

EDUCACIÓN Y VALORES ÉTICOS PARA LA DEMOCRACIA*

Luis Castro Leiva

PARTE I

I. *Introducción*

1. Buenos Aires, transcurren los años setenta. En un diálogo Jorge Luis Borges y Ernesto Sábato reconocen para todos nosotros, acaso para siempre, las líneas maestras de una división moral clásica en la historia de la política, de la moral y de la educación de Iberoamérica.

BORGES: Martín Fierro... un personaje que no es un ejemplo. Es admirable el poema como arte, pero no el personaje.

SÁBATO: Creo que Fierro es un iracundo, un rebelde ante el tratamiento de frontera, y ante muchas de las injusticias de su tiempo.

BORGES: He dicho que proponer a Martín Fierro como personaje ejemplar es un error. Es como si se propusiera a Macbeth como buen modelo de ciudadano británico ¿no? Como tragedia me parece admirable. Como personaje de valores morales no lo es...

SÁBATO: Sarmiento se propuso escribir un libro contra la barbarie y la conclusión fue un libro bárbaro. Porque Facundo expresa lo que hay en el fondo del corazón de Sarmiento: un bárbaro. El álgter ego de Sarmiento de Jacket.

BORGES: Sí, ese es el libro más montonero de nuestra literatura, según Groussac.

SÁBATO: Lo admirable del Facundo es la fuerza de sus pasiones. Está

* Documento de consulta presentado a la VII Conferencia Iberoamericana de Educación y que fue utilizado como base para la elaboración de la "Declaración de Mérida". Reproducido con permiso de la Organización de Estados Iberoamericanos.

lleno de defectos sociológicos e históricos, es un libro mentiroso, pero una gran novela.¹

2. Las preguntas hechas por esos dos personajes convierten ese diálogo en una fuente para entender el sentido moral y político del pasado, presente y futuro de la idea de la *paideia cívica* de las repúblicas iberoamericanas. A través de las sombras ejemplares que esos dos arquetipos dibujan en la memoria y experiencia de nuestra cultura, en la educación de nuestros sentimientos, conocimiento y voluntad, en la formación de nuestra conciencia y carácter, aquel diálogo, socráticamente, parece hablarnos con cierta claridad. Nos habla acerca de las posibilidades prácticas de nuestra experiencia y de la reflexión normativa que aún pudiésemos conducir sobre ella.² En la confusión de su penumbra persuasiva, ese entrevero de textos formula algunas preguntas decisivas acerca del tipo de vida que no es deseable llevar, del tipo de identidad que deseamos construir para nosotros y sobre los modos de procurarnos esforzadamente su realización. ¿Cuál es el carácter que debemos seguir para imaginar, desear y vivir nuestras vidas? ¿Cuál saga de esfuerzos personales y colectivos debemos emprender para que moral y políticamente seamos felices? ¿Educar nuestra prudencia y fortaleza para apagar la sed de justicia que, según Sábato, nos propone el héroe de Hernández o educarnos en esas

¹ *Diálogos Borges Sábato*, compaginados por Orlando Barone, Buenos Aires, Emecé Editores, 1996, pp. 18-23. Ese diálogo se puede duplicar en el tiempo de nuestra república. Desde los positivistas combatidos por los ateneístas de México, pasando por la aspereza del diálogo entre Unamuno y Ortega o el que tuvieron a gritos y silencio Unamuno y Millán de Astray, hasta dar en Iberoamérica con los personajes de Rómulo Gallegos o leerlo en la epístola de despedida del Che a sus padres antes de emprender el camino de su muerte, el ciclo mítico sólo se renueva, nunca se extingue.

² Sobre la relación entre memoria, experiencia y política tengo en mente a Thomas Hobbes, *Leviathan*, *Liv*, específicamente al considerar la prudencia como una presunción de futuro “for he that seen by what courses and degrees sight of the ruins of any other state will guess the like war and the like courses have been there also. But this conjecture has the same uncertainty almost with the conjecture of the future, both being grounded only upon experience”.

virtudes para la doma en nosotros de la sombra del Facundo que Sarmiento nos hiciera tan reminiscente y obsesiva?³ ¿A cuál de estos dos ejemplos y epopeyas morales debemos recurrir en la educación de los ciudadanos putativos de nuestras repúblicas, ahora que nos vemos tan dispuestos a afirmar, con tanta fe tardía, reciente y precaria, nuestra adhesión a la idea de democracia como una forma de vida en común pretendidamente universal?

3. Aquel contraste parece la expresión de una disyunción fundamental de nuestra cultura. Pero, se dirá, los tiempos han cambiado. Nuestras sociedades, nuestras repúblicas, nuestras democracias, no son iguales a las de antes. El mundo contemporáneo es otro. Trátase de un mundo de tecnología y ciencia, un orbe de conocimientos especializados estructurado en torno al afán de poder que esto genera, y que ha impuesto como destino el tipo peculiar de racionalidad instrumental que lo sustenta.⁴ En la actualidad cada especialista produce sus escrúpulos técnicos para inhibirse y frenar el menguado poder de nuestra espontaneidad.⁵ Sin embargo, en medio de esa razón técnica universal y de sus ensimismamientos (la reflexividad de los expertos), nuestros pasados aún sobreviven en nuestras culturas;⁶ y el futuro de nuestras formas

³ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o Civilización y Barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, vol. 12, 1977, p. 7: "Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo. Tú posees el secreto: ¡revélanoslo!"

⁴ El punto ha sido extensamente tratado. Véase, por ejemplo, las posiciones de Heidegger, Jacques Ellul, etcétera. El mismo asunto es tratado desde Iberoamérica, entre otros, por E. Mayz Vallenilla, *Fundamentos de la Metalécnica*, Caracas, Monte Ávila, 1990, y también Barcelona, Gedisa, 1993.

⁵ Sobre el grado de complejidad y reflexividad que ha generado el mundo contemporáneo y su relación con las diferencias entre el mundo clásico y el nuestro véase Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana & Collins, 1983. Traducción castellana de Luis Castro Leiva, *La ética y los límites de la filosofía*, en prensa en Caracas, Monte Ávila.

⁶ Tengo presente el llamado papel de los "intelectuales" y la manera en que éstos en variadas culturas, han podido hablar en forma general para instruir moralmente a sus audiencias. Sugiero que éste fue el caso de Bello, Sarmiento, Alberdi, entre otros. Para un tratamiento del asunto en Inglaterra (donde se ha

de vida en común se tensa entre las exigencias de un universalismo tecnológico del mundo y las particularidades de la experiencia histórica y cultural de cada república.

II. *Crítica de caracteres comparados*

4. Las comparaciones que ese diálogo insta podrían juzgarse demasiado simples, dramáticas, inusuales o anticuadas. No obstante, la fuerza sentimental que emana de su tópica continúa regentando un profuso elenco de lugares comunes. Por ejemplo, que la mejor democracia es la más fuerte o enérgica, la que sea más eficiente o expedita; que la mejor democracia es la más social y menos partidista o estatal; en suma, que la democracia deseable es aquella que tiene menos de la política convencional y más de una política hoy en gestación. Asistimos al surgimiento de tentaciones políticas contradictorias: unas cultivan el *decisionismo político*, más o menos democrático; otras apuntan a la antipolítica como modo de expresión institucional, etcétera. Es claro que la idea de *civilidad* no se traduce en una victoria moral civilizadora decisiva en nuestras repúblicas y que, en este sentido, el valor de la democracia es incierto.

