

CALIDAD DE LA DEMOCRACIA Y VIRTUDES CÍVICAS.

Por J. Carlos Mougán Rivero.

Universidad de Cádiz

Introducción.

La forma de entender la relación entre democracia y virtud cívica que aquí se defiende se inscribe en la pretensión de dar respuesta a los problemas de aumento de la calidad democrática en el seno de nuestra sociedad. Reconoce como punto de partida el legado en torno a la definición de ciudadanía que aparece en el marco constitucional pero, al mismo tiempo, pretende dar respuesta a los obstáculos que emergen para la realización de los ideales de justicia en las condiciones presentes. La tesis es que la calidad de la democracia, en el contexto de sociedades democráticas avanzadas caracterizadas por el orden económico neoliberal, el proceso de globalización y la rápida transformación de las condiciones de vida acelerada por el vertiginoso ritmo de innovaciones científico-técnicas depende, además de otros factores, del nivel de conciencia democrática alcanzado por la ciudadanía. El nivel de conciencia ciudadana viene determinado la adquisición de virtudes y disposiciones cívicas que incluyen tanto conocimiento como habilidades y actitudes que permitirían la extensión y profundización del sistema democrático. Este nivel de conciencia ciudadana, de madurez democrática de los ciudadanos depende de diversos factores, de manera significativa de la cultura en el seno de la cual se desenvuelve, pero también de las políticas públicas desarrolladas, en especial las que tienen incidencia directa en la formación de la conciencia ciudadana: sistema educativo, políticas destinadas al fomento del conocimiento y la cultura, campañas publicitarias así como medidas legales y económicas destinadas a la formación de opinión, influencia

de los representantes públicos mediante su actitud, sus opiniones, etc.. Por ello, evaluar el nivel de conciencia ciudadana es relevante tanto de cara a determinar el nivel de calidad de la democracia de un país como de juzgar si los responsables públicos y políticos han contribuido exitosamente a la extensión y profundización de la democracia.

Una teoría que enfatiza la importancia de la virtud cívico democrática mira la democracia desde el lado de los individuos que se encuentran en el seno de las sociedades democráticas avanzadas y formula una propuesta crítica desde un modelo normativo forjado a la luz de las insuficiencias de sus logros democráticos. Se entiende la virtud cívica como un modo de dar respuesta a los problemas de aplicación de los valores democráticos, al tiempo que representa una reformulación de los mismos como consecuencia del intento de hacer frente a los nuevos retos a los que se enfrenta. Por tanto, hablar de virtudes cívicas no es hablar de modos de comportamiento atemporales y definitivos sino de hábitos deseables con los que dar cabida a la realización de los bienes democráticos. Por ello, porque son respuesta a la situación social y proporciona criterios normativos acerca de la vida social y política pueden ser definidos como virtudes cívicas y no simplemente como virtudes individuales.

Acentuar la relación entre virtudes cívicas y democracia en las circunstancias actuales, exige redefinir y aclarar algunos supuestos teóricos.

1. Precisiones en torno al concepto de virtud cívica

a. La naturaleza histórica y flexible de la virtud cívica: el papel de los hábitos.

La importancia de la virtud cívica para la definición de la calidad de la democracia se ve incrementada si consideramos a los hábitos como un elemento relevante de la teoría política. Es, en este sentido, en el que Dewey ya sostuviera que “los individuos que son democráticos en pensamiento y acción son la única garantía para la existencia y perduración de las instituciones democráticas” (Dewey, 1939:92). Ahora bien, esto requiere clarificar la relación entre ordenamiento político y carácter individual. Lejos de considerar que la democracia es un modo de organización externa a los individuos se mantiene que existe una estrecha vinculación entre los requerimientos normativos del orden político y el desarrollo de las capacidades y virtudes individuales. De otro modo, lo que se afirma es que las exigencias del orden político y social lo son también para la consecución del bien individual o, al menos, que lo modela de manera significativa. Así las virtudes cívicas de acuerdo con Kymlicka, no sólo se refieren aplica a los ámbitos de la actividad política sino también “a las acciones que realizamos en la vida cotidiana, en la calle, en las tiendas del barrio y en las diferentes instituciones y foros de la sociedad civil. La civilidad guarda relación con el modo en que tratamos a los no íntimos con los que mantenemos un contacto cara a cara.” (Kymlicka, 2001:348). A nuestro entender aún es necesario ir más allá de la caracterización de Kymlicka pues la tradicional esfera de la intimidad ya no puede ser concebida como ajena a los problemas públicos de libertad e igualdad, como ponen de manifiesto los casos de violencia doméstica tanto referida a mujeres como a niños. Así, la importancia política concedida a las virtudes cívicas para la determinación de la calidad de la democracia significa situarse tanto frente a la concepción a la concepción minimalista y liberal (versión lockeana) que mantiene la formación en el ámbito de la privacidad como a la concepción instrumental (sea de corte liberal o republicano) que defienden las virtudes cívicas como un medio para el mantenimiento del orden político.

