

**REPUBLICANISMO. SOCIALISMO.
LIBERALISMO**

Principios, consecuencias y virtudes

VICTORIA CAMPS*

Resumen: El objetivo del artículo es hacer ver que la ética de las virtudes es un complemento necesario de los dos grandes paradigmas de la ética moderna: la ética de los principios y la ética de las consecuencias. Ambos paradigmas o modelos resultan insuficientes si no se les añade un aspecto que no contemplan y es la formación de la persona, en la línea de lo propuesto por la ética aristotélica. La recuperación actual del republicanism representa la crítica más acertada a la filosofía moral y política liberal, cuyo anclaje en el individuo abstracto deja sin contestar preguntas fundamentales para el funcionamiento de las democracias liberales, como la cuestión de la formación del ciudadano y su responsabilidad frente al interés común.

Palabras clave: Ética, liberalismo, republicanism, libertad, ciudadanía, virtud.

Abstract: The objective of the article is to show the importance of virtue ethics as the necessary complement of the two big paradigms of modern ethics: the ethics of principles and the ethics of consequences. Both paradigms or models are insufficient if they are not added an aspect usually unintended. This is the person's formation, in the line proposed by Aristotelian ethics. The current recovery of republicanism represents the best critic to the philosophy of liberalism, whose abstract individualism leaves without answering fundamental questions for liberal democracies. One of those questions is the citizen's formation and its responsibility in front of the common interest.

Key words: Ethics, liberalism, republicanism, freedom, citizenship, virtue.

La ética de los principios y la ética de las consecuencias

Cualquier visión muy panorámica de la filosofía moral se refiere a la gran división, sobre todo desde la modernidad, en los dos paradigmas que constituyen las éticas de los principios y las éticas de las consecuencias o, para decirlo con la denominación más técnica: las éticas deontológicas y las éticas teleológicas, o también, las éticas del deber y las éticas del bien. Aunque la división remite, básicamente, a las diferencias entre las éticas de corte kantiano y las éticas utilitaristas, la realidad es que los dos tipos de teorías quieren servir para dar cabida a casi todo lo que se ha dado en la historia de la filosofía moral. Así, una ética como la aristotélica quedaría clasificada como ética consecuencialista, teleológica o del bien, más que como ética de principios. Sin duda se trata de una perspectiva moderna que no hace justicia a los antiguos. Pero más allá del hecho de que sean o no reduccionistas las clasificaciones propias de los manuales, lo que aquí quiero reivindicar es la necesidad de completar ambos paradigmas éticos —que a su vez se complementan entre ellos—, con una ética de las virtudes de corte aristotélico. Pienso que son esas tres éticas —la de los principios, la de

Fecha de recepción: 20 julio 2002. Fecha de aceptación: 26 julio 2002.

* Dirección: Departamento de Filosofía. Edificio B. Universidad Autónoma. 08193 Barcelona. Es editora de *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 1988-1992, 3 vols.; y autora *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1993; *Una vida de calidad*, Barcelona, 2001.

las consecuencias y la de las virtudes— las que dan cuenta de los elementos con los que hoy debería construirse cualquier propuesta ética.

El punto de referencia de la ética de los principios sin duda es Kant. Una ética *a priori*, basada en el deber y en los principios formales, que será duramente criticada, por un lado, por Hegel y, por otro, por Bentham, para oponerle una ética *a posteriori*, con el único objetivo y norma de aumentar la felicidad y el bienestar de este mundo. Ambas éticas han tenido, como sabemos, sus seguidores hasta el momento actual. El utilitarismo es una escuela que mantiene su fidelidad a los principios del fundador. El kantismo ha sido recuperado, en el siglo XX, sobre todo por John Rawls en la *Teoría de la justicia*.

No pretendo ahora poner de manifiesto las ventajas de uno u otro paradigma como marco ético para nuestro tiempo. Mi punto de vista es, ya lo he dicho de paso, que la ética de los principios y la de las consecuencias son complementarias, como, por otra parte, señaló excelentemente Max Weber en su texto «La política como vocación». Me parece absurdo alinearse entre los principialistas o los consecuencialistas, como si se tratara de una contienda deportiva o como si fueran doctrinas rivales. Quizá en principio lo fueron, si bien el valor de los clásicos reside en su capacidad de pervivir a su tiempo y hacer aportaciones que no caducan con su fecha de expedición. Necesitamos tanto una ética de principios como una ética de consecuencias para abordar cualquiera de los interrogantes que hoy nos plantean problemas morales.

