

XVII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (AFRA)

**MANUEL BERRÓN
GRISELDA PARERA
SOL YUAN
(COMPILADORES)**

XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015 / Hernán Accorinti...
[et al.]; compilado por Manuel Berrón; Griselda Parera; María Sol Yuan.
1a ed. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
Facultad de Humanidades y Ciencias, 2017.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-692-149-7

1. Filosofía Contemporánea. 2. Actas de Congresos. I. Accorinti, Hernán
II. Berrón, Manuel, comp. III. Parera, Griselda, comp. IV. Yuan, María Sol, comp.
CDD 190

Acerca de los compiladores

Manuel Berrón

Doctor en Filosofía. Tesorero XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

Griselda Parera

Doctora en Filosofía. Comité Organizador, XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015,
Santa Fe.

Sol Yuan

Doctora en Filosofía. Secretaria XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

XVII Congreso Nacional AFRA

Presidente

Dra. Adriana Gonzalo

Secretaria

Dra. Diana López

Tesorero

Dr. Manuel Berrón

Secretaria ejecutiva

Dra. María Sol Yuan

Comité Organizador

Prof. María Inés Prono

Dr. Manuel Dahlquist

Dra. Griselda Parera

Dr. Manuel Tizziani

Lic. Paula García Cherep

Lic. Diego Bazán

Ariel Jacob

Fernanda Flores

Gabriela Leiva

Autoridades

Universidad Nacional del Litoral

Rector

Miguel Alfredo Irigoyen

Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias

Claudio Lizárraga



Virtudes cívicas mínimas

Luciana Samamé

lsamame@yachaytech.edu.ec

Universidad Yachay Tech, Ecuador

Resumen

En este trabajo ofrezco una reflexión sobre el tipo de virtudes básicas que ciudadanos de democracias liberales deberían desarrollar para el buen funcionamiento de sus instituciones. De esta suerte, el presente escrito se modela en el cruce del liberalismo político y la ética de la virtud. En función de ello, ofreceré razones que favorecen la posibilidad de este cruce, por un lado, e identificaré cuáles son aquellas virtudes mínimas, por el otro. A título exploratorio, señalaré dos: la tolerancia y el respeto por los derechos.

Palabras Clave: Democracia / Virtudes morales e intelectuales / Tolerancia / Justicia



Introducción

Las democracias constitucionales exigen la neutralidad estatal. Es así que los teóricos de las democracias liberales se han mostrado particularmente reticentes a incorporar en sus trabajos una perspectiva de análisis centrada en la virtud. Sin embargo, en años recientes se ha comenzado a avanzar en tal dirección (Galston 1988). En este ensayo sostengo que el buen funcionamiento de las instituciones democráticas depende en cierta medida del carácter de las personas que forman parte de ellas. Si partimos del presupuesto de que las democracias actuales son plurales y de que el pluralismo es un rasgo a ser preservado, la pregunta que debemos hacernos es qué tipo de virtudes mínimas se requieren para sostener este tipo de sociedades. Mi objetivo es por tanto presentar aquí los aportes que la ética de la virtud puede hacer al respecto, identificando las cualidades morales e intelectuales capaces de contribuir al buen funcionamiento de una sociedad plural y diversa.

Esta presentación se estructurará en tres partes: en primer lugar, me voy a referir a una posible relación entre la ética de la virtud y la filosofía política, para luego proponer dos virtudes básicas aplicables a ciudadanos de democracias liberales; en segundo lugar aludiré a la tolerancia, y en un tercer momento al respeto por los derechos. Intentaré asimismo poner de relieve qué otro tipo de excelencias envuelven tales virtudes.

Ética de la virtud y filosofía política

La tentativa de aplicar esquemas aretaicos a la vida política, constituye una empresa altamente resistida, fundamentalmente por parte del liberalismo. En general, suele aducirse que las éticas de la virtud registran ideales anti-democráticos, principalmente si se tiene en mente las teorías de Platón y Aristóteles, teorías a las que filósofos políticos contemporáneos recurren para iluminar en ciertos aspectos sus propuestas. Tal vez el ejemplo más visible en tal dirección sea el republicanismo neo-aristotélico. Voces disidentes y escépticas se alzan sin embargo frente a ello, cuestionando la posibilidad de que semejantes concepciones antiguas, fuertemente centradas en los conceptos de virtud y vida buena, sean capaces de proporcionar bases sólidas a sociedades actuales. Recordemos que las antiguas éticas de la virtud se caracterizaban por proponer un conjunto de



excelencias morales e intelectuales en función de un *telos*, el cual se identificaba con una condición equiparable al florecimiento humano.