Por otro lado, el concepto de hábito no debe ser interpretado desde una perspectiva internalista, esencialista o determinista que pretendiera establecer que los hábitos son consecuencia de una naturaleza humana dada, sea definida esta en términos individuales o colectivos. Más bien, y en la línea del propio Aristóteles, los hábitos han de ser vistos como interiorizaciones de prácticas sociales. Así, los hábitos no son simples expresiones de una subjetividad, aunque por supuesto sean factores primordiales de la construcción de la identidad, sino modos histórica y socialmente condicionados de adaptación y transformación del medio. Por tanto, consideraremos las virtudes cívicas como una creación histórica, social y cultural, con la que los seres humanos optimizamos nuestra acomodación y transformación a las circunstancias con las que nos encontramos y que sólo pueden ser mantenidas mediante un esfuerzo continuado. Dado que se trata de logros precarios las virtudes democráticas requieren para su desarrollo de un medio social que lo favorezca. Resaltar la necesidad e importancia de las virtudes cívicas se convierte, de este modo, en una herramienta crítica de la perspectiva liberal y de las sociedades liberales que, a menudo, han generado hábitos sociales que van en detrimento de la conformación de una ciudadanía democrática. Subrayar la importancia política de las virtudes cívicas implica reconocer la importancia de generar hábitos sociales acordes con los valores de la democracia y juzgar las instituciones, las organizaciones y las actividades sociales por su contribución al proceso de educación ciudadana.

La centralidad concedida al concepto de hábito para una teoría de la virtud cívica rechaza cualquier modo de predeterminación de lo humano y enfatiza el significado de la democracia para la constitución de la subjetividad. Así, el concepto de virtud cívica democrática es deudor de los análisis de N. Elías en los que mostraba cómo se ha construido la subjetividad moderna al hilo de los requerimientos y las necesidades sociales, cómo los modales, gustos y emociones se han ido erigiendo socialmente en el espacio de lo

urbano. Si las virtudes que propuso Aristóteles representan un ideal griego con el que dar respuesta a la vida cívico política de Atenas, y la descripción de Locke representa el ideal del caballero burgués necesitamos una teoría de la virtud ciudadana que de respuesta a las demandas de nuestro tiempo. En una sociedad postmoderna que ha alterado de manera sustancial las condiciones de la vida social y colectiva será necesario poner de manifiesto cuáles son las nuevas exigencias que para la construcción de la subjetividad se deducen de la misma. La movilidad, la creciente ausencia de anclaje local tanto de las personas y de las redes empresariales, la compleja red de interconexiones humanas, la rapidez y velocidad de las comunicaciones, la diversificación de identidades incluso en un mismo individuo, exigen una nueva manera de entender la virtud cívica que se acomode y de respuesta a estos cambios.

Por último, es importante destacar, de cara a la determinación de los contenidos de la virtud cívica, y en relación a la evaluación de la calidad de la democracia, que su caracterización como hábitos abre las puertas al estudio empírico de las virtudes cívico democráticas pues, en tanto que hábitos, estos se traducen en comportamientos regulares y observables. Los hábitos tienen tanto un aspecto de configuración de la subjetividad en torno a valores que se objetivan en actitudes externas. Lo externo y lo interno se constituyen en una relación de interacción que permitirá, cuando posteriormente señalemos los contenidos de la virtud cívica, formular indicadores externos que hagan posible su evaluación.

b. Una consideración pragmatista de la virtud cívica.

