

EL DESARROLLO DE LAS CAPACIDADES PARA UNA VIDA DEMOCRÁTICA VIGOROSA

Teresa Yurén Camarena^a

Fechas de recepción y aceptación: 24 de mayo de 2014, 20 de junio de 2014

Resumen: El objetivo de este trabajo consiste en apoyar la tesis de que una vida democrática vigorosa no surge espontáneamente, sino que ha de ser el resultado del esfuerzo de ciudadanos que ponen en funcionamiento las capacidades de: *a*) reivindicación; *b*) deliberación; *c*) indignación y sentido de lo justo; *d*) agencia con sentido práxico, y *e*) memoria y promesa. Cada una de esas capacidades está ligada a uno de los atributos que se postulan como propios de una democracia vigorosa en el mundo actual, entendida como un sistema de gobierno y un conjunto de prácticas que configuran un modo de vida deseable por cuanto es dignificante. El artículo aporta elementos para justificar que una democracia vigorosa es la que se funda en la relación entre igualdad y libertad; opera como espacio para lograr acuerdos negociados; está imbricada con la justicia; garantiza la participación activa al tiempo que es configurada por esta, y refunda el contrato social incluyendo a las generaciones futuras. Como punto de partida, se delimitan las nociones de democracia y capacidad. El artículo se cierra con algunas reflexiones.

Palabras clave: Democracia, agencia, derechos, igualdad, libertad, justicia.

Abstract: The aim of this work is to support the thesis that a vigorous democratic life does not appear spontaneously, but it needs to be the result of the effort of citizens that put into operation the capabilities of: *a*) vindication; *b*) deliberation; *c*) outrage and sense of justice; *d*) agency with a practical sense; *e*) memory and promise. Each one of

^a Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Correspondencia: Calzada de los Estrada, 16, Colonia Vista Hermosa. 62290 Cuernavaca, Morelos, México.

E-mail: yurent@uaem.mx



these capabilities are bound to one of the attributes which aspire to be characteristic of a vigorous democracy in the contemporary world, understood as a government system and a set of practices that form a way of life desirable because of dignifying. This paper provides elements in order to justify that a vigorous democracy is such that: it is based in the relation between equality and liberty; it operates as a space to achieve negotiated agreements; it overlaps with justice; it guarantees the active participation while it is configured by it; it relaunches the social contract including next generations. As a starting point, the notions of democracy and capability are demarcated. The circle closes with some reflections.

Keywords: Democracy, agency, rights, equality, liberty, justice.

1. ¿QUÉ CAPACIDADES PARA QUÉ TIPO DE DEMOCRACIA?

Entre los teóricos de la política parece haber coincidencia en que la democracia es un régimen y un método para adoptar acciones colectivas (Sánchez Vázquez, 1989); es un sistema de gobierno en el que se aceptan reglas de convivencia determinadas por acuerdos negociados (Villoro, 1997) y se vive conforme a estas. Las reglas constituyen instrumentos técnicos de decisión y su aplicación se orienta a mantener una organización social independiente y autónoma con una constitución formal (Cerroni, 1991), pero los acuerdos negociados que están en la base de esas reglas contribuyen a configurar un modo de vida y de convivencia fundado en el reconocimiento de los derechos y obligaciones de los miembros de la sociedad. Dichos acuerdos son posibles gracias a la participación de los ciudadanos (Sartori, 1992).

Puede decirse que la democracia es al mismo tiempo producto y proceso. Como afirma Dahl (1993), es un conjunto de instituciones congruentes con un cuerpo de doctrinas jurídicas que aseguran un proceso para la adopción de decisiones colectivas obligatorias, pero también es un conjunto de prácticas políticas. Estas prácticas, que son la condición de posibilidad o imposibilidad de esas doctrinas e instituciones, responden a determinadas capacidades de los ciudadanos.

Como punto de partida del argumento que despliego en este artículo, sostengo que una democracia es tanto más vigorosa cuanto más: *a*) logra el ejercicio de las libertades que garantizan la igualdad en derechos; *b*) se realiza mediante el logro de acuerdos negociados; *c*) está imbricada con la justicia; *d*) favorece una agencia con sentido práctico, y *e*) incluye a las generaciones futuras en el contrato social que está en el núcleo del sistema de gobierno. A estos atributos de la democracia corresponden, respectivamente, las siguientes capacidades de los ciudadanos: *a*) reivindicación de los derechos y cumplimiento de obligaciones; *b*) deliberación en diversos espacios de participación; *c*) indig-



nación con sentido de justicia; *d*) agencia con sentido práxico, y *e*) memoria y promesa responsables.

Antes de proceder a justificar el necesario desarrollo de estas capacidades para el logro de una democracia vigorosa, conviene clarificar lo que estoy entendiendo por *capacidad*. Al respecto cabe señalar que tomo como base la noción de *capability* que se construyó en el marco de la teoría del desarrollo humano de Amartya Sen (2000), pero completada por las distinciones que hace Martha Nussbaum (2012), y reinterpretada para ser trabajada en relación con la ciudadanía (Yurén, 2013). Con esta aclaración afirmo que el desarrollo humano consiste en la expansión de las libertades (Sen, 2000) y que las *libertades sustantivas* son “combinaciones alternativas de funcionamientos que a una persona le resulta factible alcanzar” (Nussbaum, 2012: 40). Esto último queda más claro si se tiene en cuenta que el *funcionamiento* es “la realización activa de una o más capacidades” (p. 44) y que, al ser alternativas, las combinaciones se presentan como *oportunidades* para alcanzar algún fin que se considera valioso.

