

VIRTUDES CÍVICAS Y EDUCACIÓN DE LA CIUDADANÍA, UNA INCÓMODA E INEVITABLE AMISTAD

Julio Seoane Pinilla

UniversidaddeAlcalá

ABSTRACT: *This article has a twofold aim. First: I would like to defend that the thought about citizenship is ultimately working with civic virtues and those goes directly to the question about how to educate citizens with this virtues. Second: I think that educating citizenship is not a simple task. I maintain this education need works, concepts and narratives we don't have today. For this reason, I defend that it is hard (and sometimes it is impossible) to speak about civic virtues. But we have to do it.*

KEY WORKS: *Citizenship, Civic Virtues, Ciceron, Hume, Education*

El propósito de este artículo es doble. Por un lado recordar que la reflexión sobre nuestras democracias hoy aboca de modo inexorable a hablar de cuestiones como la educación de la ciudadanía o a reconocer por la necesidad de desarrollar valores o virtudes cívicas. Por otro lado mi interés es plantear que tales cuestiones y necesidades están lastradas por nuestra incapacidad para hablar de ellas; esto es: no tenemos un vocabulario ni ético ni político para hablar ni de virtudes ni de la educación de la ciudadanía que ha de desarrollar y desarrollarse en nuestras democracias. Como quisiera mostrar al final de este artículo, hace tiempo que hemos renunciado a educar y hace más tiempo aún que hemos olvidado qué mundo se construye en torno a las virtudes –sean estas cívicas o de cualquier otro tipo–. Como en torno a virtudes y educación se desarrolla el nervio de las argumentaciones republicanas de nuestros días, en última instancia lo que quiero exponer también es lo complicado, cuando no imposible, de mantener tales argumentaciones.

Para iniciar mi exposición tengo interés en hacer una muy breve referencia a Cicerón a fin de resaltar que cuando se habla de los valores que los republicanos hoy están defendiendo la referencia es a Cicerón y no a Aristóteles. Sé que no es mucho decir eso, pero la escueta alusión que deseo hacer al libro *De los deberes* suministrará la metáfora que

RESUMEN: El propósito de este artículo es doble. Por un lado recordar que la reflexión sobre nuestras democracias hoy aboca de modo inexorable a hablar de cuestiones como la educación de la ciudadanía o a reconocer por la necesidad de desarrollar valores o virtudes cívicas. Por otro lado mi interés es plantear que tales cuestiones y necesidades están lastradas por nuestra incapacidad para hablar de ellas; esto es: no tenemos un vocabulario ni ético ni político para hablar ni de virtudes ni de la educación de la ciudadanía que ha de desarrollar y desarrollarse en nuestras democracias.

PALABRAS CLAVE: Ciudadanía, virtudes cívicas, Cicerón, Hume, educación de la ciudadanía

necesito para, por un lado, distinguir la apuesta por la virtud cívica republicana de la liberal y, por otro lado, presentar las incomodidades que las lecturas republicanas nos generan a falta de un vocabulario para hablar de virtudes y educación de las mismas.

I. DE LOS DEBERES

He de confesar que mi acercamiento a Cicerón ha venido de la mano del XVIII. Desde hace algunos años el *De Officiis* aparecía de modo continuo como clásico de los autores que estaba yo estudiando. Hutcheson, Hume, Smith (posteriormente vi que también Diderot o Rousseau) citaban a Cicerón y en concreto el libro *De los deberes* como el modelo a imitar en sus sistemas morales y filosóficos. Si los autores en los que tradicionalmente se data el inicio de nuestro mundo tenían interés en Cicerón, me pareció que quizás pudiera ser relevante a la hora de reflexionar sobre nuestro presente lo que el latino tuviera que decirnos. Así, pues, de un modo ingenuo me acerqué al *De Officiis*.

A primera vista el libro de Cicerón recordaba al estándar moral que desde hace tiempo se ha vendido desde la *Ética*

a *Nicomaco*: el discurso moral que se establece como un arte y como una narración, sin grandes leyes que de una forma universal se impongan ante la actuación del individuo y por ello mismo con una fuerte dependencia contextual. El orden de la ciudad que educa a sus ciudadanos no para que sean primeramente autónomos sino para que sean buenos ciudadanos (y es desde la ciudad desde donde se es libre y no a la inversa), parece que se repite en el libro de Cicerón. Pero si éste se puede identificar con esa línea que tiene en Aristóteles a su mentor, ¿por qué el clásico de Hume es el *De Officiis* y no la *Ética a Nicomaco*? ¿Por qué Diderot menciona, y con gusto, a Cicerón pero no tantas veces a Aristóteles? No creo que fueran razones de desconocimiento las que aquí se pudieran dar.

La verdad es que a poco que uno lee a Cicerón, tras haber leído a Aristóteles después de haberle leído tras MacIntyre o Taylor, recoge rápidamente la primera diferencia. Que en un primer momento es una diferencia para apuntar en el Debe de Cicerón. Esta es que el romano no usa de la prudencia; es decir, su tratado bien podría entrar en la línea que hoy reconstruimos desde Aristóteles en lo que toca al establecimiento de relatos donde la sabiduría moral se establece siempre buscando algo así como el “término medio” (que en Cicerón es ya, con claridad, el “término más conveniente”), pero tales relatos se establecen sin el auxilio de una sabiduría práctica como la prudencia aristotélica, sino simplemente relatando un discurso moral que comienza más o menos con un “a nadie se le ocurriría dudar que ...”. La diferencia es sustancial y para lo que quiero contar en este momento me parece capital: no hay un modo de reflexión sabia sobre las circunstancias a fin de acertar de un modo óptimo en la incorporación de mi propia actuación al relato de la ciudad, sino que la reflexión opta por la conveniencia que me hace adoptar un discurso de la ciudad y no otro. Mientras que la búsqueda de la sabiduría práctica de un término medio siempre referirá a eso, a un comportamiento del sabio que es capaz de entre varios cursos de acción elegir el que resulta más bello y hermoso (y aquí existe una gradación moral entre el más sabio y el menos –y la moralidad es siempre, repito, una cosa de sabiduría. En la ciudad, pero sabiduría al cabo–), la apuesta por un tipo de vida conveniente más que al sabio refiere al ciudadano que entre varios cursos de acción y varios discursos morales opta por uno en la convicción de que ese es el discurso de la ciudad en la cual él desea vivir. Espero que se vea la diferencia entre

el sabio que es modelo moral (y, en definitiva, eso es la *Ética a Nicomaco*: señalar con el dedo a aquel que ha dado con el buen comportamiento moral) y el ciudadano que escoge con su comportamiento la ciudad en la que quiere vivir. No me parece difícil que con ese punto de partida Aristóteles haya sido un elemento a introducir en los discursos ético-políticos contemporáneos del tono que fuera pues, en efecto, se prestaba tanto a las presentaciones comunitaristas más cerradas como a aquellos liberales que deseando recoger “lo bueno del comunitarismo” se hacían sensibles al hecho de que la actuación moral debía adecuarse a los múltiples contextos en que nuestra vida contemporánea se encuentra parcelada. Mas, aun adecuándose, Aristóteles dejaba pensar al individuo que actúa moralmente como un sabio, como alguien que desde su sabiduría práctica es capaz de elegir entre el curso de acción más conveniente. La prudencia es sabiduría práctica, pero sabiduría a cargo del virtuoso que es, así, sabio. Sabio práctico, es cierto, pero sabio. Ese sabio es fácil convertirlo en un individuo autónomo: sensible y mesurado, pero autónomo (el sabio está solo en su decisión ante la evaluación que de esta se haga aunque escoja en una ciudad y se presente ante ella).

