

La Tugendlehre como guía para el desarrollo de una teoría de la virtud cívica

Gustavo Pereira

**Instituto de Filosofía
Fac.de Humanidades y
Cs. de la Educación**

A la organización de este evento se le ocurrió recordar a Kant en los doscientos años de su muerte a través de la vigencia de su pensamiento, y creo que no hay nada mejor que este camino para homenajear a un pensador. En el caso de Kant la vigencia de su filosofía moral, que es a lo que me voy a referir, es de tal orden que puede ser presentada como articuladora de un espacio de encuentro y desarrollo de diferentes problemáticas y teorías actuales. Este espacio que he denominado deontológico asegura, en base a un mismo supuesto de sujeto, la confluencia y el enriquecimiento de perspectivas tales como la de la ética del discurso, del constructivismo de Rawls y el enfoque de las capacidades de Sen. En esta ocasión me concentraré en la teoría de la virtud de Kant y su posibilidad de operar como guía para estructurar una teoría de la virtud cívica a través del enriquecimiento que genera el espacio deontológico como trasfondo.

Para llevar adelante esta tarea partiré de *La metafísica de las costumbres*, que es la obra de Kant que dentro de las preocupaciones por la filosofía moral y jurídica, tematiza especialmente una “Doctrina de la Virtud”, además de una Doctrina del Derecho. Si bien se ha discutido con abundancia acerca del real aporte de esta obra, principalmente porque parece caer por un lado en un iusnaturalismo teleológico como el de Wolf y Baumgarten, o en una ética de bienes, fines y virtudes más cercana al mundo estoico que al de la filosofía crítica, creo que es posible avanzar desde la teoría de la virtud de Kant una verdadera guía positiva para la filosofía moral y política contemporáneas. Justamente en esto último es donde reside la vigencia de la filosofía de Kant

que ha tomado por tema este coloquio y que a continuación desarrollaré en lo que hace a su “Doctrina de la virtud” y su utilidad para el desarrollo de una teoría de la virtud cívica.

1) Eleuteronomía, antroponomía y procedimentalización

Para comenzar, es necesario recordar que dentro de los parámetros de la ética kantiana todo ser racional, en virtud de esta condición, posee una voluntad autónoma, es decir, que es capaz de autolegislar en concordancia con la ley moral. Este carácter autolegislativo de la voluntad racional es lo que la distingue como voluntad libre, debido a que es capaz de someterse a sus propias leyes y, a su vez, determina su pertenencia al ideal regulativo del reino de los fines, “donde todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simples medios, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*”.¹ Por lo tanto, la autonomía en tanto capacidad autolegisladora de seres racionales será el fundamento de la dignidad humana y el suelo en el que se asienta la buena voluntad, ya que solamente en tanto que libre la voluntad será buena, puesto que solamente de esa forma es capaz de expresar su autonomía.

En función de esto la ética kantiana puede ser entendida como eleuteronómica en contraposición a las éticas de la felicidad, puesto que la moralidad es tal en tanto que expresión de la libertad, y solamente desde esta libertad es que tiene sentido la felicidad como componente del bien del hombre.² Pero en la medida en que como producto de la libertad del sujeto se encuentra la capacidad de proponerse fines, se vuelve necesario poder discriminar entre aquellos fines que son propios de la naturaleza del hombre y aquellos que surgen de una constricción de la voluntad. Solamente estos últimos califican como morales ya que son fruto de la capacidad autolegisladora del hombre, y por lo tanto el principio de la libertad, en la medida en que supone una constricción de la voluntad, debe ser entendido como

¹ Kant I., *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 91.