Siguiendo a Nussbaum (2012) hago la siguiente distinción: *a*) las *capacidades internas* responden a la pregunta “¿Qué es capaz de hacer y de ser esta persona?” (p. 40), y son *aptitudes y estados* de una persona que son adquiridas, entrenadas y desarrolladas gracias a la educación o a diferentes recursos; *b*) las *capacidades básicas* constituyen el equipamiento innato, que sirve de base a las capacidades internas, y *c*) las *capacidades combinadas* son las oportunidades creadas por la combinación de las capacidades internas y el entorno político, social y económico. Estas capacidades combinadas corresponden a lo que Sen llama *capabilities*.

La distinción que hace Nussbaum entre capacidades internas y combinadas responde al hecho de que no necesariamente se realizan de manera simultánea en una sociedad. Por ejemplo, se puede educar a los individuos para ejercer la libertad de expresión (capacidad interna) en asuntos políticos, pero puede darse el caso de que los individuos sean reprimidos cuando se quiere poner en *funcionamiento* esa capacidad. La distinción resulta útil para afirmar que nos ocuparemos de las capacidades internas, sin dejar de reconocer que, con frecuencia, su desarrollo contribuye a modificar las condiciones políticas, sociales y culturales para hacer posible su mejor *funcionamiento*.

Otra distinción útil para este trabajo es la que Sen (1999) hace entre libertad, logros y medios. La libertad concierne a la oportunidad real que tenemos para alcanzar lo que valoramos; los logros son los objetivos alcanzados que pueden juzgarse por la utilidad que reportan o por la calidad de vida que favorecen, y los medios son los recursos o bienes básicos que nos ayudan a alcanzar la libertad. El logro al que aludimos en este trabajo es la democracia vigorosa, los recursos son la educación y los espacios que los ciudadanos van abriendo para el ejercicio democrático, y la libertad es el conjunto de capacidades



que se ejerce para lograr el fin valioso. La libertad es al mismo tiempo condición y efecto de la democracia.

Las capacidades democráticas radican en una serie de operaciones que hacen a una persona capaz de hacer, de interactuar y de ser. Esas operaciones consisten en seleccionar, movilizar y gestionar saberes (teóricos, técnicos, éticos, estéticos y existenciales) y recursos materiales para ampliar el margen de libertades y construir una democracia vigorosa.

2. LA REIVINDICACIÓN: ENTRE EL RECONOCIMIENTO Y LA REIFICACIÓN

La relación entre igualdad y libertad está en la base de la democracia. La cuestión que nos planteamos es: ¿Qué clase de igualdad es la que requiere una democracia vigorosa y qué capacidad contribuye a generarla? En la Grecia clásica había tres formas de igualdad que se aplicaban a los ciudadanos (grupo del que se excluía a las mujeres, esclavos y extranjeros): la *isegoria* o igualdad en la participación en los asuntos públicos, la *isocratia* o igual participación en el poder y la *isonomia* o igualdad ante la ley (Touchard, 1977). Las democracias representativas actuales se fundan en la *isonomia*, y en una especie de resignación con respecto a que la *isegoria* no opera y la *isocratia* se ve como imposible e incluso como indeseable. Por su parte, Bobbio (1993) distingue: la igualdad frente a la ley (la *isonomia* de los griegos), que consiste en que la ley es igual para todos; la igualdad jurídica, que equivale a decir que todos los miembros de una sociedad son sujetos jurídicos (aunque en algunas sociedades haya estratos sociales diferentes, como en las sociedades de castas); la igualdad de oportunidades, que consiste en situar a los miembros de una sociedad en posiciones iguales de partida para participar en la competición por los bienes; la igualdad sustancial, que es la igualdad de hecho, y, finalmente, la igualdad en los derechos, que consiste en que el todo social garantiza el goce de los derechos fundamentales a cada uno de sus miembros.

La democracia se construye sobre la base de la igualdad ante la ley y la igualdad jurídica. Para que sea vigorosa, la igualdad jurídica debe ponerse en relación indisoluble con la igualdad en los derechos y procurar la igualdad de oportunidades. Así mismo, aunque la democracia no tiene como función garantizar la igualdad sustancial será tanto más vigorosa cuanto más favorezca acuerdos y normas que contribuyan a combatir las graves desigualdades, que parecen irse acrecentando en el mundo actual. Esto hace necesaria la capacidad de reivindicar los derechos y exigir el cumplimiento de las obligaciones que conllevan.

La capacidad de reivindicación es, por un lado, reconocimiento y, por otro, oposición a la reificación (que conlleva el desprecio y la discriminación). Se trata de una capacidad con un fuerte componente ético-político. Apoyándome en los trabajos de



Honneth (2007, 2010) afirmó que *la lucha por el reconocimiento* (término hegeliano) requiere de *prácticas que subvierten* (expresión de Lukács). Pero ello solo es posible si el sujeto ha establecido una relación de *cuidado* (término heideggeriano) con el mundo en la que se asume como no neutro; esta relación se acompaña del *compromiso práctico* (en sentido deweyano), que se manifiesta como esfuerzo de implicación del sujeto en situaciones no exentas de fricciones.

Si la democracia vigorosa se construye sobre la igualdad en derechos, se han de reivindicar no solo los derechos ya reconocidos, sino también aquellos que emergen cuando se descubren factores, procesos o estructuras reificantes. La condición de posibilidad de esto radica en que los agentes democráticos desarrollen el *cuidado* (que implica atención, conocimiento, apertura) y el *compromiso* (que requiere implicación afectiva y ética) para exigir y realizar prácticas que operen a contracorriente de aquellas que reifican.