El carácter histórico de las virtudes cívicas no sólo no es un obstáculo para afirmar su objetividad sino que, antes al contrario, es el carácter mudable, contingente, y frágil de los bienes humanos lo que abre las puertas para el desarrollo de una teoría de la ciudadanía con pretensiones universalistas. La

teoría a favor de una ciudadanía virtuosa se vuelve significativa una vez que subrayamos el carácter temporal, la precariedad, falibilidad y fragmentariedad de la experiencia humana. De la misma manera que la virtud se hace humana cuando se deshace su fundamento divino y teológico, podemos decir que se hace radicalmente cívica desde el momento que hemos perdido todo acceso a la trascendencia y a la verdad entendida en términos fijos, permanentes y absolutos. Cuando las formas de conocimiento dependen de las comunidades en las que se forjan, cuando la veracidad de un enunciado depende de los criterios que sirven para sostenerlos y estos a su vez dependen de las personas o comunidades que los validan, entonces adquiere la máxima importancia la formación de las disposiciones humanas que nos habilitan para su logro. Como señala Turner “la inseguridad ontológica (fragilidad, vulnerabilidad y precariedad) crea interdependencia e interconectividad” (Turner, 2000:125). Una vez que nos deshacemos de las visiones estática y fijistas del ser humano, de la verdad y de los bienes morales estamos en condiciones de sostener que no todos los hábitos pueden ser virtuosos porque no todos contribuyen a la mejor coordinación y cooperación entre los humanos permitiendo la mejor adaptación y más eficaz respuesta a los problemas que planteados.

En este sentido, es especialmente fructífera para la defensa de una teoría de la virtud cívica con pretensiones cosmopolitas la perspectiva filosófica pragmatista. Los nuevos argumentos en defensa de una teoría de la ciudadanía que giran alrededor del concepto de virtud suponen una ruptura con el marco teórico del cartesianismo, esto es, del dualismo antropológico moderno. En buena media podríamos decir que las teorías de la ciudadanía han sido deudoras de una antropología dualista en un doble sentido, considerando al ser humano como escindido entre razón y pasión (véanse las

metáforas hobbesianas en el origen de la teoría política moderna) y considerándolo un ser independiente del medio natural¹.

Por el contrario, desde la perspectiva pragmatista se entiende al ser humano como situado prácticamente en el mundo. No hay un ser humano que se enfrenta a un mundo ya constituido, sino que uno y otro se constituyen recíprocamente. De la misma manera que en el mundo no hay cosas propiamente dichas sino bajo las formas de facilidades, dificultades, etc., en función de nuestros proyectos, tampoco los seres humanos están ya constituidos y luego entran en relación con él, sino que dependen del medio para la constitución de su yo. Otro tanto sucede con las culturas, que no pueden ser entendidas sino en relación al medio en el cual se constituyen y desarrollan y al que intentan dar respuesta. Pues bien, si esto es cierto, nunca como ahora puede ser dicho que, como consecuencia del proceso de globalización, habitamos el mismo mundo y consecuentemente, carece de sentido, hoy como nunca, hablar de inconmensurabilidad de culturas. El mundo y los problemas que nuestra inserción en la realidad nos plantea están interconectados. Como las crisis recientes ponen de manifiesto el desmantelamiento de la distinción público / privado contribuye también al desmantelamiento de la distinción entre lo local y lo planetario. De repente, la forma de nutrición de los pollos en Asia, o las condiciones de mano de obra de las fábricas chinas, o la aparición de virus informáticos en cualquier parte del mundo, se han convertido en un problema de todos.

Los problemas del sida, los ataques terroristas, el calentamiento global, así como los problemas en estado aún incipiente que suscitan la ciencia biomédica proporcionan un nuevo marco de definición del concepto de ciudadanía que supone la reinserción filosófica del ser humano en el medio

¹ Como Turner señala, frente a las tesis dualistas de Descartes en el terreno de la epistemología, y de Hobbes en el ámbito de la teoría política, el verdadero referente para una