² Cf. Conill J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 59.

autocoacción. En consecuencia, la libertad implica el dominio de las inclinaciones como forma de alcanzar los fines propios de la razón.³

Pero la posibilidad de discernir entre los fines que la libertad se propone no solamente demanda constricción en el sujeto, sino que también requiere una diferenciación inherente a los fines, ya que de no ser así todos los fines valdrían solamente como medios y en la medida en que no hubiese fines que valieran en sí, no sería posible la constricción a través del imperativo categórico. Según Kant, existen fines que tendrían esta característica de valer en sí, y por lo tanto serían objetos del libre arbitrio que debemos proponernos; éstos son fines que a la vez son deber.⁴

Por lo tanto, en la medida en que la razón se defiende de la influencia de las inclinaciones sensibles que nos impulsa a ciertos fines, será necesario que proponga su propio fin, un fin moral, un fin de la razón pura, objetivamente necesario y en tanto tal, un fin que a la vez será un deber. De ahí que la voluntad racional para autodeterminarse libremente además del momento formal que encarna en la universalidad, deba contar con una determinación por la materia moral que sería un fin racional y moral.⁵

En particular la “Doctrina de la virtud” de la *Metafísica de las Costumbres*, señala un criterio para la legislación positiva: el fin que es a la vez deber establece una ley para las máximas de las acciones, porque exige subordinar los fines subjetivos a los objetivos; el fin que es deber nos obliga a convertir en deber la máxima correspondiente. Pero también queda un amplio espacio en manos del sujeto, porque es él quién debe decidir cómo y cuándo se debe obrar con vistas al fin que es a su vez deber, y será él también quien en caso de conflicto entre máximas positivas decida por cuál optar. El principio rector será entonces: “obra según una máxima de fines tales que proponérselos puede ser para cada uno una ley universal”.⁶ Según la interpretación de Kant, el fin deja de ser meramente limitativo para ser propositivo; de la razón pura práctica parece deducirse un imperativo categórico que convierte a la humanidad en fin moral: es “un deber del hombre

³ Cf. Kant I., *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 231.

⁴ Cf. *Ibid.*, 236.

⁵ Cf. *Ibid.*, 232.

⁶ *Ibid.*, 249.

proponerse como fin al hombre en general”, por lo que “el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás”.⁷

De la misma forma que la contradicción inherente al test del imperativo muestra sencillamente la imposibilidad, y los mandatos por ella acuñados son prohibiciones, los fines objetivos inspiran una legislación positiva, pero sin poder determinar a priori cuántas energías debe invertir el sujeto en perseguirlos ni cuáles debe elegir en el caso de que entren en conflicto. Esto amplía el margen de decisión de los individuos al interpretar el carácter de fin en sí mismo de cada hombre, no sólo como fin limitativo de las acciones humanas sino como una tarea a realizar. Es posible, entonces, sostener que en la *Metafísica de las Costumbres*, el hombre se propone como tarea y no sólo como límite restrictivo, lo que convierte a la ética kantiana en una verdadera antroponomía.⁸

A partir de este momento me dedicaré a ahondar en lo que esta perspectiva de la filosofía moral kantiana tiene de vigente, y situándome en el espacio deontológico al que hacía referencia al inicio me concentraré especialmente en la procedimentalización realizada por la ética del discurso y su posible vinculación con el enfoque de las capacidades de Amartya Sen.

En función de esto es necesario decir que esta antroponomía que recién se mencionaba, adquiere una nueva dimensión bajo una perspectiva procedimentalista, de tal forma que si en la *Metafísica de las costumbres* el fin de la razón es el hombre en tanto sujeto racional, cuando la racionalidad ha pasado a ser una razón dialógica, los fines de la razón serán todos aquellos que aseguren la condición argumentante del sujeto. Es decir, la antroponomía se reordena en función del telos de la argumentación.

2) Ética de la responsabilidad solidaria

A partir de la procedimentalización realizada por la ética del discurso, el proyecto kantiano puede ser entendido en términos dialógicos, y en

⁷ Conill J., *El enigma del animal fantástico*, op. cit., p. 64.

