (Elster 2002). Aristóteles (1970) argumenta que para alcanzar la virtud debemos comportarnos como si ya la poseyéramos, a saber, debemos actuar como actuaría un virtuoso. Pero, tal y como argumenta Elster (2002) si esto pretende ser una guía para el mejoramiento de uno mismo, no podemos más que constatar que

9 La misma filosofía estoica ya identificó tres órdenes (Domènech 1989).



resulta demasiado simplista. Existen, por ejemplo, problemas de incertidumbre y de maximización. Una persona sin ninguna disposición establecida en ningún sentido determinado puede quizá moldearse a sí misma mediante sus acciones, pero no parece nada obvio que, por ejemplo, una persona irascible pueda cambiar su disposición mediante el control de sus propias expresiones externas de ira. Además, para ciertas disposiciones, esta receta no funcionaría ni en el caso de una persona sin ninguna disposición establecida. Por ejemplo, para volverse compasivo hace falta algo más que comportarse como tal. Hace falta haber sufrido para comprender el sufrimiento<sup>10</sup>.

También puede haber disposiciones que no sean susceptibles de planificación consciente y que sólo sean accesibles como subproductos (Elster 1988, 2002). La compasión vuelve a ser un buen ejemplo para este caso.

Además, la planificación también puede tener efectos colaterales perniciosos sobre el carácter. Puede llevarnos a acabar conformando un carácter rígido (Elster 1988, 2002). Este hecho permite vislumbrar una cierta paradoja en la postura de los clásicos, quienes sostenían la necesidad de autocontrol en paralelo a una concepción de la virtud como incompatible con la rigidez de carácter, ya que el virtuoso sabía cuando podía tomarse un respiro y hacer una excepción (Domènech 1989).

Por otra parte, la planificación del carácter puede enfrentarse a problemas como el de la *hamaca* o el del *autoborrador* (Elster 1988). Un ejemplo de problema de la hamaca vendría dado por la eliminación del deseo que proponen los budistas. Una vez que empiezo a eliminar mis deseos puedo llegar a un punto en el que aún me quede algo de deseo por eliminar pero en el que, sin embargo, mi voluntad sea ya demasiado débil como para poder continuar con mi plan eliminacionista. El problema del autoborrador viene ejemplificado por la paradoja de tratar de creer a voluntad. Yo puedo desear creer X y trazar un plan para conseguirlo. Pero ese plan no será efectivo si no elaboro otro plan para conseguir olvidar que simplemente creo que X porque he decidido creer que X.

El autocontrol puede ser además irracional si el beneficio pospuesto es menor que los costes del autocontrol (Elster 1988, 2002). Tal y como sugiere el noruego, no vale la pena dedicar la vida a aprender a no temerle a la muerte.

De lo dicho hasta el momento puede desprenderse que, contra el criterio de los clásicos, la fuerza de voluntad, la capacidad de autocontrol y de dominio de sí mismo, no son condición necesaria ni suficiente para la virtud cívica. Que no son condición necesaria se desprende del hecho constatado más arriba de que puede haber deseos éticamente correctos que sean fruto de mecanismos causales irracionales. Que no son condición suficiente se argumentará a partir de un ejemplo. Imaginemos que soy un mediano empresario con una fuerte aversión innata a la inequidad y que me produce un gran sufrimiento mantener a mis

10 Este hecho, por cierto, bajo nuestro punto de vista, casa bastante mal con la visión negativa de las emociones que albergaban los clásicos, para quienes en ocasiones la autonomía parecía ser poca cosa más que el control de las pasiones.

empleados en condiciones de precariedad. Ese sentimiento, de primer orden, me lleva a ser excesivamente condescendiente con ellos y siempre termino asumiendo yo mismo la parte más ardua del trabajo, concediéndoles aumentos salariales constantemente, etc. Paralelamente, puedo desear ser un empresario competitivo, frío y racional. Me puedo sentir como un idiota frente a mis amigos empresarios que no dudan en ofrecer condiciones precarias a sus empleados y que consiguen beneficios mucho más grandes que los míos. Entonces, puedo tratar de automodelar mi carácter para formarme una voluntad fuerte y vencer mi pasión misericordiosa de primer orden, de modo que no vuelva a ceder a ninguna demanda de mis empleados. No obstante, inmediatamente me puedo conmovir al enterarme de que el hijo de un empleado está gravemente enfermo y puedo terminar dándole el día libre pese a que ya ha agotado la baja que le corresponde por ese concepto. Una vez más, habré obrado de forma moralmente correcta como consecuencia de una debilidad de mi voluntad. De modo general, puede sostenerse que la fuerza de voluntad no puede ser condición necesaria ni suficiente para la virtud debido a que no existe ninguna garantía de que los deseos de segundo orden sean moralmente mejores que los de primer orden.