natural con el que se encuentra en una relación de interacción constituyente. Así, por ejemplo, y desde una perspectiva pragmatista cabe interpretar la rehabilitación de Turner de su teoría de la corporalidad. Es la vulnerabilidad del cuerpo, es el dolor humano (no sólo el sufrimiento –este, cultural) o, en la versión más tradicional del pragmatismo, la fragilidad de los bienes y la experiencia humana la que pone las bases de una comprensión cosmopolita del concepto de virtud cívica. Pero la perspectiva pragmática no sólo nos ayuda a situar la naturaleza global de los problemas sino su respuesta. En este mismo sentido, el pragmatismo definió la inteligencia como la capacidad del ser humano para dar respuesta a los problemas que las situaciones le plantean en un régimen de libre y abierta cooperación. El carácter situado y cooperativo de la inteligencia pone las bases teóricas de la exigencia del desarrollo de una ciudadanía virtuosa cosmopolita como una vía de respuesta a los problemas planteados. En este sentido pueden ser entendidos los análisis de U. Beck o Giddens sobre la necesidad de una “ciudadanía mundial autoconsciente” o de un ciudadano reflexivo capaz de deliberar, decidir y tomar responsabilidades como única respuesta posible a las amenazas de la sociedad del riesgo (Beck, 2002) o al secuestro de ámbitos relevantes de la experiencia humana (Giddens, 1995).

c. Virtudes cívicas y perfeccionismo político.

Las virtudes cívicas necesitan para su propagación de un orden social y moral que las propicie. Así, la defensa de las virtudes cívicas como elemento relevante para la determinación de la calidad de la democracia exige tomar distancia de la tradición liberal que por lo general ha insistido en la necesidad de la autorrestricción moral del orden político en aras a garantizar el pluralismo y la libertad como base de la sociedad. En este punto, la inspiración filosófica viene de la mano de autores como Durkheim o Dewey que enfatizaron la

teoría de la virtud es Spinoza que rechazó la dualidad entre razones y pasiones y entendía la

necesidad que la individualidad tiene de la existencia de un orden social que la propicie y que la oriente. La individualidad es fruto de un proceso histórico de construcción, que para Durkheim echaba sus raíces en el proceso de división del trabajo, que se ve amenazada si no es cultivada de manera explícita. De la misma manera que la ausencia de intervención del estado no garantiza la libertad económica de los individuos sino, por el contrario, su dependencia de la lógica privatista del mercado, así la ausencia de intervención del estado en materia moral no optimiza las oportunidades de elección de los individuos, sino su abandono a los nuevos agentes socializadores que se rigen por una lógica del beneficio carente de objetivos morales. El abstencionismo y el neutralismo moral del estado desembocan, hoy, en un nuevo tipo de opresión de la individualidad. Si los viejos liberales tuvieron que hacer frente a las formas despóticas del poder político, una reactualización del liberalismo desde la perspectiva de la virtud cívica exige defender la individualidad frente a las nuevas formas de opresión social que el neoliberalismo económico y las fuerzas del mercado imponen.

Ahora bien, si el abstencionismo es una de las formas en que la acción política resulta perniciosa para la virtud cívica democrática, otro tanto resulta desde su opuesto; el paternalismo. Y es que la virtud cívica, precisamente por su naturaleza liberal, no puede ser impuesta. El énfasis en las virtudes cívicas como elemento relevante para evaluar la calidad de la democracia, tiene que partir de la aceptación de que la finalidad del orden político es la individualidad, el desarrollo de sus potencialidades y sus capacidades, la optimización de las oportunidades de elección y la autodirectividad. La acción moral parte de la afirmación de la responsabilidad del individuo en la definición de sus acciones y de su forma de vida. Pero, a diferencia de las posiciones clásicas del liberalismo que confiaban que el desarrollo de la autonomía individual sólo requería de remover los obstáculos que imposibilitaban su ejercicio, el nuevo

relación entre ser humano y naturaleza de manera cooperativa.

contexto económico y social requiere de la promoción de las formas de vida valiosas. Así, y como señala Raz, “las condiciones de la autonomía requiere de un entorno rico en posibilidades” (Raz, 2001:134)

En todo caso es central para la defensa de la virtud cívica diferenciar entre la promoción legal de la virtud y su imposición coactiva. Aún cuando es cierto que el derecho avanza en la protección y consecución de algunas de las virtudes cívicas, no obstante, el ámbito de la virtud cívica en tanto, además, que configurador y moldeador del carácter de las personas pertenece a un ámbito que escapa a la determinación de lo jurídico y entra en el campo de lo ético político. Así, la concepción de la virtud cívica que aquí se defiende no niega ni prohíbe que alguien pueda encontrar su particular modo de vida bueno en una vida dilapidadora desde el punto de vista material y egoísta en lo interpersonal pero entiende que, de acuerdo con cuanto sabemos sobre el orden material, social y sobre el ser humano, y con los valores de la libertad y la igualdad debemos promover una vida respetuosa y armoniosa con el medio natural y solidaria con los demás seres humanos.