5. A este respecto nada impide pensar algo sencillo y amenazador: que ni los tiempos que corren ni los que vendrán nos han librado del peso impuesto por las disposiciones culturales que la historia de nuestra memoria cívica tiene para labrarnos el infortunio moral y político en Iberoamérica. Hemos dado prueba fehaciente de ello. La heredad política y moral que tenemos, pues, es la que tenemos; nuestra historia es nuestra historia y por ello debemos críticamente reflexionar sobre sus legados para pensar en las posibilidades de la democracia desde su avance en el mundo. Efectivamente, a pesar de las oleadas de modernización padeci-

argumentado que no ha habido ni hay intelectuales) véase, por ejemplo, Stephan Collini, *Public Moralists, Political Thought and Intellectual Life in Britain 1850-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

das⁷ y de la reciente “globalización” que nos avasalla, así como de los variados “ismos” políticos y morales que acompañan a unas y otras (liberalismo, socialismo, comunismo, fascismo, capitalismo, comunitarismo, etcétera), las ideas, creencias, hábitos y costumbres políticos y morales acumulados en el tiempo de nuestra experiencia como repúblicas, todavía nos obligan a librar aquel combate mítico del que se hablara en Buenos Aires.

6. Entre la sombra del *Facundo* de Sarmiento y la sed justiciera del *Martín Fierro* de Hernández no parece haber paz posible. Pareciera que una civilidad⁸ por alcanzar, o algún *civismo* irredento⁹ o una moral pública individual, asociada unas veces al imperio de la ley y la práctica del sistema democrático, otras al sueño de una revolución armada —ahora desarmada—, están en estado de expectativa, a la espera de la realización de una democracia verdadera. Y, entretanto, aquel duelo pedagógico prolonga su necesidad mítica en el tiempo.

7. Ahora bien, entre nosotros este ciclo de agonías míticas y pedagógicas es parte de una *epopeya republicana* y de una *epopeya liberal*, y ambas, en su desencuentro histórico, han traspasado sucesivamente el *librecambismo*, el *evolucionismo*, el *positivismo* y, mucho más recientemente, el *marxismo* y el *neoliberalismo*.¹⁰

⁷ Un mínimo registro de lo ocurrido en dos siglos atestigua la afirmación: modernizaciones se han dado en Iberoamérica desde la reforma borbónica, pasando por el liberalismo del inicio del xix hasta dar con el impacto del progresismo evolucionista de finales de ese mismo siglo y comienzos del xx y las modernizaciones más contemporáneas del presente. Este siglo, por su parte, registra algunos esfuerzos dirigidos al mismo objetivo.

⁸ Introduzco este concepto en el sentido técnico que le da M. Viroli, por ejemplo, en la concepción de lo que se entiende por la *scientia civilis* y el alcance que esta idea tiene sobre la forma de vida en común que supone. Véase el artículo del autor citado “Machiavelli and the republican idea of politics”, en *Machiavelli and Republicanism*, editado por Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 143-171.

⁹ Entiendo por este concepto el ideal político y moral que el *republicanismo cívico humanista*, neoclásico, moderno, ha impuesto como impronta para hacer vivir práctica y teóricamente entre nosotros la idea de república.

¹⁰ Sobre la confrontación entre diversos tipos de liberalismo y su relación con el

8. La idea inicial de aquel comienzo republicano —más o menos secular— fue simple: ¿cómo crear una república popular, verdadera, basada en el reconocimiento de derechos humanos eternos y por ello universal?¹¹ Se trataba de un principio moral y políticamente sustantivo: la palanca de Arquímedes, el punto de partida para pensar la manera práctica de regenerar la humanidad en nosotros. Y el único modo de hacer realidad ese fin moral universal era, desde luego, haciéndolo en libertad, en una *res publica*, sin reyes, uniendo, donde fuera posible, el ideal del civismo romano, propio del lenguaje de las virtudes cívicas, al lenguaje de los derechos y deberes individuales propio de la idea de la sociedad comercial del liberalismo.¹² Uno y otro modo de comprender la libertad suponían, como todavía hoy suponen, antagónicas maneras de narrar una necesidad compartida por nuestras conciencias cívicas: que sin una educación ciudadana no sería posible ni realizable el bien común ni su florecimiento.

9. Visto así no es difícil afirmar que aún no están resueltas las relaciones que aquel duelo mítico mantiene agónicamente en la conciencia de ser o no ser nosotros en nuestras repúblicas, y de ser ellas en uno. La idea de un gobierno popular, democrático, representativo, moderno, o la idea de un gobierno directamente participativo, en función de la libertad y la igualdad como principios morales y políticos, adjetivos o sustantivos, prolonga hasta hoy la lucha del *Facundo* y del *Martín Fierro*.

10. En efecto, hay suficiente discrepancia en Iberoamérica en torno a la calidad de las prácticas de nuestras formas de gobierno, así como una apreciable incertidumbre acerca del curso futuro que pudiera tomar política y moralmente el ideal democrático en

republicanismo como problema general, véase *El liberalismo como problema*, compilador Luis Castro Leiva, Caracas, Monte Ávila, 1993.

¹¹ Véase sobre esto el postulado de Thomas Paine, *Common Sense and Other Political Writings*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1953.

¹² La literatura sobre el asunto es abundante. Para un excelente contraste entre ambos lenguajes, véase Adam Seligman, "Animadversions upon Civil Society and Civic Virtue in the Last Decade of the Twentieth Century", en *Civil Society Theory, Politics*, ed. por John Hall, Cambridge, Polity Press, 1995.

su relación con el capitalismo, como para que seamos prudentes a la hora de proclamar nuestra fe para producir más y mejores democracias. A la luz del desarrollo alcanzado por los imperios existentes, que intervienen en el ámbito de nuestras discrepancias e incertidumbres más fácilmente y con mayor complejidad que la fuerza bruta de antes, conviene temperar el entusiasmo de que hacemos gala al ver democracias implantadas en las repúblicas donde antes no las había. Esto es, desde luego, un bien inestimable. ¿Pero acaso ha sido fruto del florecimiento de una *paideia cívica* que Europa y Occidente contemplan para deleite de la razón en su idea de historia universal? La verdad pudiera ser otra. Nuestras conquistas son endebles y la fragilidad de nuestros logros, que comparados a los regímenes de fuerza del pasado reciente son indudables, nos obliga a pensar que la tarea de educar para vivir en democracia es más ardua que la de combatir por lograrla. Esa complejidad obedece a las razones del disparate desarrollo de nuestras experiencias.

11. El panorama político y moral de Iberoamérica es complejo y no exento de cierta gravedad. Por ejemplo, hay repúblicas, hoy monarquías, que después de haber hecho epopeyas morales de sus guerras civiles en la cultura política de Occidente, parecen olvidar la fuerza de su republicanismo; Estados-Nación que indeciblemente exhiben su universalismo abstracto y liberal tironeado en mil pedazos por particularismos conflictivos, recalcitrantes, cuando no beligerantes: nacionalismos políticos, morales, etnocéntricos, culturales, etcétera. Hay repúblicas que descentralizan sus Estados sin haber alcanzado la unidad institucional suficiente que les garantice y tolere el cambio que instrumentan. Y hay, sobre todo, una creciente expansión de las desigualdades que establece el gran imperio de la pobreza. Pues bien, este imperio se debate en toda Iberoamérica a través de una modernización económica impuesta por la llamada globalización económica, proceso histórico que solicita toda la ira y las pasiones de *Martín Fierro* y que requiere, por esa misma razón, la doma del *Facundo* en nosotros.