La *reificación* –dice Honneth, 2007– es la relación entre personas en la cual una de ellas o ambas son percibidas como cosas, como objetos de una transacción interesada, como recursos en el marco de un cálculo de oportunidades. La reificación también tiene lugar en la esfera de las sociedades en las que un sector de la población es abierta o veladamente discriminado o esclavizado; también se reifica a las personas cuando se les constriñe a comportarse como observadores de lo que pasa, más que como participantes activos.

El reconocimiento requiere del esclarecimiento de situaciones de desprecio, generalmente vinculadas a intereses socio-económicos. El desprecio, dice Honneth (2010), aparece como motivo en procesos de resistencia o de revolución social. Esto no quiere decir que la causa de todo conflicto social se reduzca a una actitud moral, pero la insistencia en no dejar de lado este hecho moral radica en que olvidarlo puede afectar la actuación del ciudadano activo y comprometido. Un ejemplo ampliamente conocido de la manera en que el desprecio es sacado a la luz es la lucha contra la segregación racial del régimen del Apartheid en Sudáfrica.

El tema es retomado por Bauman (2005), quien advierte que las condiciones planetarias creadas por el impetuoso y desenfrenado impulso de la globalización, han generado un conjunto de *vidas residuales* que una vez que no se requieren para la producción o el consumo son desechadas, excluidas, como sucede con los jornaleros agrícolas migrantes en diversos lugares del mundo. A los ojos de quienes tienen el poder económico y político estas vidas son superfluas y son tratadas como vidas desprovistas de valor con respecto de las cuales no hay obligaciones. Se trata de seres humanos que tienen derechos *de jure*, pero no *de facto*; su vulnerabilidad, miseria y exclusión son consideradas “daños colaterales” de la modernidad globalizada (Bauman, 2011). El problema se agrava cuando la legislación y las instituciones contribuyen a perpetuar esa condición reificada y se van naturalizando las representaciones y las prácticas que reproducen esa situación. Los



agentes democráticos han de reivindicar los derechos de esas vidas despreciadas y han de hacer la crítica de las leyes, instituciones y prácticas que reproducen la reificación. Para que esto sea posible deberán tener una fuerte vigilancia epistemológica sobre sus propias representaciones y una vigilancia ética sobre sus decisiones y prácticas.

En la lucha por el reconocimiento y contra la reificación en cualquiera de sus facetas (discriminación, marginación, exclusión, olvido, manipulación, etc.) se ha de tener en cuenta que, como dice Ferrajoli (2004), lo contrario de la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad. Una democracia vigorosa es aquella en la que se reivindica la igualdad en derechos de los diferentes. Por eso, una democracia vigorosa es también plural.

3. DELIBERACIÓN Y PARTICIPACIÓN

Una democracia vigorosa se construye gracias a la participación de los ciudadanos en asuntos públicos para arribar a acuerdos negociados. Dice Habermas (1998) que cuando el sistema democrático no cuenta con suficientes recursos para favorecer la participación de la ciudadanía se consume desde dentro. También agota su desarrollo cuando no puede influir hacia afuera sobre otros sistemas, como el financiero.

Los acuerdos negociados son, necesariamente, producto de la interacción comunicativa. Por ello, para una democracia vigorosa se requiere de la *política deliberativa* (Habermas, 1998), cuya pieza medular consiste en una red de discursos y formas de negociación que posibilitan la solución racional de cuestiones pragmáticas y éticas. Esta forma de ejercer la política contribuye a la presión y exigencia de transparencia, de manera que opera como control de la ciudadanía sobre el aparato estatal por una doble vía: la formalmente estructurada, que se conoce como poliarquía, y la vía informal de la opinión y la voluntad públicas. La poliarquía (que incluye la posibilidad de oponerse a altos funcionarios y hacerlos abandonar sus cargos mediante el voto) obliga a seguir ciertas reglas: las deliberaciones se han de efectuar de manera argumentada, tienen que ser inclusivas y públicas, y los participantes han de procurar estar exentos de coerciones externas. Por otra parte, con la opinión pública se tiene la ventaja de que se aprovecha una red abierta e inclusiva de espacios públicos que operan como vías de comunicación no restringida, pero para que funcione bien es conveniente que se apoye en una base social culturalmente plural y cohesionada por la solidaridad entre extraños en relación con un tema de interés común. Un ejemplo de esto se ha visto en los últimos tiempos con las manifestaciones en todo México y en otras partes del mundo en las que se exige clarificar la desaparición de 43 estudiantes normalistas. Apoyada en diversos argumentos y difundida por múltiples medios, la exigencia de transparencia en las investigaciones y de no impunidad de los responsables es un claro ejercicio de política deliberativa.



La política deliberativa, como advierte Habermas (1998), saca a la luz los momentos de inercia de la vida social y brinda la posibilidad de que las normas puedan ponerse en cuestión. Esto solo puede ocurrir si esa forma de política se vive como posibilidad de reflexionar sobre lo público y de oponer resistencia a la tendencia a tecnificar la vida social, dejando de lado los problemas de moralidad y eticidad que atraviesa la gestión de lo público.

Las capacidades para realizar esta forma de política se desarrollan en la práctica: al comunicar, deliberar y tomar decisiones colectivas. Con ello, además, se construye el *nosotros* y se recupera el ágora (Bauman, 2002), es decir, el espacio en el que se construyen puentes entre lo privado y lo público y se discuten públicamente los asuntos que requieren regulación. Así, por ejemplo, sin dejar de proteger el ámbito de la intimidad, al discutir la violencia intrafamiliar, que es un asunto privado, para demandar regulación sobre ella, se le convierte en un tema público.

