Ciudadanía, virtudes y mujeres

Amelia Valcárcel
Consejera de Estado,
Filósofa y Catedrática de la UNED

educación para la ciudadanía

Ciudadanía y virtudes cívicas son dos de los sobreentendidos fuertes de una peculiar forma política, la democracia. Es muy reciente, joven todavía en la mayor parte de los lugares en que se asienta, y desconocida en gran parte del planeta. Y, como escribe Dahl, sólo cuando la democracia se asienta, –y esto sobre todo sucede después de la II Guerra Mundial–, empieza a tener buen nombre. Desde entonces muchos sistemas políticos se dan a sí mismos el nombre de 'democracia' cuando ni lo son, ni lo pueden llegar a ser. Recordemos que, por ejemplo el franquismo se autodenominaba 'democracia orgánica', o que los comunismos se llamaron también a sí mismos 'democracias populares'. En opinión de Dahl lo que indicaba todo esto era que la democracia comenzaba a ser el sistema político de referencia.

La ciudadanía existe allí donde la democracia es sólida. No hay ciudadanía global, nos consta, como también sabemos que las instituciones internacionales son bastante frágiles. Ni siquiera está claro que haya un decidido interés político de las democracias fuertes por ayudar a la existencia de una ciudadanía global. El mundo sigue siendo poco libre, conflictivo y fragmentario. Necesita grandes decisiones apoyadas en virtudes, pero, con alguna excepción, el panorama no es alentador[1]. Es casi contradictorio proferir 'filosofía práctica', pero muchas grandes filosofías del pasado lo fueron y el pasado se parece a nuestro presente en más de un aspecto relevante. Vivimos un mundo donde el problema urgente es que coexisten una teoría insuficiente con una práctica descabellada. Estoy convencida, y no me deleita, de que este mundo nuestro, la civilización del petróleo, tiene escaso arreglo; y los sucesos,

[1] *Ética para un mundo global* es un libro que parece bastante más optimista que el fondo del que parte. Lo compuse en la confianza de que es posible utilizar la capacidad de propuesta que la filosofía sigue manteniendo.

a medida que se producen, no me van mejorando este negro humor. Mientras la filosofía nos mantenga encerradas o encerrados en temas epistémicos, lo que vaya a ser del mundo nos puede inquietar poco: sabemos que está librado a su propia necesidad; no es asunto en el que podamos intervenir. El problema comienza cuando la filosofía que se ejerce es una filosofía práctica.

Todas las grandes filosofías helenísticas no fueron primariamente filosofías teóricas; fueron sobre todo filosofías prácticas, y enfrentaban un mundo en el cual los riesgos y desafíos eran similares, tomando los referentes adecuados, a los riesgos del siglo presente. Ese mundo helenístico produjo enormes filosofías prácticas, que tomaron sobre sí la obligación de explicarlo y la obligación también de explicar el sentido de la acción humana dentro de él. Pero ninguna de estas filosofías –epicureismo, estoicismo y cinismo–, se convirtió en el lenguaje universal, la interlingua teórica, de las gentes que vivieron esa época interesantísima. A la postre fue una religión la que dotó de lenguaje común a ese mundo. Una religión que se había surtido sin embargo de la terminología y de la estructura teórica de estas tres grandes corrientes de filosofía. Una religión, por lo tanto, bastante singular; porque probablemente el cristianismo es la religión más filosófica de las que existen sobre el planeta tierra. Existe una "peculiaridad cristiana" que deriva directamente del primer ensayo de *coiné moral* producido en el Mediterráneo.

Si alguien encontrare esta afirmación extraña, –porque piensa quizá que hay religiones más filosóficas, las orientales, que suelen de ello llevar fama, piense que hacer esta comparación entre el oriente filosófico y el occidente positivo es un vicio que tomó la propia filosofía occidental a partir del siglo XIX y por obra de Schopenhauer. El cristianismo brotó del suelo filosófico que el Mediterráneo acumuló durante cuatro siglos: de sus debates, su terminología, sus diatribas y hasta sus emblemas.

Verdaderamente fue extraño este nuevo lenguaje que habló el helenismo cuando se hizo cristiano, pero sigue siendo la raíz común a la que toda nuestra filosofía aún hoy está atenta; quiero decir, mientras no exista una filosofía global. Se necesitaría este pensar teórico global si tuviéramos que hacer una ética que fuera global. Porque por ahora, los temas de la ética del presente están todavía librados a la conciencia religiosa, que es la que en buena parte

del planeta sigue legislando qué está bien y qué está mal, qué es correcto hacer y que cosas deben abandonarse, qué debe hacer cada quién, sobre todo, adelanto, cómo deben comportarse entre sí los sexos. Lo hacen con los riesgos que conocemos y que deben citarse, son los riesgos del fanatismo. Este enorme enfrentamiento que lo es del presente: el del nosotros y los otros, pivota sobre ellas. Comoquiera que el mundo no ha cambiado mucho últimamente, si no es que haya empeorado algo, me temo que tocará volver sobre asuntos y posiciones conocidas.

El problema de la ciudadanía o de las virtudes no es distinto del problema del bien, dicho en general. La ética nunca ha sido un asunto individual, sino aquella manera de abordar cuál debería de ser el comportamiento individual conforme con los asuntos que colectivamente se consideran adecuados. La dimensión social de la ética siempre ha estado presente en sus teorizaciones. Siempre ha pretendido que individuo y sociedad, tensos, pero no contrarios, pudieran encajarse. No hay manera de casar bien el individualismo y la ética. La ética siempre es individual en tanto que –por seguir la sentencia de Hegel– sólo obra lo individual, pero el referente –el último límite en que la ética siempre se desenvuelve– es el contexto social. Y el que estamos viviendo es un contexto de mundialización extraordinariamente complejo que produce gravísimas tensiones. A poco que lo tomemos con seriedad nos parecerá que se necesitan ingentes cantidades de buena teoría y mejor práctica para intentar siquiera hacerle frente.

