

## *Educación cívica: tres paradigmas alternativos*

PABLO DA SILVEIRA<sup>1</sup>

*Universidad Católica de Montevideo (Uruguay)*

EXISTE HOY UN CONSENSO MUY EXTENDIDO acerca de la importancia de la educación cívica (dicho con más exactitud: la educación preparatoria para el ejercicio de la ciudadanía) como condición para la continuidad histórica de las instituciones políticas. La literatura sobre el tópico ha aumentado significativamente en el correr de la última década, lo que muestra entre otras cosas que el tema ha vuelto a ponerse tan en boga como lo estuvo entre mediados del siglo XIX y principios del XX<sup>2</sup>.

El problema es que no todos los que hablan de educación cívica hablan necesariamente de la misma cosa. El uso de la expresión casi siempre alude a algún tipo de vínculo entre la acción educativa dirigida a los miembros de las nuevas generaciones y el desempeño de esos mismos individuos una vez que se han incorporado a la ciudadanía, pero el modo en que ese vínculo y esa acción son concebidos puede variar enormemente.

El propósito de este texto es describir tres paradigmas alternativos desde los que es posible pensar el problema de la educación cívica, esto es, tres conjuntos de supuestos (no necesariamente explícitos) que determinan el modo en que podemos concebir la idea misma de educación preparatoria para el ejercicio de la ciudadanía, así como las políticas y medidas concretas que deberían ser desarrolladas.

1 Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), Profesor Titular de Filosofía Política en la Universidad Católica de Montevideo (Uruguay).

2 Durante ese período el tema fue discutido por figuras como John Stuart Mill en Inglaterra, Horace Mann en Estados Unidos, Domingo Sarmiento en Argentina, Emile Durkheim en Francia y, nuevamente en Estados Unidos, John Dewey.

No pretendo que estos paradigmas puedan encontrarse en estado puro en las obras de autores específicos. Tampoco los presento como el resultado de una generalización empírica. Más bien afirmo que son supuestos de esta naturaleza los que suelen estar detrás de lo que muchos filósofos dicen sobre el tema, y que el hecho de hacerlos explícitos puede ayudarnos a entender la clase de preguntas que se hacen y el tipo de respuesta que proponen.

Voy a llamar a estos tres modelos «el paradigma terapéutico», «el paradigma de las reglas» y «el paradigma de las virtudes cívicas». Mi expectativa es que, al presentarlos de un modo estilizado y, por lo tanto, necesariamente esquemático, ayude a percibir los alcances y virtualidades de las propuestas más matizadas y complejas que aparecen en el debate real.

### I. EL PARADIGMA TERAPÉUTICO

El primer paradigma ha adoptado diferentes configuraciones a lo largo de la historia, pero tiene un núcleo conceptual que puede resumirse en una única frase: la calidad del orden político depende de la calidad de las motivaciones que impulsan cotidianamente el comportamiento individual. Según esta idea, sólo será posible construir el bien común si todos los miembros de la sociedad actúan pensando en el bien común, y sólo será posible construir una sociedad justa si todos los individuos actúan en función de un ideal de justicia.

Platón fue el primer filósofo importante en defender esta concepción. La larga argumentación que desarrolla en *La República*<sup>3</sup> asume que el mejor gobierno es el de los buenos hombres y no el de las buenas leyes, por oposición a lo que los griegos venían pensando al menos desde Pericles. Pero esta no es la principal novedad introducida por Platón. Después de todo, otros antes que él habían confiado en los hombres más que en las leyes. La verdadera novedad consiste en que «el gobierno de los buenos hombres» no es sólo aquel en el que los mejores llegan al poder, sino también aquel en el que *todos* actúan correctamente. Para Platón, sólo podrá haber buen gobierno en la medida que *todos los miembros de la sociedad* consigan reprimir los impulsos fundados en el interés individual y actúen en función de los intereses colectivos. Esto lo llevó a concluir que la labor de construcción de una sociedad perfecta no puede separarse del esfuerzo de reforma moral de los individuos: sólo cambiando a las personas conseguiremos cambiar la convivencia<sup>4</sup>.

Esta idea volvió a aparecer en diferentes versiones a lo largo de la historia, por lo general en contextos que de manera general pueden calificarse de revolucionarios. Por ejemplo, la encontramos en la teoría (y en menor medida en la

3 Y, de manera menos evidente, también en *Las Leyes*.

4 Discuto el caso de Platón en el segundo capítulo de Da Silveira 2000.

práctica) de los ilustrados franceses del siglo XVIII. Helvétius, uno de los más distinguidos colaboradores de la *Enciclopedia*, es un ejemplo clásico al respecto. Su teoría moral afirma que el interés individual es el motor fundamental del comportamiento humano, y que, dado que el interés individual pertenece al orden de la sensibilidad (es decir: está gobernado por la lógica del placer y del dolor), puede ser sometido al gobierno de la razón para hacerlo coincidir con el interés colectivo. El papel de la verdadera educación consistiría, por lo tanto, en crear un tipo humano radicalmente nuevo, cuyo interés individual consista en la realización de la «salvación pública». Para ello será necesario erradicar los prejuicios y las pasiones no cooperativas que habitan en el interior de cada uno, así como algunos vicios especialmente perniciosos, tales como la ambición y la codicia<sup>5</sup>.