La capacidad de deliberación contribuye a fortalecer la democracia en momentos en los que, como señala Villoro (1997), el hábito ha remplazado a la decisión autónoma y la inercia del consenso pasivo ha sustituido a la crítica racional. Este autor recomienda que esta deliberación se lleve a cabo en el marco de lo que denomina *participación política ampliada*. Esta consiste en redes sociales no subordinadas a las acciones del mercado, que surgen a partir de iniciativas de universidades, sindicatos, asociaciones de opinión y grupos que reivindican derechos, entre otros. Se trata de agrupaciones que se enlazan con otras para vigilar y ejercer presión sobre las acciones u omisiones del gobierno en algún aspecto (por ejemplo, como observadores en los procesos electorales, en la defensa de derechos humanos, en el diseño de políticas económicas, en la política de ciencia y tecnología o en alguna reivindicación o demanda específica). Esta forma de proceder contribuye a la reconstrucción y reevaluación de lo público, así como a la recuperación del poder por parte de la sociedad civil.

Otra vía que resulta efectiva para desarrollar la capacidad de deliberación es la actividad constante en pequeñas comunidades en las que se facilita la comunicación, la acción en común, el autogobierno y la cohesión para reivindicar los derechos (Escámez y Gil, 2001). Se trata, pues, de vivir experiencias de democracia directa.

Lo que a todas luces resulta claro es que no se puede contribuir a forjar la capacidad de deliberación en un ambiente prescriptivo que deja poco espacio a la interacción y la exposición de argumentos, en un ambiente autoritario que tiende a homologar y a castigar la diferencia, o en un ámbito en el que se elude el conflicto. En relación con esto último, sostenemos con Mouffe (2009) que lo político se caracteriza por la conflictividad, pero ello no significa que el antagonismo se resuelva con la muerte del adversario (aunque sea muerte simbólica). Se trata, en todo caso, de debatir y deliberar hasta lograr un *consenso adversarial* que resulta del acuerdo negociado.



La deliberación para el logro del consenso adversarial requiere de la competencia comunicativa, pero también de la competencia lógica que permite presentar buenos argumentos. Sin ellas, no es posible la cooperación, la discusión razonada y las formas de participación propias de una democracia vigorosa.

4. INDIGNACIÓN Y SENTIDO DE JUSTICIA

Retomando la idea de Heller (1985) de que en la historia puede observarse el movimiento de la particularidad reflejada en la generalidad y de la generalidad reflejada en la particularidad, sostengo que la democracia es un movimiento del primer tipo por cuanto es la actividad de los particulares que se orienta a constituir la generalidad (los grupos sociales, las instituciones y las leyes) a partir de sus propios intereses y necesidades, mientras que la justicia es el movimiento inverso, pues apunta al bienestar general por encima de las particularidades.

Justicia y democracia favorecen la libertad de distinta manera: la democracia tiene como referente la libertad del particular y la forma en la que el particular se realiza; en cambio, la justicia apunta a la libertad genérica sin agotarse en ella, pues su referente es la dignidad humana, entendida como conjunto de necesidades radicales (Heller, 1978) que se manifiestan como derechos por reivindicar.

La democracia se revela como un conjunto de reglas que constituyen el interdicto, el límite, la prohibición de aquello que obstaculiza el ejercicio de la libertad del particular, mientras que la justicia pone límites a la libertad del particular para evitar que esta lesione la dignidad humana. La justicia es más que un límite, es negación y superación, pues implica la revocación de las estructuras que favorecen la dominación de cualquier tipo (explotación, manipulación, discriminación, etc.) y su sustitución con nuevas estructuras que favorezcan la realización de valores que responden a las necesidades radicales (Yurén, 1995).

Mientras que la democracia se ha institucionalizado en los derechos-libertades y en la normatividad que garantiza el ejercicio de estos, la justicia se institucionaliza en los derechos-crédito (Ferry y Renaut, 1990) que adoptan la forma de derechos sociales y derechos de los pueblos, pero ni una ni otra se agotan en el orden jurídico, pues ambas atañen a la organización social, a la estructura cultural y al régimen político.

La democracia deseable es aquella que establece una relación dialéctica con la justicia. Sin la democracia, la generalidad pierde límites y corre el peligro de convertirse en totalitarismo y en olvido de la diferencia. Sin la justicia, el movimiento de la particularidad puede conducir a realizar el mundo que garantiza la ley del más fuerte, el dominio de unos sobre otros y el uso perverso de las instituciones (Yurén, 1995). La democracia



desligada de la justicia es aquella en la que el particular actúa comprometido en una empresa estrictamente personal; solo requiere hacer conciencia de sus valores e intereses. En cambio, la democracia imbricada con la justicia se traduce en una forma de proceder que supera ese limitado punto de vista para juzgar con un sentido de justicia que se funda en principios con pretensiones de universalidad. Es según esos principios que el agente democrático es capaz de indignarse.

Varios acontecimientos de los últimos años han mostrado que la indignación puede cimbrar las estructuras sociales. Algunos ejemplos de esto son: el movimiento de los *Ocupa de Wall Street*, el de los *Indignados* en España, la *Primavera árabe* en diversos países y el movimiento zapatista que reivindicó la presencia activa de los pueblos originarios con la expresión “nunca más un México sin nosotros”. Se trata de movimientos que ven en la concentración de la riqueza en pocas manos, en la impunidad que favorece el poder de la delincuencia organizada, en la corrupción de los gobiernos y en la deficiente democracia un constante atentado contra los derechos humanos y contra la dignidad de una inmensa mayoría de la población.

Se trata de movimientos con diversos fines, sostenidos por diferentes grupos de la sociedad que coinciden en un aspecto: asumen que las estructuras sociales, y por ende las normativas y las políticas, deben modificarse aunque ello sea costoso en energía, tiempo, recursos y hasta vidas; demandan el reconocimiento de derechos de grandes capas de la población; nos recuerdan que la democracia es una forma de vida y no se limita a la emisión del voto cada equis años, y han actualizado el principio de que la soberanía es del pueblo y que la igualdad en el ejercicio de los derechos está en la base de la democracia.

