

Virtudes cívicas procedimentales, democracia participativa y educación ciudadana

Gustavo Pereira

Universidad de la República, Uruguay

La modernidad impone condiciones para la reflexión acerca de la democracia participativa. En tal sentido, un irrefragable conjunto de derechos básicos funciona como marco para la participación ciudadana y opera como parámetro para la presentación de las virtudes cívicas. En función de esto último, en este trabajo se expone una teoría de la virtud de corte procedimental, presentando cuatro virtudes que aseguran la condición de ciudadanía en su mayor expresión. Estas virtudes son conceptualmente diferenciadas de los valores cívicos como forma de establecer criterios normativos diferenciales para la implementación de políticas públicas. Por último se presentan tres dimensiones para la educación ciudadana: una de corte estrictamente curricular, una personal vinculada al desarrollo de las capacidades básicas del ciudadano, y una dimensión social que tiene que ver con el rol de las instituciones de la sociedad civil.

*

"Procedural Civic Virtues, Participatory Democracy and Citizen Education". Modernity has imposed conditions on the reflection about participatory democracy, according to which an ultimate set of basic rights framing the participation of the people work as parameters for the presentation of civic virtues. In this paper, a procedural theory of virtue, presenting four virtues which ensure the condition of citizenship at its fullest expression, is put forward. Such virtues are conceptually differentiated from civic values, as a way to establish differential normative criteria for the implementation of public policies. Finally, three dimensions are presented for citizen education: a strictly curricular one, a personal one related to the development of the citizens' basic capabilities, and a social one regarding the role of the civil society's institutions

Una teoría de la virtud cívica que pretenda funcionar como un recurso para la democracia moderna deberá partir de aquellas condiciones irrebasables que la modernidad impone para la reflexión, a saber, un conjunto de derechos básicos que operan como marco para el ejercicio de la democracia participativa y, en particular, de la participación ciudadana.

Tomando estas condiciones como punto de partida que excluye de la democracia todo componente sustancial para asentarse en su carácter procedimental, se presentarán una serie de características constitutivas propias de una teoría de la virtud procedimental. Para ello apelaré a la parte B de la ética del discurso presentada por Apel y a una conexión con el enfoque de las capacidades de Sen en base al supuesto del sujeto autónomo y al proyecto eleuteronómico que ambas perspectivas comparten. En tal sentido, las virtudes cívicas serán, en primer lugar, delineadas como aquello que todo sujeto autónomo en tanto sujeto argumentante requiere y, por lo tanto, deben ser diferenciadas de los presupuestos pragmático-trascendentales para focalizarse en las capacidades del razonamiento práctico y el sentido de justicia ejercidas en términos de excelencia.

En este camino, comenzaremos con lo que denomino la plataforma hegeliana, donde se establecen las condiciones que la modernidad impone a un proyecto como éste, para luego incorporar el impulso liberal y el republicano en el concepto de la democracia, que al final conduce a una teoría procedimental de la virtud que en su momento sustancial requiere de fuertes procesos de integración ciudadana. La presentación específica de las virtudes cívicas exige realizar una distinción conceptual con respecto a los valores, al mismo tiempo que nos conduce a reflexionar sobre algunas características que deberá cumplir la educación cívica.

1. Sociedad civil y Estado. La plataforma hegeliana

El proyecto de Hegel en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* puede ser entendido como un intento de dar cuenta de la libertad moderna en términos de una superación de la dicotomía individualismo-comunitarismo, a través de una "...unidad compenetradora de la universalidad y la individualidad... unidad de la libertad objetiva (es decir, de la

voluntad sustancial universal) y de la libertad subjetiva, en cuanto libertad del saber individual y de la voluntad que busca su finalidad particular y por ello –en cuanto a la forma– en un actuar que se determina según leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*”¹.

Pero para llegar a esta reconciliación superadora es necesario considerar aquello que es superado y conservado en esta nueva eticidad, así como también exponer las limitaciones que le son inherentes y que conducen a un Estado totalitario, para por último presentar una alternativa que entronque con el proyecto hegeliano y nos permita postular las condiciones que la modernidad impone a todo intento de dar cuenta de la democracia participativa, así como de las virtudes cívicas requeridas por ésta.

Como primer paso en tal tarea debe afirmarse que esta superación de la dicotomía individualismo-comunitarismo procede a la institucionalización de derechos subjetivos a través de la sociedad civil moderna, que por otra parte se convierte en una realidad histórica que resulta normativamente irrebasable. Asimismo, la crítica recae en que estos derechos representan la negación de toda forma de vida comunitaria, así como también la negación de la categoría de eticidad y, por ende, de la solidaridad social.

Para detallar este doble movimiento, es necesario recordar que la sociedad civil, tal como la analiza Hegel, se encuentra regida por dos principios; uno de ellos es la persona concreta que se manifiesta como una finalidad particular compuesta de una mezcla de necesidad natural y arbitrio, y el otro es la universalidad que media las relaciones entre las personas particulares. La persona concreta en tanto finalidad egoísta establece en su realización un sistema de dependencia multilateral de tal forma que tanto el bienestar como el derecho de cada uno se encuentran entrelazados con los de todos².

De ahí que pueda afirmarse que la sociedad civil es una sociedad de propietarios que, con independencia de sus diferencias religiosas, raciales o políticas, son iguales ante la ley y, por ende, tienen un mismo derecho, sancionado por una ley de tipo general, a defender sus intere-

¹ Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la filosofía del derecho*, edición Ilting, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993, § 258, pp. 679-680 (traducción de Carlos Díaz).

² Cf. *ibid.*, §§ 182-183, p. 619.

ses personales, a perseguir sus concepciones idiosincrásicas de la felicidad, a elegir libremente su plan de vida, su profesión, etc. Esta estructura jurídica de la sociedad civil queda internamente asociada para Hegel con una economía capitalista de mercado. A su vez, estos dos momentos de la escisión de la idea, el particularista, que asegura el derecho del individuo a desarrollarse en conformidad con preferencias e intereses subjetivos, y el universalista, que opera como fundamento necesario de la particularidad y como poder sobre él y su fin último, constituyen lo que Hegel ha denominado el sistema de la *eticidad perdida en sus extremos*. Esta eticidad perdida en sus extremos se presenta como la condición de la libertad negativa moderna. Por lo tanto, el surgimiento de la sociedad civil significa la institucionalización de una libertad negativa igual y general, pero a la par de la institucionalización de los derechos del hombre se produce también la institucionalización de un antagonismo social general.

En virtud de lo anterior, la sociedad civil tiene la particularidad de albergar, al mismo tiempo, la posibilidad de ser comprendida como una sociedad de derechos iguales y generales del hombre, que operan como una condición inexcusable de toda posible libertad moderna, y la de ser entendida como sociedad de antagonismo social general, donde a través de la negación de la categoría de eticidad se produce la negación, tanto de las formas premodernas de solidaridad, como de la solidaridad social. Por lo tanto, en la medida en que el despliegue de la sociedad civil disuelve toda ligadura comunitaria, ya no hay preocupación alguna por el bien común, ni tampoco restricciones morales que pudiesen contener la destrucción social. En este proceso, quienes se encuentran ligados al trabajo y quienes dependen de la acumulación de las riquezas estarán en una situación de incapacidad de disfrutar, tanto de las libertades que van más allá de las que posibilitan su participación en la sociedad civil, como de los beneficios espirituales de la misma³.

246

El Estado será, para Hegel, la esfera de eticidad sustancial en la cual el antagonismo inherente a la sociedad civil será superado, una esfera de control y domesticación del antagonismo social y, con ello, a la vez, un restablecimiento de la libertad comunitaria bajo las condiciones de la modernidad. Esta libertad presupone un mundo determinado por

³ Cf. *ibid.*, §§ 185, 243, pp. 620, 668.

una voluntad general que primariamente se da a través de la costumbre y que, en las condiciones que la modernidad impone a la libertad, exige que la costumbre se eleve en forma de leyes. A través de la forma de la ley, que regirá la vida de la comunidad ética, se manifiesta la universalidad que tendrá prioridad sobre los individuos. De ahí el rechazo de Hegel al Estado liberal, ya que en éste se asimila Estado y sociedad civil y, en consecuencia, se protege la propiedad y la libertad personal, constituyendo el interés de los individuos como tales la finalidad última que los une, por lo que la membresía al Estado pasa a ser algo discrecional, siempre pasible de ser rechazado o revisado. Para Hegel, el Estado tiene una relación radicalmente diferente con el individuo, porque la *unión* es ella misma el verdadero contenido y finalidad del Estado; esto determina que los individuos lleven una vida universal que hace que su satisfacción particular tenga como supuesto y finalidad a dicha universalidad⁴.

Esta esfera de eticidad sustancial encarnada en el Estado penetra a la propia sociedad civil yendo más allá de su constitución iusnaturalista, porque la idea de una sociedad de sujetos jurídicos iguales y libres que interactúan entre sí estratégicamente en el mercado no solamente presupone que esos sujetos jurídicos se reconocen moralmente como libres e iguales, sino que presupone, además, instituciones jurídicas y políticas cuyo funcionamiento no puede explicarse en términos de una racionalidad puramente estratégica de la acción. Por lo tanto, los sujetos jurídicos de la sociedad civil tienen que ser algo más y algo distinto que lo que el modelo iusnaturalista permite pensar. Hegel trata de mostrar que la libertad negativa de los sujetos jurídicos burgueses no sería pensable coherentemente sin su integración en un contexto de libertad pública, comunitaria, racional: “El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionarse el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, y al mismo tiempo retrotraerlo a la unidad sustancial, y así conservar a ésta en él mismo.”⁵

Las instituciones políticas son el lugar de esa libertad comunitaria, racional, de una libertad que tiene que ser pensada conjuntamente con la preocupación por el bien común, con el desarrollo de las virtudes

⁴ Cf. *ibid.*, § 258, pp. 678-679.