Formulaciones similares aparecieron más tarde en la Rusia revolucionaria de Lenin<sup>6</sup> y, de manera particularmente explícita, durante la «revolución cultural» de Mao. El mismo propósito aparece también con fuerza en la retórica del «hombre nuevo», que se hace muy fuerte en América Latina a partir de la revolución cubana (especialmente en su vertiente «guevarista»).

No importa aquí el relato detallado de las sucesivas encarnaciones de este paradigma. Lo que importa es que, desde el aristócrata Platón hasta el revolucionario Mao, reiteradamente se ha pensado que la construcción de un nuevo orden sólo es posible si va asociada a la construcción de un nuevo tipo de ciudadano. No puede haber buen orden sin actores saneados. Esta manera de ver las cosas conduce a asignar dos funciones sucesivas a la educación cívica, entendida como la educación encargada de poner a los individuos en condiciones de formar parte del orden deseado. La primera de esas funciones consiste en promover el esfuerzo de regeneración moral: la educación es uno de los instrumentos privilegiados para modificar las motivaciones de los individuos, por la vía de hacer la crítica de los antiguos valores morales y sustituirlos por otros nuevos. Una vez cumplida esta función (y reconstruida la sociedad sobre otras bases), la acción educativa se limitará a socializar en el nuevo *ethos* a los miembros de las sucesivas generaciones, así como a realizar acciones correctivas cuando se registren anomalías y desvíos.

Este paradigma tiene el atractivo de su propia ambición. Frente a las múltiples propuestas de reducir la vida política (incluida la definición de políticas

5 La obra clásica de Helvétius sobre estos tópicos es *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation*, editada en 1772.

6 «In some respects, the Communist state established by Lenin in Russia in November 1917 was a grandiose experiment in public education, undertaken on the Helvétius model for the purpose of creating an entirely new type of human being, one rid of vices, including acquisitiveness» (Pipes 2001: 7-8).

educativas) a una simple administración de las cosas o a un conjunto de arbitrajes entre intereses contrapuestos, su aspiración es la de alcanzar una mejor vida colectiva a partir de una regeneración de ese material maleable que es el propio género humano. Si hubiera que identificar esta posición con un único *motto*, deberíamos elegir algo así como: «no nos conformemos con nada que quede por debajo de las mejores potencialidades del ser humano».

El problema es que, como la historia no se cansa de mostrarlo, este paradigma se lleva muy mal con la política democrática. En primer lugar, este paradigma implica lo que podemos llamar una «actitud terapéutica» hacia la política cotidiana<sup>7</sup>. Las prácticas políticas reales son un reflejo de la imperfección humana y por lo tanto están profundamente contaminadas. No sólo ocurre que los gobernantes están afectados por múltiples vicios, sino que la ciudadanía carece de los recursos necesarios para corregirlos. Toda alternativa al actual estado de cosas debe provenir por lo tanto desde fuera de la política ordinaria, es decir, no puede ser un resultado del funcionamiento regular de sus instituciones. No es casualidad que una de las metáforas preferidas de Platón haya sido la del médico y el paciente: el paciente está enfermo pero no cuenta con el conocimiento necesario para curarse; este conocimiento sólo puede serle suministrado por quien posee la ciencia médica. Del mismo modo, si los gobernantes son corruptos y la ciudadanía está contaminada por sus mismos vicios, ninguna mejora puede provenir de ninguna clase de acuerdo construido entre ellos. Lo que necesitamos es contar con ideas objetivas y externas de lo que significa «mejorar la política» y «mejorar la condición humana», para luego actuar en función de ellas.

En segundo lugar (y como consecuencia de lo anterior) este paradigma anula toda posibilidad de control ciudadano, porque crea las condiciones para ver toda forma de resistencia al «plan terapéutico» como manifestaciones de la misma imperfección humana que debe ser superada. Quienes se oponen al cambio no son simplemente opositores sino representantes del «hombre viejo» o, como le gustaba decir a los jacobinos franceses, defensores de la «parte corrupta» de la sociedad<sup>8</sup>. Las consecuencias de esta manera de ver las cosas son desgraciadamente conocidas. Por una parte, el control sobre la dirección que se quiere imprimir al cambio social no debe quedar en manos de la ciudadanía, sino de quienes están en condiciones de señalar el rumbo correcto («los mejores» en el lenguaje de Platón, «la vanguardia revolucionaria» en el de Lenin). En segundo lugar, quienes ejercen el poder están moralmente justifica-

7 Las posibilidades y riesgos de introducir una perspectiva terapéutica en la crítica social están bien ilustrados en *Conocimiento e interés*, uno de los libros de Habermas que más rápidamente ha envejecido.

8 Sobre este tema ver Da Silveira 2002.

dos a tomar todas las medidas que sean necesarias para regenerar a la parte corrupta de la sociedad, incluidas formas de «reeducación» tales como los trabajos forzados y los tratamientos psiquiátricos con intencionalidad política<sup>9</sup>.

