



Historia de la virtud que buscamos: del aristotelismo a la modernidad

Giannina Burlando

Pontificia Universidad Católica de Chile, Av. Libertador Bernardo OHiggins, 340, 32349, Santiago, Chile. E-mail: gburland@uc.cl

RESUMEN. En la discusión actual sobre la ciudadanía en democracia es central admitir una crisis en la educación (NUSSBAUM, 2010; BERKOWITZ, 2001). Resulta inevitable, así, desde una perspectiva de la historia de la filosofía, citar lo enseñado por máximos teóricos políticos, si queremos comprender por qué la *imagen* educativa antigua resulta problemática y no del todo satisfactoria para los estados democráticos de hoy. Sin duda la educación ha sido responsable de la formación del carácter y de la opinión de las personas. Pero al observar la historia de la institución, parece claro que se propone no solo formar los hábitos de las personas, sino acotar sus conocimientos de tal modo que prevalezcan un conjunto de opiniones por sobre otras (RUSSELL, 1961). Nuestro propósito es develar los supuestos teóricos de las doctrinas políticas de dos figuras representativas de la antigüedad y modernidad: Aristóteles y Locke, respectivamente. Nuestro alcance ulterior será abrir la reflexión acerca de si la imagen antigua de la virtud, o su antagonismo o posible uso en el liberalismo tiene algún poder representacional para reflejar las condiciones actuales de equidad y justicia buscadas en la vida ciudadana en democracias estables de Latino América.

Palavras clave: política educativa, dependencia valórica, Aristóteles, Locke.

History of the virtue we seek: from aristotelism to modernity

ABSTRACT. Within the actual debate on citizenship within democracy, admitting a crisis in educational matters is highly relevant (NUSSBAUM, 2010; BERKOWITZ, 2001). Thus, if we want to understand why the ancient educational *image* is problematic and unsatisfying to the citizens of democratic governments, it is unavoidable, from the history of philosophy point of view, to quote the teaching of preeminent political theorists. Needless to say, the power of education in forming people's character and opinions is widely recognized. Nonetheless, by looking at the history of the institution, it seems obvious that its purpose is not only to form habits but to circumscribe the knowledge of the persons in such a way as to make one set of opinions always inevitable (RUSSELL, 1961). Current paper reveals the theoretical presuppositions of the political and educational doctrines of two main figures of Ancient and Modern times, namely, Aristotle and Locke, respectively. Further considerations will ensue on whether the ancient image of virtue, or its antagonism and possible use in liberalism, has any power to represent the present conditions of equity and justice sought after in civil life within Latin American democracies.

Keywords: political education, value dependence, Aristotle, Locke.

Si llegas a ser entendido (*sophos genei*), entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno, pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes [...] (PLATÓN, *Lisis*, 210d)

Una vasta cultura aporta muchos principios (*pollàs archás*) (ARISTÓTELES, *Fragmentos, Peri Paidéias*)

Introducción

El tema que nos convoca en esta ocasión es *Conhecimento, Educação e Imagem nas Épocas Antiga e Medieval*. Dentro de este marco temático me parece oportuno, primero, notar que en la discusión actual sobre la ciudadanía en democracia es central admitir una gran crisis en la educación (NUSSBAUM, 2010; BERKOWITZ, 2001). Segundo, resulta

inevitable, desde una perspectiva de la historia de la filosofía, citar lo que nos han enseñado los máximos teóricos políticos, y de educación en particular, si queremos comprender por qué la *imagen* educativa antigua resulta problemática y no del todo satisfactoria para los ciudadanos de los estados democráticos de hoy. Sin duda, la educación ha sido responsable de la formación del carácter y de la opinión de las personas y, considerando la educación como poder político – a propósito de *La Declaración Universal del los Derechos Humanos* – ésta no puede existir sin respetar los derechos de las personas¹. Sin

¹La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos y religiosos (LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, 1948).

embargo, observando la historia efectiva de las instituciones², parece evidente que estas se proponen no solo formar los hábitos de las personas, sino acotar sus *conocimientos*, de tal modo que siempre prevalezcan un conjunto de opiniones por sobre otras (RUSSELL, 1961).

Nuestro propósito principal en este texto es develar los principales supuestos teóricos de las doctrinas políticas y educativas del pensamiento filosófico de dos figuras paradigmáticas que intervienen significativamente en la historia de la educación en las épocas antigua y moderna: Aristóteles (Estagira, 384-322 a. C.), y John Locke (Wrington, 1632-1704), respectivamente. Veremos el desplazamiento semántico y funcional que sufre la noción de virtud en los proyectos políticos educativos de los dos pensadores eminentes. Nuestro alcance ulterior será abrir la reflexión acerca de si la imagen antigua aristotélica de la virtud, o su antagonismo y posible aplicación en el liberalismo moderno, tiene algún poder representacional para reflejar las condiciones actuales de equidad y justicia, buscadas para la vida ciudadana, por ejemplo, en nuestras democracias estables de Latino América.

Aristóteles, la educación, la cultura y la vida política

Estudiosos de Aristóteles (LORD, 2006; BERKOWITZ, 2001.) reconocen cabalmente que el examen de las virtudes sirve no solo como punto de partida para plantear ciertas preguntas básicas sobre la naturaleza de la virtud en cuanto tal³, sino también para elucidar cuál es su relación con ‘el mejor modo de vida’. Aristóteles entendía la virtud en general como aquella condición de una cosa que le permitía realizar bien cierta determinada tarea, esta descripción respondía al sentido griego antiguo del término *areté*, i.e., un poder de excelencia funcional⁴. En los seres humanos, la virtud

refiere a aquellas cualidades de mente y carácter que contribuyen a la realización de tareas particulares o al cumplimiento de objetivos determinados. Aristóteles distingue dos tipos de virtud humana. Una virtud moral –que rige acciones y emociones– es un rasgo del carácter adquirido mediante el hábito, implica la elección y se realiza de acuerdo a la recta razón⁵. Otra, virtud intelectual, rige el pensamiento, viene de la enseñanza y se ejerce tanto en el juicio práctico como en la contemplación teórica. Esta distinción, sin embargo, es considerada confusa, porque las virtudes morales implican el ejercicio de la razón, y a su vez, la excelencia de la razón depende del cultivo de las virtudes del carácter. En una formulación que más bien parece un juego de palabras, Aristóteles indica que la virtud consiste en hacer lo apropiado, en el momento apropiado, del modo apropiado, con la gente apropiada, por la razón apropiada. Lo cual deja ver que es imposible especificar de antemano en qué consiste la excelencia en la acción. En la práctica, siempre se requiere del ejercicio de un ‘saber hacer’, o de la capacidad para comprender las circunstancias en su contexto y adecuar nuestros actos para hacer lo que es apropiado, como comenta Berkowitz (2001, p. 30). No obstante, Aristóteles destacó con claridad cuáles considera virtudes morales, entre ellas: el coraje, la templanza, la generosidad, la liberalidad, la magnanimidad y la justicia⁶.