⁵ *Ibid.*, § 260, p. 687.

cívicas, con la discusión pública y el control político de la economía. La sociedad civil, en tanto que materialización del proyecto liberal, aparece solamente como una dimensión de la eticidad del Estado moderno, solamente como aquella dimensión en la que el derecho a la particularidad, es decir, la libertad negativa de los individuos, ha encontrado su realización institucional. Como ya se ha indicado, el rechazo de Hegel al Estado liberal no niega esta institucionalización de una esfera de libertad negativa, sino que, por el contrario, la coloca como una condición necesaria de la libertad positiva, de la libertad política en la modernidad. Esta libertad positiva es la que da a los sujetos el pleno sentido de libertad racional; es decir, sujetos emancipados en tanto que miembros de una comunidad política, en definitiva, ciudadanos.

Al decir de Wellmer, el rechazo al Estado liberal lleva a Hegel a rechazar la interpretación política de los principios liberales-iusnaturalistas como principios de una forma democrática de formación de la voluntad de las sociedades modernas. Sus dos principales argumentos para ello son: "1) una objeción 'comunalista' contra la antropología individualista del derecho natural; y 2) una apelación a la diferenciación y complejidad de las sociedades modernas. Según el *primer* argumento el concepto iusnaturalista de democracia es 'abstracto' porque los supuestos antropológicos del derecho natural y del principio de libertad negativa son insuficientes para fundamentar el concepto de una democracia como forma de eticidad concreta. Según el *segundo argumento* la complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades modernas no permiten, y sobre todo el surgimiento de una esfera ampliamente despolitizada de sociedad civil no permite, una democracia directa en el Estado moderno."⁶

Estos dos argumentos ponen de manifiesto la complejidad implicada en el concepto de "eticidad" en contraposición con la formalidad del derecho "abstracto", a la vez que la complejidad de las sociedades modernas en contraposición con la fuerza integradora y abarcadora de las sociedades premodernas, inherente al concepto de democracia directa. Pero estos dos argumentos no son para nada contundentes, ya que Hegel no muestra que los principios universalistas del derecho natural no puedan traducirse a un concepto democrático de eticidad para las socieda-

⁶ Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia, 1996, p. 52.

des modernas. El obstáculo más significativo es el de un concepto pos-tradicional de eticidad democrática, ya que en él la ausencia de una sustancia ética que fuese capaz de sustraerse a la crítica habría que pensarla conjuntamente con una forma de tolerancia ética, de racionalidad crítica y de autodeterminación democrática convertidas en costumbre, en tradición y en forma de vida, y, por tanto, en cuasi sustancia ética. Así, una *eticidad democrática* sería una eticidad de segundo orden⁷.

Pero este proyecto no es completado por el propio Hegel, quien no puede romper con la idealización del Estado prusiano y rechaza la posibilidad del surgimiento de una voluntad racional común; en esto juega en forma excluyente el peso determinante que Hegel le otorga a la fuerza disolvente de los vínculos solidarios pautada por las relaciones entre los propietarios en el marco de la sociedad civil, y que en un contexto pre-moderno oficiaba como ligazón entre los ciudadanos. Lo interesante de este proyecto es que la inapropiada solución de Hegel no la inhabilita sino que deja intacta su vigencia, y justamente en esto radica lo más sugerente de la herencia hegeliana; probablemente una solución apropiada a la pregunta por la libertad moderna posibilite comprender la tensión entre la perspectiva individualista propia de la tradición liberal encarnada en el iusnaturalismo y la perspectiva comunitarista que se manifiesta en la solidaridad de la tradición republicana. En resumen, el alcance del proyecto puede establecerse en base a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de una forma democrática de eticidad bajo las condiciones de un derecho formal-igualitario.

En la articulación de la respuesta a esta pregunta es imposible dejar de reconocer la importancia emancipatoria de la sociedad civil en lo que tiene que ver con la implantación de los derechos individuales. Pero este orden jurídico igualitario de la sociedad civil no agota el proyecto de una eticidad democrática, porque en el igualitarismo de la sociedad civil se encontraba tanto el riesgo de un despotismo burocrático de un Estado moderno, como ha sido analizado por Weber, como también

la destrucción de todas las bases tradicionales de la solidaridad social. Según Wellmer, tanto Hegel como Tocqueville buscaron una respuesta a este problema, siendo la de Tocqueville mucho más acertada que la de Hegel y su idealización de la monarquía prusiana. Esto se debe

⁷ Cf. *ibid.*, p. 52.

a que, al concentrarse en el estudio de la sociedad americana, Tocqueville encontró algo novedoso para los Estados europeos: un espíritu de libertad que se había convertido en un contexto de vida ético, algo que coincidiría con la denominación hegeliana impuesta por Wellmer de eticidad democrática. Esta idea de libertad manejada por Tocqueville: “Es indisoluble (1) de la idea de que los individuos tratan y deciden en común sobre sus asuntos comunes; (2) de la idea de una opinión pública deliberante como medios de clarificación, de transformación y de crítica de opiniones, preferencias e interpretaciones individuales; y (3) finalmente, de la idea de un igual derecho de los individuos a influir y a cooperar en la configuración de su vida colectiva y en el establecimiento de los fines que se busca realizar con la organización de la vida colectiva.”⁸

De esta forma, la libertad negativa que se encarna en las estructuras de la sociedad civil queda convertida en libertad positiva de quienes actúan en común. En el medio de esta libertad positiva se restablecen, en un nuevo nivel, las relaciones comunitarias entre los individuos. Por lo tanto, para que exista este tipo de libertad es necesario que lo haga como una nueva forma de eticidad; es decir, como una forma de praxis comunitaria que atraviese las instituciones de la sociedad y que se convierta en un componente del carácter, de las costumbres y de los sentimientos morales de los ciudadanos.

En este sentido, Tocqueville nos conduce a una interpretación del proyecto liberal que supera las limitaciones inherentes a la identificación de la sociedad civil y el Estado criticadas por Hegel, para afirmar que la realización de este proyecto iusnaturalista dependerá directamente de una forma de eticidad democrática que oficie como trasfondo para su implementación. Esta perspectiva, que presenta a la libertad negativa y a la libertad positiva como dos momentos de la libertad moderna, es la que permite afirmar que existe una conexión interna entre los derechos fundamentales liberales y la participación democrática, donde los derechos fundamentales dependen de una extensiva participación democrática, y, a su vez, la democracia moderna no puede ser pensada sin el supuesto de estos derechos fundamentales liberales⁹.

250

⁸ Cf. *ibid.*, p. 56.

⁹ Cf. Walzer, M., “La crítica comunitaria del liberalismo”, en: *La Política*, 1 (1996), pp. 47-64; Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 193-194, 202-203, 372-376.

2. Liberalismo y republicanismo en la democracia moderna

En función de lo que se ha dicho hasta ahora, y teniendo como trasfondo la ruptura histórica con formas de vida comunitarias de corte sustancial, la democracia moderna debe ser entendida como un proyecto que conecta con la tradición liberal y la republicana, al establecer en un mismo nivel jerárquico tanto la praxis comunitaria como los derechos fundamentales. Solamente a través de la participación democrática es posible restablecer los vínculos comunicativos entre los individuos, quedando cancelada toda posibilidad de que una idea de vida buena u orientaciones valorativas sustanciales se encuentre más allá de la revisión y la crítica. Esto es lo que le otorga el rasgo distintivo más destacable a la democracia moderna: la permanente provisionalidad inherente a la posibilidad de siempre someter a crítica todos los eventuales consensos a los que se arribe.

Pero esta característica, propia de la democracia moderna, se funda en una conexión inestable entre derechos fundamentales liberales y principios democrático-participativos, ya que la protección de los derechos fundamentales liberales conforma un yo amenazador de las formas de vida comunitarias y democráticas, puesto que tales derechos son derechos de separación o disociación, derechos a decir que no, a desligarse¹⁰. Esta característica de los derechos individuales funda la impronta dual que comporta para el sujeto moderno, operando como la condición de posibilidad de una forma postradicional de eticidad democrática y encarnando, a su vez, un fuerte potencial anticomunitario.

De lo anterior se sigue que cualquier intento de realización plena de la democracia moderna deberá contar, como supuesto, con la dualidad pautada por el impulso liberal que se manifiesta a través de los derechos fundamentales y por el impulso republicano encarnado en las exigencias de participación democrática. En consecuencia, se vuelve imprescindible generar espacios y mecanismos que puedan equilibrar o estabilizar estas fuerzas que se requieren mutuamente y que a su vez se niegan.

Uno de esos espacios desde donde lograr el equilibrio se encuentra en las estructuras plurales y descentradas de una sociedad civil demo-

¹⁰ Cf. Walzer, M., *o.c.*, pp. 57ss.

crática, en una red de asociaciones, instituciones y espacios públicos autónomos situados por fuera del Estado. Estas estructuras son las que vuelven posible una eticidad democrática, donde se conjugan tanto los valores liberales básicos a través del ejercicio de los derechos fundamentales, como la legitimidad democrática a través de la participación ciudadana en la dimensión política de la comunidad. Pero cabe aclarar, y no es algo menor, el alcance de este concepto de sociedad civil, que ya no es el hegeliano presentado más arriba, sino que asume una mayor complejidad al integrar esa red de asociaciones e instituciones no estatales y que, además de la economía, incluye a asociaciones civiles, movimientos sociales y grupos de interés. Una apelación a la sociedad civil en términos hegelianos no tiene otro destino que culminar en una defensa del Estado mínimo y de una maximización del mercado bajo una lógica libertarista basada en el supuesto del egoísmo racional. Por el contrario, la sociedad civil, que puede operar como espacio de una eticidad democrática, incluirá necesariamente a las organizaciones civiles que contengan un fuerte potencial de participación social y solidaridad. Es más, para quienes han sido denominados como los teóricos de la sociedad civil, es en ella donde se produce la constitución de la ciudadanía, ya que la civilidad imprescindible para una democracia no se adquiere ni en el mercado ni en la política, sino en la red de estas organizaciones que son la base para la adquisición de las virtudes cívicas¹¹. Pero lo destacable de la sociedad civil es que no puede ser entendida como una instancia subordinada a lo político; este riesgo camina en la delgada línea que nos puede reconducir al Estado como instancia de realización de los intereses universales por encima del individuo, y debe ser evitado¹².