2. Virtudes cívicas: contenidos.

Los teóricos de las virtudes cívicas, especialmente los liberales, han estado centrados en aspectos básicos y requerimientos mínimos de una ciudadanía liberal. En este sentido, han subrayado aquellas virtudes que permiten la conservación y el mantenimiento del orden social. Si observamos las propuestas de disposiciones cívicas realizadas por Rawls, Galston, Macedo, Gutmann, Larmore, Kymlicka o Dagger, podemos ver que su caracterización contiene un compromiso vago o mínimo con la dimensión normativa o transformadora de la democracia. De ahí que las virtudes concretas que señalan como propias de un orden democrático son, aunque

correctas, insuficientes desde la óptica de los parámetros de la calidad de la democracia que pretendemos establecer.

De otro lado, y dado el carácter histórico y contextual que hemos considerado propio de concepto de virtud cívica, no se trata de hacer un listado exhaustivo de las virtudes cívicas que caracterizan a la ciudadanía democrática, como si pudiéramos atrapar la esencia del ciudadano democrático sino, de acuerdo con una perspectiva más pragmática, de subrayar aquellas virtudes que permiten el despliegue de la individualidad que caracteriza a la democracia en el contexto social y político en el que nos encontramos. Como tal son virtudes cívicas susceptibles de modificación y exigen ciertamente serlo cuando dejan de ser respuestas inteligentes a los problemas sociales y políticos que el medio y la circunstancia nos plantea. De este modo la perspectiva adoptada dista de los listados que pretenden determinar universalmente las necesidades mínimas de los seres humanos. No es, pues, un listado sobre capacidades básicas (Nussbaum, Sen) sino sobre exigencias contextuales que son producto de una organización política y social basada en la libertad y la igualdad.

a. Obediencia y lealtad al marco legal e institucional.

Más allá de la eficacia de la ley, es consustancial para la justificación liberal de la ley la adhesión del ciudadano a la norma. La obediencia y lealtad hacia las leyes no pueden estar justificadas como un mero medio de sostenimiento y supervivencia del orden político. Producir conformidad y lealtad al orden constitucional mediante la educación y la persuasión es un signo que ha de distinguir al orden liberal.

En un sistema de libertades individuales la lealtad a las normas sólo puede generarse mediante la persuasión y el conocimiento. Los poderes

públicos tienen la obligación de poner de manifiesto las razones en las que se apoyan los principios políticos del orden democrático. La adhesión y el acatamiento del sistema normativo son en democracia la primera y más básica garantía de los valores de libertad e igualdad. La ausencia de normatividad e instituciones, máxime en un contexto de globalización, implican el triunfo de la desigualdad.

Son indicadores de esta virtud, el conocimiento, respeto e identificación con las normas e instituciones democráticas. La conciencia de la importancia de la participación y responsabilidad de los ciudadanos en el buen funcionamiento de la democracia, la voluntad de resolución pública y abierta de los problemas anteponiendo los valores democráticos a los de la mera eficiencia son también índices de la extensión de esta virtud cívica.

b. Actitud crítica.

Una justificación liberal de la democracia requiere no sólo la adhesión a la legalidad, sino también del desarrollo de las habilidades necesarias para su puesta en cuestionamiento (Kymlicka, 2001:345). En una sociedad liberal los ciudadanos deben ser capaces de ejercer la capacidad de crítica frente a los poderes públicos. La liberalidad de una organización social no se mide por la capacidad de los individuos de desvincularse de las mismas sino por la posibilidad de disentir y modificarlas.

Por ello el conocimiento de los principios básicos del ordenamiento legal e institucional, así como de los valores que lo inspiran, y la identificación con ellos, es esencial para medir la calidad de la democracia, pero también un necesario distanciamiento, una dosis de frialdad que permita juzgar crítica y comparativamente el funcionamiento político y social. Esta actitud crítica exige

un cierto distanciamiento frente a la exaltación de los sentimientos identitarios (Turner, 2000).