⁸ Cf. Cortina A., *Estudio preliminar a la Metafísica de las Costumbres*, en I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. LXXXII-LXXXIV; Conill J., *El enigma del animal fantástico*, op. cit., pp. 65-67.

consecuencia la libertad y la autonomía sólo pueden ser plenamente comprendidas una vez que son referidas a las condiciones de posibilidad de un diálogo. Estas condiciones de posibilidad requieren la introducción de lo que Apel ha denominado la parte B de la fundamentación de la ética del discurso. Pero previo a ello es necesario recordar que en la propuesta de Apel los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, que son irrebasables para todo quien participe en un diálogo, posibilitan en primer lugar la fundamentación de un principio de universalización (U), que adopta el papel de una regla de argumentación y por el cual

Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados.⁹

Y también tales presupuestos pragmático-trascendentales permiten fundamentar un principio de corresponsabilidad trascendental que afecta a cada potencial argumentante, en tanto que copartícipe del discurso, y que lo compromete a cooperar en la identificación y solución de los problemas moralmente relevantes que pueden y deben tematizarse en discursos prácticos con arreglo al principio U.¹⁰ Esto conlleva la corresponsabilidad de dar solución a aquellas situaciones donde los discursos prácticos con arreglo al principio U no pueden realizarse debido a que los participantes de la interacción, como consecuencia de las circunstancias que los afectan, no pueden intervenir en los discursos. En función de esto es que la ética del discurso debe complementar su parte A de corte ideal, caracterizada por el compromiso procedimental con el principio U, con una parte B comprometida con la utilización de la racionalidad estratégica orientada a modificar las condiciones que obstaculizan la posibilidad de llegar a soluciones discursivas de los problemas morales. En esta parte B de la ética del discurso el principio U se convierte en un valor que

⁹ Habermas J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós/I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1987, p. 68.

¹⁰ Cf. Apel K-O., "How to Ground a Universalistic Ethics of Co-responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities", *Philosophica*, 52, 2, 1993, pp. 9-29.

puede oficial como parámetro para un principio teleológico de complementación.¹¹

Por lo tanto, la parte B de la ética del discurso al proponer un principio teleológico se convierte en la guía para esa procedimentalización de la antroponomía inherente a la ética kantiana que se ha manejado. De ahí que el telos de la comunicación, entendido como la realización de los discursos prácticos en conformidad con el principio U, es el parámetro que permitirá asegurar las condiciones de realización de la autonomía y la libertad.

A continuación se presentará un criterio que permitirá transitar desde la antroponomía al diseño de un conjunto de virtudes cívicas.

3) Autonomía como guía contrafáctica

En tanto que solamente en términos dialógicos podemos hablar de un sujeto autónomo constituido bajo los parámetros del reconocimiento recíproco, la procedimentalización de la antroponomía requiere garantizar todo aquello que opere como condición posibilitante del diálogo. En consecuencia, el telos de la comunicación se convierte en la guía que permitirá asegurar las condiciones de realización de la autonomía y la libertad, y sostendré que tal guía puede ser especificada a través del enfoque de las capacidades de Amartya Sen. Para ello presentaré tres razones:

- a) La primera de ellas es que comparten el mismo supuesto de sujeto, es decir un sujeto no solamente capaz de determinar su plan de vida en clave de optimización de la utilidad personal, sino también capaz del reconocimiento de las bases de la cooperación social que se especifica a través de la dimensión del *compromiso* en Sen¹² y en la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel.

¹¹ Apel K-O., “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en Apel K-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991, p. 181; *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 146-150.

¹² Sen A., “Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs*, 6, 4, 1977. Reeditado en Sen A., *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Universitat de València, Valencia, 1995, pp. 83-102. He presentado este argumento para justificar un criterio basado en la autonomía que permita romper con la lógica de las preferencias

- b) La segunda razón es que el enfoque de las capacidades supone a la libertad y a la autonomía como lo propio del hombre, lo que la vuelve una propuesta eleuteronómica y la constituye en una de las versiones neokantianas contemporáneas, integrándola al espacio deontológico junto con la ética del discurso y el constructivismo de Rawls entre otros.¹³
- c) Por último, la tercera razón que permite vincular el enfoque de las capacidades a la ética del discurso se encuentra en la sensibilidad a la diferencia que comparten ambas propuestas y que sienta las bases para la construcción de sujetos de reconocimiento recíproco.

