

## **Democracia participativa y virtudes cívicas procedimentales**

Gustavo Pereira  
Instituto de Filosofía  
Universidad de la República

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

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

A su vez, las virtudes procedimentales deben incorporar un momento de sustancialidad a partir de los procesos de integración ciudadana si es que tales virtudes serán vinculantes para los ciudadanos. Por último, para la operativa de una ciudadanía virtuosa se vuelve imprescindible un conjunto de condiciones que hacen a la construcción democrática de la opinión pública como potenciadora cívica.

En este camino comenzaremos con lo que denomino la plataforma hegeliana, donde se establecen las condiciones que la Modernidad impone a un proyecto como éste, para luego incorporar el impulso liberal y el republicano en el concepto de la democracia, que al final conduce a una teoría procedimental de la virtud que en su momento sustancial requiere de fuertes procesos de integración ciudadana.

### **1) La plataforma hegeliana**

El proyecto de Hegel en los *Fundamentos de la filosofía del derecho* puede ser entendido como un intento de dar cuenta de la libertad moderna en términos de una superación de la dicotomía individualismo-comunitarismo, a través de una

“unidad compenetradora de la universalidad y la individualidad, (...) unidad de la libertad objetiva (es decir, de la voluntad sustancial universal) y de la libertad subjetiva, en cuanto libertad del saber individual y de la voluntad que busca su finalidad particular y por ello -en cuanto a la forma- en un actuar que se determina según leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*.”<sup>1</sup>

Pero para llegar a esta reconciliación superadora es necesario considerar aquello que es superado y conservado en esta nueva eticidad, así como también exponer las limitaciones que le son inherentes y que conducen a un Estado totalitario, para por último presentar una alternativa que entronque con el proyecto hegeliano y nos permita postular las

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Edición Iltig, Traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993, § 258, pp. 679-680.

condiciones que la modernidad impone a todo intento de dar cuenta de la democracia participativa, así como de las virtudes cívicas requeridas por ésta.

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

Para detallar este doble movimiento es necesario recordar que la sociedad civil, tal como la analiza Hegel, se encuentra regida por dos principios; uno de ellos es la persona concreta que se manifiesta como una finalidad particular compuesta de una mezcla de necesidad natural y arbitrio, y el otro es la universalidad que media las relaciones entre las personas particulares. La persona concreta en tanto finalidad egoísta establece en su realización un sistema de dependencia multilateral de tal forma que tanto el bienestar como el derecho de cada uno se encuentran entrelazados con el de todos.<sup>2</sup>

De ahí que pueda afirmarse que la sociedad civil es una sociedad de propietarios que, con independencia de sus diferencias religiosas, raciales o políticas, son iguales ante la ley y, por ende, tienen un mismo derecho, sancionado por una ley de tipo general, a defender sus intereses personales, a perseguir sus concepciones idiosincrásicas de la felicidad, a elegir libremente su plan de vida, su profesión, etc. Esta estructura jurídica de la sociedad civil queda internamente asociada para Hegel con una economía capitalista de mercado. A su vez, estos dos momentos de la escisión de la idea, el particularista que asegura el derecho del individuo a desarrollarse en conformidad con preferencias e intereses

---

<sup>2</sup> Ibid., § 182, 183, p. 619.

subjetivos, y el universalista que opera tanto como fundamento necesario de la particularidad, así como también como poder sobre él y como su fin último, constituyen lo que Hegel ha denominado el sistema de la *eticidad perdida en sus extremos*. Esta eticidad perdida en sus extremos se presenta como la condición de la libertad negativa moderna. Por lo tanto, el surgimiento de la sociedad civil significa la institucionalización de una libertad negativa igual y general, pero a la par de la institucionalización de los derechos del hombre se produce también la institucionalización de un antagonismo social general.