Por tanto esta virtud se manifiesta en la actitud de rechazo hacia la arbitrariedad, la colusión, la manipulación interesada, y el establecimiento injustificado de privilegios, así como el reconocimiento y rechazo de situaciones que suponen una violación de la aplicación de los principios de libertad e igualdad. El interés por el conocimiento de situaciones sociales degradantes y sus causas, así como el rechazo frente a la aceptación pasiva de realidades injustas.

c. Espíritu ilustrado.

Es importante destacar el valor del esfuerzo intelectual y del conocimiento en términos de una teoría política y moral. El sentido del esfuerzo tiene que ver con la defensa del ideal de autonomía en cuanto que maximiza las opciones de elección individual. Por el contrario, la indolencia y la pereza conllevan una limitación de las opciones y las decisiones vitales que cuestionan de manera decisiva el valor de la libertad como autorrealización, esto es, en el sentido de adoptar un modo de vida acorde con una elección propia. Así, como ya subrayara Stuart Mill, la ausencia de ideas, de mecanismos alternativos de pensamiento, no hace sino adormecer nuestro pensamiento y, consecuentemente, guiar nuestra conducta por los prejuicios establecidos, por el dogmatismo y la convicción ciega que niegan la libertad del individuo. Se entiende así que es una característica consustancial de la democracia el crear las condiciones sociales adecuadas que hacen posible la capacidad de elegir un modo de vida propio. Por tanto, una sociedad que no transmite que el esfuerzo es un bien positivo, intrínsecamente valioso, no es una sociedad que estimula el principio moral de la libertad

A menudo, este ha sido visto como uno de los aspectos más controvertidos de una defensa democrática de la educación cívica, pues ciertamente restringe la diversidad de posibles definiciones de un modo de vida bueno al considerar que cualquier modo de vida ha de estar condicionado por la constrictión de que sea producto de una decisión individual. En este aspecto, la democracia contiene un compromiso con la autonomía individual, con el desarrollo de las capacidades que, definidas individualmente, han de consistir un elemento irremplazable de la definición de un modo de vida satisfactorio (Raz 2001, Gutmann 1999). En este sentido, el conocimiento, el arte y la cultura son valores fundamentales ligados al concepto de democracia y su extensión entre la ciudadanía ha de ser un objetivo de las políticas públicas. Por el contrario, su mercantilización, el abandono del ámbito de la cultura y el conocimiento suponen la corrupción de esta virtud cívica central para la democracia.

La extensión entre la ciudadanía de esta virtud se hace especialmente visible en el aprecio, o la ausencia del mismo, por los modos de vida basados en la cultura, el conocimiento y el desarrollo de las capacidades artísticas.

d. Tolerancia.

Si bien la tolerancia surgió como una exigencia negativa para evitar el conflicto religioso, y como medio de consecución de la pervivencia de las instituciones políticas, hoy debe replantearse su significado a la luz de las nuevas circunstancias de un contexto crecientemente multicultural, no sólo por referencia a la religión, sino también a otras ideologías, modos de vida, etc. Así podemos considerarlo como una virtud cívica que marca el carácter y el modo de vida de los ciudadanos. A diferencia de tiempos anteriores, el reto de los planteamientos actuales sobre la tolerancia es que exige ser pensada no sobre el horizonte de la homogeneidad sino del de la articulación de las diferencias.

De otro modo, la tolerancia exige ser pensada desde un nuevo concepto de racionalidad en la que la comprensión de la diferencia es central. Esto supone una modificación del concepto mismo de sujeto humano, de la propia identidad marcada ahora por la apertura hacia la alteridad. La tolerancia deja entonces de ser sólo una forma de organización de lo público para pasar a ser también una forma de pensarnos y entendernos a nosotros mismos y nuestra relación con los otros. Puesto que de una nueva manera de ser y actuar se trata, es por lo que podemos decir que se trata, en expresión de Fetscher (1999), de una "virtud imprescindible para la democracia".