12. De manera parecida, tenemos repúblicas que no admiten el sufragio universal para ser libres, porque piensan que lo son ya, o que acaso lo serán de una manera mejor, esto es, de un modo más sustantivo y menos formal que las democracias liberales convencionales. Hay otras repúblicas que, llamándose libres, mantienen sistemas políticos oprobiosos, signados por una cultura política y sistema de partidos autoritarios, y que si por ello apenas merecen el nombre de repúblicas, difícilmente toleran el de democracias. Repúblicas que viven bajo estados de violencia tan prolongados en el tiempo como cruentos en su obrar, que acostumbran a sus ciudadanos a vivir con el terrorismo, la subversión, y a tener que aceptar la insurgencia generalizada de la anomia en sus sociedades. Repúblicas que desgarrando la precariedad institucional de sus Estados, todavía logran que sus Sociedades, padeciendo la desigual calidad de su sistema de justicia, concurren a celebrar al mismo tiempo que esto sucede, las prácticas democráticas convencionales, e.g. elecciones periódicas. Hay también repúblicas que inician hoy, en pleno fin de siglo, su entrada al XIX o a los inicios del presente. Repúblicas que pugnan por ser repúblicas y que apenas vislumbran el alcance de la democracia como un bien correlativo. Y un bien, por cierto, conferido más por la comunidad internacional que por sus propias prácticas ciudadanas. He allí entonces el escenario donde se sitúa el ideal de una pedagogía democrática en el futuro.

13. Ante este cuadro conviene entonces reflexionar sobre una ironía histórica que hace contrapeso al riesgo de ingenuidad política y moral que puede producirse en estos casos. Ubicados en las postrimerías del siglo XIX, Iberoamérica republicana constituía para los profetas del fin de la historia de aquel entonces, la evidencia incuestionable de la decadencia que aguardaba a la civilización occidental, precisamente por efecto de la extensión del ideal democrático. La fecundidad del círculo vicioso de la política iberoamericana —ciclos de democracia, anarquía, seguidos por ciclos de gobiernos de fuerzas militares o de tiranuelos— era prueba del destino decadente de la idea de democracia en el uni-

verso. Sir Henry Summer Maine, en su obra *Popular Government*, se refirió a nuestras experiencias en moral y política para anunciar la ruina de la civilización. Iberoamérica era la demostración del “efecto democrático”, el anuncio de cómo iba a finalizar la historia.¹³

14. Al aceptar el principio de igualdad de la democracia como parte de la idea de progreso, Occidente decretaba su muerte. El progreso era inevitable, pero para asegurarlo era preciso atajar la extensión de la democracia. Un juicio parecido, aunque más complejo, fue pronunciado por James Bryce a comienzos de este siglo en su visita por nuestras repúblicas.¹⁴ Las repúblicas del continente sudamericano, concluía Bryce, apenas merecían el nombre de república, casi ninguna el de democracia. Hoy, casi cien años después de este último juicio, a finales del siglo xx —he aquí la ironía resplandeciente— Iberoamérica parece celebrar su llegada a la historia moral de la civilización política tomando a la democracia y su extensión como la prueba de que el *liberalismo político* y su específica relación con la democracia, sus ideas de moral, certifican nuestra incorporación definitiva a los bienes de la civilización y a la marcha de los tiempos. Una nueva idea de modernización ha renovado la tópica sobre el tema, ¿cuánto tiempo durará?

III. *Cultura, lenguajes políticos y “valores democráticos”: los límites de la personalidad democrática*

15. Teniendo presente la ironía histórica y la complejidad de nuestro escenario, la cuestión primordial que nos ocupa consiste

¹³ Henry Summer Maine, *Popular Government*, London, 1885.

¹⁴ James Bryce, *Modern Democracies*, London, 1927, 2 vols. Esta línea de argumentación dio pie para que se desarrollara la idea, muy extendida, entre nosotros, sobre todo a comienzos de este siglo, que afirmaba que el personalismo era una necesidad de nuestra evolución política. Véase la obra clásica a este respecto de Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo Democrático*, Caracas, Empresa El Cojo, 1919. En un sentido contrario, véase Jesús Muñoz Téba, *Personalismo y legalismo*, Nueva York, 1890; Caracas, 1977.

en determinar los “valores éticos de la democracia”, es decir, aquellos valores que pertenecían específicamente a esta forma de gobierno, y que serían objeto de prácticas pedagógicas destinadas a potenciar su profundidad, alcance y sentido como forma de vida en común que valoramos para realizar nuestra historia. Pero para hacer esto es preciso antes referirse a ciertos asuntos que se interponen entre el tratamiento de esa cuestión y el examen del modo en que ésta tiene sentido de posibilidad y realización cultural entre nosotros.

PRIMERO, reparemos en que el lenguaje filosófico de “valores” es una invención del siglo XX,¹⁵ mientras que los *lenguajes políticos y morales del republicanismo y del liberalismo*, por relacionados que estén con el tema de los valores, preceden esa memoria filosófica política y moral en siglos.¹⁶ En términos prácticos, esto significa aceptar como fatalidad histórica que estos lenguajes han configurado *tradiciones* y que ellas son hoy casualmente relevantes para la creación y extensión de las prácticas democráticas que decimos anhelar. De su configuración cultural y práctica depende su vigencia histórica.¹⁷ Asimismo, que en el proceso de constitución de nuestros hábitos mentales y en la configuración de nuestras conciencias cívicas, las disposiciones cívicas creadas por esas *tradiciones republicanas y liberales*, pueden conducir desigualmente al estable-

¹⁵ Sobre las vicisitudes del término y su carrera técnico-filosófica, véase, por ejemplo, la expresión en André Lalande: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Presses, Universitaires de France, 13a. edición, 1986, pp. 1182-1186. Ese lenguaje de los valores se relaciona con la obra, entre otros, de Max Scheler. Véase sobre éstos, Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, J. Vrin, 1949, pp. 67-152.

¹⁶ Empleo la expresión “lenguajes” en un sentido metodológico específico. Véase, por ejemplo, J. G. A. Pocock, “The Concept of a Language and the métier d'historien: some Considerations on Practice”, en *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹⁷ Empleo el concepto de tradición en un sentido denso. Debo la construcción de este término a la obra de Natalio Botana, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984.

cimiento y difusión de la idea de democracia tal y como solemos entenderla hoy.

SEGUNDO, se hace necesario clarificar las maneras en que se emplearán aquí los conceptos de *ética* y *moral*.

16. Desde un punto de vista general las dos expresiones se toman por equivalentes. En un sentido más técnico, por *ética* entenderemos la concepción de la práctica humana que centra sus reflexiones en torno a las posibilidades contemporáneas de aplicación de al menos dos conceptos básicos de la tradición de la antigüedad clásica: *las ideas de virtud y de carácter*. Por el contrario, por *moral* entenderemos la concepción que fundamenta la decisión humana acerca de lo bueno o malo en política —y fuera de ella— en la idea central de *deber* y su correlato categorial, la idea de *obligación*, y la relación que ambas tienen con el proyecto de la autonomía de la voluntad.