Mi punto de partida es que las dos teorías éticas mencionadas adolecen de sendas deficiencias que nos llevan, en ambos casos, a ratificar la necesidad de completarlas con una ética de las virtudes. Empecemos por la ética de los principios. Pienso que no hay una teoría ética mejor construida que la kantiana, que las fórmulas del imperativo categórico son realmente los criterios últimos de la moralidad y que, como tales, son inmejorables. La exigencia de universalidad y el valor absoluto de la persona son criterios incontestables de moralidad y seguirán siéndolo a menos que queramos ver subvertida la idea misma de moral. Ahora bien, la ética kantiana merece el primer reproche que se le hizo, que fue el de formalismo. Es una ética de principios abstractos, ya que la no sustantividad y la falta de contenido es el coste de toda ética que pretenda tener una validez universal. El problema es que, en la práctica, los principios abstractos y puros ayudan poco a resolver situaciones conflictivas. ¿Cómo se combaten las conductas desviadas si no es con una cierta violencia? ¿Cómo se dirimen problemas bioéticos —investigación con embriones, eutanasia— desde el principio puro del derecho a la vida o dignidad absoluta de la vida humana? ¿Cómo se convence a una mujer islámica de que se quite el velo porque atenta contra el principio de la discriminación de la mujer?

Pero si los principios no bastan, la atención a las consecuencias tiene asimismo las dificultades de todos conocidas. Una ética basada en lo empírico y en la contingencia tenderá a ser complaciente con lo establecido, favorecerá a las mayorías. Los utilitaristas no sólo incurren de lleno en la falacia de querer deducir el deber del ser, sino que caen en la ineguidad de pensar que las preferencias humanas son sumables y equiparables, y que la suma de ellas coincide con eso tan poco objetivable que es la felicidad.

Max Weber, al que he aludido antes, explica mejor que nadie la complementariedad de ambas éticas. Una lectura superficial, pero habitual, de su texto parece distinguir entre una ética auténtica (la de los principios o de la convicción), y otra útil para la acción política que no puede atender sólo a principios y debe, en cambio, hacerse responsable de las consecuencias. Pero Weber no incurre en esa simplificación. Al contrario, lo que le pide al político es que tenga en cuenta las exigencias tanto de los principios como de la responsabilidad por las consecuencias. El político ha de tener en cuenta las contradicciones fundamentalistas a que puede llevarle una adhesión rígida a los principios. Al político no le está permitido lo que haría el cristiano, que es obrar bien «y dejar el resultado en manos de

Dios», sino que debe aceptar «todos los defectos del hombre medio», darse cuenta de que el mundo es el que es y de que, si hay que actuar, es imposible hacerlo teniendo sólo en cuenta la pureza de los principios. Aun así, el buen político es ese «hombre *maduro* (de pocos o muchos años, eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: 'no puedo hacer otra cosa, hasta aquí he llegado'. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo»¹.

Aun entendiendo las dos éticas como complementarias, falta algo. Falta la mediación entre la teoría y la práctica, que es lo que tratan de conseguir las virtudes. Recordemos que «virtud» —areté— es la excelencia de algo, en este caso, de la persona. Centrar el discurso ético en las virtudes significa poner de manifiesto la importancia que tiene la formación del carácter para que la ética sea una realidad. Además de principios o criterios para obrar bien, es preciso que la persona se sienta bien dispuesta hacia ese obrar. Esa buena disposición es la virtud: una cuestión de actitudes y de sentimientos más que de normas. Recordemos que Aristóteles hace hincapié en las virtudes «morales» y no sólo en las «intelectuales», pues la función de la ética es acostumbrar a la persona a obrar bien, construirle una manera de ser apropiada para el buen funcionamiento de la *polis*. La incidencia en la ciudadanía, en la dedicación, aunque sea parcial, al bien común, es lo que se echa de menos en las teorías éticas que han constituido el marco del pensamiento contemporáneo.

Por eso, la filosofía liberal es criticada desde teorías que subrayan ese déficit en la construcción de la identidad moral. La idea de que la vida buena —el ideal de felicidad— discurre al margen de las obligaciones de la justicia quizá no sea tan aceptable. Tanto el comunitarismo como el republicanismo comparten esa crítica si bien las propuestas de unos y otros coinciden menos. Los comunitaristas, de un modo u otro, reclaman la recuperación de la comunidad como instrumento para producir una identidad moral. Los republicanos se mantienen fieles al ideal de libertad unido al imperativo de promover las virtudes cívicas. Ya que es este último punto el que me interesa resaltar, me fijaré en la crítica republicana a las éticas modernas y, más especialmente, en su propuesta —a mi juicio, muy poco elaborada, de aportar una nueva teoría sobre la virtud.