la razón. Y cuando las cosas en general sobrepasan en su función son llamadas virtuosas (*areté*). Entiende que la virtud es una disposición a comportarse de manera correcta. Cuando una persona es valiente, no solo muestra confianza confrontando el peligro, sino que piensa que el coraje es bueno y su conducta valiente lo hace feliz. Esto en parte significa vivir una buena vida. Así, cuando alguien ‘florece’ (despliega madurez o *energeia*), exhibe su mejor función. En general Aristóteles establece una equivalencia entre el bien, la bondad moral, la virtud, la felicidad (*eudaimonia*), el bienestar y el éxito. Específicamente, “Lo bueno para el hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, o si hay más de un tipo de virtud, de acuerdo con el mejor tipo y el más alto” (ARISTÓTELES, EN I 1). Así que “la virtud es una disposición de propósito, reside en un *medio* que es relativo a nosotros y es determinada por un *principio racional*, por el cual el hombre prudente lo determinaría”. La virtud moral – que concierne al ámbito de la acción y pasión – queda entendida como un estado del carácter adquirido por el hábito. Es una habilidad adquirida cuyos componentes están naturalmente en nosotros. La aprendemos ejercitándonos. La virtud es asunto de un saber ‘haciendo o de un saber hacer’.

⁵(ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Libros II-VI en general).

²Institución’ según J. Rawls es el término usado para referir a “un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes, inmunidades, y otros. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas. Una institución puede pensarse de dos maneras: primero, como un objeto abstracto, esto es, como una posible forma de conducta expresada mediante un sistema de reglas; y segundo, como la realización de las acciones especificadas por estas reglas, efectuadas en el pensamiento y en la conducta de ciertas personas en cierto tiempo y lugar” (RAWLS, 2006, p. 63).

³Ya en el Sócrates de Platón, la cuestión de la virtud está abordada desde sus distintos núcleos problemáticos. La *utilidad* de la virtud para el individuo como para la sociedad en boca de Sócrates es primordial, cuando asevera: “No nace del dinero la virtud, sino de la virtud el dinero y todo lo que es *provechoso* para el individuo y el pueblo.” (*Apología*, 30ab) (Agrego cursivas). Por cierto, son tópicos las cuestiones de ¿Qué es la virtud? Y ¿Cómo puede ser enseñada la virtud? Vemos que los dialogantes se proponen típicamente la búsqueda de una definición de virtud, pero más allá de proponer y de aceptar una definición, Sócrates habla de la ‘propiedad de la virtud’ y de lo ‘enseñable’ de la virtud. La llega a entender como “un poder asegurar las cosas buenas”. Y que el *deseo* de tener cosas buenas, implica ‘poder’ obtener esas cosas buenas. (*Menón*, 86d-100b) Pero es en el contexto de la ‘educación’ de los hijos, y bajo la convicción de que la educación supone un riesgo para el alma de los jóvenes, donde Sócrates genuinamente plantea que la educación de tal o cual virtud está en relación de parte al todo con la *areté* en general (*Laques*; *Protágoras*).

⁴Según Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*: Decir que una persona es buena quiere decir que sobresale en su función: que razona bien; que vive de acuerdo a

⁶Una afirmación central de la *Política* de Aristóteles es que no se puede tener racionalidad práctica o *phronimos* –en la vida de la *polis*– sin ser justo. Las cualidades de un buen ciudadano en la polis son las siguientes: que uno debe tener conocimiento y habilidad para gobernar y ser gobernado; que uno debe tener la habilidad para ejercitar virtudes específicas (tanto la manera en que uno gobierna como la manera en que uno se deje gobernar necesitan virtudes). La *δικαιοσύνη* (*Dikaioisune*), en sentido amplio, es el estado de *lo que debe ser*, la rectitud, la condición aceptada por el dios: integridad, virtud, pureza de vida, rectitud de pensamiento, sentimiento y acción. En sentido estricto, la justicia o la virtud que da a cada cual lo que lo que es debido. La *δικαιοσύνη* aplicada ampliamente para todo lo que la ley requiera ejercida por uno a todos los ciudadanos. La *Δικαιοσύνη* aplicada en sentido estricto como una virtud particular, a su vez, se puede referir a: (i) la *justicia correctiva* que funciona para restaurar el orden que ha sido alterado; (ii) la ‘justicia distributiva’ que consiste en la obediencia al principio de la distribución que define el orden protegido por la justicia correctiva; (iii) la justicia que se adscribe absolutamente (según el principio de distribución) es el mejor tipo de ciudad. Para Aristóteles el mejor tipo de ciudad es ‘aristocrática’: o sea los premios son según la virtud. (105) Una constitución política que es diseñada para promover la virtud debe preocuparse de la estructura ocupacional; tendrá un orden jerárquico; la jerarquía se basa en el aprender y enseñar; la vida humana (organizada en 4 etapas) requiere de uno aprender para entender el principio de distribución y mantenerse obligado por ese. Según la interpretación de Alasdair MacIntyre (1988), el concepto de justicia distributiva (JD) en Aristóteles es básico porque: (i) es primero en definición, ya que el principio de JD de dar a cada uno su justo merecido está incluido de alguna manera en otros sentidos de la definición de justicia, y (ii) es menos complejo, ya que incluye menos factores a considerar que otros sentidos de justicia. MacIntyre compara otros sentidos de justicia en los primeros ocho

En el Libro VII de la *Política*, Aristóteles examina los diversos tipos de gobierno – por ejemplo, que el gobierno de hombres libres es más noble y conforme a la virtud que el gobierno despótico (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1333b) – y considera la cuestión de cuál es ‘el mejor modo de vida’ para individuos y ciudades. Aquí hallamos su doctrina política capital relacionada a la educación y la cultura, vale decir: que cada tipo de gobierno depende de ciudadanos dotados de virtudes que se relacionan con las necesidades y propósitos del gobierno. En la mayoría de los gobiernos, las virtudes del buen ciudadano difieren de las virtudes del buen individuo, porque los gobiernos concretos *de facto* suelen exaltar formas de vida parcial, incompletas, mientras que el buen individuo busca un modo de vida mejor que requiere de toda la gama de virtudes. En la *Ética Nicomaquea*, nos vuelve a repetir que la felicidad es equivalente a la vida virtuosa, pero que esta se puede buscar tanto en los individuos como en la ciudad⁷. De