El paradigma terapéutico no siempre conduce a resultados tan visibles ni tan monstruosos. A veces se lo encuentra detrás de prácticas menos espectaculares, como ciertas formas de educación de adultos dirigidas a promover la «concientización» de quienes las reciben<sup>10</sup>. Lo que se encuentra detrás de (al menos algunas de) estas prácticas es la idea de que los «educandos» son víctimas de algún tipo de miopía o de engaño que les impide conocer lo que es bueno para ellos mismos en tanto ciudadanos y agentes económicos. Hace falta, por lo tanto, ayudarlos a reformar su sistema cognoscitivo y axiológico, de manera que puedan percibir la realidad (y en consecuencia actuar) de un modo tal que su comportamiento individual favorezca el resultado socialmente correcto. Hannah Arendt se opuso muy tempranamente a este tipo de práctica, afirmando que quien se involucra en ellas actúa de manera paternalista y excluye a sus supuestos beneficiarios de la condición de ciudadanos<sup>11</sup>.

## II. EL PARADIGMA DE LAS REGLAS

El segundo paradigma tiene pretensiones significativamente más modestas. Quienes lo defienden no se proponen regenerar a la especie humana, sea porque tienen temor a las consecuencias más probables de este intento (los campos de trabajo y las clínicas psiquiátricas) o más sencillamente porque piensan que la especie humana no es regenerable, al menos en ningún plazo digno de consideración: el egoísmo, el vicio y la tendencia al conflicto están intrínsecamente ligados a lo que somos, de modo que no debemos soñar con construir instituciones que sólo puedan funcionar una vez que el hombre haya sido regenerado, sino que debemos construir instituciones que hagan posible una convivencia satisfactoria entre seres humanos que están lejos de ser santos. Este es el punto de vista que defendía Kant en *La paz perpetua*, cuando afirmaba que una constitución adecuadamente diseñada debería permitir gobernar con justicia a un pueblo de demonios.

9 Recientes informes de *Amnesty International* revelan que, en la China actual, un número indeterminado de personas han sido internadas en hospitales psiquiátricos por padecer «delirios reformistas».

10 Una práctica frecuente en América Latina, principalmente a partir del impulso de Paulo Freire. No me pronuncio sobre la medida en la que las ideas del propio Freire puedan o no ser responsables de las prácticas de quienes las adoptan.

11 «Whoever wants to educate adults really wants to act as their guardian and prevent them from politica activity» (Arendt 1954, 177).

¿Es posible proponerse un objetivo semejante? Lo es (o al menos puede llegar a serlo) si abandonamos el supuesto fundamental del paradigma terapéutico, esto es, la idea de que la calidad del orden político depende de la calidad de las motivaciones individuales. Lo que debemos hacer, dicen los defensores del segundo paradigma, no es intentar reformar las motivaciones sino establecer sistemas de reglas que aseguren que el resultado de las acciones individuales (cualesquiera sean los intereses que las muevan) sea satisfactorio en términos colectivos. Dicho de manera más breve: no tenemos que contar con las buenas motivaciones individuales para lograr buenos resultados en términos de convivencia, sino conseguir resultados aceptables a pesar de la dudosa calidad de las motivaciones. Gerald Cohen relata haber aceptado este paradigma en tiempos anteriores. Su expectativa era que «incluso si la gente fuera de hecho egoísta (...) las reglas que gobiernan su interacción podrían, sin embargo, evitar que su egoísmo generara como resultado la desigualdad» (Cohen 2000, 162).

Con este paradigma ocurre algo extraño. Cuando se lo formula de manera explícita, tiende a generar pocas adhesiones. Sin embargo, es el paradigma que tiene más influencia sobre el funcionamiento cotidiano de nuestras sociedades. Consideremos un par de ejemplos. Una de las maneras en las que se puede organizar el proceso penal consiste en poner a un representante del acusado y a un representante del acusador a buscar cooperativamente la verdad. Pero lo más probable es que este diseño no arroje buenos resultados. Existe el riesgo cierto de que, mientras realizan declaraciones favorables a la cooperación, cada una de las partes compita con la otra para volcar el resultado a su favor. En consecuencia, hemos optado por hacer competir abiertamente a las partes, pero en el marco de un conjunto de reglas de procedimiento que ninguna de las dos controla. La expectativa es que, teniendo que actuar bajo el influjo de esas reglas, aun un fiscal y un abogado defensor prioritariamente interesados en su propio éxito profesional terminarán por acercarnos lo más posible a la verdad y ayudarán a proteger los derechos de sus clientes. Del mismo modo, nuestro diseño institucional asume que un gobierno fuertemente interesado en su propia supervivencia y una oposición fuertemente interesada en desplazarlo aseguran en conjunto un mejor funcionamiento de las instituciones (y un mayor respeto de las libertades) que un régimen creado con el fin de hacer el bien a los ciudadanos, pero carente de todo mecanismo de control.