La crítica republicana a las éticas modernas

«Una república es una comunidad política activa de ciudadanos participantes que deben tener un propósito y un conjunto de valores». Así define lo que acabará siendo el nuevo republicanismo Robert Bellah, el conocido autor de *Habits of the Heart*. No he encontrado una definición mejor, que resuma en menos de tres líneas los caracteres fundamentales de esa alternativa que hoy quiere encontrarse al liberalismo. La república es una vida en común en libertad —pero no la mera libertad liberal—, y una vida en común con un fin inalcanzable si no se comparten al mismo tiempo una serie de valores: las clásicas virtudes que hoy queremos llamar «virtudes cívicas».

La crítica al liberalismo por parte de los republicanos no es en absoluto nueva. Se propone desmontar ese individualismo metodológico que, además de ser formal y proclamar la libertad de unos sujetos que no existen, cede demasiado terreno a lo privado y a una autonomía de los individuos que no es ni autogobierno ni tiene como uno de sus principales objetivos la participación en la esfera pública. Una crítica, pues, similar a la que han hecho y siguen haciendo los comunitaristas, empezando por MacIntyre y acabando por Walzer. También ellos se han fijado en la trampa de considerar

1 Max Weber, *El político y el científico*, Alianza editorial, Madrid, 1967.

como núcleo de la política, y aún de la democracia, a un sujeto desenraizado, sin tradiciones ni cultura. Un sujeto al que no se le puede ocurrir que la participación política sea un cometido que tenga que ver con sus intereses.

El republicanismo, sin embargo, no pierde de vista la pretensión universalista que siempre animó al liberalismo. Lejos de tratar de asentar la política en comunidades de cultura —sea lo que sea lo que ello signifique—, los republicanos de nuestros días se reclaman de una tradición lejana, que se remonta a los romanos, pasa por Maquiavelo y las repúblicas renacentistas, admira la revolución norteamericana e incluye entre sus ancestros más próximos a Rousseau. El republicanismo no es nuevo, como lo es el comunitarismo. Sólo ha sido ignorado o preterido por la fuerza avasalladora del pensamiento liberal.

Mi propósito aquí es hablar de la recuperación que hace el republicanismo de la ética de las virtudes. Para entenderla, sin embargo, no podemos eludir la concepción de libertad que el mismo republicanismo se propone reinstaurar. Es una libertad no sólo negativa —que es la propia del liberalismo—, pero que tampoco se siente a gusto —como ya le ocurrió a Berlin— con la libertad positiva. Recordemos que la libertad negativa es definida por Berlin como la ausencia de intervención en la vida de las personas, mientras la libertad positiva requiere la parte activa del agente en el dominio y control de sí mismo. Añadamos que si bien Berlin se siente poco satisfecho con la libertad negativa, mucho mayor es el temor que le produce cualquier intento de desarrollo de la otra forma de libertad, la positiva. El pensamiento de Berlin se instala siempre en la insatisfacción y no busca salir de ella: no hay unos fines últimos que no sean conflictivos entre sí ni existe una única solución para cada uno de nuestros conflictos. No le pidamos, pues, a la teoría más de lo que honradamente es capaz de darnos.

Philip Pettit, hasta ahora el máximo ideólogo del republicanismo de nuestros días, cree que la distinción entre libertad negativa y libertad positiva ha hecho un flaco favor al pensamiento político. La libertad republicana no es ni negativa ni positiva —dirá Pettit—: es «libertad como no dominación», o libertad como ausencia de servidumbre. La no dominación es un ideal menos ambicioso que el autodomínio con el que se identifica la libertad positiva. Por su parte, hablar de dominación no es lo mismo que hablar de interferencia. Si bien, en la práctica, no siempre es fácil deslindar ambos conceptos, de entrada sí es posible entender y aceptar que puede haber interferencia sin dominación así como dominación sin interferencia. Puede darse el amo amable, que no interfiere en la vida del esclavo aunque, en su condición de amo, no tenga otra alternativa que la de dominarle; y puede darse asimismo la interferencia de alguien en mis asuntos porque me interesa que lo haga: en tal caso, habrá interferencia, efectivamente, pero no dominación. Dicho de otra forma: lo malo no es la interferencia, que puede ser consentida, sino el ser dominado. Es la dominación lo que debe erradicarse si queremos hablar de libertad.