La indignación lleva a resistir, a reivindicar, a participar activamente (Hessel, 2010), pero la capacidad de indignación no es fácil de forjar pues requiere, por un lado, un conocimiento objetivo de la realidad que se juzga (lo cual implica la razón teórica); y por otro requiere criterios claros acerca de lo justo (lo cual remite a la razón práctica) y de procedimientos de juicio prudencial (Korsgaard, 2008) para aplicar los principios o normas generales a contextos particulares y atender las diferencias con criterios de equidad (Ricoeur, 1996a). Así mismo, se trata de una emoción que dispara la necesidad de la crítica del fragmento de la realidad social que se juzga injusto. La crítica se manifiesta –diría Foucault (1995b)– como la necesidad de rechazar, recusar o al menos limitar un poder, oponiendo derechos frente a lo que aparenta ser una norma justa, fundada en verdades incuestionables.

La indignación requiere ser desarrollada. Una manera de hacerlo es ejercitando ciertos procedimientos que Nussbaum (2011) llama *emociones democráticas* y que consisten en: *a*) ver el mundo desde el punto de vista de los otros, en particular de aquellos que la sociedad representa como inferiores o como simples objetos; *b*) comprender que las propias debilidades y las de los otros no son motivo de vergüenza y que tener necesidad de



los otros no significa falta de valor, lo cual requiere de tiempos y espacios para el examen de la propia vulnerabilidad y la vulnerabilidad de los otros, así como experiencias en las que se realiza lo que Ricoeur (1996a) llama “solicitud por el otro”; *c*) atención verdadera a los otros, sean próximos o lejanos, lo cual demanda una auténtica estima del otro reconociendo sus valores, y *d*) combate a los estigmas y estereotipos, lo cual a menudo requiere “el ánimo para elevar una voz diferente” (Nussbaum, 2011: 38).

5. AGENCIA CON SENTIDO PRÁXICO

No obstante, que la indignación esté en la base de una ciudadanía activa es insuficiente para lograr el cambio social. Para ello se requiere también de agencia, pero no de cualquier forma de agencia, sino de aquella que llamamos *praxis*.

La agencia a la que me refiero es aquella capaz de resistir o de transformar los sistemas sociales que producen injusticia y atentan contra los derechos humanos. Son muchos los trabajos de científicos sociales que dejan la sensación de que en la tensión entre estructura y sujeto es este último el que sale perdiendo, pues nos revelan la solidez de las estructuras, el peso de las ideologías, la fuerza del *habitus* y los límites a la libertad. Bien miradas, esas teorías también dan pistas de que “somos más libres de lo que creemos” (Foucault, 1995a), de que pese al *habitus* y las reglas del campo que condicionan las prácticas sociales (Bourdieu, 2002) los *agentes actuantes* con *sentido práctico* pueden desarrollar *estrategias de subversión* (Bourdieu, 1980), dislocando el discurso hegemónico que configura determinadas identidades sociales (Laclau, 1996).

Dicho brevemente, tenemos más agencia de lo que creemos. Giddens (2003) explica que las propiedades estructurales de los sistemas sociales existen solo en la medida en que las formas de conducta social las reproducen a través de prácticas rutinarias que contribuyen a forjar el sentimiento de confianza o “seguridad ontológica” (p. 24) requerida para enfrentar los problemas de la vida. Dicho de otro modo, los sistemas sociales son prácticas reproducidas en escenarios de interacción. Dice Sewell (2006) que esas prácticas obedecen a que los actores emplean esquemas generalizados en el curso de sus actividades diarias para resolver, según rutinas, las situaciones de la vida social. Cambiar las prácticas, entonces, requiere del cambio de los esquemas, pero esto no es fácil, pues esos esquemas se encuentran *encarnados* bajo la forma de teorías implícitas (Pozo, 2003), y forman parte del “saber de fondo” del cual no nos hacemos cuestión (Habermas, 1989).

Sewell (2006) reflexiona sobre el hecho de que las estructuras sociales se ven como impermeables a la agencia humana por ser estables, por ser patrones consistentes, pero sostiene que si bien estos patrones o esquemas pueden constituir restricciones de la agencia humana, también constituyen las bases orgánicas de la capacidad humana para



aprender y actuar. Esto se debe a que los esquemas pueden ser aplicados o ampliados a una variedad de contextos de interacción, es decir, pueden ser transpuestos a circunstancias diferentes y con diversos niveles de profundidad. Los esquemas son, entonces, potencialmente mutables, ya que al movilizarse en otros contextos van sufriendo adaptaciones y transformaciones. Así, por ejemplo, un sistema social autoritario, con fachada de régimen republicano, se sostiene en las prácticas de los sujetos que se ven a sí mismos solo como súbditos de las instituciones y de las leyes, pero no como parte del pueblo soberano. Cuando estos sujetos tienen experiencias en contextos no autoritarios, en su representación de la ciudadanía se equilibra la obediencia a la ley con la noción de ser sujeto de derechos y parte del pueblo soberano.