La postura de Cicerón en principio es más desagradable pues no hay modo de imaginarnos como sabios. Y no lo hay porque el momento de la prudencia, como sabiduría práctica, desaparece. El *De Officiis* presenta los discursos morales como discursos ya establecidos –y aquí está con el modelo aristotélico que hoy reconstruimos– pero ante ellos no cabe la reflexión del “prudente”, sino la asunción del buen ciudadano (del buen romano). Eso sí, sabiendo que tal asunción no es únicamente una integración que viene dada por nuestro capricho o la mera voluntad, sino que es la apuesta más fundamental por un tipo de ciudad, aquella en la que sólo podemos concebir nuestra vida con otros. Permítaseme un ejemplo para explicitar el porqué Cicerón nos es más desagradable que Aristóteles (o más claramente: nos resulta mucho más conservador). Abunda el *De Officiis* en recomendaciones acerca del bien vestir, del bien hablar, de la más correcta manera de caminar ... Cojamos una de ellas, por ejemplo la del bien vestir, y veamos su fundamento. A todo lo que llegaremos es a un último razonamiento del siguiente tipo: a todos nos es evidente que hay que ir bien vestido y eso no porque haya algún tipo de sabiduría práctica que así lo indique sino simplemente porque en ese “a todos nos es evidente” comienza el relato

moral mismo. Es decir, a la hora de actuar moralmente el relato ya está establecido y el relato se identifica con un modelo de ciudad; en el momento de llevar a cabo la valoración moral de nuestro propósito se trata no tanto de reflexionar autó-nomamente (por muy sensible al contexto que se desee ser), sino de incardinarnos en un modelo de ciudad. Y no hay una sola ciudad. No es casual que continuamente Cicerón haga referencia al hecho de haber sido desplazado de la organización política de Roma y que tal referencia se haga siempre bajo el convencimiento de que desde que él y los que como él creían en la República antigua están desplazados de Roma, allí ya no hay comportamiento moral romano como el que se propone con el *De Officiis*. Sí, por supuesto que existe comportamiento moral, pero lo que Cicerón trata de explicar es que ese no es el comportamiento moral que corresponde a la Roma republicana por la que siempre ha luchado y por la que desea apostar (no es el nuestro, no es el de los hombres dignos, dice de modo continuo a su hijo). Roma sin Cicerón es otra ciudad, se podría decir.

En último término *De Officiis* es la presentación de la ciudad en la que Cicerón quiere vivir, aquella que considera más adecuada para cualquier romano¹. Mas presentar la ciudad al completo no es educar en la sabiduría –práctica–, sino establecer los comportamiento morales propios de esa ciudad. Por el contrario a nuestro mundo, aquí no hay un momento inicial donde consensuamos, contratamos o simplemente coincidimos en un acuerdo normativo inicial; lo que hay es una ciudad y unos lazos que esa misma ciudad crea. Se puede optar por no vivir en ella, pero tal apuesta es tan incomprensible que a Cicerón ni se le ocurre: ¿si no hay ciudad, preferimos vivir en un desierto? Y ¿se puede ser humano lejos de los demás? Bien, siempre se puede apostar por otra ciudad y eso sí que Cicerón lo tiene en cuenta. Tan en cuenta que es el nervio de su tratado: mira hijo, dice de continuo, como se vive en la otra ciudad, mira de qué manera tan poco romana, tan poco hermosa, tan poco digna. Quizás no sea mucha razón, pero en la comparativa entre ciudades tan sólo cabe el recurso a la fealdad y a la pertenencia².

No voy a seguir en mucho más con la referencia a Cicerón pues ni es ese mi objetivo ni tampoco soy un experto en el tema sino que, como dije al principio, mi lectura del latino venía motivada por la continua referencia que del mismo se podía encontrar en los lugares que eran objeto de mi

estudio, a saber, los ilustrados franceses y escoceses del XVIII. Pues bien, ¿qué leyó Escocia en Cicerón? ¿qué leyó el moralismo dieciochesco? La respuesta: el relato de la ciudad como primer paso antes de hablar de moral. O si se prefiere: la moral como una apuesta por un modo de relacionarse con los demás en la ciudad. Desde esa primera apuesta se hace derivar un relato moral en el que se establecen las directrices desde las que una ciudad moderna se ha de componer, pero en cualquier caso, no hay un primer momento de reflexión desvinculada del mundo que decida por unos acuerdos u otros, por un curso de acción u otro (por una Justicia), sino que antes de comenzar a elaborar nuestros juicios necesitamos ya el lenguaje en que tales juicios se realizan. Y la cuestión no es aristotélica, tampoco es simplemente una cuestión de contextualidad de nuestra reflexión y de nuestro lenguaje moral, no, la cuestión es ciceroniana, es decir, ciudadana: antes de hablar moralmente necesitamos unos lazos, unas lealtades, por decirlo con Hume –y Rorty–, que son las que dan algún sentido siquiera al mismo hecho de ponerse a reflexionar. Por ser escocés: si no hay un relato del bien público, si no hay una empatía hacia los demás, ni siquiera nos plantearíamos pensar sobre lo bueno, lo justo o lo conveniente. Y un relato del bien público, una empatía (una piedad en palabras de Rousseau), supone antes que nada una ligazón con los demás, una determinada lealtad. Al igual que ocurre en el *De Officiis*: no hay un momento de prudencia donde el individuo actúe desde sí (dentro de un contexto, es cierto, pero siempre como sabio), lo que hay es en primer lugar una ciudad, la Roma de Cicerón, y desde ella se generan todos las reflexiones morales.

No voy a dar más vueltas a lo que supuso Cicerón (o más exactamente: la apuesta por el estoicismo, en la Ilustración) pues ese no es mi cometido en este momento³. Lo que deseo ahora es resumir lo dicho: Cicerón sirvió a los ilustrados franceses y escoceses para plantear que la reflexión sobre la ciudad no se formaba en el esfuerzo por dar con la forma social donde los individuos pudieran ausentarse de la sociedad para ser morales y responsables de sus actos, sino que, por el contrario, la reflexión sobre la ciudad se originaba en el deseo de aprender a vivir en aquella comunidad donde de hecho comenzamos a vivir y establecemos nuestros lazos. Lazos que son en primer lugar lealtades. Lealtades que son las que forjan nuestras opciones morales y la imagen que de nosotros mismos poseemos. Esto es el prejuicio: comenzamos hablando el

lenguaje que nos precede y nos decimos con palabras cargadas de una tradición. Por eso tiene sentido aquí la apuesta por la educación moral de la ciudadanía: porque para hablar, para decir nuestro nombre y nuestras relaciones, es necesario *aprender*.