Esta libertad republicana, entendida como la capacidad de cada cual de pensar y regirse según sus criterios y no ser esclavo de nadie, cree Pettit que fue desplazada, en la tradición liberal, por la libertad de no interferencia. Se debe tal desplazamiento a la concepción, que va de Hobbes a Rawls, de que la libertad no es otra cosa que la ausencia de leyes. A partir de ahí se explica —aunque no se justifica— que los liberales aceptaran la existencia de agentes dominados, como las mujeres o los siervos. Los estados liberales intentan maximizar la no interferencia, lo cual no implica que acaben, por tal medio, con todas las formas de dominación, pues la dominación es, en efecto, interferencia pero sobre bases arbitrarias, mientras el derecho se entiende como la interferencia no arbitraria, es decir, aquella que no compromete la libertad de un pueblo. Esta es quizá la diferencia más inteligible entre una y otra forma de libertad. Si para un liberal puro y duro como Bentham, allí

donde interviene la ley no hay libertad, para un republicano, la ley es constitutiva de la libertad. Porque su idea de libertad no está desligada de la de ciudadanía o *civitas*, la cual, a su vez, se define como el imperio de la ley.

Por supuesto, un derecho constructor de *civitas* y, por tanto, de libertad tiene que ser un derecho justo, que defienda los intereses de los ciudadanos. Por eso, una república ha de ser un estado constitucional, donde impere ley, y un estado democrático, donde el pueblo controle las decisiones políticas y tenga parte en ellas. A fin de que el tal control sea más real, a las formas clásicas de control político —separación de poderes, bicameralidad, respeto a las minorías, descentralización—, deberán añadirse procedimientos que traten de poner coto a la discrecionalidad inevitable del poder. Una democracia «contestataria» —explica Pettit— tendrá que ser deliberativa, participativa y receptiva a las críticas. Pero, sobre todo, deberá sostenerse sobre «normas cívicas». Son esas normas las que nos llevan a la concepción clásica de virtud.

Entiendo que la ética de las virtudes es un complemento imprescindible de una ética de derechos y deberes, tengan éstos su base en una ética principialista o consecuencialista. Los derechos y los deberes acaban materializándose en leyes, siendo éstas condición necesaria pero no suficiente del buen funcionamiento de una sociedad democrática. «En mala situación se halla un país sólo gobernado por leyes, porque ocurren mil cosas no contempladas por las leyes», escribió Samuel Johnson. Efectivamente, ni es posible someterlo todo a regulación jurídica, ni es bueno que así se haga. Es más: las leyes hay que aplicarlas y hay que aplicarlas bien, lo cual depende no ya de la ley misma en su literalidad, sino de esa sabiduría práctica a la que Aristóteles llamó *phronesis*. Que una reflexión sobre los límites y los puntos débiles de la democracia liberal, como lo es la reflexión republicana, se vea obligada a llamar la atención sobre la importancia de las normas cívicas o de las virtudes no es nada raro ni incomprensible. ¿Cómo, si no, se dará el autogobierno del *demos*, del pueblo, si los ciudadanos no coinciden en el reconocimiento de unas mismas actitudes? Sin ese «sentir común» en torno a unos mismos valores, sin una interiorización justa y adecuada de las leyes, ¿cómo garantizar la convivencia de una pluralidad de individuos libres y con fines y expectativas de vida distintas y muchas veces divergentes? Las virtudes, entendidas en el sentido aristotélico, como una «disposición adquirida y voluntaria» son la condición ineludible para vivir en la ciudad. Recordemos el mito de Prometeo tal y como lo cuenta Protágoras en el diálogo platónico del mismo nombre: la persona que no sea capaz de adquirir las dos virtudes que se dispone a repartir Hermes —la *diké* y el *aidos*— no tiene derecho a vivir en la ciudad, y debe ser expulsado de ella «como si de la peste se tratara», sentencia Zeus. Las virtudes aristotélicas, las «buenas costumbres» de Maquiavelo, los «hábitos del corazón» que descubre Tocqueville en la democracia americana, son maneras necesarias para el buen funcionamiento de la democracia.

Por eso se exige que los ciudadanos se identifiquen con las leyes y las instituciones que les gobiernan. O que, por el contrario, se dispongan decididamente a revocarlas si éstas no son buenas y justas. Tal es la identidad y el sentido de pertenencia que invoca el republicanismo. No una pertenencia cultural, territorial, étnica, más propia de los comunitarismos, sino la identificación de todos con unos valores básicos. Sin ese complemento que aporta el sentimiento de pertenencia ciudadano, sin esas actitudes dispuestas a cooperar y descubrir el bien común, la libertad como no dominación no prosperará. El autogobierno se constituye por la conjunción de «auto» y «gobierno», es decir, supone, en efecto, leyes pero «encauzadas en una red de normas que imperen de modo efectivo, y con independencia de la coerción estatal, en el reino de la sociedad civil»². Dichas normas, interiorizadas por los

2 Philip Pettit. *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 314.

ciudadanos, son más bien costumbres, regularidades, maneras de ser y hacer las cosas, hábitos. Pero tan comunes como las mismas leyes, pues ambas generan una serie de expectativas que, de no darse, producen desconcierto, inquietud o frustración colectiva. No entramos ahora en el contenido de las regularidades que la democracia precisa, sólo afirmamos que sin ellas no podrá funcionar ni mejorar sus deficiencias. Porque la regularidad es la esencia de la vida en sociedad. Brevemente: «la república requiere una base de civilidad generalizada; no puede nutrirse sólo de leyes».