17. Esta distinción tiene alcances prácticos importantes. Por ejemplo, una cosa sería interpretar el problema de la *corrupción* en política (tema de una *Cumbre de las Américas*)¹⁸ desde la óptica de la *ética*, de las virtudes cívicas o de la idea de *carácter*; otra muy distinta sería contemplarlo como un problema del *deber-ser* individual, de las obligaciones morales, de la autonomía de la voluntad. A su vez, y situados en el ámbito del sistema de la moralidad, una cosa es interpretar y aplicarle a la conducta política, individual o colectiva, el canon de un imperativo categórico, otra distinta sería hacerse cargo de esa idea de moralidad a través de las exigencias planteadas por la existencia en el sujeto de derechos subjetivos, naturales, inalienables.

18. Por su parte, las posibilidades de influir sobre la conducta de las dos tradiciones políticas mencionadas presentan un cuadro similar de variaciones, algo que tiene su importancia práctica a la hora de intentar vivir felizmente en común. En efecto, ubicados en la *tradición republicana*, una cosa es concebir la rectitud de la

¹⁸ Me refiero a la *Cumbre de las Américas*, organizada por los Estados Unidos de América en Miami, Florida, en el año 1995. Véase *A new Moment in the Americas*, ed. Robert S. Leiken, Transaction Publishers, New Brunswick and London, Miami North-South Center, 1994.

conducta, su justedad, bondad o maldad, en función de una idea de bien común secular y mundana. De manera parecida, y situándonos en la *tradicón liberal*, una cosa sería concebir la moralidad de nuestras acciones políticas desde la perspectiva de un *consecuencialismo ético*,¹⁹ otra es considerarla como la expresión de nuestros derechos y deberes individuales o colectivos o más abstractamente aún, de los derechos humanos.

19. La conclusión práctica que se desprende de estas distinciones entre lenguajes y tradiciones políticas, por una parte, y ética y moral, por la otra, es que las dos clases de cosas tienen efectos históricos diversos en la manera de comprender la democracia y la idea que tenemos de sus valores. Este cuadro de variaciones es fortuito, obra de la fatalidad histórica (al nacer nadie escoge la cultura ética a la cual accede) y engendra una serie de relaciones en moral y política que aparecen posibilidades para nuestras repúblicas:

(i) que mientras más variación y densidad de tradiciones y de lenguajes políticos y morales se tenga en una determinada cultura, mayor necesidad de refinamiento pedagógico se requerirá para aprender a comprender y apreciar esas diferencias como expresiones merecedoras de respeto razonado;

(ii) que mientras menos variación y densidad de tradiciones y lenguajes se tenga en una determinada cultura, es decir, mientras más cruda y simple sea una cultura, mayor riesgo parece haber de que la *paideia cívica* que la exprese resulte inmune a las posibilidades que ofrece el mundo contemporáneo: el miedo a la diversidad puede engendrar el espíritu de certeza y éste, a su vez, por miedo y por reacción, engendra un deseo muy costoso y casi imposible de aislamiento cultural;

(iii) que la idea de cultura, como formación de las capacidades reflexivas de los seres humanos, es algo central para la viabilidad de cualquier cultura política, sea ésta basada en el culto a las virtu-

¹⁹ El canon más o menos convencional traza la línea que va de Jeremy Bentham, James Mill, pasando por John Stuart Mill, Sidgwick, hasta encontrar expresiones en filosofía moral contemporánea como las de Hare y otros.

des cívicas o sea ella una idea de cultura fundamentada en la expansión del individuo: ni el sueño de la república de los Romanos de Rousseau, ni el de la democracia de Tocqueville *aggiornata* serían republicanamente posibles si en ellas sus ciudadanos no hubiesen aprendido a conocerse y pensarse como tales. Esto es, que en la medida en que, en la práctica, las maneras a través de las cuales la reflexión individual y colectiva se conciben como actividades que por aprendidas y enseñables pueden evaluarse, en esa misma medida ellas podrán potenciar o negar la comprensión de las posibilidades y límites de la experiencia de nuestros lenguajes y tradiciones en el proceso de generar lealtades e identidades políticas y morales;

(iv) que no es concebible, y por ello no sería reflexivamente practicable tal idea de cultura, si la república no se hace cargo de que dicho *ethos* cultural sea un proyecto institucional educativo destinado a asegurar la vida en común y a expandir sus caudales culturales en procura de la flexibilidad, la reflexión crítica y la posibilidad de su propia modificación racional;

(v) que dado el *factum* tecnológico que nos dice que no es posible vivir fuera del “mundo” y de su tráfico cognoscitivo, no hay manera de escapar al impacto de los lenguajes políticos del “universo” o de las culturas que lo dominan, ni tampoco hay manera práctica visible de asimilar sus consecuencias, si la reflexión, en calidad de ideal pedagógico cultural, no se incorpora al proyecto de una educación “nacional” como una manera que aún tiene cualquier república para tratar de sobrevivir como tal en el mundo o de renunciar a ello.

Tales posibilidades son sólo posibilidades; sin embargo, junto a ellas hay disposiciones normativas del pasado que históricamente las condicionan.

20. Hasta fecha reciente, para muchas de nuestras repúblicas, acaso para todas, las ideas de cultura y educación cívica se asociaban al ideal republicano y su correspondiente teoría normativa de gobierno. Y como en cualquiera de sus formas históricas es el caso que la teoría práctica del buen gobierno descansa en la hechura

de un buen ciudadano, y que la hechura de todo buen ciudadano, a su vez, se basa necesariamente en un proceso pedagógico concebido desde la perspectiva del lenguaje y culto de las virtudes cívicas, todas nuestras sociedades han tratado de ser republicanas.²⁰ De aquí se nos imponen confusamente algunos cometidos pedagógicos como ideales del buen ciudadano iberoamericano:

(i) que la bondad del ciudadano consiste en la medida y calidad de su participación política activa y, al mismo tiempo, en ocuparse de la procura de sus propios asuntos;

(ii) que su participación activa es el fruto de su racionalidad, pero también de su afectividad: es buen ciudadano quien decide racionalmente pero también quien se entrega irracionalmente a su patria;

(iii) que el ciudadano no debe ser ignorante, debe deliberar bien acerca de sus acciones y pasiones.

21. Hoy, por efecto, entre otras cosas, del desarrollo de una ciencia política empírica y su asociación sustantiva con la práctica del sistema democrático, por una parte, y el desarrollo del *liberalismo*, a través de sus diferentes idiomas individualistas, por la otra, una idea de cultura cívica diferente (una idea mixta o más compleja) se presenta en la práctica política de la mayoría de nuestras repúblicas.²¹ Por cultura cívica se entiende así un conjunto variable de ideas y creencias que, unidas a aquel ideal cívico normativo del buen gobierno y al desarrollo histórico de sus cometidos pedagógicos, incorporan, como elementos esenciales de su naturaleza mixta, los tópicos reconocibles por todos como inherentes a cualquier *politeia* democrática: *el pluralismo y la diversidad cultural; la expresión comunicacional y su condición persuasora; el procesamiento consensual de los conflictos; la idea de cambio en tradición; la tolerancia; la libertad limitada de desear y de preferir; la neutralidad axiológica*, etcétera.