Ahora bien, en las sociedades democráticas actuales, plurales y diversas, difícilmente pueda encontrarse una concepción unitaria de bien, y esto de por sí plantearía una fuerte objeción a cualquier abordaje de tipo aretaico. Pues si no existe una concepción unitaria de vida buena, la cuestión sobre el tipo de virtudes que contribuirían a su realización, parece tambalearse, o en todo caso, mostrarse irrelevante. El *faktum* del pluralismo se impone: en las sociedades actuales se exhiben y coexisten diferentes planes de vida. Por eso el liberalismo se ha mostrado especialmente reticente ante el perfeccionismo: la tesis según la cual la sociedad debe estar estructurada de modo tal que permita maximizar el cumplimiento de la virtud individual. Desde el posicionamiento liberal, el Estado no debe promover ni menos aún imponer sobre los ciudadanos una concepción determinada de vida buena, sino más bien respetar aquellos planes de vida que no atenten contra derechos de terceros. Es consabida la disputa que en la segunda mitad del pasado siglo enfrentó a liberales y republicanos. Estos últimos pensaban que la vida política constituía la clase de vida más alta, ya que en ella los seres humanos consiguen realizar su esencia más propia. En contraste, los liberales no sólo impugnan la supremacía de este ideal sino que señalan además su potencial peligro: el de justificar medidas estatales perfeccionistas lesivas de la autonomía. Esta discrepancia de base explica la ausencia del lenguaje de la virtud en el discurso liberal.

Pese a ello, cabe preguntarse si la incorporación de una perspectiva aretaica compromete necesariamente con un ideal perfeccionista en sentido fuerte. Aun suponiendo que debe prescindirse de una concepción robusta de bien, ¿no es acaso plausible comprometerse desde el punto de vista liberal con un “perfeccionismo débil”? Esto es, la tesis con arreglo a la cual no se supone la existencia de una vida perfecta, aunque sí la idea de que algunas son preferibles a otras (Vidiella 2015: 4). Dicho en forma negativa: no toda forma de vida es igualmente valiosa. Si aceptamos esta tesitura, luego cobra sentido volver a preguntarse por el tipo de virtudes conducentes a ello. Estimo que ningún liberal razonable podría oponerse a la idea de que una vida dedicada al altruismo o a la búsqueda del conocimiento es mejor que otra dedicada a la persecución o a la estafa; como así tampoco podría oponerse a la idea de que ciertas disposiciones del carácter son más valiosas que otras: por ejemplo, una personalidad abierta y flexible sería preferible a una dogmática y autoritaria.



Asimismo, un ulterior motivo puede aducirse en favor de la incorporación de las virtudes al discurso liberal. Si se piensa que la democracia es algo más que un simple mecanismo formal que se sostiene mediante el acto periódico de votar; si se cree, en contraste, que la democracia es una *forma de vida*, es razonable pensar que su cumplimiento y sustento descansará en buena parte sobre ciertas disposiciones estables del carácter humano. Si bien el liberalismo ha tendido a privilegiar la reflexión sobre el *tipo de diseño* adecuado de las instituciones (Sen 2011: 105-116), en las últimas décadas se ha acentuado la tendencia a pensar que este diseño no puede pensarse en forma por completo independiente de las personas que componen las instituciones. Esto es, no puede ser irrelevante para su adecuado funcionamiento, el tipo de carácter que poseen los individuos que forman parte de ellas. Si esta hipótesis es correcta, se vuelve luego perentorio pensar qué tipos de virtudes se requieren para sustentar una forma de vida democrática.