En virtud de lo anterior, la sociedad civil tiene la particularidad de albergar al mismo tiempo la posibilidad de ser comprendida como una sociedad de derechos iguales y generales del hombre, que operan como una condición inexcusable de toda posible libertad moderna, y la de ser entendida como sociedad de antagonismo social general, donde a través de la negación de la categoría de eticidad se produce la negación tanto de las formas premodernas de solidaridad, así como también de la solidaridad social. Por lo tanto, en la medida en que el despliegue de la sociedad civil disuelve toda ligadura comunitaria, ya no hay preocupación alguna por el bien común, ni tampoco restricciones morales que pudiesen contener la destrucción social. En este proceso, quienes se encuentran ligados al trabajo y quienes dependen de la acumulación de las riquezas, estarán en una situación de incapacidad de disfrutar tanto de las libertades que van más allá de las que posibilitan su participación en la sociedad civil, como de los beneficios espirituales de la misma.<sup>3</sup>

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

---

<sup>3</sup> Ibid., § 185, 243, pp. 620, 668.

en las condiciones que la modernidad impone a la libertad, exige que la costumbre se eleve en forma de leyes. A través de la forma de la ley que regirá la vida de la comunidad ética, se manifiesta la universalidad que tendrá prioridad sobre los individuos. De ahí el rechazo de Hegel al Estado liberal, ya que en éste se asimila Estado y sociedad civil, y en consecuencia se protege la propiedad y la libertad personal, constituyendo el interés de los individuos como tales la finalidad última que los une, por lo que la membresía al Estado pasa a ser algo discrecional, siempre pasible de ser rechazado o revisado. Para Hegel, el Estado tiene una relación radicalmente diferente con el individuo, porque la *unión* es ella misma el verdadero contenido y finalidad del Estado; esto determina que los individuos lleven una vida universal que hace que su satisfacción particular tenga como supuesto y finalidad a dicha universalidad.<sup>4</sup>

Esta esfera de eticidad sustancial encarnada en el Estado penetra a la propia sociedad civil yendo más allá de su constitución iusnaturalista, porque la idea de una sociedad de sujetos jurídicos iguales y libres que interaccionan entre sí estratégicamente en el mercado, no solamente presupone que esos sujetos jurídicos se reconocen moralmente como libres e iguales, sino que presupone además instituciones jurídicas y políticas cuyo funcionamiento no puede explicarse en términos de una racionalidad puramente estratégica de la acción. Por lo tanto, los sujetos jurídicos de la sociedad civil tienen que ser algo más y algo distinto que lo que el modelo iusnaturalista permite pensar. Hegel trata de mostrar que la libertad negativa de los sujetos jurídicos burgueses no sería pensable coherentemente sin su integración en un contexto de libertad pública, comunitaria, racional.

El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionarse el principio de la subjetividad hasta el

---

<sup>4</sup> Cf. Ibid., § 258, pp. 678-679.

extremo autónomo de la particularidad personal, y al mismo tiempo retrotraerlo a la unidad sustancial, y así conservar a ésta en él mismo.<sup>5</sup>

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

Al decir de Wellmer, el rechazo al Estado liberal lleva a Hegel a rechazar la interpretación política de los principios liberales-iusnaturalistas como principios de una forma democrática de formación de la voluntad de las sociedades modernas. Sus dos principales argumentos para ello son:

“1) una objeción “comunalista” contra la antropología individualista del derecho natural; y 2) una apelación a la diferenciación y complejidad de las sociedades modernas. Según el *primer* argumento el concepto iusnaturalista de democracia es “abstracto” porque los supuestos antropológicos del derecho natural y del principio de libertad negativa son insuficientes para fundamentar el concepto de una democracia como forma de eticidad concreta. Según el segundo *argumento* la complejidad y la diferenciación funcional de las sociedades modernas no permiten, y sobre todo el

---

<sup>5</sup> Ibid., § 260, p. 687.

surgimiento de una esfera ampliamente despolitizada de sociedad civil no permite, una democracia directa en el Estado moderno.”<sup>6</sup>