capítulos de este libro, por ej. 1. La justicia para gobernar: que incluye acciones justas; 2. El sentido homérico de justicia: de acuerdo al orden predestinado de las cosas. Cada uno tiene un papel que cumplir diseñado por los dioses, incluyendo la función del esclavo. Ser justo significa cumplir este papel designado y ser virtuoso es cumplirlo bien; 3. El sentido post-homérico de justicia: se relaciona a ‘excelencia’ y ‘efectividad’. La justicia en excelencia es imponer restricciones a uno mismo para cumplir los más altos estándares de lo que es debido; la justicia en efectividad era conseguida por la adherencia a la regla gobernada por el modo de vida social-política, y por los castigos a quienes infringen las reglas; la justicia correctiva: se ocupa de aplicar castigos o penalidades apropiadas a los que infringen las reglas o son personas injustas (*enkratic*). En suma, en el sentido platónico de Justicia hay una ‘Forma de Justicia’ que es perfecta y toda justicia humana es una débil copia imperfecta de esa Forma. Esta Justicia es intemporal, impersonal y sin perspectiva. Uno debe ser educado en matemática y dialéctica antes de poder entender la idea en sí de Justicia y de ser justo. En el sentido aristotélico de justicia uno debe ser propiamente educado y disciplinado para ser virtuoso, y la virtud social primaria es la justicia; la justicia es virtud del ciudadano maduro y disciplinado de la *polis*, y consiste en un medio entre dos vicios, el de ‘no dar lo merecido’ y en el de ‘dar más de lo merecido’. La justicia distributiva es básica, argumenta MacIntyre, porque por contraste la JD está básicamente determinando la cantidad de las cosas de valor, determinando la contribución relativa de esas cosas merecidas, y dividiendo los bienes de acuerdo a lo anterior. Todos los sentidos descritos requieren que cada uno obtenga lo que es merecido.

⁷Aristóteles argumenta que “El hombre es por naturaleza un animal político, y que quien por naturaleza y no por azar, vive sin ciudad, es de un rango inferior o superior al hombre, como aquel al que reprocha Homero, ‘sin clan, sin ley, sin hogar’, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. La razón por la cual el hombre es un animal político, más que la abeja y que cualquier animal gregario, es evidente. En efecto, tal como decimos, la naturaleza no hace nada en vano. Propio y exclusivo de los hombres respecto de los demás animales es el que solo ellos tienen la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto... y es la comunidad de quienes tienen tales percepciones la que constituye una casa y una ciudad. Y continúa, así, la ciudad es anterior por naturaleza a la casa y a cada uno de nosotros como individuos [...]” (ARISTÓTELES, *Política*, L. I, cap. 2, 1253^a). Aristóteles sostiene que todos los hombres por naturaleza requieren formar parte de las funciones del Estado. El hombre es un animal social, y dada esta condición, el Estado acostumbra a vincular a los hombres entre sí de una manera funcional. El hombre por sí mismo es incapaz de tratar con otros hombres sin el Estado. Esto se refleja en el hecho de la preexistencia del Estado “la sociedad es algo en la naturaleza que precede al individuo” (ARISTÓTELES, *Política*, L. I, cap. 2 1252d). Según Aristóteles “si todos los hombres fueran amigos, la justicia sería innecesaria”, y por otra parte, “las demandas de justicia parecen aumentar con la intensidad de la amistad, lo que implica que la amistad y la justicia existe entre personas semejantes y tiene igual extensión.” (ARISTÓTELES, EN L VIII, 1160^a) Parece obvio a partir de estos textos inferir que Aristóteles cree que es una obligación para todos ser buenos ciudadanos, pero no se sigue evidentemente que todos los buenos ciudadanos sean buenas personas, incluso si todos los buenos hombres son buenos ciudadanos. Al examinar la posición de Aristóteles sobre el buen hombre, notamos lo que ha dicho Mortimer Adler (1997, p. 107-108): “Las personas que habitualmente hacen elecciones incorrectas también son personas injustas que dañan a otros y a la sociedad en la que viven. La razón de esto es que aquellos que firmemente se proponen alcanzar la buena vida para ellos mismos regularmente hacen elecciones para realizar ese propósito. Las elecciones así dirigidas también estarán dirigidas a una real buena vida para los demás y para el bienestar de la sociedad en la cual otros comparten”. El buen hombre para Aristóteles es quien hace las elecciones correctas para su propia vida. El resultado de hacer elecciones correctas beneficiará no solo al individuo, sino a la estructura social

aquí surge la pregunta sobre si la felicidad o virtud del individuo es *la misma* de la ciudad. Su discurso plantea que:

Hay una disputa entre quienes convienen en que el modo de vida más digno de elección es el que va acompañado por la virtud, sobre si el modo de vida político y activo es digno de elección, o antes bien aquel que está divorciado de todas las cosas externas – el que incluye, por ejemplo, cierto tipo de estudio – que algunos afirman que es el único modo de vida filosófico, pues es evidente que estos dos modos de vida son los que suelen ser intencionalmente elegidos por aquellos seres humanos que son más ambiciosos con vistas a la virtud, tanto en tiempos antiguos como en el presente; los dos a que me refiero son el político y el filosófico (ARISTÓTELES, *Política*, VII 2 1324^a, 25-32).

A primera vista, las dos cuestiones aquí planteadas y abordadas por Aristóteles, son: por una parte, si el mejor modo de vida es el de la participación activa del individuo en la vida política de la ciudad o en la vida filosófica y, por otra, cuál gobierno de la ciudad se puede considerar mejor. En el Libro X de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles afirmaba que el modo de vida filosófico es superior para quienes son capaces de él; aunque no nos señala si este hecho tiene consecuencias políticas directas. No obstante es evidente que en su tratado de *Política*, Aristóteles está observando el modo de vida filosófico -como modelo- en vistas de fenómenos políticos. Hay, dice, algunos aristócratas que prefieren una vida de actividad política, y otros deseosos de realizar hechos virtuosos: se mantienen apartados de toda participación política y prefieren “[...] más espacio para la acción de parte de individuos privados” (ARISTÓTELES, *Política*, VII 2 1324^a 41b2). La solución de Aristóteles al dilema planteado es bastante ambigua. Por una parte, le parece insatisfactorio que los hombres virtuosos se aparten de la política, pues en general concluye que el mejor modo de vida para la ciudad y los individuos es la vida práctica activa. Sin embargo, luego se aclara su intención que es *redefinir* esa vida práctica activa, de manera que influya en la orientación de la mejor ciudad. Pero ¿Cuál es ese mejor modo de vida práctica según Aristóteles? Insiste de nuevo ambiguamente que los ciudadanos del mejor gobierno deben poder cumplir con el negocio de la política e ir a la guerra,

en la que vive. Por tanto, el buen hombre es quien vive plenamente y actúa por un propósito. Así, para Aristóteles tener un plan correcto y llevarlo a cabo es tener una buena vida y ser buena persona. Pero ¿Qué es ser buen ciudadano en términos aristotélicos? Quiere decir que el hombre al ser un animal social no encontrará total plenitud e interacción social máxima en las condiciones de la vida familiar y tribal. El hombre debe vivir en la *polis* para alcanzar plenitud social. Por tanto, la buena vida es la vida civilizada. Para Aristóteles ser buen ciudadano es una combinación de adherir a las demandas de la amistad y de la justicia. Los otros tienen el derecho de esperar de nosotros que mantengamos nuestras promesas, que devolvamos lo que nos prestan, que no robemos, que no dañemos ni asesinemos, que no intervengamos en la vida de otros cuando la vida de los otros no interfieren en la nuestra. (ARISTÓTELES, EN L VIII caps. 2-6).