La ética de la virtud se pregunta cómo hemos de vivir, y en forma concomitante, qué tipo de persona debemos ser. Tales cuestiones no pueden divorciarse de la pregunta por el fin que desea consumarse, fin que coincide a su vez con algo que se considera estimable. En sociedades como la nuestra, complejas y aún caóticas, donde los sujetos exhiben diferentes creencias, elecciones y modos de vida, ¿es posible postular la existencia de un bien genérico, de un fin deseable para todos los ciudadanos? Aunque algunos puedan mostrarse escépticos, creo que es viable responder afirmativamente: una forma de vida democrática es un fin en sí mismo valioso, justamente porque permite cobijar diferentes planes de vida y permite además desarrollar y poner en práctica nuestras (mejores) capacidades humanas. Al considerarse valiosa una forma de vida en donde las diferencias y los derechos son respetados, tiene sentido preguntarse por el tipo de virtudes contribuyentes a tal fin. Luego cabe preguntarse: ¿qué tipo de disposiciones de carácter requiere el *ethos* democrático? Antes de abordar este punto, precisemos el concepto de virtud.

Una virtud es una excelencia, una cualidad mediante la cual algo se ejecuta en forma admirable o elogiosa. Aristóteles las dividía en virtudes morales o del carácter y virtudes epistémicas o intelectuales. En su óptica, las mismas desempeñaban tanto un papel instrumental como constitutivo respecto del bien supremo. Aunque no es preciso adherir al catálogo de virtudes aristotélicas ni al tipo de sociedad jerárquica que las mismas ayudaban a sustentar, es útil retener aquí ciertas nociones, como la distinción entre



virtudes morales e intelectuales y la relación intrínseca de las virtudes respecto de un ideal de vida buena –aunque en el contexto actual de discusión este ideal no sea fuerte-. Asimismo, las virtudes presentan las siguientes características: constituyen rasgos benéficos, en el sentido de que contribuyen tanto a nuestro bien como al de los otros; son contextuales, al no identificarse con reglas o principios generales; conforman cualidades que si bien pueden predicarse de las acciones, se predicen prioritariamente del carácter del agente que las ejecuta. Hechas estas precisiones, pasemos a la cuestión de las virtudes requeridas por el *ethos* democrático.

Teniendo en cuenta que vivimos en sociedades secularizadas y plurales, parece indispensable que los ciudadanos desarrollen las siguientes virtudes: 1) *tolerancia* para aceptar y convivir con lo diferente; 2) *respeto por la ley y los derechos*, al que aquí propongo vincular con la virtud de la justicia. Esta enumeración no pretende ser exhaustiva y está abierta a la incorporación de ulteriores virtudes. Por ejemplo Slote (1993) le concede un lugar importantísimo a la auto-suficiencia –que relaciona a su vez con la moderación y la generosidad–; también Galston (1988) alude a la independencia como una virtud esencial a las sociedades liberales; Vidiella (2014) añade por su parte a la solidaridad y el compromiso con la cosa pública; y la enumeración podría seguir. Consciente de que esta lista puede ampliarse, propongo a la tolerancia y al respeto por los derechos a título de virtudes mínimas.

La tolerancia

Si consideramos valioso vivir en una sociedad en donde las diferencias entre sus miembros sean respetadas, es indispensable que sus ciudadanos desarrollen la tolerancia. La coexistencia de diversas creencias religiosas y morales, como asimismo de variopintas elecciones y planes de vida, requieren para su convivencia armónica de la mentada virtud. A veces se piensa que la tolerancia está vinculada con la creencia relativista con arreglo a la cual todo plan de vida es igualmente bueno, y a la postre, incapaz de ser criticado racionalmente, creencia que no comparto. La tolerancia es compatible con la creencia de que ciertas formas de vida pueden ser mejores que otras. Como dice W. Galston (1988: 1282): la tolerancia descansa más bien en la convicción de que la búsqueda de un mejor



plan de vida debería ser consecuencia de la educación y la persuasión antes que la coerción.