En resumen, el enfoque de las capacidades se presenta como una propuesta que posibilita la implementación de una guía para la toma de decisiones, evaluación y diseño de políticas, en términos de la autonomía del sujeto entendida en clave de reconocimiento recíproco.

El concepto de capacidad es de importancia central para el diseño de esta guía, y para realizar su presentación conceptual optaré por hacerlo en referencia al concepto de funcionamientos. Para Sen la vida puede concebirse como un conjunto de *funcionamientos*, es decir, un conjunto de estados y acciones, donde la realización de una persona puede entenderse como el vector de sus funcionamientos, abarcando dichos funcionamientos cosas tales como por ejemplo, “estar bien alimentado”, “tener buena salud”, “tener dignidad”, “participar en la vida de la comunidad”, etc. Los funcionamientos son constitutivos del estado de una persona, y la evaluación de su bienestar depende de cómo estos elementos sean evaluados. Por su parte, la idea de *capacidad* representa las diversas combinaciones de funcionamientos que puede realizar una persona, por lo tanto la capacidad de una persona refleja su libertad para llevar adelante un tipo de vida u otro.¹⁴ En función de esto, las capacidades pueden actualizarse a través de un haz de funcionamientos, quedando a discreción del sujeto la posibilidad de tal actualización; la libertad

adaptativas. Cf. Pereira G., “Autonomía, preferencias adaptativas y justicia distributiva”, *Sistema*, 178, Enero 2004.

¹³ Jesús Conill coincide con esta interpretación al presentar el concepto de libertad en Sen estrechamente ligado a la eleuteronomía en Kant. Cf. Conill J., “Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen”, *Sistema*, 171, Noviembre 2002, pp. 47-63.

¹⁴ Cf. Sen A., *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 53-54.

de una persona, en tal sentido, se asienta en esa potencialidad que otorgan las capacidades de actualizar diferentes funcionamientos.

La construcción de una guía que posibilite la evaluación y el diseño de políticas públicas locales y globales requiere la identificación de un conjunto de capacidades que permitiría a través de su ejercicio alcanzar los funcionamientos que posibilitarían, tanto asegurar la condición de autonomía en términos de reconocimiento recíproco, así como también expandir la libertad efectiva de los afectados y evitar el menoscabo del reconocimiento a través de la reducción de la diversidad a criterios unificadores.

Como conjunto tentativo de capacidades básicas tomaré las que Martha Nussbaum ha presentado en su programa de investigación desarrollado en estrecha colaboración con Sen. Ellas son:

1. Ser capaz de vivir una vida completa, no morir prematuramente.
2. Ser capaz de tener buena salud, de estar bien alimentado, de tener adecuada vivienda, de tener oportunidades de satisfacción sexual, de moverse hacia diferentes lugares.
3. Ser capaz de evitar el dolor innecesario y de tener experiencias placenteras.
4. Ser capaz de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, de pensar, y de usar la razón.
5. Ser capaz de experimentar apego a cosas y personas fuera de nosotros mismos; en general, amar, llorar la muerte de alguien, extrañar y sentir gratitud.
6. Ser capaz de formar una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de nuestra vida.
7. Ser capaz de vivir por y con otros, de reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, de tomar parte en interacciones sociales y familiares.
8. Ser capaz de sentir consideración por y en relación con animales, plantas y la naturaleza.
9. Ser capaz de humor, de juego, y de disfrutar actividades recreativas.

10. Ser capaz de vivir la propia vida, y no la de alguien más, en el contexto que le ha tocado.¹⁵

Nussbaum también introduce la idea de un umbral interno a cada capacidad que delimitaría el mínimo nivel de desarrollo de capacidades necesario para adquirir la condición de autonomía del sujeto. Esto habilita a la introducción de la distinción conceptual entre autonomía potencial y plena fundada en diferencias de desarrollo en el conjunto de capacidades básicas.