¹¹ Cf. Walzer, M., "The Civil Society Argument", en: Beiner, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany: State University of New York, 1995, pp. 153-174.

¹² No voy a desarrollar lo que considero una limitación inherente a la ética del discurso en lo que hace a su concepción de la sociedad civil. La distinción entre sistema y mundo de la vida realizada por Habermas reduce el espacio de la sociedad civil estrictamente al mundo de la vida, dejando, por ejemplo, la economía y la política exclusivamente bajo el imperio de la lógica sistémica. Una forma de entender la sociedad civil en términos que atraviesen la distinción sistema-mundo de la vida posibilita la introducción de una lógica comunicativa en espacios inicialmente sistémicos. Cf. García-Marzá, D., "La responsabilidad por la praxis. La ética discursiva como ética aplicada", en: Cortina, A. y D. García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid: Tecnos, 2003, pp. 159-190.

Por lo tanto, y en la medida en que hablamos de una sociedad civil democrática constituida por una red de asociaciones, instituciones y espacios públicos autónomos con respecto al Estado, queda anulada la posibilidad de que pueda restaurarse un republicanismo entendido como una doctrina integral que suponga un fuerte compromiso focalizado en lo político y que tenga como supuesto comunidades premodernas no diferenciadas. En la sociedad moderna este impulso ya no puede integrar a toda la sociedad en torno de una idea de bien común sustentada en lo político, ya que lo que existe es una pluralidad de ideales competitivos de buena vida, que descentra de lo político el bien común para situarlo en un espacio de cruce de esta pluralidad de ideales de vida buena. El bien común solamente puede determinarse señalando condiciones normativas, es decir, un conjunto de principios bajo los que la pluralidad excéntrica de proyectos del bien particulares pueden desarrollarse de forma igualitaria. Por lo tanto, el cambio supone que la eticidad democrática no solamente no admitiría una formulación sustancial, sino que su rasgo distintivo será la procedimentalidad, debido a que no hay ninguna sustancia ética más allá del discurso democrático que pudiera generar una vinculación intersubjetiva. Es decir, el núcleo de una eticidad democrática estará definido por las condiciones del discurso democrático mismo.

Por su parte, este procedimentalismo, como forma de asegurar una manera de tratar los conflictos y las diferencias irreductibles, debe contar como supuesto con una fuerte contextualización dada por la particularidad del caso. Por lo tanto, lo procedimental “designa un modo de tratar los conflictos y disentimientos en el que la orientación por las condiciones normativas del discurso democrático mismo no representa ciertamente el único hilo conductor pero sí el único hilo conductor irrebalsable a la hora de formar un juicio”¹³.

Como consecuencia de lo anterior, puede afirmarse que el concepto de eticidad democrática no define de por sí un ideal de vida buena, sino la forma de una coexistencia comunicativa a la vez que igualitaria de una pluralidad de ideas del bien que compiten unas con otras, lo que significa que la vida política ya no puede ser el lugar privilegiado de la vida buena. De ahí que las virtudes cívicas, en tanto que remitidas a una totalidad sustancial como es el caso del republicanismo, tampoco

¹³ Cf. Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable, o.c.*, p. 90.

tendrán lugar en la democracia moderna. Pero si bien es acordable que la constitución del yo moderno como un sujeto descentrado tiene como característica determinante la permanente provisionalidad siempre sujeta a revisabilidad de sus lealtades y proyectos, queda por preguntarse si bajo estas condiciones no es posible un nuevo acceso que permita reconstruir las virtudes cívicas, ya que si la democracia depende de la constitución de una eticidad democrática, difícilmente podríamos pensar en ella sin contar con sujetos virtuosos. Qué características tendrían estas virtudes es lo que deberíamos elucidar.

3. Virtudes cívicas y democracia moderna

Montesquieu, en *Del espíritu de las leyes*, define la virtud en términos de integración entre la perspectiva personal y política. Sostiene que en una sociedad libre es necesario sustituir la coacción despótica por una identificación ciudadana voluntaria con la sociedad política, de tal manera que las instituciones se conviertan en una expresión de los ciudadanos mismos. El comprender a las instituciones políticas como un logro compartido de la dignidad ciudadana es lo que Montesquieu llamó *virtud política*. Esta virtud supone la renuncia de la perspectiva personal para adoptar la de la comunidad en la medida en que esta última, a través de sus instituciones, es la mejor expresión de los ciudadanos¹⁴. Pero esta fuerte exigencia de integridad entre la comunidad y el ciudadano no puede ser asegurada en los términos en que Montesquieu la presentó, principalmente porque el derecho a la particularidad inherente a la libertad negativa no lo permite. Justamente esta libertad es la que permite socavar una integridad en los términos presentados por Montesquieu, al igual que su idea de virtud. Estos derechos básicos que especifican la libertad negativa socavan la posibilidad de una identificación comunidad-ciudadano como contraparte de la inmunización del individuo contra los riesgos autoritarios. Pero esto no significa que la idea de virtud entendida como integración de las perspectivas personal y política no sea posible, sino que debe formularse en términos que den cuenta de esta realidad.

¹⁴ Cf. Montesquieu, Ch-L., *Del espíritu de las leyes*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 37.

Tanto el impulso republicano como el impulso liberal son elementos constituyentes de la democracia moderna y ambos deben ser entendidos en una lógica de competencia y primacía siempre variable, donde la solidaridad democrática y las demandas de la particularidad son siempre provisionales, habilitando virtudes cívicas que nunca serán una característica permanente del ciudadano sino un rasgo temporal.

La lógica de competencia y primacía de los impulsos liberal y republicano ha sido puesta de manifiesto por una larga tradición que tiene como uno de sus protagonistas más notorios a la Escuela de Frankfurt y a sus continuadores. En lo que estos pensadores se han detenido es principalmente en la lógica colonizadora de la razón instrumental que hace que la racionalidad de medios a fines, propia de la racionalidad económica, imponga su dominio en esferas de la sociedad que estarían sujetas a una lógica de racionalización social basada en términos de reconocimiento recíproco donde prima la acción comunicativa. Ésta es principalmente la posición de Habermas, quien, tomando distancia de las tesis más fuertes de la Escuela de Frankfurt, da cuenta de un espacio de racionalización social, el de la racionalidad comunicativa, diferente al de la racionalidad de medios a fines, y desde el cual es posible contrarrestar el asedio de la razón instrumental que encarna el impulso liberal. Por lo tanto, una alternativa posible consistiría en la ampliación democrática del mundo de la vida que permitiera controlar la lógica sistémica colonizadora de la racionalidad estratégica.

Pero lo que debe establecerse es que esta ampliación democrática, en concordancia con lo que hemos dicho hasta ahora, si bien ya no puede ser sustancial, tampoco puede ser exclusivamente procedimental. En la medida en que las condiciones de la modernidad y su institucionalización de la libertad negativa impiden hablar de una eticidad sustancial, es necesario, siempre que se quiera asegurar el poder vinculante de lo establecido procedimentalmente, apelar a un sustrato sustancial. En tal sentido, si bien la contextualización del procedimiento democrático otorga la base sustancial necesaria, esto no es suficiente, sino que será necesaria una contraparte de comportamiento personal a través del ejercicio virtuoso ciudadano. Estas virtudes ciudadanas como condición de la democracia moderna son la manifestación de lo que hemos denominado el impulso republicano y, como consecuencia de la lógica de competencia y primacía que este último comporta con el impulso liberal, las virtudes ciudadanas

siempre se presentarán en forma intermitente y nunca en forma continua. La cancelación de la posibilidad de una eticidad sustancial moderna inherente a esta lógica de impulsos divergentes es la que funda esta intermitencia definitoria del comportamiento cívico virtuoso moderno, que a su vez requiere, como condición de posibilidad, de espacios de integración donde se produzca la identificación de las perspectivas personal y pública, y donde el comportamiento que conduce a la realización de la democracia moderna se manifieste en términos de excelencia.

Por lo tanto, la virtud cívica republicana formulada en sus términos clásicos, es decir, como es presentada por Montesquieu, se encuentra bloqueada, tanto por las características que tiene la sociedad moderna, como por los riesgos autoritarios que conlleva. En este sentido, el impulso liberal contrapesa este riesgo, aunque socava las posibilidades de integración realizables a través de una eticidad democrática sustancial. A pesar de esto, es posible refundar el equilibrio liberal-republicano de tal forma que un mayor control democrático domestique la lógica sistémica que tiende a colonizar aquellos espacios propios de una interacción comunicativa.

La pregunta que surge, entonces, es por las características que debería tener esa integración, entendida como identificación entre la perspectiva personal y la pública, que se da a través de comportamientos coherentes con un conjunto de principios compartidos en torno a una práctica específica. Tal integración, que ya no puede ser sustancial en los términos republicanos tradicionales, exige identificar aquellos elementos que posibilitan el ejercicio virtuoso ciudadano y otorgan el sustento necesario a una democracia moderna que tiene como elemento definitorio su procedimentalidad.

La respuesta que se presentará contará con dos facetas: una que hace a las condiciones inherentes al propio sujeto, y otra que hace a las condiciones externas y que tienen que ver con el diseño y desarrollo institucional. Para exponer lo propio de la primera de estas facetas, la del sujeto, nuestra estrategia será la de apelar a la ética del discurso y, en particular, a las condiciones de posibilidad del diálogo como bases de fundamentación de la libertad y la autonomía para un sujeto de reconocimiento recíproco. Estas condiciones de posibilidad requieren la introducción de lo que Apel ha denominado la parte B de la fundamentación de la ética del discurso. Previo a ello es necesario recordar que, en la

propuesta de Apel, los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, irrebasables para todo argumentante, no solamente posibilitan la fundamentación de un principio de universalización (U)¹⁵, sino que también permiten fundamentar un principio de corresponsabilidad trascendental que afecta a cada potencial argumentante, en tanto que copartícipe del discurso, y que lo compromete a cooperar en la identificación y solución de los problemas moralmente relevantes que pueden y deben tematizarse en discursos prácticos con arreglo al principio U¹⁶. Esta corresponsabilidad, en tanto que inherente a los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, precede trascendentalmente a todas las instituciones sociales, y en función de esto es que Apel sostiene que puede identificarse con la “responsabilidad humana para la creación histórica y cambios necesarios de las instituciones sociales”¹⁷. Esto conlleva la corresponsabilidad de dar solución a aquellas situaciones donde los discursos prácticos con arreglo al principio U no pueden realizarse debido a que los participantes de la interacción, como consecuencia de las circunstancias que los afectan, no pueden intervenir en los discursos. En función de esto es que la ética del discurso debe complementar su parte A de corte ideal, caracterizada por el compromiso procedimental con el principio U, con una parte B comprometida con la utilización de la racionalidad estratégica orientada a modificar las condiciones que obstaculizan la posibilidad de llegar a soluciones discursivas de los problemas morales. En esta parte B de la ética del discurso el principio U se convierte en un valor que puede oficiar como parámetro para un principio teleológico de complementación¹⁸.