Estos dos argumentos ponen de manifiesto tanto la complejidad implicada en el concepto de “eticidad” en contraposición a la formalidad del derecho “abstracto”, así como también la complejidad de las sociedades modernas en contraposición a la fuerza integrativa y abarcadora de las sociedades premodernas, inherente al concepto de democracia directa. Pero estos dos argumentos no son para nada contundentes, ya que Hegel no muestra que los principios universalistas del derecho natural no puedan traducirse a un concepto democrático de eticidad para las sociedades modernas. El obstáculo más significativo es el de un concepto postradicional de eticidad democrática, ya que en él la ausencia de una sustancia ética que fuese capaz de sustraerse a la crítica habría que pensarla conjuntamente con una forma de tolerancia ética, de racionalidad crítica y de autodeterminación democrática convertidas en costumbre, en tradición y en forma de vida, y por tanto en cuasi sustancia ética. Por lo tanto, una *eticidad democrática* sería una eticidad de segundo orden.<sup>7</sup>

Pero este proyecto no es completado por el propio Hegel, quien no puede romper con la idealización del Estado prusiano y rechaza la posibilidad del surgimiento de una voluntad racional común; en esto juega en forma excluyente el peso determinante que Hegel le otorga a la fuerza disolvente de los vínculos solidarios que pauta las relaciones entre los propietarios en el marco de la sociedad civil, y que en un contexto premoderno oficiaba como ligazón entre los ciudadanos. Lo interesante de este proyecto es que la inapropiada solución de Hegel no la inhabilita sino que deja intacta su vigencia, y justamente en esto radica lo más sugerente de la herencia hegeliana; probablemente una solución apropiada a la pregunta por la libertad moderna posibilite comprender la

---

<sup>6</sup> Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia, 1996, p. 52.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52

tensión entre la perspectiva individualista propia de la tradición liberal encarnada en el iusnaturalismo y la perspectiva comunitarista que se manifiesta en la solidaridad de la tradición republicana. En resumen, el alcance del proyecto puede establecerse en base a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de una forma democrática de eticidad bajo las condiciones de un derecho formal-igualitario.

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

Según Wellmer, tanto Hegel como Tocqueville buscaron una respuesta a este problema, siendo la de Tocqueville mucho más acertada que la de Hegel y su idealización de la monarquía prusiana. Esto se debe a que, al concentrarse en el estudio de la sociedad americana, Tocqueville encontró algo novedoso para los Estados europeos: un espíritu de libertad que se había convertido en un contexto de vida ético, algo que coincidiría con la denominación hegeliana impuesta por Wellmer de eticidad democrática. Esta idea de libertad manejada por Tocqueville

Es indisoluble (1) de la idea de que los individuos tratan y deciden en común sobre sus asuntos comunes; (2) de la idea de una opinión pública deliberante como medios de clarificación, de transformación y de crítica de opiniones, preferencias e interpretaciones individuales; y (3) finalmente, de la idea de un igual derecho de los individuos a influir y a cooperar en la configuración de su vida colectiva y en el establecimiento de los fines que se busca realizar con la organización de la vida colectiva.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

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

En este sentido, Tocqueville nos conduce a una interpretación del proyecto liberal que supera las limitaciones inherentes a la identificación de la sociedad civil y el Estado criticadas por Hegel, para afirmar que la realización de este proyecto iusnaturalista dependerá directamente de una forma de eticidad democrática que oficie como trasfondo para su implementación. Esta perspectiva, que presenta a la libertad negativa y a la libertad positiva como dos momentos de la libertad moderna, es la que permite afirmar que existe una conexión interna entre los derechos fundamentales liberales y la participación democrática, donde los derechos fundamentales dependen de una extensiva participación democrática, y que, a su vez, la democracia moderna no puede ser pensada sin el supuesto de estos derechos fundamentales liberales.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. Michael Walzer, “La crítica comunitaria del liberalismo”, *La Política*, 1, Primer semestre 1996, pp. 47-64; Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 193-194, 202-203, 372-376.

