

tivo perseguido: por un lado dar cuenta al lector de la que se ha llamado concepción filosófica de los animales no humanos, recorriendo tanto los desarrollos de la Antigüedad como los más modernos planteamientos y reflexiones; por otro lado, ofrecer un completo compendio de los temas filosóficos más relevantes del presente, con tratamientos ora históricos, ora más analíticos y sistemáticos de cada uno de ellos. En suma, un libro de inestimable ayuda, válido para completar nuestro conocimiento y estudio y útil como manual para un público amplio que desee iniciarse

en la temática de los problemas filosóficos que atañen a los animales no humanos. Gran parte de los artículos se desarrollan, al margen de puntuales dificultades, dentro de las fronteras de un lenguaje asequible, sin menoscabo de la hondura de las reflexiones vertidas en ellos. *De animales y hombres* adquiere así multitud de relieves que lo convierten en un libro sustancioso y apto para diferentes niveles de profundización y lectura.

Iván Teimil García
Universidad de Oviedo

LA DEMOCRACIA EN SERIO

ANDRÉS DE FRANCISCO: *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, 218 pp.

En comparación con buena parte del neo-republicanismo académico de habla inglesa, el último libro de Andrés de Francisco tiene como mínimo tres méritos. Normativo, porque entra de lleno en la cuestión del diseño institucional, en lugar de quedarse en el nivel ideal de la teoría; histórico, porque reconstruye la tradición republicana desde sus raíces griegas y no exclusivamente romanas; y analítico, porque coloca el tema de la propiedad —tal como lo hicieron Aristóteles, Harrington o Jefferson— en el centro del debate republicano. El libro, además, es extremadamente didáctico y accesible, a pesar de que incorpore buenas dosis de historia, ciencia política y teoría económica. Ciertamente se aprende mucho leyéndolo, pero los argumentos están expuestos con precisión y sin florituras, en la línea de la mejor tradición de la filosofía política analítica.

La intención del autor es la de recuperar la tradición del republicanismo democrático para la izquierda actual. Para ello, se marca dos objetivos: distinguir la tradición republicana de la tradición liberal y distinguir el republicanismo democrático del republicanismo oligárquico. Para alcanzarlos, trata de aclarar qué *no es* el republicanismo democrático, pero también qué *es*, es decir, en qué consistiría ser ciudadano en una democracia republicana y cuáles son las instituciones políticas y las condiciones materiales que posibilitarían que dicha ciudadanía pudiera ser ejercida.

En la primera parte del libro, De Francisco analiza lo que considera como los dos dogmas de la «contrautopía liberal»: el dogma de la autorregulación de los mercados y el dogma de la benevolencia de la mano invisible del mercado. Su intención es mostrar que ambos dogmas son precisamente eso: dogmas. Es decir, que no sólo no se sostienen normativamente sino tampoco en la práctica. Y lo hace, por así decir, *desde dentro*, tratando de mostrar que los mercados reales

no pueden satisfacer las condiciones de equilibrio y eficiencia exigidas por la propia teoría económica neoclásica.

En cuanto a los corolarios prácticos de dichos dogmas, De Francisco los divide en tres: el Estado mínimo, la despolitización de la economía y la teoría económica de la democracia. A analizarlos dedica el segundo capítulo de esta primera parte. Pensemos en este último corolario: si el mercado económico funciona «espontáneamente», ¿por qué motivo no habría de hacerlo el «mercado» político? Así, podríamos definir la democracia como un sistema de toma de decisiones en el que políticos racionales venden programas electorales a cambio de votos y votantes igualmente racionales compran programas a cambio de sus votos. La existencia de elecciones regulares y competitivas haría el resto, puesto que obligaría a los políticos (1) a atender el mayor número de preferencias ciudadanas posibles —para así poder alcanzar el poder— y (2) a satisfacerlas en el caso de alcanzarlo —para así poder ser reelegidos. ¿Cuál es el problema de este modelo, según De Francisco? Pues que, en condiciones informativamente asimétricas, las desigualdades económicas terminan por tener un impacto en la representación política, como ya reconocía el propio Downs en su célebre *Teoría económica de la democracia*: «el conocimiento imperfecto permite que, en un mundo donde se supone que reina la distribución igual de los votos, la distribución desigual de la renta, de la posición y de la influencia (...) tengan una participación en la soberanía»¹.