pero es más importante que puedan permanecer en paz y disponer de tiempo libre. La felicidad en el sentido de la *Ética*, no iba con el *negocio*, sino con el ocio. Por tanto, el mejor gobierno depende de la presencia de una gama de virtudes, tales como la del valor y la resistencia que son necesarias para la política y la guerra; la moderación, la prudencia y la justicia son necesarias para la ocupación y el ocio, pero igualmente útiles para la paz. Por otro lado, también es necesaria la *filosofía* (ARISTÓTELES, *Política*, VII 15 1344d, 11-34). ¿Quiere decir esto que Aristóteles coincide con la visión del mejor gobierno de reyes-filósofos planteado en la *Republica* de Platón? En la ponderada opinión de Carnes Lord, no se puede inferir tal conclusión. Aristóteles se toma gran trabajo en mostrar que el mejor modo de vida para los hombres es la vida práctica o política, no obstante en la educación que vislumbra para los ciudadanos del mejor gobierno no presupone una capacidad de todos ellos para la filosofía (ARISTÓTELES, *Política*, VII 14 1333^a, 27-30). De hecho, Aristóteles parece haber defendido que la filosofía es un real impedimento para los monarcas, a diferencia de quienes se dedican a la vida contemplativa. De ahí que no haya buenas razones para creer que Aristóteles pudo pensar en un gobierno de los filósofos como posibilidad política histórica. Me parece muy acertado, sin embargo, hacer la siguiente distinción: cuando Aristóteles habla de *filosofía*, en el contexto político, está entendiendo el término no en un sentido estricto, o sea, en tanto ciencia e investigación teórica especulativa, sino en un sentido amplio del término del cual 'cultura' [en el sentido de *paideia* o humanidades] sería una alternativa más acertada⁸.

Cuando en el Libro II de la *Política*, Aristóteles critica a Platón por depender de un sistema institucionalizado de comunismo para asegurar la unidad y felicidad del régimen de la República, y no de la 'educación', o sea de 'costumbres, filosofía y leyes' (ARISTÓTELES, *Política*, II 5 1263b, 37-40),

[...] no olvida que el propio Platón había dependido de la filosofía en el sentido amplio. La filosofía en este último sentido, consiste ante todo en el apacible cultivo de la música y la poesía (LORD, 2006, p. 156).

En este caso, podemos decir que Aristóteles es platónico cuando admite que la filosofía se asocia al arte. Si atendemos efectivamente a algunos *Fragmentos*, precisamente en el *Sobre Filosofía*, vemos que Aristóteles postula cinco etapas del proceso humano en el *saber*, dice:

[...] partiendo de los diversos sentidos que tiene la palabra sabiduría (*sophia*): este término se utiliza para designar determinadas habilidades como la siembra o la molienda, que el hombre tuvo que desarrollar, en primer lugar, para la satisfacción de sus necesidades; a continuación, la sabiduría quedó asociada al descubrimiento de las artes y, en tercer lugar, al desarrollo de las virtudes políticas que permiten el establecimiento de las leyes, en cuarto lugar, se aplicó al estudio de la naturaleza y, finalmente, la sabiduría suprema hace referencia a una ciencia que tiene como objeto entidades supra cósmicas e inmutables (ARISTÓTELES, 2005, p. 260).

Al tratar la cuestión de la educación y la cultura en su reflexión *Política*, Aristóteles tampoco olvida las artes como objetivo de la vida mejor. Parece no admitir un carácter utilitario en las artes en general, aunque propone como principal instrumento de educación la poesía trágica, cuyo fin es causar una catarsis en las pasiones del alma (ARISTÓTELES, *Política*, VIII 7 1342^a, 10-15). Agrega que la educación, moral o intelectual, no es exclusivamente para los jóvenes, y que la cultura de los hombres maduros debe servir como tipo de educación en la virtud. Lo que importa destacar es que para Aristóteles -y antes para el Sócrates de Platón- la educación, tanto de los jóvenes como de los hombres maduros, tiene directa relación con el reconocimiento de las virtudes de sus hombres. Pero ¿Cuál es la relación entre las virtudes de los hombres y el gobierno?

Queda claro que para los mencionados antiguos filósofos las virtudes adquieren plena razón política de ser, puesto que de ellas depende el buen funcionamiento de una ciudad bien organizada, y el modo mismo de vida política. Así, como Sócrates en la *República*, Aristóteles en la *Política*, asocia un tipo de carácter ciudadano particular a cada tipo de gobierno. Aunque hay una diferencia: Aristóteles subraya que los gobiernos producen ciudadanos a su imagen y semejanza; mientras que Sócrates lúcidamente ve más allá: que los gobiernos producen un tipo de ciudadanos opositores al gobierno y responsables de su colapso (PLATÓN, *República*, 543^a-576d).

El apego oligárquico a la riqueza produce ciudadanos cuyos vicios apresuran el deslizamiento hacia la democracia. Y el amor democrático por la libertad y la igualdad alienta rasgos de carácter que abren las puertas de la tiranía. [...] (BERKOWITZ, 2001, p. 207).

A pesar de la aparente contradicción entre la afirmación aristotélica -que los gobiernos tienden a producir ciudadanos a su imagen y semejanza- y el argumento platónico que los gobiernos tienden a formar ciudadanos que socavan los principios del gobierno y causan su destrucción, Sócrates y Aristóteles están básicamente de acuerdo en lo

⁸Lo cual corresponde a lo que sostiene en los fragmentos *Sobre la Educación*, compilados por Rose y Ross (Plutarco, *Mor. Charlas de sobremesa*; 734D (Hubert), así: "[...] dando pruebas de lo que dice Aristóteles cuando afirma que una vasta cultura aporta muchos principios." (Agrego cursivas) (ARISTÓTELES, 2005, p. 226).

concerniente a la relación entre las virtudes y el gobierno. En el Libro V de la *Política* - como anota Berkowitz, comentando las causas que mantienen y destruyen los gobiernos -, Aristóteles ilumina el principio de la reconciliación al hacer una observación platónica sobre la importancia de la educación *para* la política:

La mayor de todas las cosas que se han mencionado, con miras a obtener regímenes duraderos, es la educación relacionada con los regímenes, aunque ahora sea desdeñada por todos. Pues no hay beneficio en las leyes más benéficas, aunque éstas hayan sido aprobadas por todos los que participan en política, si ellos no están educados en los hábitos del régimen. Con espíritu popular, si las leyes son populares; con espíritu oligárquico, si las leyes son oligárquicas. Así como se descontrolan los individuos, también se descontrolan las ciudades. Pero ser educado en coherencia con el régimen no es hacer las cosas que les place a los oligarcas o a los partidarios de la democracia, sino las cosas por las cuales los primeros podrán dirigir una oligarquía y los segundos tener un régimen que se rija democráticamente (ARISTÓTELES, *Política*, 1310^a, 12-17).