Optar por este tipo de diseño institucional no es necesariamente un homenaje al vicio, ni supone negar el hecho evidente de que la vida colectiva mejora si cada uno actúa movido por la buena voluntad. Lo único que hace falta aceptar es que es peligroso exigir la perfección moral de cada individuo como requisito para la construcción del buen orden social. Cuando el Estado decide erigirse en tutor moral de los ciudadanos, la pérdida de libertades (y frecuentemente la tragedia) no demoran en llegar. Por eso es razonable encauzar la bús-

queda de los intereses particulares mediante instituciones que nos aseguren resultados globales capaces de favorecernos a todos, cualquiera sea el grado de mezquindad de nuestras motivaciones. La perfección moral es importante, pero debe buscarse por otros medios.

Los autores que se identifican con este paradigma provienen básicamente de la tradición liberal. Adam Smith se ubicaba en esta línea cuando afirmaba que mi mayor garantía de que podré comer pan todos los días consiste en no tener que apelar a la benevolencia del panadero, sino a su propio interés (una aplicación del principio general que dice que todos viviremos mejor si cada uno empieza por ocuparse de su propio bienestar)<sup>12</sup>. En el terreno político, probablemente James Madison sea el autor que más haya reflexionado sobre el punto y que mejor lo haya expresado en fórmulas institucionales<sup>13</sup>. Pero el ejemplo más influyente de la actualidad es la teoría desarrollada por John Rawls en su libro *A Theory of Justice*, así como (con cambios que en este punto no son trascendentes) en sus obras posteriores.

El propósito característico de la teoría rawlsiana de la justicia consiste en lograr un orden social en el que los miembros menos favorecidos de la sociedad estén en una mejor situación, sin pretender que todos los miembros de esa sociedad actúen buscando mejorar la suerte de los menos favorecidos. Rawls expresa de manera clásica esta idea diciendo que sus principios de la justicia no se aplican a las motivaciones de los individuos sino a lo que él llama «la estructura básica» de la sociedad (Rawls 1971: 7, esp. 23).

El alcance exacto de esta afirmación ha sido enormemente debatido en el correr de los últimos años. Esto se debe a que, si bien Rawls es claro en afirmar que la «estructura básica» incluye a las «instituciones fundamentales» de la sociedad, y que entre estas instituciones figuran «la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales», no es igualmente claro al precisar cuál es el alcance que debemos dar a esta última expresión. Por lo pronto, no está claro si entre las principales instituciones sociales debe contarse la familia, lo que, en caso de ocurrir, haría difícil aplicar su teoría de la justicia sin salirse del terreno de las exigencias que pueden ser respaldadas mediante el poder coercitivo del Estado.

Pero, cualquiera sea el modo en que se resuelva esta discusión<sup>14</sup>, parece claro que Rawls piensa que es posible construir una sociedad justa, y exigir

12 De hecho, esta idea había sido anticipada con éxito por Bernard Mandeville en su célebre *Fábula de las abejas* (1714-1729), según la cual los «vicios privados» favorecen la «prosperidad pública».

13 Ver al respecto los *Federalist Papers* escritos por el propio Madison, Alexander Hamilton y John Jay (bajo el seudónimo común de Publius) en defensa de la Constitución de Estados Unidos.

14 Al respecto ver, por ejemplo, Cohen 2000, 181-183.

acciones concretas a los individuos en función de ese propósito, sin ingresar en el terreno de las motivaciones. Su punto de vista en este aspecto aparece bien reflejado en el siguiente pasaje de Tomas Nagel a propósito de cómo deben organizarse los mecanismos redistributivos: «Es aceptable obligar a la gente a contribuir al apoyo del indigente a través de la tributación automática, pero es poco razonable insistir para que, en ausencia de tal sistema, contribuyan voluntariamente. Esto último es una posición moral excesivamente exigente porque requiere decisiones voluntarias que son bastante difíciles de tomar. La mayoría de la gente tolerará un sistema de tributación obligatoria sin sentirse con derecho a quejarse, mientras que se sentirían justificados a rechazar un llamamiento para que contribuyan con la misma cantidad de forma voluntaria. Esto es en parte debido a la ausencia de seguridad de que otros hicieran lo mismo y al temor a la desventaja relativa que ello provocara; pero es también un rechazo sensato de las excesivas exigencias a la voluntad, que pueden ser más molestas que las exigencias automáticas sobre la billetera»<sup>15</sup>.

El punto de vista rawlsiano incluye una complejidad a la que no he aludido hasta aquí: Rawls no cree que las personas deban actuar cotidianamente pensando en beneficiar a los menos favorecidos para lograr una sociedad justa, pero sí piensa que una sociedad sólo será justa si los individuos respetan sus normas y principios *porque* los consideran justos. En este sentido, se trata de una teoría muy diferente a las teorías de inspiración hobbesiana como la de David Gauthier: si los miembros de una sociedad aceptan los principios rawlsianos porque piensan que esos principios son los más favorables a sus intereses actuales, esa sociedad no es justa en términos rawlsianos.