La desigual capacidad para influir en la toma de decisiones permite hablar entonces de formas de exclusión política *de iure* pero también *de facto*. Así, ya en la segunda parte del libro, De Francisco va a distinguir entre dos fronteras —las externas y las internas— de la ciudadanía.

Esto le permite realizar un enfoque tridimensional del ideal de ciudadanía. Por una parte, las fronteras externas definirían la *superficie* del espacio cívico (aquí se incluirían las formas de exclusión por nacionalidad, raza o sexo). Y por otra, las fronteras internas definirían su *volumen*, incluyendo dos formas históricamente características de exclusión: la *civitas sine suffragio* (la ciudadanía sin derecho al voto) y la «oligarquía isonómica» (la igualdad *formal* ante la ley con desigualdad de influencia política *real*).

Pues bien, ¿supone la progresiva superación de la ciudadanía sin sufragio la superación de la oligarquía? O dicho de otro modo, ¿garantiza la universalización del sufragio la igual capacidad de influencia política real? Ni mucho menos: «pronto descubrirían las élites (...) que la ampliación del derecho electoral no iba a tener consecuencias tan perversas para sus intereses. Los obreros pudieron votar, y lo que parecía más peligroso todavía, pudieron ser elegidos (...). Pero no ocurrió lo que más temía la burguesía: la propiedad quedó intacta y el voto obrero no condujo al socialismo. Pronto descubrieron las élites (...) que la *isonomía*, la igualdad de derechos civiles y políticos, no es lo mismo que la democracia. Tan sólo es una condición necesaria, nunca suficiente. En otras palabras, puede haber perfectamente un *élite* del poder, un oligarquía, mantenida no ya pese a la perfecta igualdad de derechos políticos sino incluso gracias a ella. Existe, pues, la posibilidad de una *oligarquía isonómica*» (pp. 111-2).

Es cierto que, tal como se explica en el cuarto capítulo, el grueso de la tradición republicana se opuso a la misma universalización del sufragio. El argumento, muy grosso modo, es éste: dado que en democracia «gobiernan los pobres»², abrazarla supone defender el gobierno de aquellos que, siendo libres, de-

ben trabajar asalariadamente para ganarse la vida y que, por lo tanto, se encuentran en situación de dependencia civil y carecen del tiempo y la virtud cívica necesarios para poder participar en la cosa pública. La libertad civil como condición necesaria de la libertad política es una idea que han compartido tanto el republicanismo oligárquico —que la empleará para justificar la exclusión política *de iure* de quienes no son civilmente libres, por ejemplo, mediante el sufragio censitario— como el republicanismo democrático —que la empleará para justificar la necesidad de extender, a todos los miembros de la sociedad, las condiciones materiales que posibilitan la libertad civil y, en consecuencia, política. Pero es una idea, en cualquier caso, en las antípodas del ideario liberal. Como señala De Francisco, «[l]o que hace la modernidad, a la que el liberalismo presta la articulación doctrinaria, es ocultar esas relaciones [de dependencia] bajo el manto de la universalización de derechos de libertad. El republicanismo [por su parte] pudo ser antidemocrático (...), pero nunca intentó semejante operación de camuflaje de la dominación social, y mucho menos en nombre de la libertad. El hombre sujeto a dominio (...) simplemente no era republicánicamente libre» (p. 126).

Ahora bien, supongamos que aceptamos esta relación conceptual³ y que, además, tiramos normativamente por la vía democrática del republicanismo y aceptamos que, para garantizar la libertad política de los ciudadanos, debemos garantizar previamente su independencia material. ¿Bastaría entonces con abrazar alguna forma de socialismo o la democracia de pequeños propietarios defendida por un Jefferson o un Rawls para garantizar la *aequa libertas* republicana? Aquí De Francisco demuestra por qué este libro merece ser leído y releído. En lugar de responder afirmativamente y quedarse tan ancho, el au-

tor nos advierte de que, dados los inevitables problemas de agencia que acompañan y acompañarán a *cualquier intento* —sí, también a los de tipo socialista— de ejercer y controlar democráticamente el poder, mejor será tomar las máximas precauciones a la hora de tratar este asunto. Así, ya en la introducción nos avisa de que «[l]a ligereza con que la izquierda se ha olvidado de este problema esencial —el de la necesidad de controlar democráticamente el poder, también cuando se ejerce— o la facilidad con que lo ha sacrificado a otros fines como la «unidad de acción» o «la revolución amenazada» está en la base de muchos fracasos de sus proyectos de emancipación social» (p. 20).