II. DE LA NECESIDAD DE VIRTUDES CÍVICAS

Al igual que ocurría en el caso de Cicerón, el republicanismo (que hoy se plantea como alternativa algo más civilizada y democrática que el comunitarismo de hace unos años ante las construcciones liberales) considera que la esencia de la ciudadanía reside en el hecho de que la identidad se constituye en la ley de la ciudad. De una forma más matizada en unos casos, menos en otros, lo cierto es que los republicanos convencidos alaban el hecho de que el índice de las virtudes individuales se vincule al de las virtudes cívicas. La ley, lejos de ser un límite necesario a las libertades o un lugar de acuerdo no siempre celebrado a fin de mitigar nuestros conflictos, resulta, según esta perspectiva, algo que me constituye porque también constituye a la ciudad en la que soy (y siempre soy con otros pues sin ciudad, sin otros, no puedo ser –al menos no puedo ser un individuo moderno, democrático y ni siquiera autónomo⁴).

No creo que haga falta decir que el republicanismo es reflexión ético-política que trata de enfrentarse a los problemas que tanto los comunitaristas como las desafecciones multiculturalistas apuntaron hace tiempo en el Debe de las fundamentaciones liberales que dan cuerpo a nuestras democracias. Y lo hacen de un modo algo más sensible, algo menos “rancio” que el comunitarismo y con ánimo de saber reconocer las diferencias sin por ello renunciar a nuestras democracias tal y como después de años de argumentación liberal se han consolidado. Los republicanos saben que la única manera de solventar la temida anomia social y política que desde hace años se hace enfermedad crónica de nuestras democracias es concebir al ciudadano como un individuo que construye su identidad con las virtudes que dan cuerpo a la ciudad. No sólo con ellas, por supuesto, pero sí que es cierto que no hay modo de dar cuerpo a nuestras democracias si no se concibe la ciudadanía como un oficio donde nos hacemos al tiempo que hacemos la ciudad, esto es, como un sitio

donde vivimos con otros y tal vida no es lastimosa ni desagradable, sino que realmente sin ella no nos “realizamos”. La cuestión de las virtudes cívicas, que es una de las principales tramas en las que se sostiene toda argumentación republicana, es algo que ya advino a la reflexión liberal hace años en el convencimiento de que si no se encontraban algunos lugares comunes que reunieran la identidad particular con la ciudad era imposible que esta se construyera modo democrático. Macedo es un autor ejemplar en este sentido pues desarrolla –a su parecer de modo muy fiel– la obra de Rawls con la preocupación de dar algún cobijo a las virtudes que considera imprescindibles para sostener el ideario liberal⁵. Pero realmente ¿qué son exactamente las virtudes cívicas? Quienes se preguntan esto desde el ideario republicano tienen la respuesta muy clara: son las imágenes “morales y políticas” donde ciudad e individuo se construyen. Aquí el Cicerón que hemos visto no queda muy lejos y por ello no es de extrañar que sea uno de los clásicos reclamados por los republicanos. No se trata, como dije anteriormente, de que no haya más mundo moral que el que la ciudad presenta, sino que parte de nuestro ideario de identidad se recoge precisamente en la ciudad. De tal manera configurando nuestra identidad con las imágenes que la ciudad nos suministra podemos asegurar que la defensa de esta viene rodada en el momento en que debemos decirnos a nosotros mismos. En este sentido no debemos olvidar que la misma Ilustración francesa ya entendía como “morale” todos aquellos marcos entre los que nos constreñimos a la hora de configurar nuestra identidad o las imágenes que utilizamos para modelar nuestra vida social e individual. La moral ilustrada en este sentido era una moral republicana por más que sus bases liberales sean evidentes⁶. De la posibilidad que se tenía entonces de mezclar ambas visiones y de la imposibilidad que tenemos hoy para hacerlo es de lo que quiere tratar este artículo.

Como fuere, me parece evidente que si hoy los republicanos hacen uso profuso de la noción de virtud cívica, los liberales, aun cuando reconozcan su importancia, son bastante más precavidos con tal concepto. Para ellos, y tomo a Macedo como portavoz, las virtudes cívicas son imágenes que nos aglutinan en más o en menos en sociedad y, sin hacer daño a nuestra autonomía, nos hacen coincidir a grandes rasgos en las mismas imágenes comunitarias que conforman la ciudad. Hay aquí una “precaución lockeana” que es la que se instituyó de modo paradigmático con Hutcheson: es bien cierto que me constituyo en el relato del

bien público que conforma mi vida civil, pero es siempre mi *particular* sentido moral el que se complace y complaciéndose aprueba un acción moral (y sólo –yo– me complazco si la acción se dirige al bien público, esto es, si es una acción para la ciudad). La distinción humeana entre la justicia artificial y la virtud también nos puede decir algo sobre el asunto. En efecto, para Hume la virtud viene tras la ley que de un modo no natural imponemos como el mejor mecanismo para organizar nuestras vidas; pero una vez puesto tal mecanismo, esto es, una vez instituida la ley se considera virtuoso seguirla pues tal seguimiento conduce al bien público que, como dijo Hutcheson, nos da cierto placer. La virtud viene tras la ley, es cierto, pero no es sólo ley pues cobra autonomía y organiza su propio discurso moral. Un discurso desde el que la constitución de la identidad –tanto social como individual– se origina en la ley convenida de un modo no natural. El discurso moral no es el de la justicia, pero en un principio se origina en ella pues da placer –moral– lo que conlleva justicia. La constitución de la identidad se hace con las mismas palabras con las que la ciudad se constituye. Aunque es bien cierto (y aquí viene la “precaución lockeana”) que es el individuo, desde su personal autonomía, el que se constituye con un relato que no es el legal.

Estoy utilizando la palabra autonomía y es evidente que propiamente no ha lugar para ella en este momento. Pero quiero que se entienda que la tradición liberal, sin renunciar al momento donde se concibe al individuo como una propiedad que se cerca para evitar injerencias –y reclama como derecho precisamente su propia voz y acción hablando desde sí, desde su propio e inconmensurable placer o gusto–, siempre remite a un discurso que es el de la constitución de la ciudad. Nunca se olvida la “precaución lockeana” que Hutcheson instituyó –es mi propio, comunicable e intransferible placer–, pero sí que es cierto que se reconoce que la configuración de la identidad se realiza con las mismas palabras y similares argumentaciones con que se constituye la ciudad. Y la virtud precisamente es eso: la virtud ciudadana, el momento donde yo me encuentro porque encuentro bien público. Porque encuentro mi Roma.

Como dije, los republicanos son algo menos precavidos a la hora de manejar el concepto de virtud cívica. Coinciden con los liberales “cívicos” como son los escoceses y sus herederos en considerar que con la virtud cívica me constituyo, pero, a lo Cicerón, hay una cierta despreocupación

por el “me” sin constituir. Para Hutcheson o Hume –o para Rorty o Macedo por poner ejemplos dispares y contemporáneos– resulta inconcebible, fieles a su “precaución lockeana”, imaginar un individuo que no decida contarse desde sí (con los discursos de la ciudad, es cierto, pero siempre desde sí). Por ello, en último término, por mucho que complazca la ley y los discursos que de ella partan, sean cívicos, morales, benevolentes o como fueren, esta ley es siempre algo que limita al individuo pues le da ya las palabras con las que ha de hablar y las cosas que puede decir (y por esta razón el discurso liberal es siempre o el de que me den pocas palabras para inventar yo las que me convingan o el de que aquello que me den me complazca porque es donde más a gusto me veo relatado –la línea escocesa que después establecerá a su modo Kant–). Por el contrario, como es sabido, para el republicanismo la ley no es algo que limite mi auto-nomía, sino que es aquello que me constituye porque también constituye mi ciudad (y aquí Cicerón es claro: sin ciudad no me cabe ser yo). No hay lugar para la “precaución lockeana” porque hablando de la ciudadanía no hay modo de imaginarse seriamente como un individuo no constituido, previo al momento en que ya habla con las palabras que se hablan en la ciudad: no hay una posibilidad de complacerse con lo que la ciudad me da –imágenes, virtudes o morales– pues la cuestión no es de placer (tan individual como inconmensurable), sino de constitución. No hay un yo previo a la palabra con la que se dice. Y se complace.