Nos encontramos ante algo muy parecido a la idea de autonomía kantiana como autodeterminación que da lugar al imperativo categórico. En Kant, el imperativo moral habita en la razón, no fuera de ella; no se reduce, pues, al derecho positivo. Reconocer y respetar la ley moral es una postura auténticamente racional, que no necesita de ayudas heterónomas como la de la ley o los intereses individuales. La autonomía que aquí se defiende no es así: es la norma aceptada e interiorizada, pero a base de hábitos, de estar incorporada en las costumbres y en las maneras de ser, la norma que no se obedece sólo por miedo a la sanción, sino porque se reconoce como justa. Así entendieron Piaget y Kohlberg el logro de la autonomía moral. Los movimientos sociales, como el feminismo, el ecologismo, la antiglobalización, han prosperado no sólo reclamando medidas jurídicas de igualdad y justicia, o de solidaridad, sino introduciendo hábitos de civilidad, sensibilizando a la gente a favor de tales causas. Al imperio de la ley, propugnado por Montesquieu, Ferguson le había añadido «una urdimbre, no menos que la Constitución política global de la Gran Bretaña, un espíritu no menos que el celo refractario y turbulento de este pueblo afortunado, para garantizarlo»³. Pues bien, esa urdimbre y ese espíritu son producidos por las virtudes cívicas.

Sentada la necesidad de desarrollar virtudes cívicas, se me ocurren dos cuestiones poco tratadas por el republicanismo. Una: cómo conseguir ciudadanos virtuosos. Dos: cuáles son las virtudes que los ciudadanos de nuestro tiempo deberían adquirir y desarrollar.

La primera cuestión es tangencialmente tratada por Pettit en su libro *Republicanismo*, cuando se refiere a la necesidad de una «mano intangible» que propicie y refuerce los buenos hábitos de la sociedad. Dicho artificio, la «mano intangible», se encuentra a medio camino entre la «mano invisible», clásica e injustamente atribuida (con el sentido que luego ha ido adquiriendo) a Adam Smith, y la «mano de hierro» del autoritarismo sin más. Recalco que la teoría de la mano invisible hoy imperante no es la de Adam Smith, porque dicha teoría, en la acepción más liberal, no sólo se aplica a las relaciones de mercado, sino a la intervención del estado —a las políticas públicas— y a la moral misma. Dicho de otra forma, la doctrina liberal defiende una «mano invisible de la democracia», según la cual, el solo proceso democrático valida cualquier decisión. Un estado mínimo y unas reglas del juego democrático serían los únicos requisitos indispensables para el funcionamiento de las democracias liberales. Nada parecido al «sentimiento moral» que, si no propugnaba, por lo menos presuponía Adam Smith, parece necesario al neoliberalismo. Pues bien, esa mano invisible, ese *laissez faire* generalizado, no produce individuos capaces de empeñarse en formular el significado del «bien común», capaces de ir determinando la sociedad y las formas de vida que aceptan como buenas. Como dice Zygmunt Bauman, en las sociedades actuales, falta el *agora*, ese espacio intermedio entre lo público y lo privado que es el lugar natural de la política. Su defecto deriva de la privatización y despolitización del discurso del bien común⁴.

Si, por una parte, conviene salir de ese dominio de la «mano invisible» y del «dejar hacer» tan liberales, si conviene afirmar con rotundidad que, en la democracia y en un estado de derecho, la *pai-*

3 Cit. por Pettit. *op. cit.* pág. 325.

4 Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, FCE, 1999.

deia no es prescindible, no sería de recibo, sin embargo, decantarse por el extremo opuesto a la «mano invisible» que sería el de la «mano de hierro». Una tendencia conservadora, por la que, ante la inseguridad que provoca la multiplicidad de valores y la falta de discernimiento frente a ellos, se pide la vuelta a los valores tradicionales, el retorno de las doctrinas religiosas y de los dioses antaño bien establecidos. Tratar de combatir la incertidumbre con las armas de la tiranía doctrinal o, ni siquiera doctrinal, con la tiranía encarnada en un líder sin más cualidades que el populismo, no es la respuesta conveniente. Es más, sería una respuesta contradictoria de raíz con el espíritu del liberalismo, pese a que los conservadores suelen ser, políticamente, los que más gustan de ser tachados de liberales.