Al respecto, Sewell (2006) hace la siguiente reflexión: las prácticas dependen de los esquemas, es decir, de “lo que la gente sabe”, y esto no es otra cosa que “cultura”. Por eso apuesta por el cambio cultural, el cambio de las mentalidades. Los cambios son posibles, según este autor, en primer lugar porque las prácticas derivan de esquemas, los cuales se transforman al aplicarse en diferentes esferas institucionales. En segundo lugar, porque al transponer un esquema de un contexto a otro el agente pone en juego habilidades para adaptar el esquema y transformarlo creativamente. En tercer lugar, porque los esquemas se aplican con diferentes recursos y eso también demanda modificaciones de los esquemas. Además, porque los recursos no siempre se interpretan de la misma manera, y, por último, porque las estructuras se intersectan y esto hace necesaria la interpretación de situaciones diversas en las que se aplican los esquemas. Dicho de otro modo, la reproducción de las estructuras nunca es automática, siempre está en riesgo y eso hace posible el cambio de estructuras.

En estas condiciones, ser agente significa ser capaz de ejercer cierto grado de control sobre las relaciones sociales donde nos hallamos inmersos, gracias al conocimiento que se tiene de los esquemas de la vida social y gracias al acceso a ciertos recursos. Todos los seres humanos pueden ejercitar la agencia en distintas medidas, pero lo que realmente es relevante para el cambio social es que la persona tenga habilidad para coordinar sus acciones con otros y desarrollar proyectos colectivos, controlando los efectos de las actividades que estos implican.

En la estructuración de la sociedad, los sujetos que actúan contribuyen a reproducir y perpetuar las estructuras socioculturales, o bien participan de manera reflexiva y creativa y contribuyen al cambio social. Puede darse el caso de que los agentes modifiquen las estructuras para mantener su situación de ventaja en la sociedad. En tal caso, tiene lugar una forma de agencia autorreferencial (Bauman, 2002) que contribuye a transformar las estructuras a fin de que se mantengan las condiciones que benefician al agente o al grupo o gremio al que este pertenece, aun cuando esas condiciones traigan consigo relaciones injustas para otros. Sin embargo, también puede haber prácticas que rompen en mayor o



menor medida con el orden establecido y se orientan a dignificar la vida con un sentido de justicia.

El agente de la praxis es el sujeto que, según Touraine (Touraine y Khosrokhavar, 2002), se define en términos de esfuerzo y anhelo, pero también en términos de carencia y fragilidad, y su acción se realiza como resistencia a la homologación y la instrumentalización, resistencia que resulta creativa en la medida en que contribuye a modificar esquemas y cambiar estructuras. El agente de la praxis no es solo agente (el que hace), sino también es autor (es el *yo* que se autoriza a hacer) y actor, en la medida en que se asume como ser social capaz de actuar con otros en el cambio social. Por su parte, la praxis, entendida a la manera de Sánchez Vázquez (1980), no solo es actividad que tiene su finalidad en sí misma (como en el actuar ético), sino también es acción que produce cambios objetivos en la realidad social. Además es una actividad orientada y esclarecida por la teoría. Combina saber, actuar moral y hacer, y es crítica de la realidad social injusta. Por ello, en la agencia con sentido práxico se conjuntan las capacidades de reivindicación, deliberación e indignación que antes planteamos.

6. MEMORIA Y PROMESA

En el mundo actual, la agencia a la que nos referimos ha de desbordar el ámbito de lo local, pues los problemas que vivimos no atañen solo a nuestra comunidad inmediata, sino que son los problemas de un planeta en riesgo, así como de una humanidad que padece los efectos de prácticas que amenazan por doquier la condición y la dignidad humanas y ponen en peligro la vida de las generaciones futuras. En esta perspectiva tiene sentido la recomendación que hace Derrida (1992) de vivir la democracia como promesa y como memoria más que como institución.

La memoria y la promesa constituyen momentos necesarios para dar sentido a nuestro presente y asumirlo con responsabilidad. Con Heller (1985). Puede afirmarse que esto significa mirar críticamente el presente histórico y lo que lo ha hecho posible, y trabajar para construir las estructuras que las próximas generaciones heredarán, buscando que sean condición de posibilidad de una historia futura dignificante. Significa, entonces, tener memoria respecto del pasado y no reconciliarnos con la parte de nuestro presente histórico que conlleva injusticia y reificación. Esa no reconciliación es la que nutre la praxis responsable que ha de caracterizar nuestras acciones presentes y la eticidad que estamos construyendo.

Se trata, pues, de asumir responsabilidad por el futuro. Con Hans Jonas (1998) planteo que la responsabilidad impone que en nuestras decisiones cotidianas tomemos en consideración el bien de aquellos que serán ulteriormente afectados por nuestras



acciones sin haberlos consultado. Como dice este autor, el poder entraña el deber; si tenemos el poder de actuar para realizar equis acción, entonces tenemos el deber de pensar en sus consecuencias. Esto requiere de un doble saber: objetivamente, necesitamos un conocimiento de la causalidad física (por ejemplo, saber que si desperdiciamos agua en el presente eso tendrá determinados efectos para el futuro); subjetivamente, un conocimiento de los fines humanos (de la clase de vida que se procura, desde el presente, para las generaciones futuras). El objeto real de mi responsabilidad es ese ser afectado por mí: el valor de una vida sana y feliz para las generaciones futuras se me presenta como un derecho de esas generaciones. La ética en relación con el futuro nos obliga, dice Jonas, a: 1) maximizar el conocimiento de las consecuencias de nuestro actuar en la medida en la que pueden determinar y poner en peligro el destino de la humanidad, y 2) elaborar un conocimiento de lo que conviene y de lo que no conviene; de lo que se debiera favorecer y lo que convendría evitar.

La *memoria* y la *promesa* a las que aludimos recuperan estas operaciones referidas a la dimensión temporal de los poderes en juego. Mientras que la memoria se refiere al pasado, la promesa compromete el futuro. La memoria es lo contrario del olvido; la relación de mi memoria con memorias distintas puede adquirir la forma de recuerdos compartidos en el plano de la amistad, pero también puede girar hacia la conflictualidad. La promesa en cambio no solo es promesa ante el otro sino también en interés del bien otro; en este caso, no hay conflicto.