## **2) *Liberalismo y republicanismismo en la democracia moderna***

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

Pero esta característica, propia de la democracia moderna, se funda en una conexión inestable entre derechos fundamentales liberales y principios democrático-participativos, ya que la protección de los derechos fundamentales liberales conforma un yo amenazador de las formas de vida comunitarias y democráticas, puesto que tales derechos son derechos de separación o disociación, derechos a decir que no, a desligarse.<sup>10</sup> Esta característica de los derechos individuales funda la impronta dual que comportan para el sujeto moderno, operando como la condición de posibilidad de una forma postradicional de eticidad democrática y encarnando, a su vez, un fuerte potencial anticomunitario.

De lo anterior se sigue que cualquier intento de realización plena de la democracia moderna deberá contar como supuesto la dualidad pautaada por el impulso liberal que se manifiesta a través de los derechos fundamentales y por el impulso republicano encarnado en las exigencias de participación democrática. En consecuencia, se vuelve imprescindible

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 57 y ss.

generar espacios y mecanismos que puedan equilibrar o estabilizar estas fuerzas que se requieren mutuamente y que a su vez se niegan.

Uno de esos espacios desde donde lograr el equilibrio se encuentra en las estructuras plurales y descentradas de una sociedad civil democrática, en una red de asociaciones, instituciones y espacios públicos autónomos situados por fuera del Estado. Estas estructuras son las que vuelven posible una eticidad democrática donde se conjugan tanto los valores liberales básicos a través del ejercicio de los derechos fundamentales, como la legitimidad democrática a través de la participación ciudadana en la dimensión política de la comunidad. Pero cabe aclarar, y no es algo menor, el alcance de este concepto de sociedad civil que ya no es el hegeliano presentado más arriba sino que asume una mayor complejidad al integrar esa red de asociaciones e instituciones no estatales y que, además de la economía, incluye a asociaciones civiles, movimientos sociales y grupos de interés. Una apelación a la sociedad civil en términos hegelianos no tiene otro destino que culminar en una defensa del Estado mínimo y de una maximización del mercado bajo una lógica libertarista basada en el supuesto del egoísmo racional. Por el contrario, la sociedad civil, que puede operar como espacio de una eticidad democrática, incluirá necesariamente a las organizaciones civiles que contengan un fuerte potencial de participación social y solidaridad. Es más, para quienes han sido denominados como los teóricos de la sociedad civil, es en ella donde se produce la constitución de la ciudadanía, ya que la civilidad imprescindible para una democracia no se adquiere ni en el mercado ni en la política, sino en la red de estas organizaciones que son la base para la adquisición de las virtudes cívicas.<sup>11</sup> Pero lo destacable de la sociedad civil es que no puede ser entendida como una instancia subordinada a lo político; este riesgo camina en la delgada línea que nos puede reconducir al Estado como

---

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

instancia de realización de los intereses universales por encima del individuo, y debe ser evitado.<sup>12</sup>

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

Por su parte, este procedimentalismo como forma de asegurar una manera de tratar los conflictos y las diferencias irreductibles, debe contar como supuesto una fuerte contextualización dada por la particularidad del caso, por lo tanto lo procedimental “designa un modo de tratar los

---

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

conflictos y disentimientos en el que la orientación por las condiciones normativas del discurso democrático mismo no representa ciertamente el único hilo conductor pero sí el único hilo conductor irrebalsable a la hora de formar un juicio.”<sup>13</sup>

Como consecuencia de lo anterior, puede afirmarse que el concepto de eticidad democrática no define de por sí un ideal de vida buena, sino la forma de una coexistencia comunicativa a la vez que igualitaria de una pluralidad de ideas del bien que compiten unas con otras, lo que significa que la vida política ya no puede ser el lugar privilegiado de la vida buena. De ahí que las virtudes cívicas en tanto que remitidas a una totalidad sustancial como es en el caso del republicanismo, tampoco tendrán lugar en la democracia moderna. Pero si bien es acordable que la constitución del yo moderno como un sujeto descentrado tiene como característica determinante la permanente provisionalidad siempre sujeta a revisabilidad de sus lealtades y proyectos, queda por preguntarse si bajo estas condiciones no es posible un nuevo acceso que permita reconstruir las virtudes cívicas, ya que si la democracia depende de la constitución de una eticidad democrática, difícilmente podríamos pensar en ella sin contar con sujetos virtuosos. Qué características tendrían estas virtudes, es lo que deberíamos elucidar.