La teoría de Rawls exige que los individuos piensen en la justicia cuando diseñan las instituciones y buscan razones para justificar su obediencia a ellas, pero *no* exige que piensen en la justicia cuando persiguen sus propios fines en el espacio determinado por esas instituciones. Una vez que los principios y normas han sido establecidos, no deben aplicarse a las motivaciones corrientes de los individuos. Un capítulo importante del debate actual sobre el valor del pensamiento de Rawls consiste en saber si esta suerte de «desdoblamiento moral» es un punto fuerte o un punto débil de su teoría. Más adelante volveré sobre este punto, pero lo que de momento importa es saber cuáles son las consecuencias de adoptar el segundo paradigma cuando se piensa el problema de la educación cívica<sup>16</sup>.

Para quienes adoptan el segundo paradigma, parece claro que la educación preparatoria para la ciudadanía debe cumplir, en primer lugar, un importante papel como transmisora de información cívica. Los miembros de las nue-

15 Nagel, Thomas: «Libertarianism without Foundations». Citado en Cohen 2000, 227-28.

16 En los próximos párrafos recojo ideas discutidas en Da Silveira 1996.

Las generaciones deben aprender cuáles son sus derechos y sus deberes, deben incorporar nociones fundamentales como la de responsabilidad jurídica, deben conocer el contenido de las principales leyes y deben alcanzar una razonable familiaridad con el régimen político y económico dentro del que van a funcionar. Sólo de esa manera podrán desarrollar sus propios programas de vida dentro del sistema de reglas que ha sido instituido.

Los miembros de las nuevas generaciones deben incorporar asimismo un conjunto de competencias que son necesarias para poder desempeñarse con razonable éxito en el marco de las normas e instituciones que han sido adoptadas. Algunos ejemplos de estas competencias (al menos en el contexto de las sociedades liberal-democráticas de la actualidad) son la capacidad de entender un texto escrito, la capacidad de seguir un intercambio de argumentos y la capacidad de realizar mínimas previsiones sobre las consecuencias futuras de nuestras propias decisiones. El desarrollo de estas competencias no tiene por qué formar parte del currículo de los cursos de educación cívica (de hecho, en general no ocurre de este modo) pero puede ser visto como parte de la educación preparatoria para el ejercicio de la ciudadanía entendida en un sentido amplio.

En tercer lugar, y dado que la selección de las normas e instituciones fundamentales no ha sido neutra desde el punto de vista axiológico, también es necesario explicar a los miembros de las nuevas generaciones las elecciones normativas que están por detrás del diseño institucional que han heredado. Ese diseño tiene las características que tiene porque se ha pretendido privilegiar ciertos resultados de la interacción social, cualesquiera sean las motivaciones cotidianas de los individuos. Para ilustrarlo con el ejemplo de las reglas que rigen el proceso penal: si la acusación está obligada a probar la culpabilidad del acusado mientras que a la defensa le alcanza con probar que la acusación no es sólida (sin que sea necesario probar la inocencia) es porque nos parece normativamente preferible que un culpable no sea condenado a que lo sea un inocente. Esta clase de opciones normativas están detrás de instituciones como el voto universal, la libertad de prensa o la eliminación de la prisión por deudas. Hacer explícitas estas opciones no debe ser visto como un intento de predeterminar la adhesión de los miembros de las nuevas generaciones al orden institucional heredado, sino como un requisito del libre consentimiento. Los miembros de las nuevas generaciones tienen derecho a rechazar el orden institucional que han recibido, pero este rechazo sólo será tal (y no una simple decadencia producto del olvido) si los miembros de las nuevas generaciones conocen los motivos que tuvieron quienes les precedieron para elegir las instituciones que eligieron.

Estas tres funciones de la educación cívica (información cívica, entrenamiento de competencias indispensables y transmisión de justificaciones normativas) son fácilmente aceptables para quienes aceptan el segundo paradig-

ma. Pero, ¿alcanza con esto para que un régimen sea estable a lo largo del tiempo y para que el funcionamiento de las reglas arroje los resultados esperados, cualesquiera sean las motivaciones ordinarias de los actores individuales? Las dudas al respecto son un tema predilecto de los defensores del tercer modelo.

### III. EL PARADIGMA DE LAS VIRTUDES CÍVICAS

La idea básica del segundo paradigma es que, si bien no podemos modificar las motivaciones que llevan a actuar a los miembros de la especie humana, sí podemos crear los contextos institucionales necesarios para que esas motivaciones (aún si son malas) conduzcan a buenos resultados. Esta ha sido una idea excepcionalmente influyente durante los últimos dos siglos, pero recientemente ha sido objeto de numerosos ataques.

Uno de los críticos más notorios del segundo paradigma es Gerald Cohen, quien, como dije más arriba, durante bastante tiempo lo había considerado aceptable. Pero el Cohen más reciente ya no piensa de este modo. Su actitud actual queda bien reflejada en las siguientes palabras: «Jesús habría rechazado la idea liberal de que el Estado pueda encargarse de la justicia por nosotros, sólo con tal de que obedezcamos las reglas que dicta y sin prestar atención a lo que elijamos hacer *en el marco* de esas reglas. Y creo que Jesús habría tenido razón al rechazar esa idea» (Cohen 2000, 21).