La memoria es condición de posibilidad para que el pasado tenga sentido y resulta estéril si no se objetiva en la narración, pues como dice Ricoeur (1996b) no hay tiempo pensado si no es narrado. La narración es, por ello, *guardián del tiempo*. Por lo que se refiere a la promesa, este autor afirma: “El cumplimiento de la promesa (...) parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, ‘me mantendré’” (Ricoeur, 1996b:119). Se trata de la fidelidad a la palabra dada, es decir, de esa cualidad que llamamos “constancia moral”.

La memoria y la promesa no constituyen propiamente dos capacidades, sino una sola que revela la manera en la que se asume de manera responsable nuestra relación con las generaciones pasadas y futuras. Esta capacidad contribuye a romper con la *lógica de la vida instantánea* que, como advierte Bindé (2004), nos ha sido impuesta por las tecnologías, las finanzas y los medios. Asumirla sin más tiene un grave coste. Por ello, como dice este autor, necesitamos *rehabilitar el tiempo* no solo porque no hacerlo conlleva un *borramiento* de la posibilidad del proyecto colectivo y una deslegitimación de la utopía, sino porque ello implica que la humanidad de hoy se arrogue los derechos sobre la humanidad del mañana, amenazando su equilibrio y su vida.

Desde esta perspectiva, podemos afirmar que la democracia vigorosa ha de romper con la tiranía de la inmediatez para orientarse a sumar esfuerzos y resolver los graves



problemas mundiales que amenazan no solo la vida en el planeta, sino la condición humana. Parece conveniente, entonces, hacernos eco de la propuesta de Bindé (2004) que obliga, en primer lugar, a mirar críticamente el modelo del contrato social que no concibe obligaciones más que entre sujetos aproximadamente iguales y comprometidos en cláusulas de reciprocidad. Lo que se necesita es considerar a la comunidad de sujetos del porvenir respecto de los cuales estamos en posición asimétrica y para quienes procede solo la solidaridad, sin esperar nada a cambio más que la sobrevivencia de la condición humana. En segundo lugar, hay que reconocer y superar nuestra miopía temporal, pues, por una parte, tenemos amnesia respecto del pasado y, por otra, somos incapaces de inscribirnos en un futuro con sentido. Vivimos ajustándonos y adaptándonos, sin ver que la suerte de las futuras generaciones dependerá de nuestra aptitud para lograr una visión de largo plazo y decisiones presentes. En tercer lugar, Bindé (2004) invita a tener una mirada distinta respecto de los valores, que lejos de ser un patrimonio fijo constituyen una herencia que ha de ser mirada con nuevos ojos. Sin perder el lazo con las convicciones durables de la comunidad histórica, insiste este autor, habrá que atender las reevaluaciones incesantes que reclaman los cambios de época y de circunstancia con la emergencia de problemas nuevos. Por ello, más que transmitir valores fijos y absolutizados, hemos de traspasar a las nuevas generaciones la capacidad de diálogo entre las culturas y las condiciones que hagan posible que los valores sean objeto de debate y acuerdos entre actores diferentes.

7. REFLEXIONES FINALES

En este artículo hemos aportado razones para sostener la tesis de que una democracia vigorosa es aquella que se funda en la relación dialéctica entre igualdad y libertad; opera como espacio para lograr acuerdos negociados; está imbricada con la justicia; garantiza la participación activa al tiempo que es configurada por esta, y actualiza el contrato social para incluir a las generaciones futuras.

Una democracia de ese corte no es solo un sistema social; es, sobre todo, un conjunto de prácticas que realizan ciudadanos con capacidades para: *a*) reivindicar los derechos exigiendo de las instituciones que cumplan adecuadamente sus funciones; *b*) deliberar y participar políticamente por la vía formal, pero también por la vía de una democracia ampliada a redes de vigilancia y presión sobre las instituciones públicas, así como a pequeñas comunidades en las que se ejerce una democracia directa, y *c*) indignarse y hacer la crítica de las instituciones y prácticas que producen y reproducen la injusticia bajo múltiples formas abiertas o veladas de reificación. Además, esos ciudadanos han de ser agentes con sentido práxico, participando activamente en la construcción de lo público



y en la transformación de las estructuras, mediante el cambio de prácticas y esquemas de acción. Por último, deberán ser capaces de vivir la democracia como memoria y como promesa, asumiendo una ética de la responsabilidad y del futuro que desborda el ámbito de su localidad y su temporalidad presente.

La formación de ciudadanos con estas capacidades no es una misión imposible, como se puede apreciar en la existencia de las múltiples agencias en el mundo entero que vigilan y presionan a diversos gobiernos con fines ambientalistas o en favor de la paz y la dignidad. Otra muestra de que existen ciudadanos con esas capacidades son los innumerables movimientos sociales que denuncian violaciones a los derechos humanos o reivindican derechos aún no reconocidos o defienden su derecho a participar en las decisiones en torno a lo público. La adquisición y el desarrollo de estas capacidades hacen necesario trabajar en el ámbito escolar con nuevas y variadas estrategias, pero también construir espacios de aprendizaje en diversos niveles e instancias de la sociedad civil. La construcción del sentido del *nosotros* como humanidad y la convicción de que en una democracia vigorosa el pueblo es soberano hace indispensable que nos aboquemos a esa tarea formativa. No podemos dejar de ver que en este presente de incertidumbre, inseguridad y enormes injusticias nos queda la opción de una democracia vigorosa o la de ser cómplices del deterioro paulatino de lo que llamamos “condición humana”.

8. BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (2002) *En busca de la política*. (trad. de M. Rosenberg.) México, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2005) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (trad. de P. Hermida Lazcano) Buenos Aires, Paidós.
- BAUMAN, Z. (2011) *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. (trad. de L. Mosconi) México, Fondo de Cultura Económica.
- BINDÉ, J. (2004) “Conclusion” en J. Bindé (dir.) *Où vont les valeurs ? Entretiens du XXI^e siècle*. Editions UNESCO-Albin Michel, vol. II: 475-480.
- BOBBIO, N. (1993) *Igualdad y libertad* (trad. de P. Aragón). Buenos Aires, Paidós.
- BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris, Les éditions de minuit.
- BOURDIEU, P. (2002) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (trad. de C. Ruiz). Madrid, Taurus. (La primera edición es de 1979).
- CERRONI, U. (1991) *Reglas y valores en la democracia. Estado de derecho, Estado social, Estado de cultura* (trad. de B. Chacel). México, Alianza-Conaculta, Colección Los noventa, 80.



- DAHL, R. A. (1993) *La democracia y sus críticos* (2.^a ed.; trad. de L. Wolfson) Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, J. (1992) *El otro cabo. La democracia, para otro día* (trad. de P. Peñalver). Barcelona, Ediciones del Serbal, Colección Delos, 6.
- ESCÁMEZ, J. y GIL, R. (2001) *La educación en la responsabilidad*. Barcelona, Paidós. Colección Papeles de Pedagogía.
- FERRAJOLI, L. (2004) *Derechos y Garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.
- FERRY, L. y RENAUT, A. (1990). *Filosofía política. De los derechos del hombre a la idea republicana* (trad. de J. Barrales). México, Fondo de Cultura Económica, Obras de Política y Derecho, Filosofía Política.
- FOUCAULT, M. (1995a) “Verdad, individuo y poder” en M. Foucault *Tecnologías del yo y otros textos afines* (trad. de M. Allendesalazar; 2.^a ed.: 141-150). Barcelona, Paidós/ICE-UAB, Colección Pensamiento Contemporáneo, 7.
- FOUCAULT, M. (1995b) ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung] (trad. de J. de la Higuera), *Revista de Filosofía*, 11: 5-25. Obtenido de http://heliogallardo.americalatina.info/index.php?option=com_contenttask=viewid=140Itemid=9.
- GIDDENS, A. (2003) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (trad. de J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu. (La primera edición es de 1984).
- HABERMAS, J. (1989) *Teoría de la acción comunicativa* (trad. de M. Jiménez). Buenos Aires, Taurus.
- HABERMAS, J. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (trad. de M. Jiménez Redondo). Madrid, Trotta.
- HELLER, A. (1978) *Teoría de las necesidades en Marx* (trad. de J. F. Ivars). Barcelona, Península.
- HELLER, A. (1985) *Teoría de la historia* (trad. de J. Honorato). México, Fontamara, Colección Libro Historia, 3.
- HESSEL, S. (2010) *Indignez vous !* (10.^a ed.). Barcelona, Indigène éditions.
- HONNETH, A. (2007) *La réification. Petit traité de théorie critique* (trad. de S. Haber). Paris, Gallimard, NRF essais. (La primera edición es de 1949).
- HONNETH, A. (2010) *La lutte pour la reconnaissance* (trad. de P. Rusch). Paris, Cerf. (La primera edición es de 1992).
- JONAS, H. (1998) *Pour une éthique du futur* (trad. de S. Cornille y P. Ivernel). Paris, Rivages poche, Petite Bibliothèque.
- KORSGAARD, C. M. (2008) *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford, U.K., Oxford University Press.
- LACLAU, E. (1996) *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.



- MOUFFE, C. (2009) *En torno a lo político* (trad. de S. Laclau). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM, M. (2011) *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle* (trad. de S. Chavel). Paris, Climats (Flammarion).
- NUSSBAUM, M. (2012) *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano* (trad. de A. Santos Mosquera). Barcelona, Paidós.
- POZO, J. I. (2003) *Adquisición del conocimiento. Cuando la carne se hace verbo*. Madrid, Morata.
- RICOEUR, P. (1996a) *Sí mismo como otro* (trad. de A. Neira). México, Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (1996b) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (trad. de A. Neira). México, Siglo XXI.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1980) *Filosofía de la praxis* (3.^a ed.). México, Grijalbo.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1989) Democracia, revolución y socialismo. *Socialismo, revista de teoría y política*, Año 1, 3 y 4, octubre-diciembre: 13-24.
- SARTORI, G. (1992) *Elementos de teoría política* (trad. de L. Morán). Madrid, Alianza.
- SEN, A. (1999) *Nuevo Examen de la desigualdad* (trad. de A. M. Bravo) Madrid, Alianza Editorial.
- SEN, A. (2000) *Desarrollo y libertad* (trad. de E. Rabasco y L. Toharia). Barcelona, Planeta.
- SEWELL, W. H. (2006) “Una teoría de estructura: dualidad, agencia y transformación” en *Arxius*, 14, junio: 145-176.
- TOUCHARD, J. (1977) *Historia de las ideas políticas*. (3.^a ed.; trad. de J. Pradera). Madrid, Tecnos.
- TOURAINÉ, A. y KHOSROKHAVAR, F. (2002) *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Barcelona, Paidós, Colección Estado y Sociedad, 96.
- VILLORO, L. (1997) *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, El Colegio Nacional.
- YURÉN, T. (1995) *Eticidad, valores sociales y educación*. México, Universidad Pedagógica Nacional.
- YURÉN, T. (2013) *Ciudadanía y educación. Ideales, dilemas y posibilidades de la formación ético-política*. México, Juan Pablos-UAEM.