Ética para la ciudad

En junio de 2.004 un foro internacional, el Urban abierto en Barcelona, indagaba qué tenían que ver ética, desarrollo de las ciudades y la situación de las mujeres en las ciudades. En su sesión inaugural en la Pedrera recordé que no hacía tanto había estado en otro parecido: todos los municipios de los alrededores de Madrid habían formado una suerte de red donde querían formar lo que llamaban un proyecto educativo de ciudad, dentro a su vez de ciertas redes políticas internacionales, para favorecer lo que llamaban 'ciudades

educadoras'[2]. ¿Por qué tanto interés por la ciudad?. En los foros que cito al fin y al cabo no hay mucho nuevo que inventar; se asiste a reuniones de trabajo que parecen complejas y sumamente expertas, pero a la postre de lo que se acaba hablando es de ética. Y la cuestión dura que se acaba preguntado es si tenemos manera de hacer que la gente tenga buenos hábitos. Esa pregunta tan simple es la que acaba planteándose y es la que realmente es el núcleo duro de la cuestión: si tenemos forma de hacer que la gente desarrolle de un modo solvente y continuado buenos hábitos de convivencia; si esto es simplemente posible. Todos los grandes proyectos educativos, todas las grandes redes transnacionales que vamos fabricando, al fin y al cabo no salen de esa pregunta que sólo tiene de simple la apariencia. Al punto del presente las ciudades se han vuelto protagonistas de este debate que no hace tanto, dos décadas, lo protagonizaba el estado. No poníamos entonces a las ciudades como los espacios más relevantes del civismo; pensábamos más bien que el civismo llamaba a una relación estatal y en este sentido más abstracta. Uníamos los hábitos de civismo de la gente con una concepción general del estado, el democrático. Un estado para el que suponíamos eran necesarios hábitos cívicos continuos y arraigados que no eran tan precisos ni sólitos en formas de estado autocráticas, donde los hábitos de civismo podían perfectamente estar casi desaparecidos y su lugar ocupado por otras maneras de obrar. Ahora estamos hablando sobre todo de ciudades, y menos de estado. Puede ser un progreso puesto que se enmarca el territorio de una manera más clara si se habla de ciudad que si se habla de estado, una totalidad abstracta mucho más difícil de controlar. En parte esto sucede porque desde nosotros y nosotras, –la gente– estamos comenzado a percibir como propio un problema que sólo era un debate teórico de la filosofía política: el problema de la gobernabilidad de las sociedades democráticas. Estamos empezando a tener esta impresión: que en sociedades como las nuestras, gran parte del control ha de ser autocontrol.

[2] Y antes aún había sido miembro de un equipo interdisciplinar, enormemente grande, de personas que trabajaban en uno de estos proyectos educativos singulares: el proyecto educativo para la ciudad de Gijón, propiciado por su Ayuntamiento; estas iniciativas se multiplican.

Desde luego, nuestras sociedades, y también cualesquiera otras, aspiran siempre a un control mayor que el que pueden favorecer. Por poner un ejemplo, hace un tiempo hube de pasar por la frontera estadounidense, y puedo asegurar que la capacidad de control a la que aspira ahora esa sociedad y la que de hecho logra son muy diferentes. Incluso cuando una sociedad política está obsesionada con el control, el que se pueda lograr poniendo vigilancia externa es pequeño, realmente muy pequeño; y si ese control se necesita y se busca para dar impresión de seguridad a la gente, esto no se logra. Lo que ocurre, por el contrario es que el control se convierte en un fin en sí mismo del cual la seguridad ya está ausente: percibido, al fin el control te da más miedo que aquel previo temor que supuestamente tendría que quitarte.

El control se vuelve paradójico y nos lleva a ver que nuestras sociedades necesitan más autocontrol que control. Acostumbramos a pensar que la democracia es justamente aquella sociedad política, con trasfondo moral, que propicia justamente un autocontrol grande vinculado a la idea de ciudadanía. Pero esto estamos acostumbradas y acostumbrados a pensarlo quienes tenemos en la cabeza una idea fuerte y normativa de democracia. Otra gente puede simplemente pensar que la democracia es un sistema ideal para "ir por libre"; el control ha de mantenerse en determinados límites, sin excesos, y el autocontrol para el que lo tenga. A veces personas que vienen de sociedades cerradas, acostumbradas a controles abusivos, perciben la democracia como una suerte de anarquía. Les parece el terreno del no control: el lugar donde uno puede hacer su gusto porque nadie se atreve con los demás.

Desde la perspectiva normativista sabemos que esto no es asumible; no lo es en términos normativos, pero tampoco sociales. Admitimos cierta entropía en los márgenes, y por ello que exista muy poca gente extraterritorial al centro del sistema que piense en estos términos, que vaya incluso "por libre". La masa social y normativa, más coherente, que ocupa el centro, no se siente intimidada por una disidencia marginal. Pero estamos comenzando a tener la impresión de que la entropía avanza. De que quizá nos estamos equivocando y en las democracias, después de todo, no tenemos tanta moral social pública como creemos que tenemos; no tanta como para poder integrar a aquellos y a aquellas que no la comparten. Empezamos a creer que deberíamos poseer

una masa moral mucho mayor de la que en efecto tenemos. No es nada abstracto. Llamo masa moral pública a una serie larga y continuada de hábitos de conducta y autocontrol. Querríamos aumentarla y, sobre todo, cuidar de que nadie quedara fuera de ella; a esto lo solemos llamar evitar la exclusión.