Dicho por la positiva, Cohen ahora piensa que «la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del estado dentro del que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan en su vida diaria» (*ibid.*, 166). Esta es una conclusión a la que llega como resultado de sus sistemáticas reflexiones sobre las desigualdades en la vida económica y social. «Para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica» (*ibid.*, 163).

Cohen llega a esta conclusión luego de realizar una crítica a las ideas de Rawls sobre la justicia social y, en particular, a la formulación de su «principio de diferencia». Como resultado de ese examen, Cohen realiza dos objeciones fundamentales.

La primera objeción consiste en un argumento de consistencia interna. Según Rawls, el principio de diferencia es necesario porque en toda sociedad hay quienes están en condiciones de reclamar mejores retribuciones para igual tiempo de trabajo (porque son más talentosos, más productivos, u otra razón semejante). Si este reclamo no es contemplado, argumenta Rawls, habrá menos para repartir entre los miembros más necesitados de la sociedad porque los más talentosos o productivos no tendrán incentivos para producir. Pero, sostie-

ne Cohen, esto sólo es verdad si los más productivos o talentosos efectivamente reclaman más para ellos mismos, y esto sólo ocurrirá si no están dispuestos a aplicar el principio de diferencia en sus vidas privadas. Esto supone que las mismas personas actuarán movidas por razones de justicia cuando dan su adhesión a las instituciones que regulan el funcionamiento de la estructura básica de su sociedad, pero olvidarán esas razones y actuarán por motivos puramente egoístas cuando les toca tomar decisiones en el marco de esas mismas normas. Y esto, según Cohen, está en contradicción con el supuesto rawlsiano de que en una sociedad justa los individuos aceptan los principios de justicia porque los consideran moralmente correctos<sup>17</sup>.

Este argumento de Cohen señala con acierto una característica de la teoría de Rawls, que es el fenómeno de desdoblamiento moral ya señalado en la sección anterior. Pero el argumento supone que este desdoblamiento es una característica negativa de la teoría, lo que implica dar por zanjada una discusión que está lejos de haber llegado a conclusiones firmes. Ciertamente, el desdoblamiento moral es una actitud que no aceptamos en la vida corriente. Por ejemplo, no es moralmente aceptable que yo respete el descanso de aquellos de mis vecinos a quienes les tengo simpatía pero no respete el descanso de aquellos a quienes les tengo antipatía. Pero el desdoblamiento que supone la teoría de Rawls no es algo tan burdo como esto.

Lo que Rawls supone es que nuestra mirada como ciudadanos o como agentes económicos inmersos en la vida ordinaria no es la misma mirada que podemos adoptar si nos ponemos en los zapatos de un miembro de una asamblea constituyente o de un legislador involucrado en redactar las leyes más importantes de una sociedad. Y es un hecho que todo el tiempo somos protagonistas de esta clase de desdoblamiento. Como ciudadano puedo detestar que cierta figura llegue al gobierno (y puedo militar activamente para evitar que eso ocurra) al mismo tiempo que puedo aceptar la legitimidad de ese resultado si se han cumplido todos los requisitos formales. Como agente económico puedo aceptar el principio de libre competencia, al tiempo que busco todos los resquicios legales para intentar sacar del mercado a mi competidor. Por cierto, estas experiencias no son suficientes para decir que el desdoblamiento moral que implica la teoría de Rawls debe ser aceptado sin reservas. Pero sí significa que estamos ante un problema que carece de soluciones fáciles.

Felizmente para Cohen, este no es el único argumento del que se sirve para criticar a Rawls. Su segunda objeción consiste en decir que, si las exigencias de justicia sólo se aplican a aquellos actos legalmente exigibles, entonces nunca conseguiremos construir una sociedad justa porque buena parte de los mecanismos de discriminación y de exclusión que operan en nuestras socieda-

17 Ver Cohen 2000, 172-74.

des tienen que ver con «opciones de la gente que no son obligatorias desde (ese) punto de vista» (*ibid.*, 166). El caso concreto en el que está pensando es el de las relaciones familiares, cuyo lugar en la sociedad rawlsiana nunca quedó demasiado claro. Si estas relaciones son colocadas fuera de los «límites básicos de la justicia», dice Cohen, entonces se mantendrán intocadas algunas de las principales fuentes de postergación y de desigualdad. Este es el principal aporte de la crítica feminista al liberalismo rawlsiano (*ibid.*, 167).

La idea de que los principios de justicia deben aplicarse «no sólo a las reglas coercitivas sino al criterio de elecciones (legalmente) no coercitivas de la gente» (*ibid.*, 193) es una idea problemática en varios sentidos. Por ejemplo, se la ha acusado de ser potencialmente destructiva de la vida familiar y de poner seriamente en peligro los márgenes de libertad en la esfera privada. Pero, aun si estos riesgos son dignos de toda atención, se trata de una idea con un respetable grado de plausibilidad filosófica. Y esto tiene el efecto de reintroducir la pregunta acerca de si, después de todo, las motivaciones ordinarias no son importantes a la hora de construir el buen orden social.