¹⁵ El principio de universalización (U) adopta el papel de una regla de argumentación por la cual: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados.” (Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós/I.C.E./U.A.B., 1987, p. 68).

¹⁶ Cf. Apel, K-O., “How to Ground a Universalistic Ethics of Co-responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities”, en: *Philosophica*, 52 (1993), pp. 9-29.

¹⁷ Apel, K-O., “Globalización y necesidad de una ética universal”, en: Cortina, A. y D. García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas, o.c.*, pp. 195-196.

¹⁸ Cf. Apel K-O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós/I.C.E./U.A.B., 1991, p. 181; *Diskurs and Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, pp. 146-150.

Por lo tanto, la parte B de la ética del discurso, al proponer un principio teleológico, se convierte en la guía que habilita a exigir un ejercicio virtuoso para su realización a través de una eticidad democrática. En tal sentido, y considerando aquello que hace a la faceta del sujeto, debe decirse que, si bien en las condiciones de posibilidad de todo diálogo el lugar protagónico lo ocupan los presupuestos pragmático-trascendentales, tales condiciones no se agotan en ello sino que además incluyen capacidades básicas y virtudes. Estas capacidades básicas deben ser entendidas a partir del *enfoque de las capacidades* de Amartya Sen, que comparte coincidencias básicas con la ética del discurso al menos por tres razones:

- a) En primer lugar, porque parte del mismo supuesto de sujeto; es decir, un sujeto no solamente capaz de determinar su plan de vida en clave de optimización de la utilidad personal, sino también capaz del reconocimiento de las bases de la cooperación social que se especifica a través de la dimensión del *compromiso* que tiene todo sujeto¹⁹.
- b) Pero también porque supone a la libertad y la autonomía como lo propio del hombre, lo que, al decir de Conill, la vuelve una propuesta eleuteronomica que constituye una de las versiones neokantianas contemporáneas de mayor destaque junto con la propia ética del discurso y el constructivismo de Rawls²⁰.
- c) Por último, el tercer rasgo que permite vincular el enfoque de las capacidades a la ética del discurso se encuentra en la sensibilidad a la diferencia que comparten ambas propuestas y que sienta las bases para la construcción de sujetos de reconocimiento recíproco. El enfoque de las capacidades, al establecer el tratamiento igua-

¹⁹ Cf. Sen, A., "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), pp. 317-344; reeditado en Sen, A., *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Universitat de Valencia: Valencia, 1995, pp. 83-102. He presentado este argumento para justificar un criterio basado en la autonomía que permita romper con la lógica de las preferencias adaptativas. Cf. Pereira, G., "Autonomía, preferencias adaptativas y justicia distributiva", en: *Sistema*, 178 (2004), pp. 71-85.

²⁰ Jesús Conill coincide con esta interpretación al presentar el concepto de libertad en Sen estrechamente ligado a la eleuteronomía en Kant. Cf. Conill, J., "Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen", en: *Sistema*, 171 (2002), pp. 47-63.

litario respetando la radical diferencialidad intersubjetiva, y por ende al asegurar el debido reconocimiento de todos los afectados, genera las condiciones para la constitución de la subjetividad en términos de reconocimiento recíproco.

En esta relación de complementariedad, las capacidades básicas presentadas por Sen son constitutivas de la condición de sujeto en tanto que argumentante, y en función de ello deben ser aseguradas. Para avanzar con mayor precisión debe decirse que las capacidades básicas, entendidas en los términos que Sen las ha presentado, son el reflejo de la libertad de una persona, ya que ponen de manifiesto, a través de las diversas combinaciones de funcionamientos que tal persona puede realizar, las posibilidades reales de elección entre diferentes tipos de vida²¹. Estas capacidades son las que permiten, una vez superados unos mínimos de dignidad, asegurar la condición de autonomía del sujeto entendido como sujeto argumentante. Un listado de estas capacidades básicas es presentado por Martha Nussbaum, y tiene la destacable virtud de concretar la guía para la realización de la autonomía de un sujeto, operando de esta forma como parámetro para el diseño de políticas públicas. Tal lista está constituida de la siguiente forma:

1. Ser capaz de vivir una vida completa, no morir prematuramente.
2. Ser capaz de tener buena salud, de estar bien alimentado, de tener adecuada vivienda, de tener oportunidades de satisfacción sexual, de moverse hacia diferentes lugares.
3. Ser capaz de evitar el dolor innecesario y de tener experiencias placenteras.
4. Ser capaz de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, de pensar, y de usar la razón.
5. Ser capaz de experimentar apego a cosas y personas fuera de nosotros mismos; en general, amar, llorar la muerte de alguien, extrañar y sentir gratitud.
6. Ser capaz de formar una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de nuestra vida.

²¹ Cf. Sen, A., *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 53-56.

7. Ser capaz de vivir por y con otros, de reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, de tomar parte en interacciones sociales y familiares.
8. Ser capaz de sentir consideración por y en relación con animales, plantas y la naturaleza.
9. Ser capaz de humor, de juego, y de disfrutar actividades recreativas.
10. Ser capaz de vivir la propia vida, y no la de alguien más, en el contexto que le ha tocado²².

Nussbaum también introduce la idea de un umbral interno a cada capacidad, que delimitaría el mínimo nivel de desarrollo de capacidades necesario para adquirir la condición de autonomía del sujeto, y por lo tanto para adquirir la condición de sujeto argumentante. De ahí que pueda afirmarse que un desarrollo mínimo de capacidades básicas se presenta como condición de posibilidad de toda situación de diálogo.

Por su parte, en tanto que la concepción de ciudadano está también fuertemente referida a un sujeto argumentante, las virtudes cívicas surgen como diferenciaciones del desarrollo de esas capacidades básicas. Buscando una mayor precisión, podría decirse que las virtudes surgen del ejercicio de algunas de esas capacidades básicas en términos de excelencia. Como ya hemos indicado, tanto las capacidades como las virtudes son delineadas a partir del momento teleológico de la ética del discurso expresada en su parte B, pero no todas las capacidades dan lugar a virtudes cívicas a partir de su desarrollo, sino exclusivamente aquellas que hacen al buen dialogante. Entonces, la diferencia entre capacidades y virtudes se encuentra en que las capacidades aseguradas en términos de mínimos posibilitan la condición de sujeto autónomo y de ciudadano, mientras que las virtudes serían aquellas capacidades que tienen relación directa con la posibilidad de llevar a cabo un diálogo

²² Cf. Nussbaum, M., "Human Functioning and Social Justice", en: *Political Theory*, 20 (1992), pp. 202-246; *Women and Human Development*, Nueva York: Cambridge University Press, 2000, pp. 74-82. David Crocker también presenta un conjunto que a grandes rasgos coincide con el de Nussbaum. Cf. Crocker, D.A., "Consumption, Well-Being and Capability", pp. 336-390, en: Crocker, D.A. y T. Linden (eds.), *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

y que, al ser desarrolladas en términos de excelencia, además de sujetos autónomos aseguran también ciudadanos virtuosos. Estas virtudes cívicas son el componente dinamizador de una sociedad democrática, al ser posibilitantes de diálogos donde se busca cooperativamente la verdad y donde cooperativamente se constituye la voluntad general y la opinión pública. Por supuesto que también el contexto de cada sociedad informará los niveles de desarrollo requeridos por estas virtudes, así como también la importancia que se les otorga a unas frente a otras. En este sentido, la tradición local ajusta lo que se encuentra universalmente justificado.

Por otra parte, y pasando a la faceta de las circunstancias, la mayor o menor posibilidad de ejercicio virtuoso dependerá de procesos de integración que afecten al ciudadano. No es suficiente contar con un desarrollo de capacidades en términos de excelencia para que el ciudadano se convierta en un ciudadano virtuoso. La posibilidad de negarse a ejercer tales virtudes cívicas, posibilidad inherente al impulso liberal siempre presente en una eticidad democrática que comporte las características que se han presentado, vuelve necesario complementar la faceta del sujeto con la de las circunstancias, colocando en esta última los factores motivacionales para la acción cívica virtuosa. Por lo tanto, en la medida en que los procesos de integración en su característica intermitencia se vuelven imprescindibles para la construcción de una eticidad democrática a través del desarrollo de las virtudes ciudadanas, se vuelve necesario concentrarse en la faceta de las circunstancias, e identificar en primera instancia las situaciones que propician los procesos de integración cívica. En tal sentido, habría que decir que estos procesos suelen presentarse en situaciones de posibilidad de pérdida de lo que se considera un logro social histórico; es decir, en una situación de riesgo significativa, donde, por ejemplo, se presenten posibilidades de pérdida de la democracia, de pérdida de logros económicos o sociales, o de riesgos ambientales. Este tipo de casos provoca de inmediato procesos de integración que aseguran el ejercicio de virtudes, porque lo que sucede es que la opinión pública reacciona ante el riesgo de pérdida con una fuerte acción ciudadana, queriendo tomar parte en aquello que la afecta, no individualmente en sentido estricto, sino individualmente en tanto que parte de una comunidad.