La caracterización de la tolerancia como virtud cívica ha de ser puesta en relación a expresiones como las de "sujeto poscreyente y reflexivo" (Thiebaut, 1998), pos-emocionalismo –lealtades inciertas e identidades contingentes - (Turner, 2000), ironía (Rorty, 1991), que suponen un cierto escepticismo sobre las propias creencias. Según Thiebaut "una vez que en un momento dado se aprende una verdad diferente que pudiera ir a contrapelo de nuestras verdades asentadas, lo que se modifica es no es sólo un particular orden de tales verdades, sino que es nuestra propia noción de verdad la que se modifica y ha de hacerse reflexiva" (Thiebaut, 1998, p. 271). La virtud de la tolerancia así entendida pone de manifiesto la radical incompatibilidad de la democracia con las posiciones individuales dogmáticas y fundamentalistas, entendida aquí como que las ideas y creencias acerca de cuestiones que hacen relación a la convivencia humana tienen un principio exclusivo incapaz de ser mostrado intersubjetivamente. En este sentido la sensibilidad y el interés por el desarrollo de formas de vida, expresión y pensamiento diferentes, de nuestra época, en referencia a otras culturas y sus manifestaciones, o de otras, por el pasado como origen de nuestros valores y modo de vida, es un rasgo distintivo de una ciudadanía democrática.

e. Solidaridad e inclusividad.

El fundamento de la solidaridad como virtud cívica descansa en el valor de la igualdad. Desde esta perspectiva es la virtud que representa el aspecto activo y positivo del principio de no discriminación. No se trata aquí de la solidaridad entendida como una forma de excelencia privada –ligada por ejemplo a la caridad, sino como una exigencia de justicia del orden democrático (Vargas Machuca 2005, Arteta 1996). El principio formal por el cual no podemos admitir que alguien sea rechazado por razones de raza, sexo, origen, ideología, etc., supone en su vertiente positiva la voluntad de incorporar, de incluir en el grupo del nosotros, al mayor número de individuos más allá de sus diferencias. Una ciudadanía democrática supone el rechazo del manteniendo de privilegios que supongan exclusiones, que ahonden en la ausencia de colaboración. En este sentido, la ciudadanía democrática es refractaria a los intentos de establecer separaciones o divisiones por el origen nacional o cultural de los individuos. Los fuertes sentimientos identitarios, la lealtad a los propios que es incompatible con la inclusión de los otros, son enemigos de esta virtud cívica.

La presencia de esta virtud cívica se hace visible en la sensibilidad ante las discriminaciones y ante la suerte de los peor situados socialmente y en la voluntad de su integración.

f. Autocontención

Galston reconoce esta virtud como propia de la ciudadanía al considerar que los ciudadanos liberales “deben ser moderados en sus demandas y suficientemente auto disciplinados para aceptar medidas penosas cuando son necesarias. Desde este punto de vista la voluntad de los ciudadanos liberales de no demandar más servicios públicos de los que su país puede aportar y pagar por todos los beneficios que demandan no es sólo una cuestión técnica

sino al mismo tiempo moral” (Galston, 1991:225). Claro que Galston lo entiende en términos de una ciudadanía que no está proyectada ni en el tiempo ni en el espacio. Proyectarlo en el tiempo y en el espacio significa que no podemos demandar algo que no valga para todos los otros seres humanos que existen en el planeta y para las futuras generaciones. No podemos consumir bienes que no pueden ser generalizados para los demás (Cortina 2003, Riechman 2004). De la misma manera que no podemos realizar actuaciones que imposibilitan su disfrute o que incapacita para decidir sobre ellas a futuras generaciones.

Esta virtud de la autocontención es un rasgo que ha de caracterizar a la ciudadanía de las sociedades democráticas avanzadas. Consecuentemente se encuentra lejos de las argumentaciones liberales que entienden que no hay otro principio de organización social que el del propio interés.

Desde otra perspectiva, también se ha acentuado (Jonas, 1995) la importancia de la autocontención en relación con el valor de la responsabilidad al hacer notar que el desarrollo de la ciencia y la técnica supone el crecimiento del poder humano. A mayor poder sobre el mundo y sobre los demás, mayor responsabilidad. El poder de los seres humanos en la era de la civilización tecnológica (más de unos que de otros) ha crecido exponencialmente y carece de precedentes, por lo que también su responsabilidad adquiere nuevas dimensiones.

La virtud de la autocontención es describible en relación a la exigencia de sobriedad en el consumo de bienes básicos escasos o en la sensibilidad ante el deterioro ambiental y del sufrimiento animal.

g. Responsabilidad y participación.

Los teóricos del republicanismo, así como los defensores de la democracia deliberativa han enfatizado la importancia de la participación para el buen funcionamiento del orden democrático. Ahora bien, la participación, como tampoco el bienestar social, pueden ser garantías por sí mismas de una ciudadanía democrática². Para constituirse en virtud cívica necesita estar permeadas por otras virtudes cívicas: solidaridad e inclusividad, espíritu ilustrado y, singularmente, responsabilidad.