Ciudadanía desafecta

Las democracias tienen este problema en este momento de la mundialización: quieren a toda costa evitar la exclusión. Hubo tiempos en que quisieron cosas diferentes: libertades, riqueza, derechos, territorio... pero en este momento el fin de cualquier gobierno en su sano juicio es evitar la exclusión. Evitar una masa de excluidos que no compartan la moral común, que estén formando guetos y que puedan resultar potencialmente destructivos para el sistema completo. Las democracias saben que éste es su problema ahora, saben además que no tiene fácil salida. Lo sabemos todas las ciudadanas y ciudadanos, porque todos percibimos también en todas nuestras sociedades una pronunciada desafección de lo público-político. Esto es notorio por varios síntomas: En primer lugar, la gente no estima que la actividad pública y política sea la más digna o tan siquiera digna. En muchas democracias la gente por contra supone que quienes se dedican a lo público lo hacen por su propio interés y que la política es meramente una profesión. En segundo lugar, algunos dan un paso más y piensan que lo público-político es en sí inane; no influye realmente en nuestras vidas. Los verdaderos problemas no tienen solución en el ámbito político que carece de recursos verdaderos para darles salida. Tenemos a la clase política gestionando lo público, pero más vale que de nuestros problemas nos hagamos cargo nosotros, porque la política no nos va a resolver ninguno. Lo público queda fuera del horizonte vital.

Un tercer rasgo de desafección aparece en las propias consultas electorales. Excepción hecha de nuestro país en las últimas elecciones, –las de marzo de 2.004 y por motivos que podríamos analizar–, las consultas electorales en las democracias sólidas cada vez comprometen a menos gente. En Estados Unidos, la democracia más antigua y continuada del planeta, hay consultas en que no llega a votar el veinte por ciento del censo. En cuarto lugar, la desafe-

cción de lo público se muestra también en la existencia de partidos tribunicios. Frente a las masas 'de opinión' que forman los partidos mayoritarios, aparecen otros partidos cuya especificidad es su capacidad de propuesta. Son aquellos que dan cabida a lo que las grandes masas partidarias silencian o evitan. Los partidos tribunicios se convierten en portadores de un ramillete de propuestas, muchas veces inconciliables entre sí, que sólo tienen en común que están fuera de los cauces normales de propuesta. El que los partidos tribunicios concurran sistemáticamente a las elecciones y que obtengan respaldo es considerado síntoma de desafecto. El respaldo no mayoritario, pero suficientemente fuerte y proveniente de capas determinadas de votantes (jóvenes, barriadas, profesionales, etc.), muestra que lo público-político en su tramo principal interesa sólo para subvertirlo. Por último está el idiotismo político en su presentación directa: "la política no me interesa". Idiotismo lo llamaron ya los griegos, que nombraban con este término, *idiotés* al que vive para sí mismo y lo que sea común no le importa.

Este idiotismo público-político funciona excelentemente en las tiranías, por descontado, pero lo hace casi igualmente bien en las democracias. Viene a decir que hay dos intereses, públicos y privados, y que es lógico tengan interés en lo público aquellos que de lo público obtienen sus propios intereses privados; quienes no obtienen nada en particular de lo público ¿por qué tendrían que tener interés en ello? Allá los políticos. Pero, en general, el interés de los que tienen y de los que no tienen son inconciliables. Cierto desinterés por lo público y todo lo que lleva a su alrededor tiene que ver con los poderes heredados, con los poderes en presencia y con un cultivo de ese mismo desinterés. Al fin y al cabo los que no tienen nada –que siguen siendo la mayoría– sólo tienen, y en las democracias, cierta garantía de eso que llamamos 'ciudadanía', cierta garantía delegada, por así decir. Hacerla más fuerte depende exclusivamente del tono moral social en general, y si éste es bajo, la garantía de ciudadanía de los que nada tienen excepto ese nombre de ciudadanos, también baja, incluida su capacidad de hacerla real en un mercado corriente de deberes o de bienes. Dentro de las inercias del poder no está el ser participativo. Si quienes sólo tienen de él una suerte de delegación no la utilizan, puede que el tono moral de la democracia se resienta, pero las partes más arcaicas y oscuras del poder se repanchigarán cómodamente en su viejo sistema de privilegios.

Los demócratas

La democracia tiene desafectos, lo sabemos, pero es más duro aceptar que la democracia no fabrica mecánicamente demócratas. La democracia, en principio, debería producir un tipo de ciudadana y ciudadano que dijera lo de Heráclito: "Me refugio en las leyes de mi ciudad como en sus murallas"; tendríamos que estar constantemente apoyando este sistema, que nos permite esta existencia y garantiza nuestra libertad. ¿Cómo es que no pasa? Aparecen, en vez de ello, la desafección de lo político, el que corre por su cuenta, los poderes en la sombra... Acostumbrados a pensar, al estilo ilustrado, que el postulado kantiano de la infinita perfectibilidad se aplica sobre todo a la democracia, el panorama de la democracia empírica puede resultarnos en ocasiones desolador. Si pensamos que sólo hay un sistema político que es perfectible, y que ésa es justamente su grandiosidad y su virtud, que podemos siempre hacerlo mejor de lo que es porque tenemos aseguradas las libertades y los canales para mejorarlo, ¿cómo puede todo ello hacerse sin demócratas?

Bueno, ya ha habido algún caso. Acostumbramos a remontar la democracia a nuestra madre Grecia. A decir verdad hablamos de democracia en el caso griego como si las democracias antiguas tuvieran que ver con nuestras democracias; cada vez que buscamos la historia o los antepasados a nuestras democracias modernas, solemos hacer una excursión por las democracias griegas. Pues bien, las democracias griegas eran democracias de interés y ciertamente no necesitaban apenas demócratas porque, para empezar. no eran democracias normativas. Sólo hay algunos intentos (lo percibimos algunos apuntes de Pericles y de Platón) de que aquello, que es simplemente un procedimiento y una ciudadanía-privilegio, se transforme además en un trasmundo de valor que explique el procedimiento. Pero poco se progresa. En principio la democracia griega es ciudadanía para muy pocos y un procedimiento, que además con el nuestro tiene poco que ver. Nunca olvidemos que las democracias antiguas son democracias sorteativas; es decir, no son democracias meritocráticas, como pretenden ser las nuestras, lo logren o no[3]. Para los puestos