Pero lo que se sigue de esto último es que la intermitencia inherente a la eticidad democrática será más o menos espaciada, depen-

diendo de cómo se tematicen los problemas que afectan a la sociedad, porque si bien los procesos de integración son claramente identificables en las situaciones de riesgo, también es cierto que las sociedades sufren procesos de deterioro y pérdidas que, por el hecho de ser graduales o por estar maquillados por los medios de comunicación o por intereses corporativos, no son percibidos en la forma de pérdida inminente. Seguramente, de ser así también provocarían procesos de integración y, en consecuencia, participación ciudadana virtuosa, donde los intereses de los afectados se hicieran sentir y afectaran la opinión pública y las decisiones que se tomen al respecto. Así, la construcción de la opinión pública se vuelve crucial para cualquier democracia que aspire a ser una democracia virtuosa, es decir, una democracia con una fuerte participación ciudadana.

Cabe señalar que en los últimos tiempos esta fluidificación de la información necesaria para los procesos de integración cívica es propiciada principalmente por un creciente protagonismo de las organizaciones de la sociedad civil. Esto sucede como respuesta a la sociedad de riesgo, que tiene por particularidad distintiva la transformación de la reflexión y la crítica, modificando la orientación evaluativa y haciendo que, de las consecuencias reales de los procesos, pase a focalizarse en las causas y consecuencias posibles de los mismos. Esta entrada del futuro como escenario privilegiado de la sociedad de riesgo potencia los procesos de integración cívica provocando lo que Ulrich Beck ha denominado como una *democratización involuntaria*²³, en virtud de la cual el compromiso ciudadano, ante la posibilidad del riesgo siempre presente, se multiplica y provoca una participación democrática radical.

Sin embargo, si bien esta situación propicia los procesos de integración que posibilitan la constitución de un ciudadano virtuoso y el desarrollo de una eticidad democrática, no inhibe los riesgos de manipulación de la opinión pública por los diferentes grupos de poder a través de los medios de comunicación. Esto último le transfiere un fuerte protagonismo y hasta un rol estructurante de una opinión pública ilustrada a la función que tienen que cumplir tanto la prensa como los intelectuales en una sociedad democrática. A su vez, en tanto que la sociedad de

²³ Cf. Beck, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 143.

riesgo traslada su reflexión al futuro y trata de contrarrestar los posibles males anticipando soluciones, puede sostenerse que la demanda creciente de ética aplicada se está convirtiendo en uno de los rasgos distintivos de la democratización, que la acompaña y que se encuentra centrada en la sociedad civil y en sus recursos morales²⁴. En lo que hace a nuestro tema particular, se vuelve necesario, en primer lugar, desarrollar una ética de los medios de comunicación, que asegure tanto el compromiso de los actores con la veracidad, la equidad y la justicia, como la realización de una fuerte defensa ante los intereses manipuladores de los grupos de poder. Por otra parte, se vuelve imprescindible una nueva figura del intelectual, que, tomando distancia de los modelos del intelectual orgánico y del intelectual de elite, pueda contribuir críticamente a la construcción de una opinión pública ilustrada. Nada como el peso de la crítica radical para contraatacar los intentos colonizadores del impulso liberal, que encarna en comportamientos y estrategias basadas en la lógica del egoísmo racional y que tienen entre algunas de sus manifestaciones a la corrupción, la exclusión social y la inequidad.

Una eticidad democrática y sus correspondientes virtudes cívicas requieren estar flanqueadas por un desarrollo de las capacidades básicas del sujeto y por la promoción de circunstancias que aseguren procesos de integración de la perspectiva personal y política. Si bien, como se ha presentado con insistencia, esta eticidad democrática, al estar constituida por el impulso liberal y por el republicano, siempre lleva consigo la posibilidad de negar la solidaridad, el reconocimiento recíproco y la participación, también es cierto que las virtudes pueden convertirse en costumbre. En tal caso, la amenaza disgregatoria del impulso liberal, si bien estaría en potencia, podría realizarse sólo marginalmente. Por lo tanto, en estos casos sería posible hablar de procesos de integración que tienen como consecuencia la introyección de pautas de conducta virtuosas, como base para la realización de una democracia radical.

A partir de este momento contamos con medios conceptuales suficientes para identificar un conjunto de virtudes cívicas entendidas como potenciadoras de una democracia deliberativa. En lo que sigue del trabajo nos dedicaremos a dicha tarea y a establecer las características principales que debería tener una educación cívica, pero para continuar con

²⁴ Cf. Cortina, A. y D. García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas, o.c.*

esta tarea se vuelve necesario realizar algunas distinciones con respecto a otros aspectos que también orientan las decisiones públicas de una sociedad. En particular, en nuestro camino hacia una educación cívica es sumamente relevante distinguir virtudes de valores, de manera que se pueda guiar en forma diferencial el diseño de políticas públicas que afectan a la ciudadanía. A continuación, realizaremos esta diferenciación conceptual.

4. Valores y virtudes

Para emprender esta tarea, y dada la riqueza del mundo de los valores, es imprescindible recordar el corte temático que estamos manejando. Como nuestra preocupación es por las virtudes cívicas, al diferenciar virtudes de valores lo haremos exclusivamente desde la perspectiva de la ciudadanía. Por lo tanto, también distinguiremos las características y alcances de los valores y las virtudes a partir de tal condición.

4.1. Valores

Los valores expresan las preferencias acerca de aquellas cosas que en una determinada comunidad son consideradas como deseables o necesarias para una vida humana. En función de esto los valores tienen una fuerte característica teleológica, es decir, están orientados a un fin y en consecuencia son buenos para algo. Sin embargo, este componente teleológico no significa que los valores sean relativos a fines individuales, a lo que cada uno considera como deseable o necesario para su vida, sino que, por el contrario, es posible determinar un conjunto de valores que, a través de la reflexión propiciada por las sociedades democráticas, sean centrales para la vida de éstas.

La perspectiva que me interesa defender excluye tanto un relativismo axiológico paralizante, como un realismo axiológico fuerte que le otorgue a los valores una existencia independiente y que requiera un acceso privilegiado para acceder a su significado eterno e inmutable. De más está decir que esta última posición cancela toda posibilidad de divergencia y conspira contra toda construcción pública de un universo de valores compartidos. Pero, a su vez, como contracara de esta dificultad inherente a una perspectiva como la *intuicionista*, se cancela la posibili-

dad de un abordaje racional de estos problemas, habilitando una respuesta en clave *emotivista* que reenvía nuevamente al problema del relativismo²⁵. En virtud de esto último es posible sostener que tanto un realismo fuerte como un relativismo radical operan en forma complementaria en la problemática de los valores, anulando con esta lógica la posibilidad de un abordaje racional en términos discursivos que conduzca a una reconstrucción o a un descubrimiento público de aquello que una sociedad, a través de su proceso de autocomprensión, considera como valioso.

Por ello, si se pretende tomar distancia de ambos riesgos se deberá acordar en la existencia de los valores en tanto que intersubjetivamente compartidos, es decir, en tanto que especificados a través de los procesos discursivos que tienen lugar en la dinámica de autocomprensión de una sociedad. Esto habilita a realizar una toma de distancia del relativismo, al ser posible acordar un conjunto de valores compartidos, logrando al mismo tiempo la necesaria dinámica del universo de valores para adaptarse a las cambiantes realidades. A su vez, esta perspectiva de objetividad axiológica intersubjetiva se aparta de un realismo axiológico que postule la validez atemporal y universal de ciertos valores, eliminando todo acceso privilegiado al situar en los procesos discursivos la objetividad de los valores. Esta particular objetividad que estamos manejando se encuentra determinada por la característica relacional que tienen los valores al entrañar una relación entre la cosa y el sujeto que los descubre, siendo tarea de la interpretación el explicitar los valores compartidos o darle nuevas dimensiones a valores ya aceptados.

Pero si es posible afirmar que existe un conjunto de valores morales en los que podríamos aspirar a un consenso, para poder llegar a determinarlos es imprescindible tomar distancia de algunos supuestos metodológicos que operan como un verdadero obstáculo para procesar la identificación de tales valores, siendo el caso del individualismo metodológico el más distintivo e influyente. De acuerdo con sus supuestos, la unidad explicativa última es el individuo, y tanto los valores como los bienes pueden ser reducidos a una instancia individual que daría cuenta de ellos. La reducción de toda racionalidad a la racionalidad económica lleva a que toda actividad o fenómeno social sea explicado bajo los

²⁵ Cf. Moore, G.E., *Principia Ethica*, México: UNAM, 1959; Stevenson, C.L., *Ética y lenguaje*, Buenos Aires: Paidós, 1984.

parámetros de esta última, por lo que tanto los valores como los bienes son reducidos a términos individuales. Esto opera en forma emblemática en algunos bienes y valores que son esencialmente individuales, pero también afecta a aquellos que, teniendo una clara característica social, son reducidos a términos individuales a partir de sus efectos. Por ejemplo, si bien un puente es un bien provisto socialmente, tiene la particularidad de que sus efectos son individuales, y en virtud de esto este bien social es en última instancia un bien individual, es decir, un bien reducible a términos individuales, cuantificable en tanto tal, y en consecuencia explicable en última instancia en función del individualismo metodológico. Algo similar ocurre con algunos valores inherentes a algunas actividades o profesiones como la productividad, la eficiencia, etc.

Sin embargo, existe una categoría de bienes que son irreductiblemente sociales, y en función de ello ni siquiera a partir de sus efectos se los puede reducir a términos individuales. De la misma forma que en el caso de los bienes, en el espacio de los valores existen valores que son irreductiblemente sociales y de este tipo son aquellos que serán denominados como *valores morales*. El argumento de la irreductibilidad de algunos bienes sociales se sustenta en que tienen un valor intrínseco para la sociedad como un todo, siendo la cultura el ejemplo más significativo. Ésta se presenta como una amplia red que da sentido a la vida de quienes participan de ella, operando como un cristal a través del cual es posible evaluar diferentes experiencias como valiosas, y opera como un bien irreductible a los individuos, no por cuestiones de racionalidad económica, sino porque suponen una comprensión común que si es descompuesta analíticamente pierde su sentido²⁶. Para explicar esto, Ronald Dworkin postula a la estructura cultural de una comunidad como un lenguaje compartido, y en tanto tal no es un bien privado ni público como puede ser técnicamente definido a través de la racionalidad económica. La característica de irreductibilidad social de la cultura se asienta en que genera nuestras formas de valorar, y por eso mismo no es en sí mismo un objeto de valoración en el sentido en que lo puede ser un bien de otro orden.