Por su parte, la responsabilidad, en tanto que virtud cívica democrática, exige un desarrollo teórico distinto del que este valor ha tenido a menudo en teoría política relacionado casi siempre con el “dar cuenta” (accountability) de la representación política. Desde la perspectiva de una ciudadanía democrática la responsabilidad se refiere a la toma de conciencia de la responsabilidad en la marcha de los asuntos colectivos. En este sentido no hace sino señalar el camino de ida y vuelta entre representación política y ciudadanía subrayando, en todo caso, la accountability de los representantes públicos en relación con la creación de una conciencia ciudadana democrática.

De otro lado, las teorías clásicas liberales con su acento en los derechos negativos han resultado especialmente inadecuadas para el desarrollo de una teoría de la responsabilidad ciudadana. El liberalismo es una teoría ética política moderna partió de la idea de que es el sujeto individual el que debe dar cuenta de sus actos en relación con una conciencia moral que exigía tener en cuenta los otros seres humanos. Pero la ética contemporánea al reflexionar sobre el concepto de responsabilidad ha avanzado en apuntar la insuficiencia de una moral basada en el principio de reciprocidad. Hoy en día el concepto de responsabilidad exige no sólo dar cuenta de lo que se hace sino de todo aquello acerca de lo que se tiene algún poder o se podría haber evitado (Jonas, Singer, Beck, etc.). La idea es que los individuos deben sentirse

² De hecho no constituye un contrafáctico histórico pensar en ciudadanos satisfechos que

corresponsables de la marcha de los asuntos colectivos. Como las críticas a las posiciones liberales ponen de manifiesto es necesario analizar los conflictos no sólo como problemas entre individuos con derechos que se vulneran, sino también como el fracaso de una colectividad en dotarse de instrumentos (normas, hábitos, actitudes, etc.) para afrontar los problemas de la convivencia social y de la consecución de un orden social justo. En todo caso, la superación de la ética de la reciprocidad supone que el sentido de la responsabilidad es una virtud cívica no derivada de la racionalidad individual sino de hacerse cargo de una realidad que ya es efectiva como consecuencia de la transformación técnica de nuestro mundo; esto es, su interdependencia y globalización. La preocupación por la suerte de los otros, ligar al menos en parte la suerte de uno a la de los demás, no puede ser producto de una elección moral individual, sino signos distintivos de una ciudadanía comprometida con los valores de la democracia.

Zaragoza, 26 de enero de 2006.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ARTETA, A. (1996) *La compasión*. Paidós. Barcelona.

BECK, U. (2002) *La sociedad del riesgo global*. Ed. S. XXI.

CORTINA, A. (2003) *Una ética del consumo*. Taurus. Madrid.

DEWEY, J. (1939) "Creative democracy: the task before us". *The Later Works* (1925 – 1953) vol. 14. Southern Illinois University Press. Carbondale.

GALSTON, W. (1991) *Liberal Purposes*. Cambridge University Press.

participan social y políticamente para blindar a su grupo o comunidad de privilegios adquiridos.

GIDDENS, A. (1995) *Modernidad e identidad del yo*. Ed. Península. Barcelona.

GUTMANN, A. (1999) *Democratic education*. Princeton University Press.

JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Ed. Herder. Barcelona.

KYMLICKA, W. Y NORMAN, W. (1994). "Return of the Citizen: A Survey of recent Work on Citizenship Theory". *Ethics*, 104 352 - 381.

KYMLICKA, W. (2001). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós. Barcelona.

RAZ, J. (2001) *La ética en el ámbito público*. Ed. Gedisa. Barcelona.

RIECHMAN, J. (2004) *Ética ecológica*. Ed. De la Catarata.

RORTY, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona.

THIEBAUT, C. (1999) *De la tolerancia*. Visor. Madrid.

TURNER, B. (2000). *Theory, Culture and Society. Principles of scarcity and solidarity*. SAGE. London.

VARGAS MACHUCA, R. (2005) "Solidaridad" en *Democracia y virtudes cívicas*, P. CEREZO (ed) Biblioteca Nueva, pp 311 – 336. Madrid.