Esta idea de potencialidad, determinada por un bajo nivel en el desarrollo de capacidades, significa que si los afectados fuesen sometidos a políticas compensatorias que apuntaran al desarrollo de capacidades, necesariamente alcanzarían el estado de autonomía plena. Esta relación entre potencialidad y plenitud genera el deber de que las políticas públicas apunten a superar esa brecha. La razón para esto último se asienta en que un desarrollo mínimo de capacidades básicas se presenta como condición de posibilidad de toda situación de diálogo, y a su vez, en el ejercicio de su condición de argumentante se encuentra lo propio de un sujeto autónomo constituido en términos de reconocimiento recíproco.

Es necesario indicar que la lista es una lista abierta y general, que permite variaciones en su aplicabilidad, tanto por las múltiples especificaciones de cada uno de sus componentes, como por las distintas sociedades a las que se aplique. Esta variabilidad no afecta al conjunto de capacidades básicas, sino que lo especifica, por lo tanto la variabilidad del umbral dependerá de lo que cada sociedad considere como mínimos de dignidad, y es justamente esta variabilidad la que permite asegurar que las bases del reconocimiento sean aseguradas transculturalmente. Asimismo, el mínimo de capacidades básicas podrá ser expandido en la forma que cada sociedad considere pertinente, por lo que la expansión de la libertad se orientaría en función de la diversidad de cada sociedad y de sus características propias en lo que hace a visiones

¹⁵ Cf. Nussbaum M., "Human Functioning and Social Justice", *Political Theory*, 20, 2, 1992, pp. 220-224; *Women and Human Development*, Cambridge University Press, New York, 2000, pp. 74-82. David Crocker también presenta un conjunto tentativo que coincidiría a grandes rasgos con el de Nussbaum. Cf. Crocker D., "Consumption, Well-Being and Capability", pp. 336-390, en Crocker D. y Linden T. (eds.), *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1998.

comprehensivas, pero siempre asegurando universalmente el mínimo que permite contar con sujetos autónomos.

Por otra parte, estas capacidades básicas desarrolladas en términos de mínimos aseguran la condición de autonomía del sujeto entendido como sujeto argumentante, y a su vez en tanto que la condición de potencial argumentante es un rasgo distintivo del ciudadano, el desarrollo de algunas de estas capacidades posibilitará la adquisición de virtudes cívicas. Dando mayor precisión a las capacidades que califican como potenciales virtudes, debemos decir que son a) las que hacen al uso de la razón, habilitando a la realización de operaciones formales, b) las que hacen al razonamiento práctico, es decir, a la posibilidad de reflexionar críticamente acerca de nuestra propia vida y formar una concepción del bien, y por último c) la capacidad de reconocer y mostrar consideración por otros seres humanos, así como poder interactuar con otros. Estas capacidades corresponden a las 4, 6 y 7 de la lista presentada más arriba.

En consonancia con las capacidades indicadas, a continuación presentaré como virtudes cívicas: 1) el sentido crítico, 2) la solidaridad y 3) la apertura al diálogo.¹⁶ Es de señalar que en estas tres virtudes no hay una correspondencia uno a uno con las capacidades indicadas, sino que por el contrario es posible que una virtud requiera del solapamiento del ejercicio de estas capacidades. Por otra parte, si bien hemos considerado una fundamentación universal de estas virtudes, la especificación local determinará el nivel de ejercicio necesario para alcanzarla así como también la forma en que puede ser propiciada en función de circunstancias estrictamente locales.

1) La primera de ellas es el *sentido crítico* y hace a la evaluación crítica de uno mismo y de la propia tradición. Esto significa que no se acepta ninguna creencia porque simplemente sea parte de una tradición, sino que la misma debe superar la demanda de razones y justificación racional. El desarrollo de esta capacidad supone el desarrollo del razonamiento formal que permite

¹⁶ Martha Nussbaum, "Education for citizenship in an era of global connection", *Studies in Philosophy and Education*, 21, 2002, pp. 289-303, p. 293; *Cultivating Humanity: A classical defense of reform in liberal education*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1997.

determinar la consistencia de un razonamiento, la corrección de un hecho y la precisión de un juicio. Esto es esencial para una democracia, puesto que el pluralismo y la tolerancia requieren del ejercicio de este tipo de capacidad como forma de solucionar conflictos dialógicamente.