²⁶ Cf. Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, pp. 221-233; Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 175-197.

De este orden, de aquello que Taylor ha llamado los bienes irreductiblemente sociales, son los valores morales, es decir, ejercidos por los individuos pero irreductibles a términos individuales. Una reducción como la de la racionalidad económica les hace perder sentido, dado que dichos valores son accesibles a través de la interpretación y operan como parámetros que sientan las bases de nuestra autocomprensión como sociedad. Estos valores morales son valores universales no absolutos que nuestra autocomprensión como seres humanos desea ver realizados universalmente, respetando las especificaciones que cada contexto local pueda hacer de ellos. Su realización universal está determinada por el concepto de dignidad como concepto estructurante de toda interpretación de la humanidad, y en virtud de ello sostenemos que las personas no tienen valor de cambio, sino que tienen valor en sí, y estos valores morales no hacen otra cosa que realizar esta idea inherente a la condición humana que funda su dignidad²⁷.

A su vez, dentro de estos valores morales se encuentran los que hacen al buen ciudadano, es decir, los *valores cívicos* que sientan las bases para la autocomprensión de una democracia. En tal sentido, la especificación de la dignidad humana bajo las condiciones de la modernidad, en el caso de la ciudadanía, ofrece como valores tentativos a la libertad, la igualdad, el respeto activo, la solidaridad, y el diálogo²⁸.

4.2. Virtudes

En lo que hace a las virtudes, en primer lugar debe decirse que, al igual que los valores, son teleológicas; ambos se realizan con vistas a un fin. En el caso de los valores, los fines tienen que ver con bienes compartidos por una sociedad en su autocomprensión, y si esa autocomprensión es como sociedad democrática los valores serán valores cívicos. En el caso de las virtudes cívicas, el fin al que se encuentran orientadas es la realización del diálogo como corazón de una sociedad democrática.

Los valores morales, en tanto que responden a procesos de autocomprensión de las sociedades democráticas, dependen de la libertad y

²⁷ Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, 1990, pp. 84, 92-93.

²⁸ Para un desarrollo de cada uno de estos valores, cf. Cortina, A., *Ciudadanos del mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 229.

la disposición del sujeto para promover su realización universal, teniendo a la dignidad humana como horizonte. En el caso de las virtudes cívicas, del mismo modo que en el caso de los valores morales y cívicos, la dignidad también operará como criterio orientador para determinar aquellas disposiciones que tendrán como función central propiciar la realización de los valores cívicos compartidos por las sociedades democráticas y estructurados a partir de la idea de dignidad humana. En función de ello, y apelando a las capacidades básicas listadas más arriba y fundamentadas en base a las condiciones de posibilidad del diálogo, es posible identificar como virtudes aquellas que hacen a las competencias de un ciudadano en tanto que sujeto argumentante. Como ya se ha señalado, estas capacidades desarrolladas en términos de mínimos de dignidad aseguran la condición de la autonomía del sujeto, y ejercidas en términos de excelencia se convierten en virtudes del ciudadano que tienen por fin el procesar diálogos que habiliten a la formación pública de la opinión y la voluntad. Por su parte, tanto los valores cívicos compartidos como los procesos interpretativos que los redescubren o reinterpretan son realizados a partir del carácter procedimental de estas virtudes cívicas.

Dando mayor precisión a las capacidades que califican como potenciales virtudes, debemos decir que son: a) las que hacen al uso de la razón, habilitando a la realización de operaciones formales, b) las que hacen al razonamiento práctico, es decir, a la posibilidad de reflexionar críticamente acerca de nuestra propia vida y formar una concepción del bien; y, por último, c) la capacidad de reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, así como poder interactuar con otros. Estas capacidades corresponden a las 4, 6 y 7 de la lista presentada más arriba.

En consonancia con las capacidades indicadas, a continuación presentaré como virtudes cívicas: 1) el sentido crítico, 2) la solidaridad y 3) la apertura al diálogo²⁹. Es de señalar que en estas tres virtudes no hay una correspondencia uno a uno con las capacidades indicadas, sino que por el contrario es posible que una virtud requiera del solapamiento del ejercicio de estas capacidades. Por otra parte, si bien hemos considerado una fundamentación universal de estas virtudes, la especificación

²⁹ Cf. Nussbaum, M., "Education for Citizenship in an Era of Global Connection", en: *Studies in Philosophy and Education*, 21 (2002), pp. 289-303, 293; Nussbaum, M., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

local determinará el nivel de ejercicio necesario para alcanzarla, así como también la forma en que puede ser propiciada en función de circunstancias estrictamente locales.

- 1) La primera de ellas es el *sentido crítico* y hace a la evaluación crítica de uno mismo y de la propia tradición. Esto significa que no se acepta ninguna creencia porque simplemente sea parte de una tradición, sino que la misma debe superar la demanda de razones y justificación racional. El desarrollo de esta capacidad supone el desarrollo de la capacidad para el razonamiento formal que permita determinar la consistencia de un razonamiento, la corrección de un hecho y la precisión de un juicio. Esto es esencial para una democracia, puesto que el pluralismo y la tolerancia requieren del ejercicio de este tipo de capacidad como forma de solucionar conflictos dialógicamente.
- 2) Una segunda virtud cívica es la *solidaridad*, entendida como determinante del proceso de identificación y reconocimiento con todos los seres humanos. El desarrollo de esta capacidad en términos de virtud pone de manifiesto nuestra condición de sujetos de reconocimiento recíproco y conduce a una autopercepción como parte del mundo y no solamente de una comunidad, extendiendo, por lo tanto, las obligaciones y responsabilidades de la ciudadanía al resto de la humanidad. Como consecuencia del desarrollo de esta capacidad y del ejercicio de esta virtud se encuentra la apertura a la diferencia, que nos permite identificar como iguales en dignidad a todos los seres humanos, pero con realizaciones diferencialmente especificadas que dependen de las circunstancias locales. Esta apertura es, en mi opinión, uno de los mejores antidotos que pueden surgir desde una ciudadanía local y global para las políticas unificadoras y negadoras de la diferencia que particularmente implementan los organismos de crédito internacional, y que han tenido como mérito el conducir a los países más pobres a un círculo vicioso de pobreza, corrupción y criminalidad.
- 3) La tercera virtud cívica será denominada *apertura al diálogo*, y es la capacidad de entender el mundo desde la perspectiva del otro, pero sin abandonar la propia carga que trae el intérprete. Pero esta hermenéutica no debe ser simplemente interpretativa, sino que

debe ser crítica, puesto que posibilita alcanzar el punto de vista del otro, al igual que provee criterios para evaluar, criticar y transformar prácticas negadoras de la humanidad. Para ello es necesario un punto de vista desde el cual poder realizar esta evaluación, que se encuentra fundamentado a partir de la ética del discurso y puede ser especificado a través de las capacidades básicas ya listadas. Trataré las características de esta hermenéutica crítica más adelante.

Pero a estas tres virtudes cívicas, que son, reitero, capacidades básicas desarrolladas en términos de excelencia, es imprescindible agregar un componente que es rastreable a través de la teoría de la virtud de Kant en la *Metafísica de las costumbres*, y es la idea de *autocoacción*. Esta autocoacción operaría en forma transversal, siendo común a las otras tres virtudes y siendo también la más básica del sujeto, otorgándole, en consecuencia, la disposición para realizar un ejercicio virtuoso de esas capacidades básicas, es decir, para que la potencialidad de las capacidades sea efectivamente actualizada en términos de excelencia. Pero para llegar a una formulación de esta cuarta virtud cívica es necesario recorrer algunos conceptos inherentes a la teoría de la virtud en Kant.

5. La *Tugendlehre* como modelo de teoría de la virtud

Para comenzar con la tarea de explicar la virtud en el marco de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, es necesario recordar que dentro de los parámetros de la ética kantiana todo ser racional posee una voluntad autónoma; es decir, es capaz de autolegislar en concordancia con la ley moral, lo que también determina su carácter distintivo de voluntad libre. De ahí que la ética kantiana pueda ser entendida como eleuteronómica, ya que la moralidad adquiere su condición en la medida en que es expresión de la libertad, y solamente desde esta libertad es que tiene sentido la felicidad como componente del bien del hombre³⁰.

Por otra parte, y como producto de la libertad del sujeto, se encuentra la capacidad de proponerse fines, lo que vuelve necesario poder discriminar entre aquellos fines que son propios de la naturaleza del hom-

³⁰ Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 59.

bre y aquellos que surgen de una constricción de la voluntad. En la perspectiva kantiana solamente estos últimos califican como morales, puesto que son fruto de la capacidad autolegisladora del hombre y, por lo tanto, el principio de la libertad en la medida en que supone una constricción de la voluntad debe ser entendido como autoacción. En consecuencia, la libertad implica el dominio de las inclinaciones como forma de alcanzar los fines propios de la razón.

Pero la posibilidad de discernir entre los fines que la libertad se propone no solamente demanda constricción en el sujeto, sino que también requiere una diferenciación inherente a los fines, ya que de no ser así todos los fines valdrían solamente como medios y en la medida en que no hubiese fines que valieran en sí, no sería posible la constricción a través del imperativo categórico. Según Kant, existen fines que tendrían esta característica de valer en sí, y por lo tanto serían objetos del libre arbitrio que debemos proponernos; éstos son fines que a la vez son deberes y que fungen como hilo conductor para la autoacción libre que establecerá las virtudes que es preciso cultivar para alcanzarlos³¹.