Como el mundo republicano no es agustiniano sino el de la ciudad de los hombres, no se cae en este punto en la soez asunción que con lo anterior supone *una* misma concepción del bien, sino que se puede ser mayor de edad en una ciudad que no sea la de Dios y, por ello, tan cierto es que no hay ciudadano previo a la ciudad, como que la ciudad de la que aquí se habla es la del imperio de la ley que nos hace libres e iguales. Se habla aquí de nuestra Roma, no de la Ciudad de Dios. En este punto, si se me permite decirlo así, lo bueno de los liberales, queda a resguardo: diversidad, pluralidad, autonomía y libertad quedan protegidas, eso sí, quedan protegidas no porque nos complazcan o nos hagan más dignamente humanos, sino porque sólo nos encontramos en el mundo donde todos aquellos conceptos afloran en nuestra vida cotidiana. Es por ello que los derechos individuales sólo existen si resultan positivizados por la ley; puesto que no hay un individuo más allá del individuo constituido en la ciudad (y aquí la ley no es un marco

que encuadre y limite sino un marco que posibilita ver la pintura) es absurdo hablar de derechos más allá de los que en ésta se explicitan (o la supongan para explicitarse). No es extraño que el mismo Viroli diga que el republicanismo es un liberalismo más exigente, más radical y coherente⁷ pues, tal y como espero que se haya visto, de lo que se trata es de coger el mundo liberal y de alguna manera hacerlo aflorar en la ciudad al completo; las libertades, la autonomía, los derechos son, no porque estén en algún yo que subyace a la ciudad, sino porque en esta quedan reconocidos (o cuando menos discutidos, propuestos, reclamados). ¿El republicanismo es un paso más allá del liberalismo? No lo sé, mas lo cierto es que se trabaja con los mismos elementos y el primero surge como un deseo de proteger el mundo liberal frente a las desafecciones multiculturalistas y las críticas comunitaristas. Que en tal protección se recurra a clásicos diferentes y aparezcan apuestas en las que la “precaución lockeana” desaparece es simplemente una consecuencia no indeseada de la protección del ideario liberal⁸.

* * *

Como mi objetivo aquí no es ni comparar ni evaluar liberalismo o republicanismo, creo que puede valer con lo dicho para concluir que el ideario republicano tanto como el de los liberales cívicos confluye en último término en la noción de educación de los ciudadanos pues sin esta es difícil acceder a aquellas virtudes. De hecho hablar de virtudes es hacerlo de educación moral; hablar de virtudes cívicas es hacerlo de educación de la ciudadanía. Es cierto que a esta educación se la dedica más o menos extensión, pero que la preocupación sea mucha o poca no quita que sea aquí donde reside el punto clave de cualquier construcción que maneja de la virtud (¿dónde se adquiere?¿cómo se adquiere?). Bien, llegados aquí quisiera defender las dos tesis que inspiran este artículo: Por un lado deseo plantear que de una manera inevitable el planteamiento de la educación de la ciudadanía nos allega a las posturas comunitaristas más desagradables (y ello implica que tanto la propuesta republicana como la liberal tiene que apechar con una cierta incomodidad); por otro lado –lo cual se tratará en el siguiente párrafo– me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que hace tiempo que hemos renunciado a educar y que por tanto no tenemos tal capacidad –i.e.: a nuestra teoría ética y a nuestros planteamientos políticos no se les puede hoy

ofrecer la posibilidad de hablar de educación y por tanto es difícil que se les abra la posibilidad siquiera de hablar de virtudes cívicas–.

III. EL LADO INCÓMODO DE LA EDUCACIÓN DE LA CIUDADANÍA

No voy a dar muchas vueltas en este momento ni al qué ni al cómo, pero sí quiero llamar la atención sobre el hecho de que se hable de virtudes republicanas o de virtudes cívicas liberales lo cierto es que siempre se maneja una imagen kantiana de la educación que la entiende como exposición de conocimientos que nos permite salir de la minoría de edad (a punto que una educación bien expuesta que en un individuo no generara madurez moral supone algo así como un repliegue culpable de este en la minoría de edad). Manejamos una idea de la educación que tiene como modelo *La Enciclopedia* ilustrada: expónganse todos los conocimientos de modo claro y distinto –científico u objetivo en su defecto– a fin de que cualquiera sin más ayuda que su razón pueda recogerlos y con ellos huir de la superstición y el dogmatismo –hoy fanatismo–. En el entendido de que tal huida lo es al país de la mayoría de edad (de la autonomía, la libertad, el juego de derechos ...). Olvidamos que *La Enciclopedia* fue un esfuerzo que se acompañó de “cuentos morales” y tenemos la idea de que educar es simplemente presentar las cosas⁹. En este sentido cuando hablamos de educación de la ciudadanía consideramos que se trata de exponer las virtudes cívicas que sostienen nuestra ciudad en el convencimiento de que tal exposición sea lo suficientemente convincente como para que nuestros hijos acepten entusiasmados nuestros valores. En el colmo de nuestra asunción de una educación modo enciclopédico incluso se enseña nuestra Constitución a los niños quienes, en el mejor de los casos, la reciben como pueden recibir la enseñanza de las capitales del mundo o de los elementos de la tabla periódica (caso de que todavía se enseñen tales cosas). Con tal convicción es imposible educar a los futuros ciudadanos de nuestra Roma pues la mera exposición es difícil que logre convencidos partidarios de nada. La educación no es exponer un conocimiento, no es presentar la belleza de nuestras organizaciones democráticas, o su utilidad, o su conveniencia, o su racionalidad o su naturalidad; la educación es, sobre todo, “pasar pedazos de vida”¹⁰, es decir, es dar una Roma

ya construida, ya hecha. Es exponer nuestra ciudad, cierto, pero junto a la exposición es fácil advertir que hay que añadir algunas otras cosas como el cariño de la presentación, el amor a quien la escucha, el deseo de consolidar Roma ... (esto es, entre otras cosas, lo que hace que no nos sea posible hablar hoy de educación: no tenemos gramática para incardinar palabras como cariño, amor, deseo ...). Pasar "pedazos de vida" a quien viene detrás de nosotros –que son nuestros hijos amados y deseados– se hace con la enciclopedia y con el amor a Roma; y de ambas cosas es preciso hablar¹¹. Eso sí, al menos la parte que toca al amor a nuestra Roma es una proposición de pre-juicios, es la exposición de un mundo que de modo acríptico se ha de aceptar. Deseamos esta Roma porque formamos parte de ella y deseamos que nuestros hijos también formen parte de la misma. Como somos medidos damos razones y exponemos nuestras virtudes morales, nuestro mundo de vida, nuestras imágenes de identidad, pero –si educamos– estas razones y exposiciones se unen a un "a nadie se le ocurriría dudar que ...", a un convencimiento de que más allá de nuestras imágenes reside la barbarie. Y tal convencimiento, en último término, sólo se puede explicar por nuestro deseo de querer ver a nuestros hijos hermosamente realizados en nuestra Roma.