²⁰ Es lo que se puede llamar un círculo-virtuoso. Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1105 al 8-b12.

²¹ Sobre este ideal complejo véase el concepto clásico en Gabriel Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Boston, Little, Brown and Company, 1963.

22. Ahora bien, con independencia del concepto de cultura cívica que adoptemos, sea cual fuere la forma que la cultura política de nuestras repúblicas admita, estamos obligados, no obstante, por una convicción muy difundida: que el sistema democrático posee una entidad estructural, un sistema de relaciones, un conjunto de actores y de procesos, que integran una “constitución real” expresiva de la manera más legítima de practicar la política en el mundo de hoy.²² Esa convicción ha alcanzado la forma de un paradigma para explicar y comprender el funcionamiento de la política y, por ello mismo, su realidad conmina a nuestras repúblicas a mirarse para verificar, empíricamente, ante el espejo de esa hechura y de la calidad de sus partes y componentes, el estado de su funcionamiento, su gobernabilidad.

23. Visto así, como “constitución real”,²³ es decir, como forma institucional de vida en común organizada, percibida como conjunto de causas y efectos verificables —lo que antes se llamaba *societas civilis*—, se admite que de modo convencional puedan describirse y evaluarse todas nuestras repúblicas, una clase de práctica²⁴ particular, la llamada práctica democrática. Y si tal práctica democrática puede concebirse, describirse y evaluarse en nuestros modos de discurrir, hablar y actuar en política, con mayor razón cabe que pueda enseñarse a los seres humanos a ser o a dejar de ser democráticos en su conducta. *En otros términos, hay una conducta particular, la conducta democrática, que permite y reclama —como propio de su naturaleza—, un adecuado funcionamiento del sistema democrático.*²⁵

²² Los elementos de esa constitución son: sistema de partidos políticos, elecciones libres, gobierno representativo, grupos de presión y libertad de expresión a través de medios de comunicación, etcétera.

²³ Me refiero a la idea de una constitución sociológica. Sobre este concepto véase, por ejemplo, Manuel García Pelayo, *Derecho Constitucional Comparado*, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 269 *et. seq.*

²⁴ Empleo el concepto de práctica en el sentido en que lo hace, por ejemplo, Bernard Williams, *op. cit.*, pp. 68-69, al hablar de la deliberación práctica.

²⁵ Esta idea recoge el concepto formal y funcional de congruencia que desarrollan, por ejemplo, Almond y Verba en *op. cit.*

24. Por su parte, si la idea de conducta *democrática* es algo no sólo posible sino sobre todo real, puede inferirse que a partir de su evaluación colectiva o individual se la convierta en algo deseable y apreciable. Y si resulta apreciable por deseable, o viceversa, esto es, el desear ser democráticos porque apreciamos serlo en el proceder político y social, hemos de pensar que se trata de algo análogo a lo que antes significaba ser o no ser un buen republicano. Antes ser republicano toleraba la calificación de serlo verdadera o falsamente, buena o malamente; ahora, ser democrático admite calificaciones análogas. ¿Qué es entonces una conducta democrática? ¿Cuáles son las características que la distinguen en cuanto tal? ¿Cuáles son los criterios que la determinan?

25. Es un hecho social notorio que la experiencia de cada una de nuestras repúblicas, posee modos diferentes de conjugar las convenciones que describen la idea de una conducta democrática. Pero, a pesar de estas diferencias, que no son triviales ni secundarias, podemos decir que hoy hay a disposición de casi todas las culturas y experiencias de nuestras repúblicas un cuerpo de creencias e ideas que perfilan lo que se entiende por este tipo de conducta. Tal es el legado perverso del *liberalismo político* y su concepción del fin de la historia. Y de conformidad con lo que nos sugiere esta verdad precaria, de sentido común, llamaremos conducta democrática aquella que pueda reunir, entre otras, las siguientes condiciones generales de posibilidad:

(i) que podamos realizarla, individual o colectivamente, para ser o hacer(nos) libres en el ejercicio de nuestra igualdad e iguales en el ejercicio de nuestra libertad;²⁶

(ii) que podamos realizarla, individual o colectivamente, sólo en el marco de la determinación institucional preexistente de prácticas establecidas en un orden, en una *civitas*,²⁷ es decir, en

²⁶ Las hipótesis que enuncio provienen de la discusión sobre la naturaleza de la democracia. Véase sobre esto, por ejemplo, Robert A. Dahl, "Justificación de la Democracia", en *Democracia contemporánea, transición y consolidación*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1990, pp. 20-40.

²⁷ Véase sobre esto el mismo artículo de Viroli, *op. cit.*

una república de leyes y no en el desorden de los caprichos personales de uno, de unos cuantos o de todos;

(iii) que podamos realizarla, individual o colectivamente, porque la posibilidad de su realización se halla consensual y racionalmente instituida de acuerdo con el desarrollo del conocimiento de la afectividad y de la voluntad;

(iv) que podamos realizarla, individual o colectivamente, porque las prácticas de que hablamos están dotadas de un poder de limitación y coercibilidad normativa²⁸ sobre nosotros; establecido por y para la eventual felicidad de cierta *idea de nosotros mismos*.

26. Pero al margen de estas condiciones generales de posibilidad de la conducta democrática como conducta artificial o institucional,²⁹ hay otras condiciones de posibilidad de dicha conducta que solemos atribuir a los sujetos libres e iguales que componen las democracias. Es decir aquellos atributos que se pueden juzgar como los de una “persona demócrata”, de un “demócrata”. Es importante aquí hacer algunas observaciones, que son pertinentes para clasificar a alguien como demócrata, y que tienen que ver con el alcance que posee la analogía que hemos intentado establecer entre lo que significaba antes ser *republicano* y aquello que hoy significa ser *demócrata*.

PRIMERO, el término de referencia analógico anterior era el de *varón republicano*, el de hoy es el de *persona democrática*, con lo cual la cuestión del *género* adquiere una relevancia antes insospechada. La incorporación de la cuestión del género en la discusión sobre los principios morales y políticos (adjetivos o sustantivos) del *liberalismo* exige una consideración especial. Pero evitemos conceder aquí demasiado al impacto del *liberalismo anglosajón* y a los efectos de la exportación cultural de sus concepciones del género y la sexualidad.

²⁸ Entiendo aquí por coercibilidad la posibilidad lógica del empleo legítimo de sanciones físicas, más que el hecho mismo de coacción física. El sentido, como se puede inferir, es kelseniano. Sobre el contexto normativista de este giro, véase Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Guadarrama, 1977.

²⁹ Empleo la distinción para enfatizar el elemento contactualista y el sentido, si se quiere hobbesiano, que supone hoy la creación del *bien común* o *res publica*.

En nuestra *tradición republicana*, al menos en algunas de sus vertientes, digamos la de Rousseau, el género se ordena en función de la conciencia cuando no de la obsesión de virilidad,³⁰ lo que ha dispuesto nuestros hábitos y costumbres al culto mítico de un *romanticismo político machista* difuso que se interpone como obstáculo moral para la extensión de la idea de persona democrática.