La política de la «mano intangible» es una forma de educación, de *paideia*. Su objetivo es ir reforzando aquellas pautas de conducta que la sociedad necesita, generar mecanismos de aprobación y desaprobación frente a esas pautas, hacer que esos mecanismos se generalicen. A Pettit le preocupa la tendencia superreguladora, la demanda de normas para llenar supuestos vacíos legales. Pues esa tendencia deriva de la desconfianza en la buena administración de las personas y de las cosas. Cierto que existen conductas desviadas, transgresoras de la legalidad; cierto que las democracias no pueden dejar de contar con la figura del *free rider*, ese gorrón que sólo se aprovecha de lo que los demás hacen y jamás coopera con el resto. No obstante, caer en la trampa de centrarse sólo en esas conductas desviadas, es un error. Así no florecerá esa «mano intangible» que busca lo contrario del castigo de los comportamientos incorrectos: viene en apoyo de las pautas de civilidad.

La formación psicológica del autor de ese artificio que es la «mano intangible» se nutre básicamente de la psicología conductista y las teorías del refuerzo psicológico basado en el reconocimiento de la excelencia en lugar del rechazo o la culpabilización del mediocre o del abyecto. La teoría recuerda la utopía diseñada por Skinner, en *Walden Dos*, cuya técnica para mantenerla consiste precisamente en ese refuerzo de lo correcto y la gratificación a quienes lo practican. Ignoro hasta qué punto esa estrategia puede convivir con el espíritu del republicanismo más clásico. Sea como sea, lo cierto es que a la teoría republicana, o, sencillamente, a la crítica al «dejar hacer» generalizado del liberalismo, le hace falta algo en el sentido de la propuesta de Pettit. Le hace falta reflexionar sobre los modos y maneras de producir, sin imposiciones y sin renunciar a las libertades básicas, un clima propicio al florecimiento de un sentido cívico de raíces más fuertes y profundas.

Qué virtudes necesitamos

El mayor crítico contemporáneo de la ética de las virtudes es Alasdair MacIntyre. Y es, a su vez, el mayor defensor de esa ética. No hay contradicción en esa ambivalencia. Puesto que MacIntyre entiende —creo que con razón— que no hay ética sin virtudes, su mayor preocupación está en considerar la posibilidad o imposibilidad de mantener las virtudes en unos tiempos en que parece que no existen ya las condiciones ideológicas para ello. Me remito al libro ya clásico *Tras la virtud*⁵, para no repetir aquí las razones que mueven a su autor a desechar la idea de virtud como articulación de la ética de nuestro tiempo. Aristóteles, Tomás de Aquino, Benjamin Franklin pudieron hablar de las virtudes porque conocían cuál era el fin de la vida humana. Hoy no lo sabemos, el valor máximo que caracteriza a la persona es la libertad, precisamente, para hacer con su vida lo que quiera, eso sí, dentro de un orden, el prescrito por la democracia y los derechos fundamentales. Sólo la virtud, precisamente en el sentido republicano —dirá el mismo MacIntyre—, podría recuperarse ahora, pues dicha virtud consiste en la buena disposición para hacer lo que se debe socialmente, en dejar que sea

5 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, ed. Crítica, Barcelona, 1987.

el bien público el que proporcione la norma de la conducta individual. No habría, pues, hoy una pluralidad de virtudes como explica *la Ética a Nicómaco*, sino esa sola virtud consistente en la voluntad de vivir de acuerdo con los intereses generales no dejándose dominar únicamente por los intereses privados.

¿De qué forma se construye esa virtud? ¿Cómo convencer a los individuos que han visto crecer el ámbito de sus competencias privadas y han relegado al Estado las obligaciones públicas, como convencerles de que deben tener una cierta consideración hacia el bien común? La respuesta del escéptico MacIntyre no es convincente: volver a San Benito, aprender de lo que hicieron las comunidades de hombres y mujeres que, en la Edad Media, intentaron reconstruir la vida moral de espaldas al imperio. Así acaba *Tras la virtud*: «Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros...»⁶.