---

<sup>13</sup> Cf. Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, p. 90.

### **3) Praxis comunicativa y virtudes cívicas procedimentales**

Montesquieu, en *Del Espíritu de las leyes*, define la virtud en términos de integración entre la perspectiva personal y política. Sostiene que en una sociedad libre es necesario sustituir la coacción despótica por una identificación ciudadana voluntaria con la sociedad política, de tal manera que las instituciones se conviertan en una expresión de los ciudadanos mismos. El comprender a las instituciones políticas como un logro compartido de la dignidad ciudadana es lo que Montesquieu llamó *virtud política*. Esta virtud supone la renuncia de la perspectiva personal para adoptar la de la comunidad en la medida en que esta última, a través de sus instituciones, es la mejor expresión de los ciudadanos.<sup>14</sup> Pero esta fuerte exigencia de integridad entre la comunidad y el ciudadano, no puede ser asegurada en los términos en que Montesquieu lo presentó, principalmente porque el derecho a la particularidad inherente a la libertad negativa no lo permite; justamente esta libertad es la que permite socavar una integridad en los términos presentados por Montesquieu, al igual que su idea de virtud. Estos derechos básicos que especifican la libertad negativa socavan la posibilidad de una identificación comunidad-ciudadano como contraparte de la inmunización del individuo contra los riesgos autoritarios. Pero esto no significa que la idea de virtud entendida como integración de las perspectivas personal y política no sea posible, sino que debe formularse en términos que den cuenta de esta realidad.

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

---

<sup>14</sup> Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 37.

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

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

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

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

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

La respuesta que se presentará contará con dos facetas: una que hace a las condiciones inherentes al propio sujeto, y otra que hace a las condiciones externas y que tienen que ver con el diseño y desarrollo institucional. Para exponer lo propio de la primera de estas facetas, la del

sujeto, nuestra estrategia será la de apelar a la ética del discurso, y en particular a las condiciones de posibilidad del diálogo como bases de fundamentación de la libertad y la autonomía para un sujeto de reconocimiento recíproco. Estas condiciones de posibilidad requieren la introducción de lo que Apel ha denominado la parte B de la fundamentación de la ética del discurso. Previo a ello es necesario recordar que, en la propuesta de Apel, los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, irrebasables para todo argumentante, no solamente posibilitan la fundamentación de un principio de universalización (U)<sup>15</sup>, sino que también permiten fundamentar un principio de corresponsabilidad trascendental que afecta a cada potencial argumentante, en tanto que copartícipe del discurso, y que lo compromete a cooperar en la identificación y solución de los problemas moralmente relevantes que pueden y deben tematizarse en discursos prácticos con arreglo al principio U.<sup>16</sup> Esta corresponsabilidad, en tanto que inherente a los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, precede transcendentalmente a todas las instituciones sociales, y en función de esto es que Apel sostiene que puede identificarse con la “*responsabilidad humana para la creación histórica y cambios necesarios de las instituciones sociales*”.<sup>17</sup> Esto conlleva la corresponsabilidad de dar solución a aquellas situaciones donde los discursos prácticos con arreglo al principio U no pueden realizarse debido a que los participantes de la interacción, como consecuencia de las circunstancias que los afectan, no pueden intervenir en los discursos. En función de esto es que la ética del discurso debe complementar su parte A de corte ideal, caracterizada por el compromiso procedimental con el principio U, con una parte B comprometida con la utilización de la

---

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

<sup>16</sup> Cf. Karl-Otto Apel, “How to Ground a Universalistic Ethics of Co-responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities”, *Philosophica*, 52, 2, 1993, pp. 9-29.