Entonces, ¿de qué manera deben diseñarse las instituciones políticas para que los problemas de agencia puedan ser minimizados y el poder pueda ser efectivamente ejercido y controlado por los ciudadanos de a pie? A analizar la manera en que el republicanismo ha enfrentado este problema está dedicado, precisamente, el quinto capítulo. De un lado estaría, obviamente, el imperio de la ley: «Para la tradición republicana (...) la ley no restringe la libertad, sino que la expresa y la hace posible» (p. 153). Ahora bien, está claro que el imperio de la ley no impide que las leyes puedan ser diseñadas en beneficio de una minoría. Para evitar que éstas sean sancionadas y aplicadas de acuerdo con los intereses faccionales de un grupo minoritario pero poderoso, resultará necesaria toda una serie de mecanismos institucionales de división y dispersión del poder. Aquí se incluirían, obviamente, los mecanismos de división *sincrónica* (entre ellos, la habitual división entre ejecutivo, legislativo y judicial), pero también *diacrónica*, y más señaladamente, la brevedad de los mandatos y la forzosa rotación de los gobernantes. Como contrafácticamente señala De Francisco, «introduzcamos la división

diacrónica del poder (...). ¿Qué cabe esperar? Es sencillo adivinarlo: esas élites internas —que se sostienen durante años y años en la cúpula del poder— pierden toda posibilidad de autoperpetuación oligárquica mediante el patronazgo, con lo que tampoco tiene sentido desgastarse tejiendo clientelas estables de apoyo a las que prebendar (...). El partido se hace más democrático, las bases controlan más a sus líderes, el debate interno se enriquece, el pluralismo aflora, la diferencia recupera su voz. Pero en ausencia de esa división no queda otra: oligarquías, clientelas y cesarismo plebiscitario» (p. 158).

Hasta aquí el repaso sumario a los dos objetivos principales que, como decíamos al principio, De Francisco se propone en el libro: por una parte, diferenciar el republicanismo del liberalismo y, por otra, diferenciar, dentro del propio republicanismo, una tendencia oligárquica y otra democrática y defender normativamente esta última. Pues bien, ¿a santo de qué terminar el libro con un capítulo sobre el último Rawls que puede desconcertar a muchos lectores? Según De Francisco, precisamente porque la obra de

Rawls no sólo es «una de las respuestas más acabadas, profundas y coherentes al liberalismo económico y a sus consecuencias perversas, que ya vimos en la Primera Parte», sino que además «aporta un robusto concepto de ciudadanía que cuadra bien, aun con algunas tensiones, con las ideas republicano-democráticas» (p. 169). No es la primera vez que de Francisco reivindica a Rawls para la izquierda europea (la angloamericana es rawlsiana desde hace mucho)⁴. Aquí vuelve alinearlo en lo que él denomina como la «izquierda aristotélica». Pero presenta, además, una interpretación de algunos aspectos de la filosofía rawlsiana —el valor equitativo de las libertades políticas, la *property-owning democracy*, el consenso entrecruzado— que, ante ciertas muestras de agotamiento y escolasticismo en la literatura reciente sobre Rawls, resulta suficientemente innovadora, convincente y a contrapelo de las interpretaciones existentes⁵ como para merecer ser incluida a modo de cierre.

Iñigo González
Universitat de Barcelona

NOTAS

¹ Downs, A., *Una teoría económica de la democracia*, Madrid, Alianza, 1973 [1957], p. 140.

² Aristóteles, *Política*, 1290a.

³ Algo bastante razonable, por lo demás, visto el impacto de las desigualdades económicas sobre la participación y la influencia políticas. En las presidenciales norteamericanas de 1990, por ejemplo, de entre el electorado con ingresos superiores a 75.000\$, el 86% acudió a votar, mientras que sólo el 52% del electorado con ingresos inferiores a 15.000\$ lo hizo; el 73% de los primeros estaba políticamente afiliado, frente al 29% de los segundos; y el 56% de los primeros contribuyó económicamente a las costosas campañas electorales, frente al 6% de los segundos. Por su parte, como muestra un estudio de Larry Bartels, las preferencias —en materia de salario mínimo, derechos civiles, gasto gubernamental y aborto— del electorado con ingresos más elevados influyeron, sobre los votos de sus senadores, casi el triple que las preferencias de aque-

llos con ingresos inferiores. Las preferencias del electorado perteneciente al 20% más bajo, por su parte, tuvieron «escasa o nula influencia» (cf. apsa Task Force Report, «American Democracy in an Age of Rising Inequality», en *Perspectives on Politics*, 2 (4), 2004, pp. 655 y 659).