2) Una segunda virtud cívica es la *solidaridad*, entendida como determinante del proceso de identificación y reconocimiento con todos los seres humanos. El desarrollo de esta capacidad en términos de virtud pone de manifiesto nuestra condición de sujetos de reconocimiento recíproco y conduce a una autopercepción como parte del mundo y no solamente de una comunidad, extendiendo, por lo tanto, las obligaciones y responsabilidades de la ciudadanía al resto de la humanidad. Como consecuencia del desarrollo de esta capacidad y del ejercicio de esta virtud se encuentra la apertura a la diferencia, que nos permite identificar como iguales en dignidad a todos los seres humanos pero con realizaciones diferencialmente especificadas que dependen de las circunstancias locales.

3) La tercera virtud cívica será denominada *apertura al diálogo*, y es la capacidad de entender el mundo desde la perspectiva del otro, pero sin abandonar la propia carga que trae el intérprete. Pero esta hermenéutica no debe ser simplemente interpretativa, sino que debe ser crítica, puesto que posibilita alcanzar el punto de vista del otro, al igual que provee criterios para evaluar, criticar y transformar prácticas negadoras de la humanidad. Para ello es necesario un punto de vista desde el cual poder realizar esta evaluación, que se encuentra fundamentado a partir de la ética del discurso y puede ser especificado a través de las capacidades básicas ya listadas.

Pero a estas tres virtudes cívicas, que son, reitero, capacidades básicas desarrolladas en términos de excelencia, es imprescindible agregar un componente que es rastreable a través de la teoría de virtud de Kant en la *Metafísica de las Costumbres*, y es la idea de *autocoacción*. Esta autocoacción operaría en forma transversal, siendo común a las otras tres virtudes y siendo también la más básica del sujeto, otorgándole, en consecuencia, la disposición para realizar un ejercicio virtuoso de esas capacidades básicas, es decir, para que la potencialidad de las capacidades sea efectivamente actualizada en términos de excelencia. Si un sujeto contara exclusivamente con las tres

virtudes que se han presentado, estaría en condiciones de ser un excelente dialogante, pero podría no tener la suficiente fuerza como para realizar una intervención en el momento requerido; podría tener una voluntad renuente a la participación ciudadana.

Esta virtud es la *participación activa* y es lo que caracteriza al ciudadano que se compromete, que toma parte de diferentes asociaciones cívicas, y que pone de manifiesto sus mejores cualidades en la vida social, todo esto desde la libertad ejercida radicalmente. Esta virtud tiene el poderoso efecto de generar admiración y reconocimiento por parte de los otros, es propia del ciudadano que enfrenta a todo aquello que socava la dignidad humana a través del ejercicio de las virtudes cívicas que le posibilitan intervenir dialógicamente en los ámbitos pertinentes, y funge como un ejemplo ciudadano, como una realización de un ideal de democracia, y en consecuencia como un elemento de educación cívica. Por lo tanto, toda democracia participativa no solamente requiere de esta virtud, sino que no puede ser concebida sin este componente que oficia como uno de los motores del desarrollo cívico.

Resumiendo, creo que la teoría de la virtud de Kant tiene una enorme vigencia siempre y cuando la tomemos como guía de reconstrucción teórica dentro de un espacio de confluencia de teorías de raigambre kantiana. En este sentido, la procedimentalización de la razón nos conduce a un nuevo telos, que es de la comunicación, y en función del mismo podemos establecer un conjunto de capacidades que desarrolladas en términos de mínimos aseguran la condición de la autonomía, a su vez, algunas de ellas desarrolladas en términos de excelencia califican como virtudes ciudadanas. La identificación de estas virtudes, por su parte, tiene la potencialidad de operar como guía para el diseño de políticas públicas que tengan como norte la promoción o el desarrollo de la ciudadanía. Esto último es tal vez lo más valioso que la herencia kantiana nos está dejando.