A la misma pregunta han llegado otros autores que también hicieron críticas a la teoría rawlsiana de la justicia, como Philippe Van Parijs<sup>18</sup>. Gruesamente, el argumento de Van Parijs funciona del siguiente modo: una sociedad que aplica el principio de diferencia propuesto por Rawls es una sociedad en la que los más talentosos y productivos ganan menos de lo que podrían ganar si ese principio no existiera. Pese a eso, es posible imaginar que, en una sociedad dada, se llegue a un equilibrio entre las pretensiones distributivas del orden institucional y las pretensiones de ganar más que plantean los más productivos. El problema aparece, sin embargo, cuando en lugar de contemplar *una* sociedad consideramos *varias* al mismo tiempo. En un esquema semejante, el gobierno de una de esas sociedades puede decidir aumentar el nivel de ingresos de los más talentosos y productivos, de manera de atraer los mejores recursos humanos de las sociedades circundantes. Para evitar que esta estrategia funcione (o para volverla en contra de sus creadores) las demás sociedades también podrán verse impulsadas a aumentar las diferencias en los niveles salariales, y de este modo todos terminarán por sacrificar la justicia a favor de la eficiencia. Como resultado de la generalización de esta competencia fiscal, el principio de diferencia propuesto por Rawls habrá quedado reducido casi a la nada.

¿Hay alguna posible escapatoria a esta situación? La respuesta de Van Parijs es que sólo existe si aceptamos trabajar en el nivel de las motivaciones. Si se quiere tener una sociedad justa, no es imprescindible que los ciudadanos decidan ser «cristianos» (es decir, que acepten postergar su propio bienestar en beneficio del de los más necesitados), pero sí es necesario que al menos sean

18 Para una versión detallada de lo que sigue, ver Van Parijs 1993.

«patriotas» (es decir, que acepten no servirse de las oportunidades que les ofrecen las demás sociedades como instrumento de negociación frente a los otros miembros de su propia sociedad). Y esto es claramente una decisión que pertenece a la órbita de la vida moral de cada uno, bastante más allá de los límites de lo juridificable.

Los argumentos de Cohen, y el argumento a mi juicio más sólido de Van Parijs, plantean desafíos importantes a una teoría de la justicia como la propuesta por Rawls. ¿Implica esto aceptar que Platón tenía razón, y que el buen orden social depende esencialmente de aquellos valores y propósitos que gobiernan el comportamiento cotidiano de los individuos? ¿Debemos asumir que la institucionalidad liberal sigue desde hace dos siglos una falsa pista?

Parece claro que, si Cohen y Van Parijs tienen al menos algo de razón, entonces es necesario aceptar que las motivaciones individuales *también* importan, en un grado que no es sencillo precisar. Pero al mismo tiempo es cierto ninguno de estos dos autores están proponiendo un retorno al primer paradigma. Hay al menos dos diferencias importantes que deben ser destacadas para entender las diferencias entre ambos.

En primer lugar, el paradigma terapéutico está fundado sobre una alternativa excluyente entre normas y motivaciones, así como en la afirmación de una clara preeminencia de las segundas sobre las primeras. Tanto en lo referido a las estrategias de cambio social como en lo que respecta al resultado final, lo que importa son las motivaciones cotidianas y los valores que definen al «hombre nuevo» o, si se prefiere, al modelo de ciudadano que debe ser construido para hacer posible y estable el buen orden social. Las normas tienen, como mucho, un papel secundario e instrumental. Sin embargo, ni Cohen ni Van Parijs van tan lejos en este camino. Ambos piensan que el carácter justo o injusto de una sociedad depende en una medida decisiva de las normas que se ha dado a sí misma, así como del modo en que las aplica a lo largo del tiempo.

En segundo lugar, el paradigma terapéutico está fundado en una alternativa excluyente entre «viejos» y «nuevos» valores morales. El «hombre viejo» y el «hombre nuevo» no pueden coexistir de manera estable: necesariamente uno tiende a destruir al otro. Esta es precisamente una de las justificaciones de la necesidad de un cambio social radical: sólo si ese cambio se produce, el «hombre nuevo» terminará de emerger del «hombre viejo», y este último quedará reducido a un recuerdo que, como mucho, tenderá a emerger bajo la forma de desvíos y de anomalías. En cambio, tanto Cohen como Van Parijs parecen asumir que los impulsos competitivos y cooperativos coexisten en cada uno de nosotros, y que esa situación no experimentará cambios importantes en ningún futuro digno de ser considerado. Justamente por eso, de lo que se trata es de lograr la combinación de reglas justas y de virtudes que permitan fortalecer el componente cooperativo.

¿A qué clase de educación cívica debería conducir esta manera de ver las cosas? En primer lugar, y dado que las reglas no dejan de ser importantes, parece claro que seguiría siendo necesaria una educación cívica como la que proponen los adeptos al segundo paradigma, es decir, una educación preparatoria de la ciudadanía que asegure la transmisión de información cívica, el entrenamiento de competencias indispensables y la explicitación de las justificaciones normativas en las que se sostiene el diseño institucional. Pero es probable que un defensor del tercer paradigma exija algo más: las reglas por sí solas son necesarias e importantes, pero no son suficientes. Además hacen falta jugadores que estén dispuestos a respetar su espíritu, en lugar de limitarse a respetar la letra. La democracia liberal y la economía de mercado son juegos complejos y, como todos los juegos complejos, requieren una dosis importante de *fair play*. Por lo tanto, la educación cívica debe transmitir también las virtudes y valores que permitan que los miembros de las nuevas generaciones no sólo se conviertan en ciudadanos, sino en buenos ciudadanos.