[3] Recordemos por ejemplo que se ganó la batalla de Maratón porque quiso la suerte, que iba a sorteo, que saliera Milicíades general aquel día, cualquier otro general hubiera podido recibir el

no se busca a los mejores en la democracia ateniense; se meten todos los nombres en una vasija, se agita bien. Este es el procedimiento para cargos y dignidades. La fortuna, piensan, no hace distingos. Imaginemos una democracia sorteativa en tiempo presente: "Veamos, sorteemos quién va a estar en cada puesto, porque antes o después querrá la fortuna que nos toque, y si no quiere... no hemos perdido nada. El método es bueno, ya que no hace acepción de personas". Es bastante difícil para nosotros aceptar el método griego ¿Tan fuerte era el problema que los griegos tenían con su forma de gobierno? Lo bastante como para que Aristófanes, en más de una de sus comedias, apunte que por el gran consejo que decidía los asuntos, (la *boulé*), la gente, si podía, no pasaba, aunque luego iba a cobrar la asistencia. Aquellos griegos democráticos preferían irse a ciertas tabernillas cercanas o puestecillos de rico vino y tentempiés. En todo caso, salían de casa para reunirse en la *boulé*; iban a cobrar el óbolo por haberse reunido, pero, si podían, hacían novillos. Razón por la cual aquellos sabios que nos precedieron decidieron enviar una gente con cubos llenos de pintura roja y cuerdas, y a todos los ciudadanos que estaban tranquilamente alrededor de los puestecillos dándose al mosto, se les marcaba con las cuerdas pintadas de rojo, de tal manera que cuando fueran a cobrar el óbolo, el jitón demostrara claramente que en la *boulé*, propiamente, no habían estado, sino en sus alrededores. Tenemos ahí un ejemplo, antiguo y venerable, de una democracia sin demócratas, por lo menos sin demócratas participativos[4]. Cierto que sí se ponían a defender la democracia cuando corría mayores peligros, ante el Gran Rey, por ejemplo, o cuando cayó en poder de los Treinta Tiranos... pero el día a día les resultaba fatigoso. Por otra parte, las democracias sorteativas necesitaban sólo un monto de espíritu relativamente pequeño; y, además, pronto lo perdieron y desaparecieron. Las primeras

encargo, en principio... Se dice que en Maratón se jugó el destino de Occidente, sí, se jugó en sentido literal. Podría haber sido el Gran Rey de Persia el que hubiera impuesto su manera de ver el mundo.

[4] De entre las varias menciones de Aristófanes de tal práctica elijo la que cita en *Los Arcanienses:* El buen ciudadano espera solo en el Pnix desde la aurora hasta el mediodía en que llegan los primeros. "Jamás desde que frecuento los baños me mordió tanto la potasa en las cejas como ahora que convocada una asamblea ordinaria para l aurora, el Pnix, como veis, está aún vacío, mientras que los hombres charlan en el ágora y por todas partes evitan la cuera teñida de bermellón"Acto I, escena primera, ed Esp. Aguilar, 1979, pág. 22.

democracias tuvieron vidas bastante breves y poco tardó en restablecerse la oligarquía corriente. La reinvención y restablecimiento de la democracia llevó tantos siglos que Montesquieu se puede permitir afirmar en el siglo XVIII, que la 'república'es una forma de gobierno de la que sólo hemos oído hablar pero nunca nadie vivo ha conocido.

Las nuestras son democracias muy jóvenes en términos de lapso histórico. Allá donde la democracia es más larga –vamos a tomar la fecha de la Declaración de Virginia como fecha fundadora (1776)– tiene doscientos años y poco más. Nacieron limitadas, las hemos agrandado y ahora vamos conociendo sus nuevos límites. Son democracias en las que ciudadanas y ciudadanos confiamos según y cómo. Somos más desafectos que vigilantes; y menos defensores que críticos. Participativos, casi como los griegos, salvadas las distancias. No nos parece que la forma política en que vivimos sea suficiente para dar sentido a nuestras vidas; estimamos, más bien, que consiste en una serie de fáciles reglas, casi de sentido común, como unas instrucciones de uso.

La regla última

Hablo naturalmente, de la consideración corriente, pero extendida. Es cierto que la democracia ***es***, sobre todo, una manera de decidir. La democracia ***es*** la regla de mayorías. Este es su fulcro inamovible; a partir de ahí admite ampliaciones e innovaciones, pero ese punto no puede cambiar. Nadie puede afirmar que algo que no maneja la regla de mayorías sea una democracia. El núcleo último de la democracia es la regla de mayorías.

Sabemos que la regla de mayorías a la filosofía, desde la platónica, le ha resultado difícil de digerir. Quizá por ello los filósofos preferimos hablar de democracias normativas. También de democracias participativas, y, en último término, de democracias dialogantes. No queremos conformarnos con la democracia procedimental y la implementamos con la democracia valorativa. Entendemos que es democracia la capacidad abierta de diálogo siempre sobre las cuestiones que afectan al común. En nuestro tipo de gobierno una decisión no es nunca, (o casi nunca), una decisión autoritaria. Pero hemos avanzado en esto: si se puede evitar tampoco es una decisión experta, porque en lo que a todos

y todas afecta nos suponemos todos y todas la misma competencia. La mejor decisión está cribada por el procedimiento; se supone que es una decisión por consenso y diálogo. Pero esto de nuevo es una suposición, porque sucede que la mayor parte de los gobiernos democráticos efectivamente existentes prefieren delegar a la decisión experta –y prefieren decir que existe tal decisión experta– gran cantidad de temas para sacarlos justamente del debate público y político. Se hace esto afirmando que sobre ciertos temas el debate no tiene sentido porque en ellos sólo cabe decisión experta debe tomarse la que sea la más correcta. Las democracias realmente existentes hurtan del debate, lanzándolos en manos de la decisión experta, temas muy variados, de los que unos la requieren y otros no tanto. Por eso no es raro que los partidos tribunicios –los tribunicios y no otros– a menudo afirmen "hay que devolver al debate" temas concretos. En democracia se supone que toda la ciudadanía es experta.