En suma: recoger la educación es recoger el prejuicio; lo cual va contra nuestra tradición democrática que nos ha educado en la autonomía, la individualidad y el conocimiento racional. Pero recoger la educación, hoy y aquí, es también recoger esa tradición democrática. ¿Cómo? La incomodidad que me presenta cualquier discurso que trata de las virtudes cívicas –republicanas, liberales o como deseen motejarse– es que no tengo claro como reunir el planteamiento comunitarista más desagradable con la defensa de nuestras democracias multiculturales. Aunque sí tengo claro que es el camino que hay que recorrer. Es bien cierto que excepto los comunitaristas más oscuros nadie considera que la educación hoy haya de reproducir un consenso en materia de valores y normas, pero también lo es que la educación nos permite vincularnos a un conjunto de valores que son los que orientan nuestra ciudadanía. Claro que ésta no tiene que ser un lugar homogéneo y puede ser un espacio esencialmente contestable donde distintas memorias e identidades juegan dentro de un mismo campo, pero la delimitación de tal campo e incluso de algunas normas de juego sí que pasa por una identificación emocional donde la noción de prejuicio (o

tradición acríptica por decirlo de manera más desagradable) desempeña un importante papel.

Si tomamos cualquier catálogo de virtudes que tan común es a las obras republicanas, a buen seguro que encontraremos entre el elenco de virtudes ciudadanas la del patriotismo y la de la participación pública. Podemos coger cualquier otra, pero quizás con estas dos virtudes es más evidente la pregunta: ¿por qué son esas virtudes de la ciudad? Sólo tengo una respuesta: porque para quien las propone una ciudad sin patriotas y sin individuos que participen en ella no es deseable, o hermosa, o una ciudad donde merezca la pena vivir. Lo mismo que Cicerón decía a su hijo en el *De Officiis*. Por más que siempre se den razones y se caractericen tales virtudes para que se vea lo propias que nos son, no hay muchas argumentaciones de peso y, al cabo, quien no sea patriota o quien no disfrute con la participación pública simplemente no es un buen ciudadano (y quizás: debería pensar en irse a otra ciudad). He de confesar que personalmente siempre he tenido dificultades para entender estas dos virtudes (patriotismo y participación pública es algo que mi educación moral situó a años luz de mi estima), pero si las tomo como el deseo ciceroniano de presentar una ciudad amable, digna y hermosa, me es más fácil comprender por qué a nadie se le ocurre proponerlas como virtudes cívicas. Sí, hay un último golpe de mano, un así es nuestra Roma y a quien no le guste que se aguante o se vaya a otra ciudad. Sí, también sé que no estoy diciendo nada raro o inadmisibles. Tan sólo quiero que se tenga en la cabeza cuando se habla de virtud en la ciudad. Y, personalmente, me resulta incómodo.

El "prejuicio lockeano" de los liberales en este punto les presta alguna ayuda. Puesto que el orden de las virtudes cívicas está siempre por debajo del orden de la autonomía o de la individualidad, la educación siempre queda a salvo del prejuicio y en cualquier momento puede ser revocada, analizada, reconsiderada Lo que ocurre con esta comprensión de la educación es que con ella resulta difícil proponer virtudes de ningún tipo. La verdad es que es difícil proponer nada. Los liberales, refugiándose cada vez más en Locke, suponen que la educación es sólo la enciclopédica, que se expone el mundo y ante las inigualables ventajas y parabienes del mundo democrático quién no lo escogerá. Pero como bien sabemos (y no hace falta pensar en la amenaza del "Islam integrista" y sí tan sólo mirar a nuestro alrededor, incluso a nuestra propia política cada vez

más de "hooligans") esto no es así; la educación no educa nada cuando educa de tal modo y al final se lleva de calle a nuestros hijos aquel que propone una educación de verdad, i.e.: acrítica y prejuiciada. Lo malo del caso es que, como igualmente sabemos, quienes proponen tal educación no somos nosotros y la ciudad presentada no es nuestra Roma sino una muy otra llena de los malos prejuicios que construyen un mundo horrible que se ha de aceptar acríticamente. Quizás a alguien le pueda sonar excesivamente infantil lo que acabo de decir, pero no estoy sino parafraseando a Rorty, un liberal que seguiría a Rawls y a Macedo, quien reconoce que al final nuestra Roma no puede sino ser acrítica, optada, de lealtades ya hechas (que tiene claro quienes somos los buenos y quienes los malos por decirlo con ese lenguaje tan incómodo que Rorty utiliza en no pocas ocasiones). Y esto a punto que la educación de un maleducado, de un nazi en el recurrente ejemplo de Rorty, le resulta imposible de imaginar. Apuesta aquí el filósofo estadounidense por ponerle películas donde se vea el horror del Holocausto o por hacerle leer *El diario de Ana Frank*, pero ni siquiera él mismo ve que tal camino lleve la semilla del éxito pues quien está ya fuera de nuestro universo de lealtades, de nuestra Roma acríticamente optada, tan sólo puede comprendernos si se convierte en ciudadano romano, si renuncia a su patria y reconoce la bondad de la nuestra. Y tal sólo se realiza con un salto, con una apuesta. Quizás la exposición de películas y libros al caso pueda ayudar, pero quien no ha tenido un padre que le ha dicho aquello de "mira hijo, esta es nuestra Roma", tiene que cambiar su universo de lealtades. Ello se hace no por convencimiento racional, sino por alguna suerte de salto sentimental. Para el cual ayuda la educación cuando se concibe como "pasar pedazos de vida", pero no cuando se toma como una exposición enciclopédica.

Y si a los liberales no les vale la prevención lockeana para evitar la acrítica educación cívica, el caso de los republicanos, que ni siquiera tienen tal prejuicio, a veces resulta mucho más desagradable. Y ello sucede cuando infantilmente confían en que nuestras leyes limitan de modo "natural" nuestra autonomía lo cual les hace confiar en la educación de la ciudadanía como mecanismo (y como tal mecanismo neutral, mera herramienta) para pasar pedazos de ley a nuestro hijos, de esa ley que nos constituye y en la que encontramos nuestra vida. ¿Por qué esa ley y no otra? Bien, porque es la nuestra y es la más justa y adecuada a nuestra naturaleza, o a nuestro ser hombres

modernos. En este punto creo que sobran las palabras: estamos en la Roma de Cicerón, pero convencidos de que no es una Roma optada, sino la que por alguna razón (natural o histórica) nos es más natural. Años de debate sobre cualquiera de los términos que aquí aparecen hacen que huelguen más comentarios en este punto¹².