He mencionado por otra parte que sería de utilidad retener la distinción aristotélica entre virtudes morales e intelectuales. Es factible pensar así por un lado a la tolerancia como una virtud específicamente moral, puesto que en términos aretaicos puede describirse como la disposición del carácter por la que aceptamos lo diferente y no interferimos en la realización de los planes de otras personas. Aunque también es factible postular ciertas cualidades intelectuales envueltas por la tolerancia. A veces es fácil reconocer este doble componente moral e intelectual en ciertas virtudes. Por ejemplo la sinceridad arroja ambos componentes: tanto la disposición moral por la que no se consiente engañar a otros, como igualmente la excelencia epistémica por la que se busca la verdad, de manera que no se prestará conformidad a ninguna creencia sin antes examinarla cuidadosamente. En el caso de la persona imbuida de tolerancia, es viable sostener que ha de poseer también, al menos en cierto grado, flexibilidad y adaptabilidad mental, la capacidad de comprender a otras personas, e incluso la habilidad de evaluar imparcialmente otros puntos de vista. En *Virtues of the Mind*, Linda Zagzebski (1996: 114) considera justamente tales aspectos como virtudes intelectuales. Huelga afirmar la relevancia de semejantes virtudes para una forma de vida democrática, siendo esta última condición de las primeras. Collin Farrelly (en prensa) ha argumentado que el desarrollo pleno de las virtudes intelectuales solamente puede alcanzarse en el marco de instituciones democráticas. Pensemos por ejemplo en la importancia central que el desarrollo de virtudes epistémicas como la crítica a la autoridad y la capacidad de ofrecer razones públicas adquiere en instituciones de tal tipo.

Otro punto álgido de discusión en el contexto de la ética de la virtud, concierne a la unidad de las virtudes. Aunque no entraré en esta discusión, es manifiesto que algunas virtudes se conectan de modo más o menos obvio con otras. Por ejemplo la virtud de la honestidad, con la de la justicia; la generosidad, con la auto-suficiencia e incluso la compasión; la humildad con la sinceridad, etc. En el caso de la tolerancia -aunque ofrezco este razonamiento a título exploratorio-, parece estar conectada con la virtud de la paciencia. De origen cristiano, la paciencia es la virtud por la que se es capaz de sobrellevar una situación hostil o displacentera sin incurrir en la ira, el odio o la desesperación. No es luego irrazonable postular que la tolerancia se conecta de cierta forma con la paciencia:



pues muchas veces se debe tolerar lo que nos disgusta o bien aquello que no concuerda con nuestros ideales de vida.

El respeto a la ley y a los derechos: la virtud de la justicia

En toda comunidad humana, el respeto y la obediencia a la ley se tratan sin dudas de virtudes ciudadanas necesarias para el buen funcionamiento de las instituciones. Ahora bien, en las democracias liberales, sustentadas sobre derechos individuales, se muestra un requisito indispensable el que los ciudadanos posean la capacidad de discernir y respetar los derechos de todos. En opinión de Judith Shklar (1984), puede encontrarse incluso en Kant –pilar fundamental de la tradición liberal– una concepción liberal de excelencia individual: este tipo de excelencia es aquella típicamente exhibida por el individuo que respeta la humanidad –el elemento racional/moral– en sí mismo y en los otros, evita todo comportamiento descortés y condescendiente, y muestra un gran respeto por los derechos de los demás. Si bien no es necesario reproducir aquí la ética kantiana ni tan siquiera adherir por completo a ella, estos elementos que se han mencionado resultan útiles para pensar las cuestiones que nos interesan.

Retornando al tema de la conexión de las virtudes, el respeto por los derechos presenta un vínculo manifiesto con la virtud de la justicia. Podría decirse en principio que una persona cuyo accionar trasluce una ausencia de respeto por los derechos –ya sea porque los ignora o avasalla consciente o inconscientemente– actúa de manera injusta. Si tomamos el sentido más general y quizá más extendido de justicia, “el dar a cada uno lo que corresponde o es debido”, claramente el respeto por los derechos cae bajo esta rúbrica. A decir de Slote (1993: 24), el lenguaje de los derechos políticos y el de la justicia social son intercambiables. De esta suerte, uno tiene derecho a algo si y solo si lo posee como un asunto de justicia. Con arreglo a estos presupuestos, es dable afirmar que la disposición por la que se tiende a tener en cuenta los derechos de los demás y la voluntad concomitante de no querer interferir con ellos, puede concebirse en términos aretaicos como un rasgo de carácter de la persona justa.