La *Tugendlehre* señala un criterio para la legislación positiva: el fin que es a la vez deber establece una ley para las máximas de las acciones, porque exige subordinar los fines subjetivos a los objetivos; el fin que es deber nos obliga a convertir en deber la máxima correspondiente. Pero también queda un amplio espacio en manos del sujeto, porque es él quien debe decidir cómo y cuándo se debe obrar con vistas al fin que es a su vez deber, y será él también quien en caso de conflicto entre máximas positivas decida por cuál optar.

Estos fines objetivos tienen la particularidad de inspirar una legislación positiva, pero sin poder determinar *a priori* cuántas energías debe invertir el sujeto en perseguirlos ni cuáles debe elegir en el caso de que entren en conflicto. Este hecho amplía el margen de decisión de los individuos al ofrecer como criterio de moralidad, no solamente el test negativo del imperativo, sino también a la humanidad como un objetivo positivo. En el humanismo eleuteronomico de la *Metafísica de las costumbres* el hombre se propone como tarea y no sólo como límite restrictivo³².

³¹ Cf. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 236.

³² Cf. Cortina, A., *Estudio preliminar a La metafísica de las costumbres*, en: Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, pp. LXXXII-LXXXIV, o.c.; Conill, J., *El enigma del animal fantástico, o.c.*, pp. 65-67.

A partir de esto último, sostendré que la transformación que hace la ética del discurso al test de moralidad del imperativo categórico procedimentalizándolo, puede extenderse a la teoría de las virtudes de Kant, procedimentalizándolas. Los fines de la razón que exigen ejercicio virtuoso en la *Tugendlehre* pueden transformarse a partir del *telos* de la comunicación, que demandaría virtudes que contribuyesen al ejercicio de la comunicación, contando en este caso las virtudes con la procedimentalidad como su característica distintiva.

En la medida en que el proyecto kantiano puede ser entendido como un proyecto eleuteronómico y, en tanto tal, su categoría explicativa última es la libertad, la virtud como autoacción y como fin que es a la vez deber se presenta como condición del ejercicio de la autonomía, y en función de ello como posibilitante de la libertad del sujeto. En función de lo anterior es que sería posible identificar un conjunto de virtudes cuyo ejercicio aseguraría la libertad del sujeto. A partir de la procedimentalización realizada por la ética del discurso, estas virtudes y este ejercicio de la libertad pueden ser entendidos en términos dialógicos, y en consecuencia la libertad y la autonomía sólo pueden ser plenamente comprendidas una vez que son referidas a las condiciones de posibilidad de un diálogo. El propio Apel introduce la dimensión teleológica en lo que denomina parte B de la *ética del discurso*, sosteniendo que en la comunidad real la norma ética básica opera como un valor y como un *telos* para realizar la comunidad ideal de habla. Esta perspectiva ha operado como criterio orientador de nuestra presentación del concepto de virtudes cívicas procedimentales.

Retomando la tarea de identificación de virtudes cívicas, además de las tres que ya se han indicado y luego de ver que para Kant la virtud es básicamente autoacción libre, quiero incluir, como ya he señalado, una virtud que las atraviesa a todas ellas y que mueve al sujeto a la intervención en el diálogo. Si un sujeto contara exclusivamente con las tres virtudes que se han presentado, estaría en condiciones de ser un excelente dialogante, pero podría no tener la suficiente fuerza como para realizar una intervención en el momento requerido; podría tener una voluntad renuente a la participación ciudadana. En función de esto, y conectando con la forma de entender la virtud por parte de Kant, es que quiero introducir lo que denominaré la virtud de la *participación*

activa y que, a su vez, entronca con lo que Jesús Conill ha denominado el *momento aristocrático* de toda democracia participativa³³.

Esta virtud de la *participación activa* es lo que caracteriza al ciudadano que se compromete, que toma parte de diferentes asociaciones cívicas, y que pone de manifiesto sus mejores cualidades en la vida social, todo esto desde la libertad ejercida radicalmente. Esta virtud, a través de su componente aristocrático, tiene el poderoso efecto de generar admiración y reconocimiento por parte de los otros, es propia del ciudadano que enfrenta a todo aquello que socava la dignidad humana a través del ejercicio de las virtudes cívicas que le posibilitan intervenir dialógicamente en los ámbitos pertinentes, y funge como un ejemplo ciudadano, como una realización de un ideal de democracia y, en consecuencia, como un elemento de educación cívica. Por lo tanto, toda democracia participativa requiere de esta virtud, y en particular toda democracia participativa no puede ser concebida sin este momento aristocrático que oficia como uno de los motores del desarrollo cívico.

6. Valores, virtudes y educación ciudadana

Hasta el momento hemos presentado virtudes y valores como conceptos que son teóricamente de diferente orden, y esto debe ser tenido en cuenta para la implementación de una educación cívica donde este corte habilitaría al menos a hablar de una educación cívica y de una educación en valores. La primera de ellas sería una educación ciudadana universalmente aplicable y la segunda una educación en torno a aquellos valores que comparte una sociedad y que la propia sociedad en su autocomprensión considera valioso cultivar.

Los valores en una sociedad pluralista aspiran a contar con un centro de consenso y una periferia de disenso inherente a diferentes visiones del mundo que conviven en una sociedad democrática. Por su parte, las virtudes cívicas afectan a todos los ciudadanos, por lo que una educación ciudadana debería concentrarse en ese centro de acuerdo en

³³ Conill, J., "La tradición del republicanismo aristocrático", en: Conill, J. y D.A. Crocker (eds.), *Republicanism and educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada: Comares, 2003, pp. 57-72.

valores, promoviéndolo a través del desarrollo de capacidades que permitan el ejercicio cívico.

El carácter procedimental de las virtudes cívicas debe hacer hincapié en la adquisición de esas capacidades que habilitan a la deliberación y a la discusión como forma de alcanzar acuerdos. La clave de la educación ciudadana se encuentra en los contenidos, pero sobre todo en la forma en que es procesada la deliberación que conduce a la problematización cívica en las sociedades democráticas. Ambas posibilidades –tanto la que hace hincapié en los contenidos y abre el camino a una educación en valores de la democracia, como la que enfatiza los procedimientos y habilita una educación en virtudes ciudadanas– deben estar integradas en un proyecto educativo cívico.

La característica distintiva de este proyecto bifronte es la reflexión concebida como una crítica sobre la tradición y los valores dominantes; esta reflexión no tiene por qué romper con ellos, pero siempre está en condiciones de cuestionarlos y no de aceptarlos como un hecho dado. Este proceso asumiría las características de lo que Gadamer entiende por fusión de horizontes; por lo que la tarea de reflexión crítica, así entendida, implica la comprensión de la tradición abordada desde la situación presente del intérprete que se sitúa en la misma tradición pero en una posición de distanciamiento que permite la introducción de una nueva perspectiva crítica. En palabras de Gadamer, en esta fusión entre presente y tradición, “Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’...* La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos”³⁴.

274

A su vez, esta reflexión crítica requiere un parámetro que oriente el progreso interpretativo, puesto que en tanto que todo objeto de interpretación tiene por característica el ser inagotable para el abordaje hermenéutico, se vuelve necesario un criterio que permita discriminar entre las distintas interpretaciones posibles estableciendo cuáles de ellas

³⁴ Gadamer, H-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1997, vol. 1, p. 377.

significan un avance en función de un ideal emancipatorio³⁵. En tal sentido, los presupuestos pragmático-trascendentales del habla postulados por Apel, en tanto que trascendentales y, en consecuencia, aceptados ya siempre por los hablantes explícita o implícitamente, poseen suficiente fuerza normativa para desempeñar una función crítica³⁶. Esta perspectiva crítica es la que posibilita guiar a ese proceso de reflexión crítica que hemos presentado como lo propio de la educación ciudadana.

Por otra parte, esta educación ciudadana en clave de hermenéutica crítica, al tener como criterio último a los presupuestos pragmático-trascendentales del habla, introduce como clave de su operativa el supuesto del sujeto de reconocimiento recíproco que, en función de las condiciones de simetría que requiere, impone como rasgo distintivo una radical apertura a la alteridad. En consecuencia, una educación cívica bajo estas coordenadas implica que temas tales como la homosexualidad, las diferencias de género, las particularidades de los discapacitados, entre otros, deben ser fuertemente tematizados como forma de asegurar lo más básico para una reflexión cívica: la inclusión del otro. A su vez, esta perspectiva debe ser entendida en sus términos radicales, por lo que debe exceder a la localidad para asentarse en lo global; las crecientes posibilidades de interconexión de nuestro mundo demandan cada vez más de esta radical inclusión de la alteridad como clave para el enriquecimiento humano y como base para el entendimiento.

En consonancia con esta perspectiva, el objetivo de la educación cívica deberá ser educar la mirada de los ciudadanos para poder reconocer la humanidad en aquellas dimensiones en que suele ser negada. Es un proceso que apunta a acostumbrar al ciudadano a reconocer al otro que ha sido tradicionalmente negado y que, en consecuencia, pretende reeducarlo. De esta forma, a partir de esta nueva mirada inclusiva de minorías étnicas, sexuales y religiosas, se asegurará el reconocimiento del otro y su igual dignidad.

Por último, esta educación cívica entendida como una educación de la mirada deberá plasmarse a través de tres dimensiones que exigi-

³⁵ Cf. Apel, K-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, vol. 1, pp. 40-48. Desarrollo esta discusión con mayor detalle en: Pereira, G., "Interpretación constructiva y realismo", en: *Areté*, XV (2003), pp. 243-265.

³⁶ Cf. Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1995, p. 118.

rán criterios diferenciales para su realización. A continuación desarrollaremos este punto.

7. Las dimensiones de la educación ciudadana

El diseño de una educación ciudadana bajo las líneas presentadas requerirá distinguir al menos tres dimensiones para su realización: a) una dimensión de corte estrictamente curricular que, más que con los programas en sí, tiene que ver con las disciplinas que deberían incluirse en este proceso; b) una dimensión personal que hace al desarrollo de las capacidades básicas del ciudadano; y, por último, c) una dimensión social que tiene que ver con el rol de las instituciones de la sociedad civil en dicho proceso de formación. Estas tres facetas se superponen permanentemente en la formación del ciudadano, por lo que esta distinción es solamente una distinción analítica que nos posibilita dar cuenta en mejor forma del proceso y generar criterios que oficien de guía para el diseño de políticas específicas.