Es bien cierto que el anterior no es el modo de argumentar más común. Habitualmente desde un punto de vista más mesurado y sopesado se supone que en la educación enseñamos los valores que soportan nuestra democracia. No el ordenamiento jurídico o constitucional, sino los valores que se constituyen con posterioridad en tal ordenamiento o Constitución. La cosa aquí es algo más sutil y no se trata tanto de conocer y seguir a la ley, cuanto estar convencido de la necesidad de defender y proclamar el cuadro de derechos y deberes que se positiviza en la ley. Los valores cívicos al enseñarse nos constituyen y, además, merced a que tales valores se integran en una tradición muy especial, la nuestra, pueden ser objeto de crítica reflexionada (por más: somos capaces de atender a la defensa y proclama de otro cuadro de valores diferente y hasta de dialogar con quien lo sostenga). La propuesta aquí es tan estimable como hermosa aunque no me cabe en la cabeza cómo se puede realizar la crítica reflexionada de los valores que nos constituyen (y seguir nosotros mismos constituidos). La cosa, ciertamente, recuerda a una película de Woody Allen. Por otro lado a quien no comparta tales valores, a quien se constituya en otras lealtades, en otros relatos (aceptados acríticamente pues no son los de nuestra tradición) cabe, supongo, ponerle películas o prestarle libros e intentar comprenderle (¿ponernos en su situación?) con toda nuestra ciencia y sabiduría; pero como bien vio Rorty, tal buen talante, si bien no cabe duda de que es lo que debemos hacer, no tiene visos de llevar a buen puerto (y ni siquiera creo que nos sea fácil ponernos en el lugar de nadie: ¿cómo podríamos ser fuera de nuestra Roma?).

Como se ve, tanto por la parte de la defensa de las virtudes cívicas liberales como por parte de los defensores de las virtudes republicanas, la propuesta de tales virtudes supone la educación de la ciudadanía. Y esta educación conlleva buenas dosis de prejuicio y acriticismo. La cuestión es incómoda, lo reconozco, pero en cualquier caso es la cuestión que debe plantearse en el mismo momento en que se habla de virtudes cívicas. Antes de dar el catálogo de las mismas, antes de felicitarse por como dan buena

cuenta de la anomia liberal que tiempo ha dictaminaron los comunitaristas (y mucho antes Durkeim), la noción de virtud de la ciudadanía debe responder al modo en que se puede presentar y extender guardando el mundo en el que vivimos. Y lo cierto es que para tal presentación y extensión sólo puede hacer uso de una educación que, repito, por muy buen talante que tenga, se rige por el prejuicio y el acriticismo. Esto es, por nociones enfrentadas a nuestra autonomía e individualidad. El mundo del comunitarismo más desagradable (y eso en el mejor de los casos) es el que se ha de considerar cuando se habla de educación de las virtudes. Quizás sea porque ese mundo también nos constituye¹³.

IV. NUESTRA INCAPACIDAD PARA EDUCAR

Si como acabo de decir educar no es simplemente dar conocimientos, de ello resulta que educar a los ciudadanos para vivir en su ciudad no pueda limitarse a plantearles el mundo de las virtudes que construyen su Roma. Tales virtudes han de ser explicadas, fundamentadas y, sobre todo, pasadas con su pedazo de vida a quienes estamos educando. El placer que nos produce la vida en nuestra Roma, el deseo de vivir en una ciudad determinada, es lo que se ha de enseñar. No sólo la forma que construye la ciudad, también el contento que nos da vivir en ella. ¿Cómo se hace esto? No lo tengo muy claro, pero lo que sí me resulta evidente es el camino que por aquí se abre porque de algún modo lo que la narración supone –la narración moral en este caso– es que la vivencia que el narrador hace de su narración constituye una vida que se pasa uno a uno a quien le escucha. Es eso lo que supone el relato moral (que es, tras todo lo dicho, el relato de la educación moral de aquellos que van a compartir y hacer la ciudad en la que vivimos), que el proceso de educación es un proceso de pasar pedazos de vida, por decirlo así, retazos de vivencia a quienes se van a integrar al lugar donde hemos compuesto nuestra propia vida. Como vivencia, lo que se da ya ha sido, ya ha sucedido y no admite un momento de crítica; quizás sí de interpretación como también de comprensión y explicación, pero no cabe alzar la voz crítica ante ello entre otras cosas porque, como bien leyeron en Cicerón Hume o Hutcheson, para pasar pedazos de vida, para educar, para transmitir las virtudes sobre las que construimos nuestra vida, es preciso ser otro. Al menos el que

aprende ha de sentir el relato que quien habla está narrando. Y para sentirlo ha de dejar de ser un sí mismo y convertirse, siquiera cuando aprende, cuando escucha, en el relato mismo.

Continúo: Para ser otro es preciso imaginar un mecanismo parecido a la simpatía humeana o al sentido moral hutchesoniano o a la piedad rousseauiana, en suma, a lo que en tiempos se llamaron sentimientos morales. Hoy creo que podríamos decir sin escandalizar a nadie que para llevar la labor educativa que suponen las virtudes cívicas es necesario imaginar unos sentimientos de ciudadanía, un modo de *sentir* nuestra Roma, de amarla, de desearla, de gozarla; pues bien, amor, deseo y gozo son modos de ser otro y (no se cómo) seguir siendo yo (la verdad: me es difícil aquí hablar con claridad de yo –y de otro–). lo cual, es evidente, queda muy fuera de nuestro discurso que en pos de la autonomía siguió la senda de Adam Smith: no ser otro, sino sentir como otro sin dejar de ser yo. Pero sin dejar de ser yo resulta imposible vivir la Roma que se me pasa mediante la educación. Puedo entenderla, puedo conocerla, puedo admirarla, pero no *vivirla*. Con la postura de Smith, por ejemplo, casa bien nuestra idea de solidaridad que resulta un ponernos en el lugar de otro, percibir las injusticias que a este se le hacen y desear acabar con ellas pues atentan contra el mundo en que edificamos nuestra propia vida. El mundo de la solidaridad se puede exponer modo enciclopédico pues es simplemente presentar la justicia e injusticia como aquello que ofende el orden normativo (y que pretende positivizarse en la ley –y aquí están acertados los republicanos–) en el que edificamos nuestra vida. Esta exposición no precisa de sentimientos morales y sí de nociones de justicia. Pero esta exposición genera pocos convencidos defensores. De hecho es relevante señalar aquí que, según parece, los miembros de las ONG's se vinculan a su labor no tanto por estrictas nociones de justicia cuanto por convencimientos religiosos o morales que tienen más de fraternidad que de solidaridad. La fraternidad es sentir dolor con la injusticia porque es una injusticia que se hace a quien amamos, a nuestros hermanos¹⁴. En este lugar las nociones de justicia dejan paso a los sentimientos morales que han sido educados para dolerse con unas cosas y no con otras (y se duelen con las injusticias. Y recuerdo aquí, de nuevo, a Hume). En suma, la virtud del ciudadano fraterno es sustancialmente diferente a la del ciudadano solidario pues mientras este se ofende ante una situación que atenta contra unos mínimos

de justicia (si no universal sí histórica, racional o discursiva), aquél se duele con el dolor inflingido a un hermano (de la ciudad). La virtud cívica que implica la fraternidad corre pareja al sentimiento de ciudadanía educado al modo que el *De Officiis* propone: una Roma optada en torno a la que se proclaman comportamientos bellos y adecuados. De tal modo cuando hablando de la necesidad de mantener virtudes cívicas se nos lanza un catálogo de virtudes realmente lo que se nos está dando es poca cosa si no se presenta tal catálogo unido a una historia (no a una Historia), a un relato, a un cuento en el que se unen tales virtudes a una vida amable (no que merece ser amada, sino que incita a ser amada). Y hay que decir que aquí el amor no es sin deseo ni carnalidad, sino que es una amor humano: ama a Roma, hijo, dice Cicerón, porque da gusto vivir en ella y aunque este retiro en el que escribo el *De Officiis* que a ti te dedico es lo más parecido al paraíso (la sombra siempre presta, la hierba justa, la fuente de agua fresca, los amigos cercanos y siempre ociosos), lo cierto es que no da el placer que nos proporciona Roma. En suma: me socializo con lo que me da gusto socializarme, y eso –y aquí simplemente cito a Hutcheson– se logra cuando educamos para que la socialización en la que educamos dé placer. Es decir, educamos placeres y sentimientos para que se plazcan con lo que se han de placer. Como hoy nuestra educación es lo más alejado a este educar sentimientos (de ciudadanía o morales) y como ni siquiera nos cabe imaginar el modo de hacerlo y seguir sosteniendo nuestro mundo (el del imperio de la ley) es por lo que creo que estamos incapacitados para educar como tal mundo necesita.