Hasta el mismo Rawls, quien no era precisamente partidario del encuadre aretaico –pues concebía a la justicia como la primera virtud de las instituciones antes que del carácter (Rawls 1971: 17) –, consideraba insuficiente una explicación de las acciones



morales basadas únicamente en el concepto de racionalidad y en los principios de justicia. Es así que llegó a postular un “sentido de la justicia” naturalmente dispuesto entre los seres humanos y una serie de emociones y sentimientos con los que guardaría estrecha conexión: amistad, afecto, confianza, culpa, indignación, resentimiento, humillación y vergüenza (Rawls 2014: 195-229). En relación con ello, y para introducir un tópico de discusión muy reciente en el ámbito de la filosofía moral y del derecho contemporáneas, hay quienes conectan la virtud de la justicia con la empatía. Autores como J. Deigh, M. Slote y L. Solum argumentan que sin la capacidad de empatizar con otros –ponernos en su lugar y tomar su propia perspectiva– seríamos incapaces de obrar con justicia. Puesto que sin esta capacidad estaríamos constreñidos a considerar las cosas siempre de modo unilateral y egoísta. Y como suelen señalar los filósofos morales, la motivación egoísta, aquella que desdeña por completo los intereses de los demás, suele desembocar en conductas injustas.

Si esta conexión entre justicia y empatía es tal, entonces estamos a un paso de afirmar su concomitante conexión con la virtud de la cooperación. Así, podría estipularse lo siguiente: aquel ciudadano a quien en verdad le importan los derechos y los respeta, no parece estar exclusivamente motivado por fines prudenciales –i.e. evitar el castigo que la transgresión de la ley comportaría–; pues resulta difícil imaginar que alguien puede respetar cabalmente los derechos si, en el fondo, es por completo indiferente a las injusticias que sufren sus conciudadanos. Resulta en cambio mayormente plausible afirmar que, quien respeta los derechos y pretende su validez irrestricta, exhibe con su actitud un sentido de la cooperación. Es el interés de cooperar con otros lo que explica en buena medida el respeto por los derechos y la tendencia a actuar con justicia. En definitiva, un ciudadano que exhibe en forma estable a través de sus actos respeto por los derechos, no parece presentar una vinculación meramente “externa” con los mismos, ya que habría desarrollado una disposición del carácter que se encuentra a su vez estrechamente enlazada con otras disposiciones morales como la empatía y la cooperación.

A modo de cierre

La intención de este trabajo ha sido bosquejar qué tipo de virtudes –rasgos del carácter y excelencias intelectuales– se necesitan como mínimo para sustentar una forma de vida



democrática. Si vivimos en sociedades donde tanto la diversidad como el individualismo son rasgos dominantes, se requiere: 1) tolerancia para aceptar y convivir con lo diferente; 2) respeto irrestricto por los derechos. He tratado a su vez de poner de manifiesto con qué otro tipo de virtudes o excelencias las mismas se conectan. Huelga decir que esta enumeración no ha intentado ser exhaustiva y que está por tanto abierta a futuros desarrollos y complementaciones.

Bibliografía

- Farrelly, Colin** (en prensa): “Virtue Ethics and the democratic life”, en Snow, Nancy (ed): *The Oxford Handbook to virtue*, Oxford, Oxford University Press.
- Galston, William** (1988): “Liberal Virtues”, *American Political Science Review*, Vol. 82 N°4, pp. 1277-1290.
- Kymlicka, Will** (2002): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John** (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2014): “El sentido de la justicia”, en Feinberg, Joel (ed): *Conceptos morales*, Mexico, FCE.
- Sen, Amartya** (2011): *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus.
- Shklar, Judith** (1984): *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press.
- Slote, Michael** (1993): “Virtue Ethics and Democratic Values”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 24 N°2, pp. 5-37.
- Vidiella, Graciela** (2014): “La educación en las virtudes y la ciudadanía democrática”, manuscrito gentilmente facilitado por la autora.
- (2015): “Democracia, virtud y perfeccionismo. Otra vez Rawls”, comunicación presentada en el *XVII Congreso Nacional de Filosofía AFRA*, Argentina, 4-8 de agosto de 2015, manuscrito facilitado por la autora.
- Zagzebski, Linda** (1996): *Virtues of the mind: an inquiry into the nature and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.