⁴ Cf. De Francisco, A. y D. Raventós, «¿Por qué Rawls interesa a la izquierda?», en *Viento Sur*, 67, 2003. Allí afirmaban: «somos de la opinión de que la justicia como equidad es una justificación racional sistemática de intuiciones morales y políticas muy arraigadas en el pensamiento de la izquierda. No es casual que los discípulos más destacados de Rawls, cuales son Joshua Cohen o Philippe van Parijs, estén situados a la izquierda (del propio Rawls), ni es casual que sus principales críticos, cuales son Michael Sandel o Robert Nozick estén en la derecha comunitarista, el primero, y en la derecha neoliberal, el segundo».

⁵ Me refiero aquí, por ejemplo, a las críticas frecuentes de la justicia como equidad como excesivamente liberal e insuficientemente democrática. Para un repaso reciente a estas críticas, cf. los artículos de Joshua Cohen y Amy Gutmann en Free-

man, S. (comp.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Nueva York, Cambridge U. P., 2003 o los de Roberto Gargarella y Graciela Vidiella en Amor, C. (comp.) *Rawls post Rawls*, Bs. As., Prometeo, 2006.

FORMAR CIUDADANOS

REYES MATE: *Luces en la ciudad democrática (Guía del buen ciudadano)*, Madrid, Pearson-Alhambra, 2007, 130 pp.

Es el filósofo un saber abundante en paradojas, o aporías. No es la menor de ellas la que enfrenta un enfoque de la racionalidad de vocación irrestrictamente universal —es inherente a la humanidad del hombre, de todo hombre, la búsqueda reflexiva del sentido de la propia existencia y del mundo: el hombre es *naturaliter* filósofo— a una actitud aristocratizante que reserva la filosofía para una minoría de iniciados, altivamente enfrentada a una masa condenada a la ignorancia irreflexiva. Esa tensión asoma ya en el origen de la filosofía como género cultural (así, en Heráclito —afirma, por un lado, que la razón o *logos* es lo común a todos los hombres, pero, por otro, contrapone la élite de quienes saben prestarle oídos a una multitud sorda— o Platón, quien tanto proclama, en el *Menón*, las potencialidades epistémicas del esclavo como propone un monopolio del saber dialéctico por parte de los filósofos-gobernantes), y acompaña sus dos milenios y medio de historia. En esa bipolaridad colisionan un ideal (humanidad definida por el ejercicio de la razón) y un privilegio (resultante de una situación social de desigualdad, también vigente en lo relativo a la distribución del conocimiento). No ha de extrañar que los vientos igualitaristas que la modernidad trajo consigo reactivasen el primer elemento, instando al filósofo profesional a asumir, a tí-

tulo de responsabilidad esencial, una función pedagógica, consistente en acercar su discurso a la muchedumbre de los no-filósofos, en poner coto al escándalo de que la filosofía, máxima expresión de una racionalidad identificada con lo humano, siguiese siendo monopolio de un exiguo gremio. Cuando adopta un tono divulgativo (en absoluto incompatible con la escritura de obras maestras del pensamiento: el *Discurso del método* es un caso notorio, y fundacional de la modernidad), el pensador no hace sino luchar contra la injusta escisión de lo por naturaleza idéntico, razón y humanidad. Ortega *dixit*: la claridad es la cortesía del filósofo.

Quien se adentre en la lectura de esta obra pronto comprobará que Reyes Mate es, en el sentido eminente de la expresión, un *filósofo cortés*. Lo ha venido siendo en su producción anterior, algunos de cuyos rasgos (voluntad clarificadora, ejemplar en el estudio de 2006 sobre Walter Benjamin, *Medianoche en la historia*; distanciamiento de la jerga académica, incorporando recursos expresivos de la lengua común a la escritura filosófica; contaminación de lo discursivo-categorial por las urgencias de la actualidad) prefiguraban ya el designio de *Luces en la ciudad democrática*. Se trata aquí de abordar «los vicios y virtudes de los humanos en su modo de vivir juntos» (p. XII), es decir, de ofrecer los rudimentos de una filosofía política con vistas a dotar de base teórica a la nueva asignatura de *Educación para la ciudadanía*. (De he-