Se puede decir lo anterior de un modo más incómodo: la ciudad se dice y establece en la educación de aquellos que han de componer y proveer para esa misma ciudad. La cosa puede parecer circular y realmente lo es. El conservadurismo moral que no pocas veces se ha achacado a Hume (similar al que tiene sumido a Rorty, desde su ironista público y privado, en un juego de lealtades, lecturas y abominación de la crueldad que ni le satisface a él ni a nadie) proviene de una situación parecida: la dificultad para conciliar la simpatía y los prejuicios morales con el mundo del *Tratado* que por muy sabios que nos haga no es capaz de evitar que vivamos con lazos que muchas veces nos dominan. No cabe Aristóteles aquí y sí Cicerón; o al menos el Cicerón que los ilustrados leyeron, aquel donde el dominio que sobre nosotros tienen los lazos de la ciudad no implica una resignada resignación *par provision* (no hay otro

remedio que dejarse dominar), sino que realmente se origina en la evidencia de que si queremos tener el *gusto* de vivir con otros a veces hay que ser “conveniente” antes que “autónomo”. El gusto de la vida consiste a veces en la simpatía que nos hace ser otro. No estar en el lugar del otro sino ser otro. Reconozco la incomodidad; pero ante ella la solución no es apostar por una tercera persona que a modo de un espectador imparcial pudiera mirar a los demás sin dejar de ser un yo (una primera persona que, como dice Smith, pudiera sentir en sí como sienten los demás, pero no sentir con los demás, sino sentir en sí), sino simplemente reclamar el placer que hay en dejar de ser un acorazado individuo y poder ser otro¹⁵. Esta es la idea que de alguna manera pudiera reunir a Rousseau con la Ilustración escocesa: en algún lugar el individuo es todo los individuos, su voz es la de todos. Viene a la mente la idea de Voluntad General, pero también, y quizás de una forma más agradable la idea de piedad, aquel momento en el que queda demostrado que reconocemos a los demás como parte de nosotros, como un congénere cuyo dolor me duele también a mí (por eso me duele su desigualdad y soy capaz de ayudarle fraternalmente a emanciparse). Esto es fundamental para entender lo que aquí principié con Cicerón: existe un momento o un ámbito (un mecanismo habría que decir con Hume) en el que podemos sentir a los demás. Y no sentirnos en su lugar, sino sentir su placer y dolor. ¿Qué supone ese ámbito, momento o mecanismo? Bien, en primer lugar un relato educativo que nos proporcione las herramientas para *ser sensibles* con ese dolor o placer de los demás. En segundo lugar lo que quizás también suponga es concebir la educación como una enciclopedia y algo más; como la exposición de conocimientos junto con la carnalidad que los hace apetecibles, deseables y gozosos¹⁶. Repito lo ya dicho: como no tenemos vocabulario moral ni político para decir tal educación es por lo que creo que estamos impedidos para educar al modo en como nuestra ciudad lo necesita.

V. LA LECTURA ESCOCESA DE CICERÓN

Comencé con la lectura del *De Officiis* porque me prestaba una metáfora útil para plantear lo aquí dicho. Advertí, eso sí, que mi acercamiento a Cicerón estaba mediado por la Ilustración escocesa que lo leía con gusto. ¿Qué leía ésta en aquél? Lo aquí ya dicho: (a) para construir

nuestra ciudad necesitamos un relato de la misma, (b) ese relato se da en forma de educación moral. Educación que no afila la sabiduría sino que (c) muestra el orden de la conveniencia cívica y ello lo hace (d) presentándolo como un orden hermoso (o viceversa: nos muestra los modos y costumbres donde situamos el gusto y el placer). De aquí, del relato moral como relato educativo, resulta (e) la lealtad, la solidaridad que no es objetiva ni universal y tampoco supone autonomía pues implica ser otro y dejar de ser una acorazada y potente autonomía, pero es todo lo que tenemos y todo lo que nos proporciona el gusto de vivir *con* los demás. También se podría comenzar este resumen *ad-hoc* con el necesario gusto y agrado que debemos sentir al vivir con otros como fundamento para establecer una comunidad –y por ende para la misma reflexión moral– y terminar en que ello sólo es posible promoverlo a través de la educación moral; en cualquier caso espero que se vea que lo que aquí se ha presentado es que no hay reflexión práctica sin educación moral, que no hay ciudad si no se enseña a los ciudadanos a vivir en esa ciudad –y vivir en la ciudad es lo que enseña la ética y la política, las costumbres de la ciudadanía–. Lo que me incomoda de mi viaje a través del *De Officiis* es el reconocimiento de que las cuestiones de la autonomía y la crítica no son del orden de la educación de la ciudadanía. Ignoro como resolver tal incomodidad, pero en este momento supongo que, por seguir a Hume, se trataría de no temer en mucho a la victoria del prejuicio sobre la autonomía. Para perder ese miedo, sigo con Hume, lo único que tenemos es la pócima de la Ilustración, a saber, el deseo de un mundo más libre y autónomo, el convencimiento de que tan sólo nos proporcionan placer las virtudes cívicas que son las propias de una ciudad democrática. No es fácil especificar cómo resulta esto; a decir verdad creo que ni siquiera es posible, pero lo cierto es que hablar de virtudes de la ciudadanía democrática es hablar de un relato educativo que nos presenta aquello en donde nos vamos a construir con gusto y placer, un relato donde se nos pasa una Roma que ya no se reconoce si no es esa Roma que hemos construido tras algo más de dos siglos de luchas, esperanzas y deseos. La única manera que

tenemos, pues, de que el relato moral sea un relato que no caiga en dogmatismos indeseados y trasnochados es que quien nos lo cuenta tenga una vida noble, digna y bella. Cicerón en el caso de la Ilustración –y del propio hijo de Cicerón que es quien toma el *De Officiis* en primera instancia–, el complejo mundo de nuestro hábitat democrático en nuestro caso. Sí, la cosa es incómoda.