Aunque la vida monástica sea, en el texto citado, una metáfora de la vida comunitaria en general, es una metáfora demasiado fuerte y alusiva a comunidades cerradas para que nos sirva. Ni siquiera veo necesaria la construcción comunitaria como condición para la instauración de la moral. No sólo no lo veo necesario, sino que me parece peor el remedio que la enfermedad. Los pocos años de moda multiculturalista nos están diciendo que en la reclusión comunitaria hay más exclusión, intolerancia e incluso odio al otro, que en la sociedad liberal abierta. Por lo que es ese un camino que tal vez no sirva para adquirir las virtudes que realmente necesitamos. No se trata de renunciar ni a la democracia como organización política ni a la primacía de la libertad y de los derechos individuales como valores fundamentales. Se trata más bien de ver cómo hacemos compatibles ambas cosas: fomentar el sentido de ciudadanía, de vida en común, sin tener que renunciar a las libertades individuales⁷. Dicho de otra forma, tratar de ir más allá, aunque sea individualmente, de la mera concepción de la libertad como libertad negativa, esto es, como una libertad que no nos obliga públicamente a nada ni nos hace responsables de nuestra vida ante los demás.

¿Podemos decir cuáles son esas virtudes y reescribir hoy, por decirlo así, la ética aristotélica? Aceptemos que la naturaleza humana ya no tiene *telos*, como lo tuvo hasta la modernidad (en eso acierta MacIntyre). Ahora bien, ¿es necesario especificar el fin de la vida humana —contestar a la pregunta del Catecismo: ¿para qué nos ha creado Dios?— para poder derivar de dicho fin una idea de excelencia? ¿No basta la afirmación de que los individuos de las sociedades liberales deben encontrar motivos de unión y tratar de decidir cuáles son esos motivos, qué es lo que les une? Digámoslo de otro modo, por diversas que sean las formas de vida que se le ofrecen al individuo, por plurales que sean las sociedades y grandes las libertades individuales para preferir esto o lo otro, debemos renunciar a encontrar la forma de ser humanos, de realizarnos humanamente?

Las éticas contemporáneas suelen distinguir entre dos ideales ético-políticos: el ideal de justicia y el de vida buena. El primero es el que nos obliga a todos a acatar unas normas que tienen su fundamento en los derechos humanos o en la Constitución política, mientras el segundo no es otro que la realización del ideal de autonomía. Así, los individuos deben sentirse ciudadanos en la medida en que tienen que someterse al estado de derecho y tienen que ser demócratas, pero son libres de escoger para sí la forma de vida que prefieran. Pues bien, es ahí, en la articulación de ambos ideales donde aparece ese concepto republicano de virtud como la buena disposición hacia el bien común.

6 *Ibid.*, pág. 322.

7 En mi libro *Virtudes públicas* intenté ya dar respuesta al pesimismo de MacIntyre y mostrar la necesidad de cultivar unas virtudes apropiadas para el buen funcionamiento de la democracia liberal.

En primer lugar, sin virtudes públicas y con la sola fuerza de la ley será difícil que se instale la justicia. Además, la necesidad de organizarnos socialmente obliga a matizar el concepto de autonomía que necesitamos.

Una de las críticas comunitaristas al liberalismo, por ejemplo, de John Rawls, aduce que la autonomía del individuo tiene que ser una «autonomía situada». Tiene que ser así no sólo porque es imposible preferir o decidir nada en abstracto de un contexto preciso (esto es, desde la posición original y el velo de la ignorancia), sino porque la autonomía de cada uno, de hecho, nos compromete a todos. Kant nos legó una noción de autonomía según la cual el individuo elige desde su razón, que es una razón pura, no contaminada por la sensibilidad, los deseos o las pasiones. Pero ese individualismo abstracto, ese solipsismo racional, es una quimera que sólo sirve para reconfortarnos con la satisfacción de que podemos ser imparciales y objetivos si ponemos empeño en ello. No es así como hay que pensar la autonomía, sino que la capacidad de elegir entre distintos criterios y formas de vida no es sino una forma de ser de la comunidad. Sólo podemos ser autónomos situados en una comunidad, dentro de la cual articulamos nuestras preferencias.

Desde esta perspectiva, la idea de que el bien o la vida buena es una opción privada queda muy cuestionada. Nuestra identidad sólo puede formarse a partir de un lenguaje que, como todo lenguaje, es inevitablemente público. El sistema de «significados públicos» no podemos cambiarlo individualmente. Por lo tanto, cualquier reflexión sobre las propias decisiones o preferencias se hace en un contexto plural pero concreto. Es en ese contexto donde la personalidad liberal no es ni puede mostrarse neutra con respecto a los valores que articulan a la comunidad o a la sociedad. Valores como la autoconciencia, el autodomínio, la voluntad de compromiso, la demanda de razones, la autocrítica, la apertura al cambio, el apoyo a la idea pública de justicia⁸. Serían esos valores los que motivarían al individuo a no mostrarse *ni indiferente frente a los demás ni excesivamente tolerante* (los dos grandes peligros de las democracias liberales), y lo que contribuirían a crear en él el sentido de la justicia necesario.