La primera dimensión, que hace a los contenidos curriculares, deberá prestar particular atención a aquellas disciplinas que tienden a promover las capacidades propias de la ciudadanía. Recordemos que se había indicado un subconjunto de capacidades que, interactuando entre sí y en su desarrollo máximo, constituirían las virtudes cívicas del sentido crítico, la solidaridad, la apertura al diálogo y la participación activa. Estas capacidades en su dinámica no solamente constituyen virtudes, sino que, al tener diferentes niveles de desarrollo, propician tres diferentes niveles de ciudadanía: una ciudadanía potencial, una ciudadanía plena y una ciudadanía virtuosa. El objetivo de toda sociedad democrática, como ya se ha indicado, es asegurar la ciudadanía plena, ya que es condición para su propia existencia, pero también lo es asegurar una ciudadanía virtuosa que vigorice los ideales democráticos de participación.

276

En la promoción de estas capacidades, y considerando la dimensión curricular recién introducida, tienen una importancia central las humanidades, y en particular la filosofía y la literatura. Estas disciplinas operan como potenciadoras tanto del pensamiento crítico, como también de la capacidad de reconocimiento del otro; no hay educación que pueda tener un rol crítico y que apunte a la expansión de la libertad, que

pueda prescindir de estas dos disciplinas centrales en la autocomprensión de la humanidad. Por otra parte, y en franca oposición con algunas concepciones basadas en la teoría de la elección racional³⁷, estas disciplinas no pueden ser justificadas a través de una evaluación de cuánto aportan al crecimiento económico, sino que su valor se encuentra en la promoción del desarrollo de capacidades básicas que afectan particularmente a la condición de ciudadanía y que expanden la libertad real del sujeto.

En particular, y procurando ilustrar lo que las humanidades específicamente aportan para la educación en ciudadanía, en coincidencia con Nussbaum sostendré que “El cultivo de la imaginación proveniente del estudio de la literatura, el cultivo de la sensatez ética proveniente del estudio de la filosofía y la religión, son el equipamiento esencial para los ciudadanos y los diseñadores de políticas en un mundo crecientemente integrado y disparado por la motivación de la ganancia. La capacidad de ver a una vida individual con comprensión y amor no es automática, y también puede perderse. Necesitamos pensar claramente acerca de este peligro y tratar de hacer lo mejor que podamos para impedirlo, a través de un fuerte respaldo que asegure el futuro de estas disciplinas.”³⁸

La *imaginación literaria*, promovida a través del estudio de las humanidades, debe ser entendida como una imaginación pública que opera en el cultivo de las capacidades ciudadanas. A través de la empatía que generan las obras literarias, se promueve la identificación y la reacción emocional que derriban las usuales barreras de autoprotección del sujeto, y en este proceso “nos obligan a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar, y vuelven digerible este proceso al brindarnos placer en el acto mismo del enfrentamiento”³⁹.

La segunda dimensión a tratar es la personal, y ya la hemos considerado en este trabajo al presentar un conjunto de capacidades básicas humanas, y a su vez un subconjunto que posibilitaría adquirir la condi-

³⁷ Cf. Posner, R., *The Economics of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1981.

³⁸ Nussbaum, M., “Humanities and Human Capabilities”, en: *Liberal Education*, 87 (2001), p. 46 (traducción del autor).

³⁹ Nussbaum, M., *Justicia poética*, Santiago de Chile: Andrés Bello, 1997, p. 30.

ción de ciudadanía. Lo importante a destacar en esta dimensión es la radical variabilidad intersubjetiva que cancela todo intento de educación ciudadana unificador y ciego a tal diferencia. Esta diferencialidad debe ser atendida en los distintos niveles de educación formal, en particular en el primario y secundario, por lo que se deberá formar educadores que estén en condiciones de percibirla y a su vez de promover estas capacidades diferencialmente. Hace a un educador virtuoso el poder enseñar a un estudiante difícil; es un verdadero desafío, y el éxito pone de manifiesto su calidad de educador. Esta dificultad pedagógica puede asentarse en la diferencialidad y puede corresponder, por ejemplo, a una situación emotiva particular o a un déficit de formación antecedente. De la capacidad de percibir estas circunstancias que afectan al caso difícil en su diferencialidad, dependerá el éxito educativo. En virtud de esto, los educadores deben ser uno de los sectores privilegiados por las políticas públicas de las sociedades democráticas; esto exige tanto una formación orientada a desarrollar competencias sumamente precisas que les posibilite atender diferencialmente casos diferentes, como también que las condiciones particulares en que desarrollan su tarea aseguren que estas competencias del educador puedan plasmarse en resultados a través de estrategias divergentes.

Como último aspecto en lo que hace a esta dimensión personal, el nivel más alto de educación ciudadana se encuentra en el ámbito universitario, donde se lleva adelante la formación de especialistas que tienen la capacidad de intervenir en una discusión pública con un protagonismo que, en primera instancia, le estaría vedado a otros. Esto no solamente es un privilegio, sino una responsabilidad que cae sobre la comunidad académica como promotora de una democracia deliberativa, y que obliga a asumir un compromiso por parte de las instituciones involucradas en la promoción de la virtud de la participación activa.

Sin embargo, tanto el proceso de democratización involuntaria que la sociedad de riesgo impone⁴⁰, así como el componente aristocrático que tiene toda democracia deliberativa posibilitan romper esta división pri-

⁴⁰ Cf. Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós, 1998; Beck, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, o.c.

maria entre especialistas y legos, de tal forma que alguien que no sea un especialista, que no haya pasado por una formación universitaria, tenga un rol protagónico en la dinámica de la discusión pública de las democracias. En la medida en que el saber especializado puede ser adquirido o utilizado, es perfectamente posible que alguien con una formación media y en virtud de su condición de aristócrata de la democracia, es decir, alguien con la virtud de la participación activa, adquiera un fuerte protagonismo en la discusión pública. Resultan destacables algunos ejemplos del movimiento sindical y de organizaciones cívicas que son el disparador de una discusión que se procesa informalmente en la sociedad civil, para luego impactar en la discusión formal de las instituciones democráticas. En particular, en el Río de la Plata las organizaciones de defensa de los derechos humanos han tenido un rol protagónico en la discusión pública de las violaciones de derechos humanos en las respectivas dictaduras militares; estas organizaciones han promovido y participado en discusiones que, en principio, estarían reservadas a especialistas cuyo saber ellas han tomado, propiciando una verdadera reflexión crítica en términos de deliberación pública.

La tercera dimensión que indicábamos al inicio de este apartado tiene que ver con las instituciones de la sociedad civil que cumplen con un rol de educación del ciudadano. Si bien la primera y más importante es la familia, quiero enfatizar que, además, la educación ciudadana se lleva adelante en todos aquellos ámbitos en que se promueven relaciones de reconocimiento recíproco y que son también instancias de desarrollo de capacidades y adquisición de virtudes. El ejercicio de la ciudadanía a través de estas relaciones interpersonales es vital para el desarrollo moral del individuo, ya que la participación en la comunidad posibilita la adquisición de capacidades que le permiten ser un sujeto pleno, y potencian a la vez las capacidades propias del ciudadano.

Es tal la relevancia de la sociedad civil, que es posible afirmar que en muchas circunstancias donde el rol de la familia en la formación del ciudadano y del hombre se encuentra seriamente afectado, existen instituciones extra-familiares que pueden suplir ese rol y asegurar el desarrollo de las capacidades básicas. En particular, las investigaciones realizadas dentro del paradigma de la *resiliencia* destacan cómo en circunstancias seriamente adversas es posible lograr la condición de autonomía y de ciudadanía, a través del desarrollo de capacidades tomando

como núcleos de articulación diferentes instancias de la sociedad civil. Un diseño institucional que tenga en cuenta estos hechos deberá promover las instituciones de la sociedad civil como forma de asegurar la formación de sus hombres y ciudadanos, ante todo en condiciones normales, pero en particular en circunstancias adversas donde dichas instituciones tienen un potencial pocas veces explotado en su plenitud.

8. Conclusión

La condición de procedimentalidad es el rasgo distintivo de las virtudes cívicas bajo las condiciones que la modernidad impone. El sentido crítico, la solidaridad, la apertura al diálogo y la participación activa conforman una primera aproximación a una especificación de las virtudes cívicas; este conjunto primario tiene por meta operar como guía para el diseño de políticas de educación ciudadana que contribuyan a promover una democracia participativa.

La vitalidad de una democracia dependerá de las medidas que se tomen para articular su educación cívica, la que deberá ser tanto en virtudes como en valores. Estas dos posibles líneas de la educación cívica conforman procesos que deben estar orientados a asegurar las condiciones de operativa de la democracia, que tiene en las condiciones del diálogo su criterio normativo más fuerte. En tal sentido, tanto los valores como las virtudes operarán como posibilitantes de la democracia, por lo que la realización de los valores de libertad, igualdad, respeto activo, solidaridad y diálogo, a través del ejercicio de las virtudes cívicas de sentido crítico, solidaridad, apertura al diálogo y participación activa, propiciará la construcción de la democracia deliberativa.

En consecuencia, toda democracia que pretenda ser una democracia deliberativa deberá asumir un triple compromiso en su desarrollo. El primero de ellos es a nivel de la educación formal, donde tanto los contenidos curriculares como la formación de los educadores deberán estar orientados a asegurar la formación de un sujeto crítico, solidario y participativo

El segundo compromiso deberá asegurar todo aquello que es necesario para que un sujeto pueda sobrevivir en una sociedad o para realizarse en las dimensiones que no son reductibles a la ciudadanía; porque la democracia participativa no debe identificar al hombre con el ciuda-

dano, colocando a la ciudadanía como proyecto vital que agota la posibilidad de llevar adelante una vida buena.

El tercer compromiso es con la promoción de las organizaciones de la sociedad civil como instancias de participación ciudadana, que, además de nutrir de sustancia y vigorizar a la democracia, cumplen un fuerte papel educativo ciudadano.