Sin embargo sabemos que el diálogo es y está restringido, pero se supone que nunca por la incapacidad de los ciudadanos. Otra de las diferencias con la democracia del pasado es la inexistencia de plebe en las nuestras. En las democracias antiguas la mayor parte de los habitantes de la ciudad no eran ciudadanos, eran directamente plebe. No me refiero sólo a lo que ya bien se sabe, que había esclavos –que estaban excluidos de la ciudadanía–, metecos –gente que era de otros lugares, también excluidos de la ciudadanía– y mujeres, que todas ellas, fueran de donde fueran, o por significativa que fuera su familia estaban excluidas de la ciudadanía. Es que además había gente que era "plebe". La ciudad siempre ha sido un todo mezclado y en todas, decía nuestro Benavente, hay siempre dos: "una para los ricos y otra para los que vienen como nosotros". Todas las ciudades han tenido siempre un centro –que en eso la etología no se equivoca– ocupado por las personas de mayor respeto, dignidad, capacidad y poder, y unos alrededores en los que ha vivido siempre gente en trámite de exclusión o de inclusión, no del todo asimilada. De entre ésta llamamos 'plebe' a aquella gente que vive de lo que le dan, es decir que contribuye al mantenimiento del sistema simplemente aceptando como don lo que en una buena conducta política se estimaría un derecho. Las democracias antiguas tenían plebe, y la plebe era bastante más numerosa que su ciudadanía. Nuestra idea actual y normativa de democracia es que democracia y plebe se excluyen. Todos tienen que estar dentro de la ciudadanía; sentimos

que si en una democracia comienza a haber plebe la democracia peligra, porque esa plebe la desestabilizará.

¿Cómo evitamos la plebe? La mayor parte de nuestros sistemas de seguridades democráticos, sobre todo los grandes, educación, salud, previsión, tienen una finalidad además de tenernos contentos: evitar la formación de plebe. Normalmente esto no es explícito. Tenemos, por ejemplo, un enorme y caro sistema educativo; la finalidad que le podemos estar atribuyendo es la que se le atribuía en su origen, por ejemplo al principio del siglo XX, la meritocrática. Y así podemos afirmar que el enorme sistema educativo sirve para que no se pierda ningún talento, o que existe a fin de que todo el mundo pueda desarrollar su capacidad meritocrática y hacerse individualmente una posición social acorde con aquello de lo que parte y el trabajo que ha invertido en ello para desarrollarlo. Pero en realidad nuestros sistemas educativos no están para eso, aunque sólo sea porque son obligatorios. No hay manera de establecer como meritocrática una estructura cuando es obligatoria; justo porque lo es no contribuye a distinguir entre los individuos, que es lo que el principio de mérito intenta ¿Qué función tiene entonces? Aparentemente y para muchos individuos puede seguir teniendo y conservando la función meritocrática, pero como función común y propia el sistema educativo masivo tiene como objeto verdadero evitar la formación de plebe; da a cada uno un monto de conocimientos e información que le hacen, en principio, la ciudadanía experta.

Ahora que la democracia tiene universal buen nombre no sólo la entendemos normativamente, sino que, por lo común, solemos asociarla con la existencia de grandes sistemas públicos de amparo. Cierto que no en todas están igualmente desarrollados. La democracia es cara. El nombre 'democracia' se está convirtiendo en un buen nombre, pero estamos dando el nombre de 'democracia' a sociedades que difícilmente pueden mantenerla.

Si una democracia carece de un gran sistema educativo común, un gran sistema de salud común, o un gran sistema de prevención o de apoyo al momento del no empleo ¿les podemos llamar 'democracias' sencillamente porque la gente vota y la regla de mayorías aparentemente se respeta? Son las tales, como poco, democracias llenas de plebe. Hace décadas en alguna democracia americana los candidatos repartían entre los electores pobres un

único zapato; si ganaban, el afortunado votante obtenía el par. Me temo que no todo es la mayoría de edad numérica, sino también la capacidad de mantener la libertad propia. Todas aquellas personas que votan, pero lo tienen que hacer al dictado de lo que les digan porque no tienen nada, no son propiamente hablando *démos*[5]. Si algunas personas tienen una ciudadanía tan frágil que no les permite ni siquiera votar por quien desean votar, y, de paso y para agravarlo, su capacidad de información también es tan débil que probablemente no podrían discriminar con facilidad entre las ofertas ¿se puede usar siquiera el nombre de ciudadanía o es un uso vano?

En algunos lugares a nadie se le escapa que el procedimiento de mayorías se da a la vez que una marcada estructura clientelar. Las ofertas políticas son como banderines de enganche a una opción que viene dada desde arriba, y a la que hay que ser fiel como lo era el cliente de una gran casa romana. Tales democracias no hacen más que pervertir el nombre. Las nuestras, más estables y ricas, intentan no tanto tener una ciudadanía realmente experta, sino ante todo conjurar la exclusión, evitar la formación de plebe. Y de ahí la educación obligatoria, el sistema de salud, las coberturas.. presupuestos ingentes que pagamos no muy satisfechos pero utilitaristamente contentos. Este plural señala exclusivamente a quienes lo hacemos, a las clases medias.

Las democracias realmente existentes cuentan para implementar y mantener tales sistemas de apoyo y amparo con los presupuestos amasados por el gran sistema impositivo, sufragado mayoritariamente por las clases medias. Realmente nuestras democracias existen y son estables porque tienen clases medias estables; ellas son lo que el fisco llama "el contribuyente". Pero no se limitan a esto: ciertamente una de las cosas que se dice poco, pero hay que atreverse a decirla, es que sólo las clases medias son moralmente creativas. Las clases bajas no pueden mantener la creatividad moral porque es carísima; y las clases altas no son creativas en general –porque no está en su dinámica serlo ni les interesa. Por lo común son las extensas clases medias las que logran

[5] Este punto, qué o quiénes constituyen el *démos* es la cuestión de fondo de una de las mejores obras sobre la democracia producida en los últimos veinte años, La democracia y sus críticos, (1989) del ya citado R. Dahl.

dinamizarse, utilizando los grandes recursos del sistema educativo y otros similares, para empujar hacia delante y encontrar los caminos de perfectibilidad del sistema político. Y si contemplamos las innovaciones morales ocurridas desde el momento barroco hasta la actualidad, (que han sido muchas), encontraremos que normalmente sus protagonistas han sido y son las clases medias.