<sup>17</sup> Karl-Otto Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal”, pp. 195-196, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas*, pp. 191-218.

racionalidad estratégica orientada a modificar las condiciones que obstaculizan la posibilidad de llegar a soluciones discursivas de los problemas morales. En esta parte B de la ética del discurso el principio U se convierte en un valor que puede oficiar como parámetro para un principio teleológico de complementación.<sup>18</sup>

Por lo tanto, la parte B de la ética del discurso, al proponer un principio teleológico, se convierte en la guía que habilita a exigir un ejercicio virtuoso para su realización a través de una eticidad democrática. En tal sentido y considerando aquello que hace a la faceta del sujeto, debe decirse que si bien en las condiciones de posibilidad de todo diálogo el lugar protagónico lo ocupan los presupuestos pragmático-transcendentales, tales condiciones no se agotan en ello sino que además incluyen capacidades básicas y virtudes.

Las capacidades básicas deben ser entendidas en los términos que Sen las ha presentado, es decir, como las diversas combinaciones de funcionamientos que puede realizar una persona, por lo que la capacidad de una persona refleja su libertad para llevar adelante un tipo de vida u otro.<sup>19</sup> Estas capacidades son las que permiten, una vez superados unos mínimos de dignidad, asegurar la condición de autonomía del sujeto entendido como sujeto argumentante; las virtudes, por su parte, surgen como diferenciaciones del desarrollo de esas capacidades básicas. Buscando una mayor precisión, podría decirse que las virtudes surgen del ejercicio de algunas de esas capacidades básicas en términos de

---

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

<sup>19</sup> Cf. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 53-54. La posibilidad de vinculación entre la ética del discurso y el enfoque de las capacidades se basa en primer lugar en que parten del mismo supuesto de sujeto, es decir, un sujeto no solamente capaz de determinar su plan de vida en clave de optimización de la utilidad personal, sino también capaz del reconocimiento de las bases de la cooperación social que se especifica a través de la dimensión del *compromiso* que tiene todo sujeto. Pero también dicha vinculación supone a la libertad y la autonomía como lo propio del hombre, lo que al decir de Conill la vuelve una propuesta eleuterónica que constituiría una de las versiones neokantianas contemporáneas junto con la ética del discurso y el constructivismo de Rawls. Cf. Gustavo Pereira, “Autonomía, preferencias adaptativas y justicia distributiva”, *Sistema*, 178, Enero 2004; Jesús Conill, “Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen”, *Sistema*, 171, Noviembre 2002, pp. 47-63.

excelencia. En la medida en que tanto las capacidades como las virtudes son delineadas a partir del momento teleológico de la ética del discuso expresada en su parte B, las capacidades que pueden convertirse en virtudes son aquellas que hacen al buen dialogante, y en tal sentido incluirán principalmente las que tienen que ver con el razonamiento práctico y el sentido de justicia. Por ejemplo, si la deliberación, la posibilidad del reconocimiento de un mejor argumento o la identificación con el otro son desarrolladas en términos de mínimos, aseguran la condición de autonomía de sujeto en tanto sujeto de reconocimiento recíproco y potencial participante del diálogo, pero si estas mismas capacidades son desarrolladas en términos de excelencia, entonces se contará con buenos argumentantes siempre deseables para llevar a cabo lo esencial de la vida de una sociedad democrática, diálogos donde se busque cooperativamente la verdad y donde cooperativamente se constituya la voluntad general y la opinión pública.

Entonces, la diferencia entre capacidades y virtudes se encuentra en que las capacidades aseguradas en términos de mínimos nos entregan un sujeto autónomo, mientras que las virtudes serían aquellas capacidades que tienen relación directa con la posibilidad de llevar a cabo un diálogo, y que en tanto desarrolladas en términos de excelencia no solamente aseguran sujetos autónomos sino también ciudadanos virtuosos.