Hasta cierto punto, esta formulación puede ser vista como una continuación natural de lo que propone el segundo paradigma. Al menos en principio, nadie que se preocupe por una adecuada socialización en las reglas de juego fundamentales se opondrá a que también se transmitan aquellas virtudes que aseguran un mejor uso de esas reglas. Pero las cosas son más complejas de lo que parecen, porque si bien todos podemos estar de acuerdo en que formar buenos ciudadanos es un noble objetivo, al mismo tiempo podemos estar en desacuerdo acerca de lo que es un buen ciudadano. Tomemos como ejemplo un problema que ha sido tradicionalmente objeto de discusión entre los liberales y los republicanos: la disposición a participar en la cosa pública, ¿forma parte de la definición de un buen ciudadano?

Para un liberal ortodoxo, la respuesta es negativa. Una persona que respeta la ley y paga puntualmente sus impuestos es un buen ciudadano, aunque nunca salga de los límites de su vida privada. Para un republicano, en cambio, un ciudadano puramente privado no es ciertamente un delincuente, pero no es tampoco un buen ciudadano. El interés en la vida pública, la participación y el compromiso, son partes esenciales de lo que definen a éste último. Un republicano, por lo tanto, va a tender a incluir el compromiso con la vida pública entre los valores esenciales a ser transmitidos mediante la educación cívica. Muchos liberales, en cambio, van a sostener que el énfasis en este punto va a hacer aparecer como ciudadanos de segunda (y en último término va a discriminar) a quienes ponen en el centro de su vida a la familia, a la poesía intimista o a la música barroca.

Las discrepancias de esta clase pueden afectar puntos muy sensibles para la vida de los individuos. Por ejemplo, ¿qué valores debe transmitir la educación cívica en relación al fenómeno de la desigualdad? ¿Debemos enseñar a

los miembros de las nuevas generaciones que la desigualdad es mala en sí misma, o que lo malo es que alguna gente no disponga de los recursos mínimos necesarios para poder llevar una vida mínimamente digna? Si la desigualdad es mala en sí misma, entonces deberíamos impulsar a los miembros de las nuevas generaciones a comprometerse en la construcción de una sociedad sin desigualdades (lo que para muchos ciudadanos es un programa inaceptable). Si lo importante es la satisfacción de las necesidades mínimas, debemos comprometerlos en el esfuerzo por asegurar que nadie quede por debajo de ciertos límites (lo que será escandalosamente insuficiente para los igualitaristas radicales).

Esta clase de problemas permiten establecer una clara diferencia entre el segundo y el tercer paradigma. Frente al discurso favorable a la enseñanza de las virtudes cívicas, un defensor del segundo paradigma dirá que, si bien esas virtudes son un elemento importante para el buen funcionamiento de las instituciones comunes, el Estado no debe involucrarse en su transmisión porque rápidamente caerá en el adoctrinamiento, o al menos tomará partido a favor y en contra de concepciones de la ciudadanía que son igualmente respetables. Por lo tanto, si bien es importante que las virtudes cívicas sean difundidas, esa tarea debe estar en manos de las múltiples organizaciones de asociación voluntaria (comunidades locales, iglesias, movimientos culturales, instituciones educativas privadas) que defienden valores compatibles con los valores fundamentales de la democracia liberal.

#### IV. CONCLUSIÓN

No es mi propósito embanderarme aquí con ninguno de los paradigmas presentados (aunque cualquier lector atento podrá percibir que el primero no es mi favorito). Mi intención es mostrar cómo muchas discusiones acerca del modo en que debe encararse la educación cívica, y cómo muchas discrepancias que se producen en este terreno y parecen difíciles de salvar, tienen su origen en ideas más profundas de lo que a veces pensamos acerca de nuestra constitución como agentes morales, acerca del modo en que debemos pensar el buen orden social y acerca de lo que debemos y no debemos esperar de las instituciones políticas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. 1954: «The Crisis in Education». En Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York, Penguin Books, 173-96.
- Da Silveira, P. 1996: «¿Se puede justificar la obligación escolar?». En *Claves de Razón Práctica* (Madrid) 59, 67-74.

- 2000: *Política & tiempo. Hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*. Buenos Aires, Taurus.
- 2001: «Rodó, un liberal contra el jacobinismo». *Prisma* (Montevideo) 17, 69-92
- Cohen, G. 2000: *If You're an Egalitarian. How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass., Harvard University Press. Versión castellana: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós, 2001.
- Habermas, J. 1968: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp. Versión castellana: *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.
- Pipes, R. 2001: *Communism. A History*. New York, Modern Library.
- Rawls, 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. Harvard University Press. Versión castellana: *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Van Parijs, P. 1993: «Rawlsians, Christians, and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics». *European Journal of Philosophy* 1/3, 309-42.