Las clases medias obtienen su situación no tanto de que sus beneficios sean ellos mismos medios; no son el *mesotes* griego. Nuestras clases medias se definen como tales por su cercanía a los temas educativos y los temas de cultura. Son sus temas típicos de debate y son también los engarces por los cuales las clases medias se reconocen entre sí y se reconocen autoría. Para las clases medias confiar en la educación es una fe y una fe profunda. La democracia se mantiene y se perfecciona si toda la gente se educa y se educa bien; y, del mismo modo, cualquier problema debe resolverse con las mediadas preventivas y educativas adecuadas. La educación es ayudante y panacea del sistema social y del sistema político. Pero el asunto es si no estaremos equivocados.

Quién educa en valores

En los últimos cincuenta años, desde que la obligación de escolarización existe en las democracias, el monto educativo obligatorio no ha parado de subir. Comenzaron siendo obligatorios los estudios primarios, pero ahora prácticamente la obligatoriedad abarca lo que antes eran los estudios medios. En las sociedades que nos han precedido una formación hasta los dieciséis años habría sido entendida como amplísima; al día de hoy es, sin embargo, la mínima. Y ante nuestros ojos ocurre que en el sistema educativo se generan rebeldes y resistentes a una formación tan larga. Hay bastante gente, –lo suficiente como para que nos tengamos que fijar en ella– que no quiere estar en el aula, sobre todo varones adolescentes. Y, si se les obliga se convierten en una continua fuente de entropía, por hablar en estos términos: no saben para qué están allí; no quieren estar allí; y lo expresan. En ciertos lugares los y las docentes tienen que estar dedicados fundamentalmente a la doma y no a transmitir ningún tipo de conocimiento. A fortiori resulta que menos aún

existe forma y modo de transmitir valores en tales condiciones. Esas gentes, el estamento docente, que son de los más vivaces dentro de las clases medias, que están transmitiendo la gran masa de conocimiento común, se siente sobrepasada. Y, en algunos lugares, la profesión comienza a vaciarse. Ese silenciado fracaso parece estar contribuyendo mucho a secar una de las fuentes de autoconfianza de los demócratas convencidos.

Sabemos que el sistema educativo es necesario, sabemos que es el único que nos propicia afrontar el problema mayor, las exclusiones. Pero en este momento quienes se dedican al sistema educativo en todas las democracias tienen un serio problema, ellas y ellos. Se sienten como Sísifo. Algunos, como por ejemplo Carlos Castilla del Pino, comienzan a clasificar la profesión docente como una de las de riesgo. Sin embargo cada vez que detectamos un problema de hábitos en la democracia, seguimos dando el mismo diagnóstico: más educación. Aumentamos los tramos, por tanto, más de lo mismo. Y no parece que esté funcionando. Pienso que la formación la hemos hecho muy larga y, sin embargo, a los educadores no los hemos hecho importantes. Por larga y obligatoria, la formación corriente no se convierte en *capital cultural*[6], porque no es un capital lo que no te distingue del de al lado. Para los que sí quieran que lo sea, la inversión habrá de ser o más cara o más larga aún[7]. Y habrá además que intentar separar a los que buscan esa mayor formación de los que meramente soportan la formación obligatoria, lo que quebrará en parte la legitimidad del sistema: Alguien siempre podrá preguntarse en estos o parecidos términos

–"Pero ¿la democracia no es que todos somos iguales? Entonces ¿cómo vamos a poner a la gente en puestos de salida diferentes? ¿Vamos nosotros mismos a empezar a fabricar a los excluidos, a la plebe, a la futura plebe? ¿Y a qué edad vamos a empezar a fabricarla?"

[6] Empleo la lúcida conceptualización de Bourdieu, con quien coincido además en la gran mayoría de su análisis sobre este punto. Vid. Bourdieu La distinción, (1979) Taurus, Madrid, 1988.

[7] Y las cifras son concluyentes. En los años veinte había, por ejemplo en España el mismo número de licenciados que ahora hay de alumnos de doctorado. Se reproduce la proporción a un insumo mucho mayor en términos absolutos.

Tenemos de nuevo un gravísimo problema con el instrumento que se supone que nos ayuda a abordar el problema. Y es en ese momento, cuando la educación se hace consciente de sus problemas fuertes, cuando nace la red de ciudades educadoras y los énfasis que este mismo acto recoge, la educación para la ciudadanía. Entonces aparece la pregunta de cómo se vinculan ciudad y valores cívicos. Es un intento de restringir el campo de aplicación y volverlo más manejable. No queremos ya vincular estado y valores porque en el fondo pensamos que el estado es un todo lejano y que la democracia tiene desafectos, a los que no hay que contentar, por cierto. Regresamos entonces a una noción de ciudadanía previa, casi griega, anterior a los estados grandes, a los leviatanes abstractos. Comenzamos a hablar de que 'ciudad' y 'ciudadanía' viene de una raíz común que es también una vivencia común: vivimos en el mismo y allí es donde hay que aprender y desarrollar los hábitos de civismo". Estamos resituando el problema e intentando darle otra dimensión por ver si en otra escala sabemos funcionar con él mejor.

La ciudad educadora y sus limitaciones

Pero tampoco somos ignorantes de que muchas de nuestras ciudades dan pocas esperanzas. No hablo de ciudades inabarcables, macro urbes, como Sao Paulo, con diecisiete millones de habitantes, o como Ciudad de Méjico, con veinte; evitar la entropía en una comunidad humana de estas dimensiones es casi impensable. Me refiero a ciudades verosímiles, de un cierto tamaño, abarcables, capaces en efecto de educar. Bien, la democracia también tiene en ellas un problema: en las ciudades abarcables nos podemos tomar ética o estéticamente los deberes.