Por supuesto que también el contexto de cada sociedad informará los niveles de desarrollo requerido por estas virtudes, así como también la importancia que se le otorga a unas frente a otras. En este sentido la tradición local ajusta lo que se encuentra universalmente justificado.

Por otra parte, y pasando a la faceta de las circunstancias, la mayor o menor posibilidad de ejercicio virtuoso dependerá de procesos de integración que afecten al ciudadano. No es suficiente contar con un desarrollo de capacidades en términos de excelencia para que el ciudadano se convierta en un ciudadano virtuoso. La posibilidad de

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

Pero lo que se sigue de esto último es que la intermitencia inherente a la eticidad democrática será más o menos espaciada, dependiendo de cómo se tematizan los problemas que afectan a la sociedad, porque si bien los procesos de integración son claramente identificables en las situaciones de riesgo, también es cierto que las sociedades sufren procesos de deterioro y pérdidas que, por el hecho de ser graduales o por estar maquillados por los medios de comunicación o por intereses corporativos, no son percibidos en la forma de pérdida inminente. Seguramente, de ser así también provocarían procesos de integración y en consecuencia participación ciudadana virtuosa, donde los intereses de los afectados se hicieran sentir y afectarían la opinión pública

y las decisiones que se tomen al respecto. En tal sentido, la construcción de la opinión pública se vuelve crucial para cualquier democracia que aspire a ser una democracia virtuosa, es decir, una democracia con una fuerte participación ciudadana.

Cabe señalar que en los últimos tiempos esta fluidificación de la información necesaria para los procesos de integración cívica es propiciada principalmente por un creciente protagonismo de las organizaciones de la sociedad civil. Esto sucede como respuesta a la sociedad de riesgo, que tiene por particularidad distintiva la transformación de la reflexión y la crítica, modificando la orientación evaluativa y haciendo que, de las consecuencias reales de los procesos, pase a focalizarse en las causas y consecuencias posibles de los mismos. Esta entrada del futuro como escenario privilegiado de la sociedad de riesgo, potencia los procesos de integración cívica provocando lo que Ulrich Beck ha denominado como una *democratización involuntaria*,<sup>20</sup> en virtud de la cual el compromiso ciudadano ante la posibilidad del riesgo siempre presente se multiplica y provoca una participación democrática radical.

Sin embargo, si bien esta situación propicia los procesos de integración que posibilitan la constitución de un ciudadano virtuoso y el desarrollo de una eticidad democrática, no inhibe los riesgos de manipulación de la opinión pública por los diferentes grupos de poder a través de los medios de comunicación. Esto último le transfiere un fuerte protagonismo y hasta un rol estructurante de una opinión pública ilustrada a la función que tienen que cumplir tanto la prensa como los intelectuales en una sociedad democrática. A su vez, en tanto que la sociedad de riesgo traslada su reflexión al futuro y trata de contrarrestar los posibles males anticipando soluciones, puede sostenerse que la demanda creciente de ética aplicada se está convirtiendo en uno de los rasgos distintivos de la democratización, que la acompaña y que se encuentra

---

<sup>20</sup> Cf. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 143.

centrada en la sociedad civil y en sus recursos morales.<sup>21</sup> En lo que hace a nuestro tema particular, se vuelve necesario en primer lugar desarrollar una ética de los medios de comunicación que tanto asegure el compromiso de los actores con la veracidad, la equidad y la justicia, como realice una fuerte defensa ante los intereses manipuladores de los grupos de poder. Por otra parte, se vuelve imprescindible una nueva figura del intelectual, que tomando distancia de los modelos del intelectual orgánico y del intelectual de elite, pueda contribuir críticamente a la construcción de una opinión pública ilustrada. Nada como el peso de la crítica radical para contraatacar a los intentos colonizadores del impulso liberal, que encarna en comportamientos y estrategias basadas en la lógica del egoísmo racional y que tienen entre algunas de sus manifestaciones a la corrupción, la exclusión social y la inequidad.

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

---

<sup>21</sup> Cf. Adela Cortina y Domingo García-Marzá, *Razón pública y éticas aplicadas*.