La clave del pasaje

[...] es comprender que los gobiernos, al contrarrestar mediante la educación la tendencia a producir ciudadanos a su imagen y semejanza, pueden eludir el peligro de plantar en los ciudadanos las semillas de la destrucción del gobierno (BERKOWITZ, 2001, p. 27).

Una misión fundamental de la educación, por tanto, es formar ciudadanos que en cierta medida se opongan al molde del gobierno.

La educación política, la educación relacionada con el gobierno se hace urgente, porque en general los gobiernos inculcan a los ciudadanos sus vicios más distintivos *antes* que las virtudes necesarias para su preservación. Aristóteles enseña que las oligarquías declinan al producir ciudadanos que adoran demasiado el lujo, y las democracias perecen por formar ciudadanos que aman en extremo la libertad de actuar a su antojo. La educación, que según Aristóteles, es el mejor recurso para mantener los gobiernos, debe oponerse significativamente a la tendencia dominante del gobierno, que es formar ciudadanos con un entusiasmo inmoderado por su principio rector. El principio rector deja de ser una guía efectiva si se permite que sea la única guía del gobierno. El gobierno efectivo de las oligarquías, por ejemplo, requiere ciudadanos que miren más allá de la riqueza y propiedad y que tengan en cuenta los reclamos de libertad e igualdad. Y la estabilidad de las democracias requiere ciudadanos disciplinados: que planifiquen beneficios a largo plazo y resistan la tendencia democrática de extender la idea de

igualdad a todas las dimensiones de la vida. (BERKOWITZ, 2001, p. 207-209).

Locke, educación en la vida política liberal

El tratamiento de la virtud, aparece,

[...] manifiestamente inevitable en la filosofía política antigua y medieval, porque la virtud entendida como 'la promoción de la excelencia humana' es considerada el objetivo supremo de la política. En cambio, la filosofía política moderna tiende a rechazar esos elevados objetivos por considerarlos imprácticos, engañosos y peligrosos. En vez de buscar la promoción de la perfección humana a través de la política, la tradición liberal clásica interpreta que el objetivo de la política es la protección de la libertad personal. La tradición liberal entiende que la libertad es el objetivo de la política, porque lo considera más alcanzable y más justo que la promoción de la virtud (BERKOWITZ, 2001, p. 24).

A Locke se lo ha llamado *el* filósofo de los Estados Unidos (GOLWIN, 2006, p. 451-485). Padre de la democracia liberal moderna⁹. Él mismo participó de la política liberal de los *Whigs* - partido del parlamento opuesto al de los *Tory* o del rey. La mayor pretensión de Locke era la de librar al género humano de toda forma de poder absoluto, arbitrario o de todo despotismo personalista¹⁰. Su doctrina política se enuncia en términos de que: todo gobierno está limitado en sus poderes y existe sólo por el consentimiento de sus gobernados. Funda esta doctrina en un principio antropológico notable, este es, *todos los hombres nacen libres*. De hecho, y ante todo, Locke defiende la libertad humana. Entiende la libertad como capacidad del individuo para suspender no solo el juicio, sino sus deseos particulares y deliberar sobre las distintas opciones a seguir¹¹. No habla de un 'libre arbitrio' que pertenezca al intelecto o la voluntad, como defendió la tradición escolástica, sino innovadoramente de '*Liberty*', un poder hacer (*Power of doing*) que pertenece a la persona¹².

⁹Locke legó obras inspiradoras en los ámbitos de la filosofía, la política y la educación: en el *Ensayo sobre el intelecto humano*, hizo del empirismo un sistema crítico; en los *Tratados sobre el gobierno civil* estableció los principios del liberalismo y de las concepciones modernas del Estado; y en *Pensamientos sobre la educación* centró la doctrina y obra educativa en el niño, en vez de los programas y planes escolares.

¹⁰Según la noción del Estado moderno, los órganos estatales no sólo estarán constituidos según la *voluntad de la mayoría* -pues no existen monarquías de derecho divino, y los órganos legislativos deben ser democráticamente representativos-, sino que deberán funcionar según el principio de la división de poderes, según el cual el que legisla no gobierna; el que gobierna no legisla; el que juzga no legisla; el que tiene poderes legislativos no juzga. Eran los principios del estado liberal de Montesquieu -que intentaban impedir toda arbitrariedad- y que pasan a los estados democráticos modernos.

¹¹Para asegurar la libertad personal de todos, la tradición liberal ha formulado un conjunto de temas interrelacionados que incluyen: los derechos individuales, la tolerancia, la libertad de pensamiento y deliberación, el interés personal bien entendido, la separación entre lo privado y lo público y la primacía de la elección individual (BERKOWITZ, 2001, p. 25).

¹²El tema de la libertad humana es central en la filosofía de Locke. La idea de '*Liberty*' significa un poder de la mente sobre las acciones humanas. En sus palabras nos dice: "Every one, I think, finds in himself a power to begin or forbear, continue or put an end to the several actions in Himself. From the [...] extent of his power of the mind over the actions of the man [...] arise the ideas of Liberty and Necessity". "So that the idea of Liberty, is the idea of a Power in any

Su planteamiento con respecto a la virtud revela, por un lado, el supuesto adoptado por los pensadores racionalistas del Siglo XVII en general. Esto es que hay en todos los hombres, por igual -un instrumento secular- llamado ya sea *razón*, entendimiento o buen sentido (*bona mens*), cuya aplicación tiene alcance universal¹³. Por otra parte, Descartes es filósofo de su tiempo al manifestar precisamente su confianza optimista en la universalidad de la razón y su adecuación para realizar la tremenda función asignada a ella:

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual cree estar tan bien provisto de él, [...] más bien esto muestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más racionales que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no tenemos en cuenta las mismas cosas. No basta, pues, tener un buen ingenio (*ingenium/esprit*), lo principal es aplicarlo bien. (DESCARTES, *Discurso del método*, I, p. 4).

El supuesto de que, en todos los hombres hay un poder adecuado para conocer una realidad que es fundamentalmente inteligible, combina efectivamente las tradiciones griega y cristiana. Los griegos asumen que la razón es un poder adecuado, pero sostienen que no es igual en todos los hombres. Mientras que los cristianos primitivos no consideran tan importante la razón, pero asumen que todos los hombres son moralmente iguales ante Dios. A lo que, un jesuita moderno como F. Suárez (1548-1617), añade que “todos los hombres -nacen libres y- son iguales ante la ley”¹⁴. En esta

agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other; where either of them is not in the Power of the Agent to be produced by him according to his volition, there he is not at Liberty, that Agent is under necessity. So that Liberty cannot be, where there is no Thought, no Volition, no Will; but there may be Thought, there may be Will, there may be Volition, where there is no Liberty” (LOCKE, II XXI, 8-10). Sin embargo, Locke enunciará y defenderá más acabadamente la noción de libertad política en *Two Treatises of Government* (1690). (LOCKE, 2003).