Por su mayor parte, quienes conducen las ciudades no son tan diferentes de los que conducen el estado. Si aparece desafección respecto de quienes conducen el estado, el problema en las ciudades –sobre todo las que son abarcables– es el afecto infinito que la plebe ciudadana, (y algunos que la guían o le dan instrucciones), llega a tomar a figuras impresentables. Hay ciudades medias, con verdaderos impresentables gobernándolas y con fuerte adhesión popular. Es decir que la cercanía no siempre evita el plebeyismo cívico. El problema que queremos

evitar se nos vuelve a reproducir, y esta vez más cerca de nuestras narices, para que nos resulte más ofensivo: que podemos tener una ciudadanía educada, que para eso pagamos fuertes impuestos para que el sistema educativo funcione; una ciudadanía sana, y el sistema sanitario tampoco es barato; una ciudadanía a cubierto en sus necesidades últimas, básicas, con cierta seguridad en el vivir, que se supone que si uno no la tiene se puede poner en manos de cualquiera... en fin, una ciudadanía con todo o casi todo, y además con mal gusto. El mal gusto moral y cívico es una realidad. El gobierno cercano está muchas veces en manos de impresentables cuyo mayor atractivo para sus votantes es que son impresentables.

Es para hacerse pesimista antropológico. Porque los demócratas siempre explicábamos estas actitudes afirmando que faltaba algo: ¿no tienen educación suficiente? gastemos mucho en educación suficiente. No tienen un sistema sanitario como es debido; ahora están sanos, rozagantes, y siguen amando a los impresentables. No se sienten seguros de su porvenir; ahora tenemos sistemas de seguridad pero seguimos siendo impresentables y a bastantes les gustan los impresentables. Entonces... especie humana, me alegro de haberte conocido, nuestro amor es imposible. No es ninguna broma. Es fácil hacer un juicio complaciente y decir aquello de que "necesitamos hábitos cívicos". Claro que los necesitamos, ¿Y? ¿por qué no los hay?" ¿ Porque no hemos dado educación suficiente, salud, previsión, porque la gente no se siente... en fin, segura?

No. Los condicionales sabidos nos fallan. El diagnóstico nos falla; nos queda ese consejo, al que cada vez nos agarramos más: No fabriquemos excluidos. Porque las cosas podrían ser aún peores, las tenemos en nuestro pasado y las tenemos delante de los ojos en grandes partes del mundo. Cuantas macroinstituciones sirvan para evitar o ralentizar el proceso de fabricación de excluidos deben ser financiadas y apoyadas. Moderamos nuestras expectativas éticas y estéticas: Nos conformamos con tener 'descreídos corrientes': Aceptamos convivir con ciudadanos poco implicados a quienes gustan los granujas públicos. Pero el énfasis se mantiene en que no haya excluidos, porque ahí existe el peligro fuerte: la ruptura del sistema. Por así decir, preferimos creer que en el sistema corriente el granuja es asimilable. No lo rompe. Sólo lo afea.

Esto deja en carnes al proceso de civilización. Norbert Elías, precisamente en una de sus grandes obras que tituló así[8], mantenía que este acúmulo de moral y modales en que consistía el ser civilizado no estaba especialmente vinculado a las ciudades, sino a las cortes. La idea que sostenía era que siempre el proceso de civilidad, de modales civiles, ha surgido en pequeños núcleos muy altos en el panorama social y que lo que esos núcleos tomaron como normativa suya propia se ha ido transfundiendo en el conjunto. Otra manera de verlo es que las clases medias no transfundimos normativa, aunque las más altas autoridades nos encarguen de ello. Es otra manera de mirarlo. Si así fuera nos convendría tener figuras públicas o famosos decentes, aunque fuera pagándoles para que fueran ejemplo de probidad y buenas maneras. Porque pocas cosas atentarían más contra la moral común que figuras relevantes de pésimos modos y catadura.

Todos intuimos el peligro que la telebasura, por ejemplo, encierra. Y lo hace porque muestra y enseña granujas-famosos-granujas. Tal fórmula destroza la cultura moral común. Los modelos transfunden hábitos. Somos una especie imitativa, pero sólo imitamos a los que están en posiciones relevantes, porque o mandan mucho o tienen grande fama. Y el granuja con poder nunca va a favorecer hábitos de virtud que queden por encima de su propio modelo. Si dejamos el poder y la relevancia a los granujas, nos desarmamos.

En las actuales condiciones de la democracia mediática no tenemos fácil hacer modelos[9]. Quizá las condiciones morales de la democracia hayan resultado ser demasiado exigentes y debamos limitarnos a asuntos más pequeños. No a la moral, sino a los modales. No a pedir a la gente que sea decente, sino que no tire papeles al suelo; o que sea veraz, sino que haga el favor de decir "buenos días". Es decir, restringirse concientemente a sustituir por hábitos de cortesía, limitados pero eficientes, otra larga serie de conductas morales que un demó-

[8] El Proceso de Civilización, (1977), FCE, Madrid, 1987. Para un excelente resumen del proceso realizado por el propio Elias, especialmente págs. 260 y ss.

[9] Es la visión pesimista pero lúcida de Sartori, por ejemplo: "La televisión favorece a los estrambóticos, a los excitados, a los exagerador, y a los charlatanes. Premia y promueve la extravagancia, el absurdo y la insensatez. Refuerza y multiplica al *homo insipiens*"; su análisis completo en sobre los riegos mediáticos de las democracias en Homo videns, (1997) Taurus, Madrid 2.002, pág. 152 y ss.

crata normativo pensaría que venían en el juego completo del programa ético de la democracia. Hábitos corteses en lugar de virtudes cívicas. Un programa de mínimos en vez de máximos. Y bien nos iría si lográramos simplemente eso: inculcar relativos hábitos de civismo a la gente. Es una de las maneras solventes de realizar la ética verosímil de estos tiempos, la de la disminución[10].