En realidad, al tratar de especificar qué tipo de virtudes requieren las democracias liberales no estamos diciendo nada nuevo. Los valores siguen siendo la libertad, la igualdad y la solidaridad. Con alguna precisión: las libertades individuales han crecido desde el siglo XVIII, la igualdad la entienden los estados de bienestar como igualdad de oportunidades, y la solidaridad tiene que vérselas hoy con las dos amenazas recién mencionadas: la indiferencia (por ejemplo, frente a los inmigrantes, a los pobres y enfermos del cuarto mundo) y la tolerancia indiscriminada, que es otra forma de indiferencia. Lo que las sociedades liberales echan de menos no es tanto un *telos* común, como parece que lo tuvo la *polis* griega y también las comunidades cristianas, sino personas dispuestas a mantener y mejorar eso que John Rawls llama «la sociedad bien ordenada» y que no es otra cosa que un estado de derecho con un ideal sustantivo y progresivo de justicia. En síntesis, lo que hoy se echa de menos es el individuo responsable, en el sentido de hacerse cargo del buen funcionamiento de la sociedad.

Cuando acabamos una disertación sobre la ética hablando, como es el caso, de la formación de la personalidad humana o de la necesidad de que adquiera un sentido de la responsabilidad, se nos suelen ocurrir dos cosas: lamentar los tristes frutos de la educación que no consigue lo que debiera, o exigir medidas legislativas más contundentes y eficaces. Obviamente, sin educación difícilmente habrá moral y sin coacción no se reforman las costumbres, por lo tanto, llevar el discurso ético hacia la educación o hacia el derecho no es del todo equivocado. No obstante, si lo que deben potenciar las

8 Recojo este catálogo de virtudes de Stephen Macedo, *Liberal Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

virtudes cívicas, republicanas o como queramos denominarlas, es un nuevo sentido de la autonomía, conviene hacer una precisión que quizá sea la forma de conectar lo que vengo diciendo con la idea de la «mano intangible» que quedó abortada hace un rato.

El liberalismo, y más especialmente la tendencia neoliberal del mismo, va emparejado con la desregulación, no sólo de lo económico, sino en general. El *laissez faire* como máxima no ha quedado obsoleto sino todo lo contrario. Con una diferencia: si la época de los padres del liberalismo era más homogénea en cuanto a convicciones morales e incluso religiosas, hoy no sólo no es así, sino que la regulación en materia de costumbres es vista como una afrenta a la libertad individual y, por lo tanto, como un retroceso en el desarrollo de los derechos fundamentales. En parte es así, pero sólo en parte. La insistencia que estoy poniendo en la necesidad de virtudes o valores comunes no es otra cosa que la insistencia en la necesidad de una formación moral mínimamente común y apropiada para el buen funcionamiento de la democracia y del ideal de justicia. Esos valores comunes sin duda se transmiten a través de un ordenamiento jurídico (el que, a fin de cuentas, positiviza los derechos humanos), y también a través de una educación. Ahora bien, no sólo de leyes viven las sociedades bien ordenadas. Éstas deben aplicarse y aplicarse bien, y, por precisas que sean, siempre dejan un margen interpretativo que puede ser el coladero de la impunidad si no hay buena disposición hacia ellas.

No hay que olvidar que la palabra autonomía incluye el *nomos*, la ley: la ley que uno se da a sí mismo, pero ley al fin y al cabo. Autonomía es *autorregulación*, un término que prospera en el mundo liberal porque es, no el sustitutivo de una legislación que se quiere eludir, sino el complemento de la misma. La voluntad de autorregularse no es otra cosa que el desarrollo de la autocrítica, el compromiso, la autoevaluación, el autodominio, es decir, todas esas «virtudes liberales» sin las cuales no prospera ni la democracia ni la justicia. Reclamar autorregulación no significa hacer concesiones al individualismo más salvaje. Sólo la sociedad organizada se autorregula. Lo que hay que ver, pues, es qué mecanismos habría que desplegar para que se impusiera el clima de autorregulación. Si, por una parte, no queremos renunciar a las cotas de libertad ganadas, y, por otra, queremos que se afiance la cohesión social, no veo una fórmula mejor que la de la autorregulación.

No es tan distinta esta propuesta de la idea aristotélica de virtud como «actuar conforme a la regla» (o a la razón). Lo que la libertad negativa ha conseguido es que regla y libertad se vean como opuestos irreconciliables. La nueva ciudadanía ha de empezar por corregir ese malentendido.