¹³En las tendencias racionalistas modernas de las psicologías morales de F. Suárez y R. Descartes se puede notar que suplementan los poderes de la razón y la voluntad con un catálogo práctico de técnicas y ejercicios que permitirían redirigir, guiar y cultivar las disposiciones psicológicas. Según Descartes, si lo que llamamos virtudes son “hábitos en el alma que nos disponen a tener ciertos pensamientos”. Tales hábitos podemos cultivarlos y perfeccionarlos en nosotros mismos. Para esto necesitamos aplicar la resolución de la voluntad y varios ejercicios, algunos de los cuales la gente que tiene discernimiento podrá aplicarlos a sí mismos. (DESCARTES, 1998). Piensan que hay un ámbito más allá de la pura razón que está ocupado por algunas operaciones precisas de la voluntad, por “el ejercicio de la virtud”, como dice Descartes, y por el campo de *la vida activa recta*, es decir, por el campo de la *praxis* o la acción que es moral (*moralis*) o recta en el uso (*rectitudo in usu*) como sostiene Suárez (SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, XLIV, 13 27)

¹⁴Suárez *De legibus ac deo legislatore*, publicado por primera vez en 1612. A causa de la defensa de tales principios los jesuitas fueron expulsados de todas las colonias de la monarquía española del Siglo XVII.

misma época, como aparece en el pasaje arriba señalado, Descartes viene a subrayar que la razón es adecuada e igual en todos los hombres, y así establece “[...] la base intelectual para las instituciones sociales y políticas de la democracia” (JONES, 1969, p. 159).

Por otro lado, el supuesto del racionalismo moderno en Locke se matiza con la interpretación empirista crítica de F. Bacon¹⁵ y T. Hobbes¹⁶. Esto significa que Locke se opone a la descripción aristotélica de la virtud entendida como “the highest Perfection of human Nature” (LOCKE, I-III 5, 68). Pero él no elimina el uso y la aplicación de las virtudes en su enseñanza política. En efecto, en sus *Pensamientos sobre la educación* (1693) elabora una aplicación disciplinar de la educación: defiende una educación consagrada a la virtud que comienza en la infancia, se prolonga hasta la juventud y prepara a los individuos -entre los que incluye a mujeres e individuos de clases bajas- para que adquieran el mismo tipo de carácter que los aristócratas y así prosperen en una sociedad libre. En el cap. III del Libro I del *Essay* (1690) se dedica a redefinir la virtud. No acepta, como Descartes, que la virtud sea ontológicamente una idea innata. En efecto, niega que los *principios morales* -entre los que incluye las *virtudes*- sean innatos, afirma:

I cannot see how the Third, viz., Vertue join'd with Piety, is the best worship of God, can be an innate Principle (LOCKE, I III 18, 78)¹⁷.

Hobbes había hecho equivalentes las leyes de la naturaleza con las virtudes morales, por esto pensó que la filosofía moral es la ciencia de la virtud y el vicio; Locke adopta esa perspectiva nominalista de

¹⁵En *The Advancement of Learning*, Bacon (2001, p. 244) parte de la premisa que la filosofía moral en tanto teoría de virtud y deber ha sido explicada por Aristóteles y por la filosofía clásica. Su crítica fundamental es que la filosofía clásica se limita a describir “la naturaleza de lo bueno” como “descripción heroica de virtud, deber, y felicidad y sin embargo, no ha incluido otros aspectos importantes de lo moral que es el manejo y desarrollo de la mente, ‘presentar reglas como aplicar y acomodar la voluntad de hombre hacia lo ‘bueno’”. Estos temas son centrales para Bacon: los caracteres del hombre, sus disposiciones, temperamentos, edades y sexos, por regiones. Considera que todo esto ha sido tratado ligeramente por Aristóteles quien, además, escribe sobre ética sin tocar el tema principal las afecciones (salvo con respecto a otro tema, la retórica). Bacon piensa que los estoicos han descrito mejor el tema, sin embargo: “All these disciplines, which, according to Bacon’s contention, have as yet been insufficiently treated or even wholly ignored, take as their subject the application of moral precepts. As Bacon expressly says of a particular *desideratum* – a doctrine of the vices peculiar to the individual vocations - but as he thinks in all cases, they will seek not what men ought to do, but what men really do” (STRAUSS, 1952, p. 88).

¹⁶Thomas Hobbes critica la interpretación escolástica cristiana de Aristóteles, a la cual califica de ‘aristotelidad’. A ella atribuye una concepción de la virtud que enfatiza en la perfección humana fundada, a su vez, en una metafísica invariable (HOBBS, *Leviathan*, cap. 46).

¹⁷Si existieran ideas y principios innatos deberían poseerlas sin excepción todos los espíritus humanos, y todos del mismo modo; no obstante, los niños, los salvajes y los idiotas no manifiestan poseer ni aplicar los principios de identidad, de no contradicción, la idea de Dios, etc. y los principios morales de justo e injusto, de bien y mal varían de individuo en individuo y de un pueblo a otro. Tampoco es lícito sostener que estos principios los poseemos y aplicamos sin saberlo, inconscientemente, sería una actividad inconsciente de la conciencia, lo cual es absurdo. Si no se sabe que se tiene, no está en la mente. Según el empirismo de Locke, las únicas fuentes del lo que hay en la mente son la sensación y la reflexión.

las virtudes y admite que son límites o medidas reguladoras de la ley de la naturaleza, sostiene: “The true Boundaries of the Law of Nature, which ought to be the Rule of Vertue and Vice, were very well preserved” (LOCKE, II XXVIII 11, 356).

Las virtudes son reglas de todo tipo de ley, y por consiguiente, moralmente superiores a la ley¹⁸. Locke demuestra la necesidad e importancia de las virtudes para el ejercicio legítimo del poder político. Como ha comentado ampliamente Berkowitz, su descripción del poder legislativo, poder supremo de la república, supone virtud en los legisladores. Pero también supone que dicha virtud nunca será abundante. El poder legislativo [...] está en principio limitado por el bien por el cual se constituye el gobierno y se ejerce el poder político: la preservación de la vida, la libertad y la propiedad, o bien público. La virtud es igualmente esencial para acciones típicas del poder ejecutivo: donde la ley guarda silencio, o se vuelve contraria al propósito para el cual se elaboró, el ejecutivo no solo puede, sino que debe usar su prerrogativa y ejercer la discreción para defender el bien público. Debe actuar a partir de un juicio razonado, que no esté determinado por la ley, sino regido por el mismo bien que rige la elaboración de las leyes.