SEGUNDO, la idea de *persona*, en cualquiera de sus diferentes acepciones morales, apunta ahora, a diferencia de la desigualdad inherente al *status* del republicanismo, hacia el establecimiento de una relación inédita entre identidad individual y universalidad moral: quien es o es considerado persona adquiere, precisamente desde su propia individualidad, una condición de universalidad pasiva o activa que —sobre todo en el *liberalismo*— le dota de la capacidad de ser portador de derechos individuales que se hacen valer frente a todos.³¹

La idea de ser persona, con todo y que ha llegado a ser primordial gracias al desarrollo de la igualdad como valor político sustantivo —lo que la distingue del mismo concepto en el republicanismo— ha llegado a no ser exclusivo de los seres humanos.

El sentido de su desarrollo práctico hoy nos obliga a ensanchar el radio de circunscripción jurídica y moral en la aplicación de este concepto moral y político. Hemos consentido en registrar en nuestras constituciones, como humanamente universalizables, la vida de otros seres animales, así como la de otras formas de vida. Y al extender este ámbito de aplicación hemos alterado el orden de las antiguas relaciones, hemos contribuido, gracias al *liberalismo*, a destronar al individuo, al hombre —*dominus*— de su puesto de señorío sobre aquellas formas de vida que antes se hallaban sometidas, por naturaleza, a su solo imperio. La condición del planeta, el hábitat, el estado de los que están por nacer y de los que están por morir, la vida y la muerte animal, vegetal, adque-

³⁰ Para una reciente evaluación crítica de este tema, véase, por ejemplo, Nicole Ferman, *Domesticating the Passions. Rousseau, Woman and Nation*, Hannover-London, Wesleyan Press, University Press of New England, 1997.

³¹ Dahl, *op. cit.*, pp. 26-27.

ren la condición de centros de imputabilidad jurídica: sujetos de derechos; o adquieren la calificación institucional de situaciones jurídicas que los protegen, es decir, el rango de condiciones morales equivalentes y, en algunos casos hasta superiores a aquellas que originalmente sólo se asignaba para sí el *dominium* solitario del “hombre” sobre la naturaleza.

TERCERO, el espacio público inicialmente concebido por el *republicanismo* para el despliegue de las acciones y pasiones republicanas, v.g. aquella Asamblea de voces de la plaza pública del *Contrato Social*, lugar donde debía trasmutarse la algarabía de las voluntades particulares en el silencio comprensivo y racional de la voluntad general, parece haberse trocado hoy en una inasible proliferación de espacios públicos abiertos, ubicuos, modulados con afán de infinito por la ciencia y la tecnología. Todo ello es indicativo, al parecer, del advenimiento de una manera diferente de deliberar, de agregar intereses, de procurar lealtades políticas y morales, de hacer y de padecer una política en ciernes.

27. En conclusión, vemos así cómo lo que significa ser un republicano difiere de lo que hoy supone para nuestras repúblicas ser un demócrata. Pero la analogía ha sido instructiva, y lo será más si procedemos al análisis de los atributos que permiten caracterizar la “conducta democrática” y lo que podríamos llamar, no sin equívocos, la “personalidad democrática”.

IV. *Los atributos del sujeto democrático*

28. Consideremos los atributos que caracterizan a la persona del sistema democrático como enunciativos, ya que la riqueza o pobreza de poder predicarlos circunstancialmente en cada república dependerá, en gran medida, de la densidad de la cultura política de que se trate. Pero la dificultad de darles un carácter más taxativo o fundamental no radica sólo en las diferencias históricas o culturales que acechan la definición convencional de la democracia que nos persigue, sino también en las dificultades que afectan el modo de verificar la idea de “personalidad democrática” como un

concepto ético-político compuesto, empíricamente inherente a este tipo de régimen político y expresivo de una *conducta democrática*.

29. En efecto, con frecuencia oímos afirmar y consentimos en decir que los regímenes democráticos requieren para su buen funcionamiento de un determinado tipo de personalidad humana: personas adultas, responsables, racionales, capaces de determinarse a sí mismas, de procurar y defender sus propios intereses, capaces de obligarse autónomamente al cumplimiento de sus decisiones, etcétera. Como ha observado Dahl, estos atributos son parte constitutiva del proyecto mismo de tratar de ser persona humana; de algo inherente al desarrollo humano, que no es esencial o intrínseco a la forma de gobierno democrática. No obstante, también hemos oído decir, e intuitivamente hemos consentido en afirmar, que entre la diversidad de regímenes de gobierno que hay a disposición de nuestras culturas políticas sólo la democracia es capaz de desarrollar del modo más pleno esos atributos. Y así, a pesar de los obstáculos que hay para verificar empíricamente la verdad de esa relación, pues no todas las democracias son plenas ni en todas nuestras culturas se comprende esa forma de gobierno de una manera unidimensional, ni tampoco todos somos igualmente personas en el intento de serlo, surge un consenso práctico. La idea predominante que lo expresa, es que las democracias no sólo reclaman esos atributos en las personas como partes de su desarrollo humano, sino que, sobre la base de nuestras experiencias de regímenes de fuerza o de tiranías de distinta laya, sabemos con amargura que sólo este régimen de gobierno garantiza la posibilidad práctica de ese ideal de persona como uno de todos y no como el ideal de uno o de unos pocos. El hecho anclado en nuestra memoria y experiencia es que ese régimen requiere ese tipo de personalidad y que es sólo ese tipo de régimen político el que lo hace florecer más que ningún otro.³²

30. Se denominan entonces atributos democráticos, aquellas disposiciones o actitudes del carácter que contribuyen a que una persona sea mediante sus decisiones: adulto, responsable, racional,

³² Dahl, *op. cit.*, p. 27.

garante de la procura y defensa de sus propios intereses, autónomamente determinable, etcétera. Tal “personalidad democrática”, esbozada así, es entonces la que habría asumido como suya la agenda básica del *liberalismo político*.³³

31. Y lo ha hecho en dos sentidos: en lo que concierne a la posibilidad de ser persona moral y también en lo atinente a la idea de vivir en una sociedad justa de manera libre e igual. Y ello supone que para hacerse cargo de esos proyectos humanos y políticos es preciso aceptar el hecho íntimo (reflexivo, afectivo y volitivo), personal, social e institucional, que establece que las actitudes y disposiciones que lo hacen prácticamente posible en ambos dominios —en el privado y el público— puedan ser descritos, reconocidos y apreciados —en uno y en otros— como propios, aprendidos y enseñados, como disposiciones y actitudes que por políticas son humanas y que por humanas pueden compartirse.