* * *

Bajo el convencimiento de la educación de la ciudadanía como algo primordial para poder establecernos en nuestro mundo, hay una categoría, la de aprender, que quizás pudiera resolver algo mis incomodidades. Porque nuestro aprendizaje no es el griego (ni el comunitarista riguroso). No es aprender a ser lo que siempre hemos sido (ni quienes siempre deberemos ser), sino que aprender supone que (a) creemos que podemos variar nuestro presente y (b) que ello lo hacemos tanto desde una apuesta por entendernos en un futuro como desde una vida con otros (con lealtades pre-existentes) que nos soporta. La cosa no puede ser más pragmática. La cosa no puede ser más perfeccionista. Aprender es apostar, apostar por una naturaleza perfectible, apostar por un mundo donde dar con el canon (contingente, frágil, pero canon) de estilización –perfeccionamiento– de la identidad. Esta apuesta, completamente consciente y dentro de los ideales de la Ilustración, es la que constituye en esencia la democracia. Es esta consciente adscripción a los ideales ilustrados la que hace que aun sabiendo de sus problemas teóricos de fundamentación no estemos dispuestos a abandonarlos sino antes bien los proclamamos si no ya como universalmente fundamentados, sí de una manera que les hace “propia piel”, a saber, en el proceso de afinamiento moral que hace que apechemos con la vida en torno a lealtades que dan cabida a todo el dechado de metáforas, imágenes y conceptos (etnocéntricos) con los que en una democracia decidimos dar cuenta de nosotros y del mundo en que deseamos vivir¹⁷. Al final, posiblemente, nuestra Roma se caracteriza por ser la única en la que aprender da gusto. Nada menos realista, a poco que miremos nuestro mundo, que este último aserto.

NOTAS

Recibido: 20 de junio de 2005

Aceptado: 4 de septiembre de 2006

1 El *De Officiis* se compone cuando Cicerón, apartado del gobierno y de los órganos institucionales, ya no

tiene nada que hacer (es un político sin polis en la que hablar) y está de descanso en lo que podríamos imaginar como una finca de vacaciones. En ese lugar, el político vocacional no

- puede dejar de hablar de su ciudad y así continúa su discurso político dirigiéndolo esta vez no a todos los ciudadanos sino tan sólo a uno (a su hijo a quien dedica el libro). Como veremos posteriormente, el discurso de la ciudad aquí se muestra como educación de sus ciudadanos.
- 2 ¿Acaso aquella es tu ciudad? ¿Acaso es tu polis? parece decir de modo continuo Cicerón a su hijo, toma este tratado de educación que aquí te doy como la política de la ciudad que nos es más hermosa. Y eso es la política –o la ciudadanía dicho en latín– un tratado de educación moral.
 - 3 Lo mismo expresado con algo más de pormenor se puede ver en mi artículo titulado “Del moralismo que necesitamos y algunas de sus incomodidades” en J. Rubio Carracedo, J.M^o Rosales y M. Toscano (eds), *Educación para la ciudadanía: perspectivas ético-políticas*, Suplemento 8 de la Revista *Contrastes*, Málaga, 2003. La misma tesis defendida con mayor elegancia y convicción se encuentra en el libro de A. Padgen, *La Ilustración y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2002.
 - 4 ¿Y viceversa? Cabe preguntar aquí si la ciudad –los otros– pueden ser sin mi; y si no lo pueden ser cabe también preguntar que es ese “mi” o como se constituye ya siempre con otros que a su vez se configuran con mi participación. Como se ve la cuestión republicana no es ajena a las reflexiones filosóficas de índole aparentemente menos práctico en las cuales también andamos inmersos.
 - 5 Ver por ejemplo: S. Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtues, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press, 1990; o S. Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2000
 - 6 No es extraño que Viroli haya dicho que Locke no es sólo un liberal, tampoco que Hutcheson partiendo de Locke cree un modelo de benevolencia pública que hace llamada a las virtudes cívicas que todos debemos tener. Virtudes que son habituales en cualquier moralista francés.
 - 7 Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 52.
 - 8 “Yo soy un liberal. Soy un republicano. Soy un demócrata [...] republicanism liberal democrático no es un oxímoron” (B. Ackerman, *La política del diálogo liberal*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 67).
 - 9 Este modelo educativo es el que hoy todavía configura nuestras escuelas: damos conocimientos para que nadie se vea sumido en el oscurantismo y la superstición. Por desgracia, como estamos viendo en nuestros días, se puede ser un fanático conocedor de la estructura subatómica de la realidad y se puede apostar por el oscurantismo que adormece la vida autónoma conociendo bien todos los avances de la ciencia, pues, en efecto, la educación enciclopédica maneja un supuesto ilustrado que hoy es insostenible, a saber, que el conocimiento nos hace libres –o mejores personas–. Dígase aquí que esto ya fue planteado con *La dialéctica de la Ilustración*.
 - 10 El concepto lo recojo en F. Bárcena & J.C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Herder, 2000.
 - 11 Eso creo que es el *De Officiis*: Mira, hijo, esta es la Roma que tengo para ti, hermosa y justa. En ella te he educado para que seas bello y justo. Ámala porque es la mejor manera de que te ames a ti y a quien te educó.
 - 12 No ha mucho y en torno al debate que se originó con la propuesta por parte del Gobierno de una asignatura titulada “Educación para la Ciudadanía” el profesor Peces Barba proponía que tal asignatura por más que conveniente y necesaria para nuestro mundo, debía de tener como objetivo dar a los jóvenes las bases jurídicas y políticas sobre las que se levanta nuestra democracia –la nuestra, la que se viste con nuestra Constitución que también debía ser estudiada en tal asignatura–. Y que ello no significaba aceptación acrítica del orden dado, tal y como alguno podíamos pensar, puesto que nuestro ordenamiento jurídico y político asegura que cada quien pueda opinar y actuar con autonomía. Bien creo que sobran las palabras, pero si esto no es la Roma del *De Officiis*, ya se me dirá qué pueda ser (por cierto no sé que opinaría la razón crítica de esa autonomía limitada constitucionalmente).
 - 13 Tengo para mí que este problema se puede plantear de una forma no dramática y confiada con la lectura de Hume. No solucionar, por supuesto, pero sí tener un planteamiento del mismo que lo incorpore a nuestro mundo de una forma natural. Aquella virtud que aparece como un prejuicio pero que sirve para limar la vida en una sociedad que, con el *Tratado*, abomina del prejuicio, la superstición y el engaño, creo que podría aquí decir algo.
 - 14 Sean estos cercanos, muy lejanos o como fueran que para eso hay distintas versiones desde la de Hume y su reconocimiento de que la simpatía se debilita con la distancia hasta la de Rousseau confiado en la universalidad de la piedad o la de Hutcheson más dado a pensar que es posible ampliar la fuerza de la simpatía con la educación de nuestro universal sentido moral –que genera sentimientos de ciudadanía–.
 - 15 Poder dejar de ser: esa es la esencia del prejuicio: ser una cosa antes de ponernos a pensar en qué vamos a ser. Aunque ¿se puede ser sin ser una cosa anteriormente? Metafísicas aparte, subráyese lo desagradable: ¿es ese nuestro mundo? Mi idea es que, como fuere, es este el lugar donde hay que plantear hoy nuestra ciudadanía.
 - 16 Ese relato de la educación moral es el que lleva el esfuerzo de toda la Ilustración francesa y escocesa empeñada en buscar las imágenes y conceptos desde los que enseñar a dejarse tocar, a dejarse afectar, a ser fraterno. Quisiera recordar en este momento que la palabra “morale” que tanto abunda en el XVIII significa algo parecido a “imágenes del hombre” y de sus modos de ser y tocar a los demás, de estar con ellos.
 - 17 K. Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*, University of South Florida Press, 1990, pp. 46-55.