Un momento difícil

En las democracias hemos llevado adelante un proceso sumamente caro, enojoso, altísimo y muy largo de educación. Y alguna cosa hemos conseguido; pero en el momento actual de mundialización atajar el problema que consideramos principal, el de los excluidos, se complica. Aunque consiguiéramos algo sería dentro de sociedades homeostáticas, que pudieran permitirse autocontrol y mantenimiento estable de las condiciones básicas. Nuestras sociedades ahora, por el contrario, son profundamente permeables y la aferencia de gente a ellas es constante. Tal aferencia de gente nos coloca ante graves y nuevos riesgos, no sólo por los hábitos que traiga esa nueva gente, sino por nuestra propia reacción ante ella. No la conocemos con certeza, pero sabemos que en ocasiones es violenta o puede serlo.

Para nuestras sociedades la disminución de la violencia se está transformando en un fin en sí. Todos los estados democráticos, por ejemplo, se están dedicando a la disminución de esa nueva violencia interna: la provocada por lo permeables que son estas sociedades. Lo hacen difundiendo una ideología última a la que llamamos 'multiculturalismo'. Nombramos sin cesar a una única virtud, la tolerancia, como base y fundamento de las demás, que querríamos tener o inculcar. La tolerancia es fundamental en el sentido de importante, pero no es la clave de bóveda de los hábitos cívicos.

Vivimos en sociedades extraordinariamente complejas y hay que desconfiar de cualquiera que afirme tener una solución clara y radical. No hay receta para

[10] Tomo en parte el concepto de Vattimo, en Etica dell´ Interpretazione, Rosemberg and Sellier, Torino, 1989.

que esa complejidad desaparezca. Por lo común una buena prédica receta más de lo mismo. Los problemas que tenemos no son baladíes ni fáciles de solventar. Como siempre sucede algunas personas los percibieron antes, pero ya se están volviendo manifiestos para la parte más consciente de nuestras sociedades. Y vemos que no hay modo de solventarlos con un discurso complaciente y moralista. Es cierto que la gente no está teniendo los hábitos que debería de tener una ciudadanía experta para mantener el insumo moral que es necesario para que una democracia funcione.

En la democracia realmente existente, no en la pensada o la deseable, se produce entropía moral. Y cada vez tenemos menos tiempo y energía para atajarla. Ni siquiera es aceptable culpar al mercado, y a veces se hace, de tales males. Una democracia sin mercado libre no es verosímil. El mercado es el acompañante principal de la democracia y lo es de manera constitutiva. Es el más fuerte cemento social. Ahorra además moral en muchas ocasiones. Lo contó Adam Smith bastante bien: nuestras sociedades lo son porque los intercambios existen y porque el interés actúa en el lugar de la buena voluntad, que no hay porqué presuponérsela a la gente. "Si el carnicero me da un buen filete cuando se lo pido, no es porque me ame, es porque espera que yo vuelva otra vez"; Podemos evitar, (y muchas de nuestras democracias vaya que si lo intentan), las formas más rapaces que el mercado puede llegar a tener propiciando una relativa redistribución y manteniendo los enormes subsistemas de seguridades que son igualitarios. Y entonces tocaremos techo. Y tendremos que volver humildemente a la disminución, el autocontrol y los buenos hábitos.

La democracia necesita ciudadanos, pero permite igualmente vivir, y bien, a gentes con escasos compromisos morales y políticos. En ella hay decepcionados y críticos verdaderos, pero también falsos. Gentes que encubre con el lenguaje y la retórica de la crítica sus nulos deseos y esfuerzos para mantener el tono moral que la democracia requiere. La democracia tiene además competidores. La imagen de la nobleza moral de la democracia y su superioridad está puesta en entredicho por las autocracias, de entre las cuales algunas formas religiosas no son de olvidar. La mayor parte de las religiones no conceden que sea el sistema público y político el que pueda dar la normativa desde el lugar más eminente. Quizá nos encontramos a medio camino; no nos está siendo

fácil seguirlo y el hecho de que las democracias sean permeables no nos facilita la tarea en el momento presente.

Pero algo sabemos, o vamos sabiendo. El abandono de la pesada y estable relación entre los sexos que formaba el suelo moral compartidos de las sociedades previas ya no sirve para hacer consenso social ni para amortiguar los avives. Si ahora sabemos algo es que la libertad de las mujeres ha vuelto a las sociedades más innovadoras y, en este sentido, más arriesgadas. Pero por ello mismo, porque la innovación se produce sin pausa y es arriesgada, necesitamos un mucho mayor énfasis que antaño en las reglas universales compartidas, en los modales, el civismo, las maneras. Nuestro convivir ya no posee la apariencia de los espontáneo, apariencia de la que proveen simplemente reglas muy sólidas y hasta solidificadas. Es tentativa, innovadora, desigual.. pero también reflexiva. La masa teórica del feminismo, por décadas pendiente de asegurarse su puesto en la teoría política, debe ahora extender sus reales hacia la moral cívica, porque buena parte de su agenda la implica, por poner un ejemplo, nada menos que la agenda de disminución de la violencia.

Mucho más entendimiento e ideas comunes entre la desarraigada educación excluyente de los sexos son precisas para llevar la paz que la democracia implica al centro de la convivencia ciudadana. Me parece que buena parte de la educación para la ciudadanía habrá de ser educación para la apertura moral y el respeto a las libertades, sobre todo a las de las mujeres, así como el reconocimiento de sus nuevas posiciones de poder. Que eso se logre simplemente estudiando una nueva materia curricular sin duda es complicada, pero por algo se empieza. Sin duda consiste en la adquisición de hábitos transversales de uso del espacio y el tiempo, hábitos que no sólo de la escuela dependen, sino de la negociación de la libertad y los modales que en este momento recorre el completo sistema social. Pero nadie negará que es bueno que se lo enfoque separadamente.