Tesis 5: La fuerza de voluntad no es condición ni necesaria ni suficiente para la virtud cívica.

#### 4. Conclusiones

Tal y como se ha tratado de sostenerse a lo largo del presente trabajo, en el mundo antiguo la *virtud*, la *libertad* y la *felicidad* eran concebidas como tres elementos que tendían a converger. Siguiendo a Domènech (1989) y a muchos otros, se ha denominado a esta tesis como la *tesis de la tangente ática*.

En estas páginas se ha argumentado en contra de la postura de los defensores de la tesis de la tangente ática y a favor de una concepción moderna de la virtud cívica que abandone consciente y definitivamente dicha tesis. Concretamente, ha tratado de mostrarse que virtud cívica, libertad y felicidad son conceptos mutuamente independientes que no constituyen condiciones ni necesarias ni suficientes los unos respecto de los otros.

#### 5. Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicomaco*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1970.  
Aristóteles. *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo; introducción y notas por Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970b.  
Arnsperger, Christian y Van Parijs, Philippe. *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*, Barcelona, Paidós, 2002.  
Baroja, Pio. *El árbol de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1974.  
Benkler, Yochai y Nissebaum, Helen, The commons-based peer production and virtue, *The journal of political philosophy*, 14 (4), 2006, pp. 394-419.  
Bertomeu, Maria Júlia y Domènech, Antoni, El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano). En

- Bertomeu, Maria Júlia, de Francisco, Andrés y Domènech, Antoni, Republicanismo y democracia, Madrid, Miño y Dávila, 2005.
- Casassas, David, La renta básica y el poder de negociación de “los que viven con permiso de otros”, *Revista Internacional de Sociología*, 34, 2003.
- Casassas, David y Raventós, Daniel, Republicanism and Basic Income: The articulation of the public sphere from the repolitization of the private sphere. Ponencia para el 9º congreso internacional del BIEN (Basic Income European Network), 2002.
- Cohen, Joshua, Democracia y libertad. En Elster, Jon, La democracia deliberativa, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Constant, Benjamin. Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouvernement représentatif, Paris, Bechet, 1820.
- Domènech, Antoni. De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte, Barcelona, Crítica, 1989.
- Domènech, Antoni, Racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémica; la filosofía del conocimiento como filosofía normativa. En Cruz, Manuel, Acción humana, Barcelona, Ariel, 1997.
- Domènech, Antoni. El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista, Barcelona, Crítica, 2004.
- Elster, Jon. Uvas amargas. Sobre la subersión de la racionalidad, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Elster, Jon. Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Elster, Jon. Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones, Barcelona, Paidós, El Roure, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2001.
- Mundó, Jordi, Isomorfismos en la tradición política republicana: Locke, Aristóteles y la arquitectura moral del mundo doméstico. En Bertomeu, Maria Júlia, Di Castro, Elizabetta y Velasco, Ambrosio, La vigencia del republicanismo, México, DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Noguera, José Antonio, Rawlsianos, marxistas y santos: sobre el socialismo igualitarista de G.A. Cohen (texto inédito; presentado en el IV Congrés Català de Sociologia, Reus, abril de 2003).
- Rawls, John. *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Rawls, John. La justicia como equidad: una reformulación, Barcelona, Paidós, 2002.
- Van Parijs, Philippe. ¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política, Barcelona, Ariel, 1993.
- Van Parijs, Philippe. Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo. Si hay algo que pueda hacerlo, Barcelona, Paidós, 1996.

Jordi Tena-Sánchez  
GSADI (Sociología Analítica y Diseño Institucional) Departament de  
Sociologia Universitat Autònoma de Barcelona  
Despatx: B3-119  
Edifici B. Campus de Bellaterra  
08193 Cerdanyola del Vallès (Barcelona)  
Tlf: 00-34-93- 581 42 12  
Jordi.Tena@uab.cat