32. Podemos entonces deducir que en la medida en que nuestras repúblicas perciban el problema de la congruencia funcional entre sus sistemas y sus estructuras democráticas, por una parte, y el desarrollo en la cultura política del proyecto humano de educar una “personalidad democrática” con ese tipo de disposiciones y actitudes, por la otra, el proceso educativo consecuente reclamará para su viabilidad una *estimativa* constitutiva de un *ethos* político liberal que podamos desear actuar de conformidad con o en función de todos aquellos “valores” que forman el elenco moral del liberalismo político. Pero esto también implica, en razón misma de ese *liberalismo*, que no sólo podemos actuar en función exclusiva de esa estimativa. Que junto con los valores morales que formarían parte de esa personalidad democrática, debemos aprender a convivir —porque el liberalismo así lo posibilita— con otras maneras más tradicionales de comprender esa “personalidad democrática”. Me refiero a la vertiente *comunitaria*, de vocación más o menos particularista, encarnada en la cultura y la historia, secular o religiosa, que en variadas formas se ofre-

³³ John Rawls, *Political Liberalism*, New York, The John Dewey Essays in Philosophy, Columbia University Press, 1993, pp. 43-46.

ce todavía como legado moral y político por nuestra compleja tradición republicana.³⁴

33. Al tomar en cuenta esta otra forma de concebir la moral y su relación con la política, la agenda constructivista³⁵ de la “personalidad democrática” y de la “conducta democrática” salida del liberalismo confronta su más asediante, experimentada y sutil amenaza desde las entrañas de nuestros pasados. En efecto, esta amenaza es históricamente persistente porque ha sido constitutiva de nuestra experiencia y memoria morales y, por tanto, en su calidad de tradición, la *tradición republicana* opone al carácter adjetival del liberalismo político, hoy institucionalmente en boga, una *concepción sustantiva* de las relaciones entre ética y política. Esta concepción sustantiva, ora reclamando la fuerza del *comunitarismo*, ora diluyendo su poder, convierte a este punto de vista moral en pretensión práctica de verdad y falsedad, de bondad o maldad en torno a las acciones y pasiones políticas. Y lo que queremos señalar con esto es que la *tradición republicana*, en sus diferentes idiomas, también ha generado el culto a una idea de personalidad cívica: la “personalidad republicana” y su correspondiente ideal de “conducta republicana”.

34. La mejor manera de comprender el alcance práctico e institucional que albergan estos tipos de conducta y personalidad consiste en recurrir al análisis de la impronta que ha dejado en nuestra memoria el ideario cívico humanista y sus variaciones. Ahora bien, como esa impronta es asunto complejo, lo que importa aquí es deslindar las grandes *líneas comunitaristas* en la historia del republicanismo iberoamericano. Esas líneas son las siguientes:

(i) la personalidad republicana y la conducta republicana se fundamentan en el culto a la idea de virtud y, en general, en el concepto de carácter. Esta afirmación vale genéricamente para casi cualquier pensamiento republicano. Tanto en sus versiones

³⁴ Empleo esta expresión —la de tradición republicana— en el sentido que la usa para provecho nuestro Natalio Botana, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984.

³⁵ Expresión de John Rawls, *op. cit.*, pp. 90 *et seq.*

humanistas como modernas, seculares o cristianas, es muy difícil pensar la idea de república y de una conducta cívica, con alguna resonancia clásica, sin concebir al ciudadano como un carácter hecho de y por la práctica de las virtudes;³⁶

(ii) la personalidad republicana y la conducta republicana son el resultado de un “círculo virtuoso”.³⁷ La argumentación de esta moral cívica es severa y aparentemente algo equívoca: para ser republicano, es preciso ser virtuoso; y para ser virtuoso es preciso ser republicano: decidir y practicar el bien que se decide, hacer de la virtud un hábito en uno. Y una vez convertidas nuestras prácticas en hábitos nos hacemos de un carácter que ejemplifica y determina las buenas o malas acciones que fundamentan el bien común;

(iii) la moralidad y la política que instituyen una *res publica* de esa manera se sostienen delicada y tensamente en una recíproca acción de vigilancia individual y colectiva. Ambas actúan de vigías ante el peligro de una amenaza común: el avance que sobre los muros de la ciudad (*civitas*) están prestas a desplegar en cualquier momento las fuerzas de las malas costumbres, del vicio, de la corrupción que causa la ruina del *bien común*. Las sospechas que mutuamente se tengan —la moral y la política— acerca de la manera de enfrentar la teoría y práctica de la *salud y corrupción* del cuerpo moral de la república, es lo que infunde el miedo o el valor para conjurar ese peligro y es, a su vez, el espacio donde viven las situaciones de “excepcionalidad constitucional”, de “suspensión de garantías”, los “tiempos extraordinarios” de los diferentes tipos de dictadura de los que hemos abusado..

(iv) esa personalidad y esa conducta tienen una idea de felicidad colectiva y, por lo común, obedecen a un ideal *eudaimónico* de la misma. Es así como nos es posible celebrar y reconocernos en el esplendor retórico que, con frecuencia, se escoge entre nosotros

³⁶ Esto no excluye la posibilidad de pensar una república universal desde una idea de subjetividad kantiana o la idea de una república anclada en el sentimentalismo ético.

³⁷ Empleo la expresión para referirme al sentido que le da Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, II, 4-5, 1105a20-1105b24.

para alabar una conducta, un ciudadano, una república. Porque la idea de celebración atestigua en la retórica para nosotros, en esta tradición, la idea de un florecimiento cierto en la evaluación de las acciones, del carácter o del bien común, lo que valora la fuerza de la elocuencia republicana y concede poder al discurso *epidíctico*.³⁸

35. Estas cuatro líneas comunitaristas no son las únicas que podamos encontrar para aclarar el peso que moral y políticamente tiene esta tradición republicana en Iberoamérica. Hay otras más poderosas y elocuentes. Pero lo importante sería discernir el peso correspondiente que en cada una de nuestras culturas políticas tiene, en la actualidad, su peculiar forma histórica. Y no cuesta mucho pensar a este respecto que, reflexionando sobre nuestras vicisitudes, v.g. guerras civiles, revoluciones abortadas, dictaduras y tiranías, daremos con la clave para desechar la paja del grano que el claroscuro de esta concepción moral sustantiva aún guarda. Lo que no podemos hacer es darle la espalda a aquello que en forma ritual nos ha conminado a hacerlo.

36. Al comienzo de este ensayo hicimos referencia al encuentro y desencuentro surgidos en la idea que tenemos de nosotros mismos y de nuestras repúblicas de dos sagas o epopeyas políticas y morales, las epopeyas del *republicanismo* y del *liberalismo*. Al término de esta indagación consideraremos el alcance que ambas tienen en las lógicas de identificación de nuestra subjetividad política y moral en relación con la cuestión central que nos ocupa, la idea de “valores democráticos”. Si a través del análisis de la idea de *personalidad democrática* hemos acertado en acotar el fenómeno de la conducta democrática y los atributos que le conferimos, y si, por su parte, aceptamos que todavía hay una equivalencia de esos dos fenómenos en el ámbito de la experiencia del *republicanismo* iberoamericano, se sigue que, al parecer, estamos construyendo un dilema para nuestra razón práctica y la pedagogía de nuestros ciudadanos.

³⁸ Aristóteles, *Retórica*, I ii. 22-iii.4, 1358b.

37. Si enseñamos a aprender y aprendemos a enseñar los valores sustantivos del *republicanismo comunitario*, al menos en sus versiones más patrióticas o nacionalistas,³⁹ el varón ejemplar —el ciudadano por excelencia— podría ser aquel devoto y abnegado altruista que asume las virtudes públicas como condición necesaria para el desarrollo moral de la suficiencia muy relativa de sus virtudes privadas (si es que aquí cabe la idea de ámbito privado). Esto significa que la educación moral y política así concebida y puesta en práctica supone varias cosas: una propedéutica del espíritu de abnegación virtuosa, una racionalidad situada y una subjetividad encarnada, circunstancial, vivencialmente signada por la historia y la cultura. Si, por el contrario, los valores democráticos se enrumban en dirección del *liberalismo*, la didáctica cívica apuntará a la formación de otro elenco de ideas: una racionalidad instrumental, una subjetividad abstracta, de vocación universal, y, en principio, poco sensible a las exigencias y condiciones circunstanciales de la historia y de la cultura. Como se puede observar, las *posiciones originales* de una y otra perspectiva, valoran diferentes facultades, disposiciones y actitudes. La pregunta es si son conciliables sus líneas de desarrollo moral y político.