[...] También en el poder legislativo –el que menos peso tiene en la teoría política de Locke– las virtudes personales, como la prudencia y la sabiduría, son indispensables. En cuanto a la virtud y la finalidad del gobierno civil, la virtud del pueblo es la última barrera contra despotismo, es decir, un estado de guerra introducido por el gobierno. Cuando el gobierno abusa de la confianza del pueblo, el pueblo queda formalmente exento, según Locke, de la obligación de obedecer al gobernante (LOCKE, 2003, §232).

¿Pero quién puede decir en qué punto el gobierno ha traicionado su confianza? Según Locke los individuos tienen capacidad para autogobernarse; el pueblo es árbitro, no el gobierno, cuando se trata de dirimir controversias concernientes al modo en que el gobierno ha respetado la confianza popular. Los juicios privados de la gente constituyen un carácter ineludible de la política legítima, aunque también del estado de naturaleza. Locke defiende un derecho a resistencia que estipula que cada individuo retiene su juicio privado ante la cuestión fundamental de si el gobierno establecido está representando su confianza. El ejercicio de juicio privado en la vida pública, y por ende, su teoría política exige un mayor grado de prudencia y sabiduría en los ciudadanos. El ejercicio del derecho a

resistencia siempre requerirá que los ciudadanos emitan un juicio acerca del bien público y los medios para garantizarlo, un juicio que no está sometido a la ley vigente sino que es juez de ella, y que no está determinado por la imparcialidad de los procedimientos establecidos, sino que asegura dicha imparcialidad. Esto significa que la política para Locke depende de la virtud. El pueblo debe estar siempre preparado para ejercer la prudencia y la sabiduría, para juzgar si sus representantes –de los poderes legislativo, ejecutivo y federativo– han ejercido esa prudencia y esa sabiduría en aras del bien público –es decir, de la protección de la vida, de la libertad y del patrimonio.

En suma, para Locke la función del gobierno no es promover la excelencia humana individual ni perfeccionar almas, sino promover el bien público y este depende de que los ciudadanos practiquen la virtud en la vida privada y aporten virtudes sociales y morales específicas a la vida política. Locke sostiene que la abnegación, la liberalidad, la justicia, el coraje, la civilidad, la tolerancia, la sinceridad son las virtudes útiles para la vida pública; su claro énfasis es que todas estas virtudes se adquieren en la educación dentro del ámbito privado de vida, o sea, en el seno de la familia constituida biparentalmente¹⁹. Claro está que el planteamiento lockeano para la educación moral y, más generalmente, su solución del problema de la fuente de la virtud en gobiernos protectores y promotores de la libertad, supone una institución familiar estable y próspera: padres con una generosa reserva de virtud moral y una inmensa concentración de tiempo y fuertes recursos económicos para la educación moral de los hijos. Educación moral de la que en definitiva depende el gobierno liberal de Locke.

Consideraciones finales

Examinar la historia de las virtudes vinculadas a las teorías políticas de Aristóteles y Locke nos ha parecido relevante para las discusiones teóricas y los problemas

¹⁹Locke es conocido como figura representante de la concepción disciplinar de la educación. Conoció la obra de Montaigne, pero no los escritos de Komensky, quien representaba la pedagogía del método. Locke propone que la pedagogía adapte sus métodos y programas y sea conveniente al educando. Comienza el primado de la psicología por sobre la pedagogía. El pensamiento pedagógico de Locke se reúne en tres de sus obras: *Pensamientos sobre la educación*; *Guía del intelecto*, *Diario*. Todas ellas suponen su obra filosófica fundamental, *El Ensayo acerca del intelecto humano*. En *Los Pensamientos* distingue tres aspectos de la educación: físico, cuya finalidad es la fortaleza del cuerpo; intelectual, cuya finalidad es el saber; moral, cuya finalidad es la virtud y la formación del carácter. Destaca que la educación moral es la verdadera última finalidad de toda educación. La instrucción se distingue de la educación, siendo la primera el medio para alcanzar la educación verdadera y propia. Para Locke, el saber es un instrumento, no un fin. “Prefiero mucho más, nos dice, un hombre virtuoso y capaz en la vida que un hombre simplemente docto”. “La virtud es la meta más alta y más digna a que nos debe dirigir la educación”; la tarea de la educación no es hacer a los jóvenes perfectos en esta o aquella ciencia, sino abrir y disponer las mentes para hacerlas capaces de cualquier ciencia a que se quiera aplicar. Sin embargo, hay que educarse para ser útil –estudiar aquello que sirve-. Los tres elementos distintivos de su sistema educativo se resumen en: educación física, el endurecimiento; educación intelectual, el utilitarismo; educación moral, el sentido del honor. Se puede decir que para Locke la finalidad última de la educación es la formación del carácter y de la facultad de juzgar. (AGAZZI, 1966, p. 255-261).

¹⁸“Whether, I say, we take that Rule from the Fashion of the Country, or the Will of a Law-maker, the Mind is easily able to observe the Relation any Action hath to it; and to Judge, whether the Action agrees, or disagrees with the Rule: and so hath a Notion of Moral Goodness or Evil...and therefore, is often called Moral Rectitude” (LOCKE, II-XXVIII 14, 357-358).

que enfrenta hoy nuestra vida ciudadana en democracia. Comprender los desarrollos teórico-históricos de la noción de virtud, destacar su descripción en el ámbito de la praxis política antigua y su uso de aplicación moderna nos permite requerir una innovación atinente a nuestra vida de ciudadanos en la democracia estable.

Lo que podemos inferir del estudio de Berkowitz sobre *El liberalismo y la virtud* que hasta aquí hemos seguido, es que el tema de la virtud es relevante para los gobiernos contemporáneos herederos del liberalismo lockeano. Lo que puede interesarnos hoy del estudio de la historia de las virtudes, es que nos permite constatar que las teorías políticas antiguas y modernas admitieron un vínculo estrecho entre la virtud de los ciudadanos y el gobierno. Y esto nos hace reflexionar sobre el carácter y límites –moral y legal– que adopta esta vinculación en las democracias neoliberales de hoy.

Aunque el examen de las virtudes tanto en Aristóteles como en Locke incluyó una importante discrepancia acerca de su naturaleza, significado y fuente última, ambos mantuvieron la convicción de que cumplen una función en el modo de organización política y en el logro de los objetivos políticos. Según Platón y Aristóteles la conservación de un tipo de gobierno depende del ejercicio de virtudes específicas. Sin embargo, debido a la selección de los principios que pretenden exacerbar y hacer prevalecer, los gobiernos consiguen más fácilmente provocar los vicios que precisamente amenazan la continuidad y subvierten los propios objetivos propuestos. Berkowitz nos hace ver que el desafío práctico y más urgente que hoy enfrentan las democracias liberales no consiste en descubrir cómo transformarse en un gobierno diferente o incluso mejor, sino cómo educar *para* la defensa de los principios liberales y así alcanzar los propósitos para los cuales se forman los estados liberales.