38. Hay respuestas a esa pregunta. Las más tajantes son aquellas que dejan a la práctica, a la historia, la última decisión. Pero esta solución “pragmatista” que así se dibuja no desconoce la prioridad de la democracia sobre la filosofía⁴⁰ y, en este precario pero importante sentido, ofrece más aspirando a menos. El fallo de la

³⁹ Entiendo que la relación entre nación y patriotismo admite más de una interpretación, aquí evito la idea etnocéntrica como su eje. No obstante, es indudable que en aquellas de nuestras repúblicas que posean diferencias y estados beligerantes entre culturas etnocéntricas, esa asociación inicial se complica y esa complicación es muchas veces explosiva. Para un tratamiento general de esta cuestión, véase M. Viroli, *For Love of Country, an Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁴⁰ Me refiero, como se puede reconocer, a la contribución de Richard Rorty que posee ese título y nos propone esa idea. Véase al respecto la versión castellana Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992.

historia ha de vivir primero de las posibilidades de la libertad de pensamiento y del pluralismo, heredadas del liberalismo, que adjetivamente tolera las disidencias, bien primario que precede la alternativa adversa: que se decrete el fin de la democracia en nombre de algún otro valor u otra concepción de gobierno más sustantiva. Sin embargo, el pragmatismo liberal no es la única solución posible.

39. También el *comunitarismo* ha sabido responder. Y si bien sus respuestas cuestionan al *liberalismo*, tal vez las mejores de ellas no pretendan poner en peligro la democracia. No obstante, y a pesar de que esas respuestas comunitaristas no rechacen la idea de democracia, nos guste o no, es un hecho que sus representaciones sociales suponen una crítica radical a las condiciones de posibilidad de la mentalidad liberal. Sea como fuere, lo cierto es que en ambos casos la educación política y moral exige especificar en nuestra cultura alguna relación explícita con la función verdad en el conocimiento y en la práctica. Es ésta una condición distinta, de considerable peso en la tarea de dirimir las dificultades en juego y situarlo a uno —ciudadano iberoamericano—, tal como nuestra ingenuidad aspira, en algún terreno intermedio. ¿Acaso es eso posible o debemos, estoicamente, esperar que la fortuna de las contingencias determine la suerte final? En otros términos, que el pragmatismo sea la filosofía del fin de la historia...

40. En cualquier caso ambas concepciones reclaman una forma de gobierno de leyes; las dos proponen un sistema político ajeno a las prácticas personalistas; piden establecer la *civilidad* de su idea de sociedad organizada a través de un orden institucional basado en la legalidad. Se deduce que el ciudadano de cualquiera de las dos repúblicas, la *liberal* y la *republicana*, vivirá mejor, en paz, si su república acepta impartir la enseñanza de la condición reflexiva como supuesto necesario para la vida en común. Para que así cada quien se abra paso en su conciencia hacia la aplicación de los valores que proponga a los demás y que los demás le propongan a él como expresión de las virtudes del diálogo humano. Y es en este punto crucial donde lo individual se hace social y lo social indivi-

dual en nuestras conciencias y en nuestras prácticas. Allí se hace imprescindible tener presente el papel fundamental que aquí tiene la psicología y su relación con la política.

41. El desarrollo de la psicología evolutiva, de la psicología moral y la vinculación de ambas con la pedagogía moderna, sobre todo en lo que concierne a la adopción de aquel punto de inflexión estratégico de que habláramos, proporciona la clave fundamental para concertar en paz una confrontación civilizada entre las dos concepciones generales que se disputan en nuestra memoria la tarea de presumir el futuro de nuestros valores. Estas disciplinas se hallan en tal estado de desarrollo, que su concurso en estas tareas es imprescindible para producir el conocimiento de la práctica humana, y especialmente de las prácticas cognitivas, afectivas y volitivas de los seres humanos y de su desarrollo personal, que son el fundamento práctico para asegurar la posibilidad de una vida en común libre. Es un conocimiento de prácticas cognitivas, afectivas y volitivas necesarias para garantizar, por ejemplo, que la violencia sea descartada como modo de resolver el conflicto de interpretaciones que la historia de las dos grandes concepciones de la moral y la política nos ha generosamente deparado.

42. Comenzamos escuchando las voces de un diálogo en Buenos Aires. Martín Fierro no es para Borges un personaje ejemplar, un modelo para que nos reconozcamos en él y aprendamos de su ejemplo. Sábato, por lo contrario, reclama que veamos a ese personaje y su ejemplo de rebeldía como escuela para combatir la injusticia. Borges habla del error de proponer a Martín Fierro como personaje ejemplar. ¿Pero quién comete ese error?

43. El error es de otra autoría, proviene de la autoría externa, social, de nuestra cultura; la que en el aprecio de la vida, en aquella pieza magnífica de arte creada por José Hernández, quiere inducirnos a descubrir que allí se narra para nosotros, en forma ejemplar, la vida de un personaje: Martín Fierro. Sábato propone la narrativa moral y su verdad de otro modo. Señala el poder de una virtud, la justicia, como fuente para despertar otras pasiones, entre ellas, esa ira tan legítima que generan la injusticia y el mal-

trato. Y, preguntamos, ¿quién hace reconocer en nosotros esa ira? ¿Quién la despierta como epopeya para vivir o morir con ella en uno? La respuesta remite, de nuevo, a la autoría de la cultura. El libro y su específica cultura, la literatura, y nuestra cultura ampliada, y los modos de saber apreciar la relación que puede haber entre ambas cosas a la hora de asumir la autoría de una proposición práctica cortejan un valor históricamente relevante. Nos proponen la verdad o falsedad de que un personaje sea o no un valor ejemplar. ¿Cómo discernir esta relación con la verdad? ¿Podemos dejar en el aire la idea de Borges de que Macbeth puede ser considerado como un buen ciudadano británico?

44. La respuesta de Sarmiento y su doma del Facundo bien pudieran ser camino para responder por nuestros errores y verdades en política y moral. Sarmiento fue pedagogo y su novela, esa ejemplar novela, calificada de monotonera por Borges, educa. Pero no educa para que rehuyamos la significación de nuestras pasiones; tampoco para que nos dobleguemos a su paso, liviandad o pesadumbre. Y así, uno y otro rostro de aquel combate mítico conducen a una idea matriz. Sólo una *paideia cívica* que cultive en nosotros y en nuestras repúblicas el modo de razonar acerca del problema que esos dos hombres singulares nos han señalado —cómo ser un personaje ejemplar en la vida— hará posible que nuestras vidas sean lo mínimamente examinables que se requiere para que sean humanas y con suerte ejemplares. Porque, como habría dicho Sócrates hace algún tiempo, una vida que no pueda ser examinada no vale la pena vivirse.