Actualmente experimentamos complejas y numerosas problemáticas que enfrentan los sistemas democráticos liberales de Latinoamérica. En mi parecer, desde las humanidades tenemos la ocasión de innovar recreando una imagen educativa. Una imagen que cumpla la función o la misión de enseñar para desarrollar la mente y el carácter recto de los individuos, sin embargo, el desarrollo de la mente independiente y el carácter individual hoy, no depende únicamente del acceso a un saber técnico, ni a la práctica de una pura moral del honor, sino que requiere de políticas responsables que se comprometan en un tipo de educación que enseñe sentimientos solidarios y sociales que considere las relaciones de respeto entre los individuos. Tal función educativa, por

lo demás, no puede recaer en la sola estructura de la familia tradicional –como sugirió Locke para la sociedad inglesa del Siglo XVII–, puesto que la institución familiar biparental ha sufrido modificaciones considerables en nuestra sociedad actual. Una imagen educativa de hoy precisará fortalecer, comunicar y coordinar los sentimientos y valores defensores de nuestro carácter genuino y de nuestras comunidades frente a una cultura comercial que expresa solo algunas de nuestras necesidades pero, a la vez, amenaza nuestra libertad. Esta imagen educativa necesita configurarse como alternativa a la actual imagen de mercado –o sea la imagen que coordina mudamente nuestros esfuerzos a través de los precios– pues hoy constatamos que no es esa imagen la única que procura realmente nuestro bienestar. Educar para la ciudadanía en democracia significa fortalecer las capacidades intelectuales y las competencias idóneas no únicamente para nuestro crecimiento económico, sino sobre todo para nuestro crecimiento político– social. A este crecimiento político–social pueden aportar el arte, la historia, la filosofía, la religión²⁰, la ciencia o las humanidades en general, al difundir y promover precisamente una imagen sensible de nosotros mismos; la imagen que nos permita estrechar los lazos continentales latinoamericanos que nos unen naturalmente²¹. Esa imagen sensible podrá reflejar principios altruistas de amistad, de inclusión, de no segregación, incluyendo algún acuerdo de gratuidad para la educación pública de los ciudadanos latinoamericanos²².

Referencias

- ADLER, M. J. **Aristotle for everybody**: difficult thought made easy. New York: Touchstone Books, 1997.
- AGAZZI, A. **Historia de la filosofía y de la pedagogía**. Valencia: Marfil, 1966. Tomo II.

²⁰A propósito de si la religión aporta a la educación en democracia, se puede escuchar lo que ha dicho recientemente Vargas Llosa, “un hombre poco sospechoso de beatería, a propósito de la vitalidad mostrada por la Iglesia en la Jornada Mundial de la Juventud: ‘Ante lo cual se puede preguntar ¿Es esto bueno o malo para la cultura de la libertad? Mientras el Estado sea laico y mantenga su independencia frente a todas las iglesias, a las que, claro está, debe respetar y permitir que actúen libremente, es bueno, porque una sociedad democrática no puede combatir eficazmente a sus enemigos -empezando por la corrupción- si sus instituciones no están firmemente respaldadas por valores éticos, si una rica vida espiritual no florece en su seno como un antídoto permanente a las fuerzas destructivas, disociadoras y anárquicas que suelen guiar la conducta individual cuando el ser humano se siente libre de toda responsabilidad” (HUIDOBRO, 2011, p. 23) En otras palabras, es necesario reconocer un potencial de verdad en los planteamientos éticos de las religiones.

²¹Latinoamérica aparece como un centro geográfico reconocido para la consecución de proyectos educativos adecuados, tanto por sus características geopolíticas como sociales. Estas han sido destacadas recientemente por el ex presidente Lula da Silva en términos de su biodiversidad única, reservas energéticas e hídricas, democracia estable, relaciones económicas y culturales unida por una lengua común y un corredor bio-océánico.

²²Desde luego, en un ámbito de discusión teórica, donde parece evidente que la ética es *philosophia prima* y, que por ende, el mundo humano se ordena pragmáticamente a través de conceptos de derecho, obligaciones, justicia, equidad, vergüenza, culpabilidad, orgullo, honor, ofensa, valores y antivalores, entonces se podría decir que una de las tareas de comentaristas y estudiosos es la de explorar concepciones o imágenes que aporten a tales asuntos para mostrarnos el lugar que ocuparon en la historia pero, a su vez, cómo pueden iluminarnos en una dirección metódica para innovar con miras a la vida práctica de hoy.

- ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. **Fragmentos**. Sobre la filosofía. Madrid: Gredos, 2005.
- ARISTÓTELES. **Política**. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- BACON, F. **The advancement of learning**. New York: Random House Inc., 2001.
- BERKOWITZ, P. **El liberalismo y la virtud**. Barcelona: Editorial A. Bello, 2001.
- DESCARTES, R. **Discurso del método**. Tradução de Quintás Alonso. Madrid: Alfaguara, 1987.
- DESCARTES, R. **Pasiones del alma**. Tradução de Andrade Boué P. Madrid: Tecnos, 1998.
- GOLWIN, R. A. John Locke. In: STRAUSS, L.; CROPSEY, J. (Comp.). **Historia de la filosofía política**. Ciudad de México: FCE, 2006.
- HOBBS, T. **Leviathan**. Edited by Michael Oakeshott. London: Collier Books, 1962.
- HUIDOBRO, J. G. **El Mercurio**. Santiago, 2011.
- JONES, W. T. **A History of western philosophy**. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1969. v. III.
- LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, 1948. (citado en NUSSBAUM, M. C. **Sin fines de lucro**: porqué la democracia necesita de las humanidades. Madrid: Katz, 2010.
- LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. London: Penguin Books, 1997.
- LOCKE, J. **Two treatises of government**. With introduction and notes by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- LORD, C. Aristóteles. In: STRAUSS, L.; CROPSEY, J. (Comp.). **Historia de la filosofía política**. Ciudad de México: FCE, 2006.
- MACINTIRE, A. **Whose justice which rationality**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- NUSSBAUM, M. C. **Sin fines de lucro**: porqué la democracia necesita de las humanidades. Madrid: Katz, 2010.
- PLATÓN. **República**. Madrid: Gredos, 2003.
- PLATÓN. **Lisis**. Madrid: Gredos, 1990.
- PLATÓN. **Apología**. Madrid: Gredos. 1990.
- PLATÓN. **Laques**. Madrid: Gredos. 1990.
- PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Gredos. 1990.
- RAWLS, J. **Teoría de la justicia**. Ciudad de México: FCE, 2006.
- RUSSELL, B. **The basic writings of Bertrand Russell**. Education. New York: London: A Touchstone Book, 1961. cap. 45.
- STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes**. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- SUÁREZ, F. **Disputaciones metafísicas**. Tradução y edición de Rábade, S. Madrid: Gredos, 1962.
- SUÁREZ, F. **De Legibus ac Deo legislatore**. Madrid: Editor L. PEREÑA. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971-1981.

Received on November 25, 2011.

Accepted on January 15, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.