

VIRTUDES PÚBLICAS

© del texto: Victoria Camps, 1990

© de esta edición: Arpa & Alfil Editores, S. L., 2019

Primera edición: noviembre de 2019

ISBN: 978-84-17623-26-5

Depósito legal: B 20799-2019

Diseño de colección: Enric Jardí

Diseño de cubierta: Anna Juvé

Maquetación: Àngel Daniel

Impresión y encuadernación: Romanyà Valls

Impreso en La Torre de Claramunt

Arpa

Manila, 65

08034 Barcelona

arpaeditores.com

Reservados todos los derechos.

Ninguna parte de esta publicación

puede ser reproducida, almacenada o transmitida

por ningún medio sin permiso del editor.

Victoria Camps

VIRTUDES PÚBLICAS

Por una ética pública,
optimista y feminista

arpa

SUMARIO

Prólogo a la presente edición	9
Introducción	21
Virtudes públicas	29
La solidaridad	49
La responsabilidad	73
La tolerancia	103
¿La profesionalidad?	127
La buena educación	149
El genio de las mujeres	169
Identidades	195
La corrupción de los sentimientos	223
Epílogo a la edición de 1993	251

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

A los treinta años de la primera edición de *Virtudes públicas*, este libro habría extinguido sus años de vida de no ser por el impagable interés que los editores de Arpa han puesto en el ensayo filosófico. Al agradecimiento por la oportunidad que me brindan con esta nueva edición correspondo con un prólogo que solo quiere expresar mi grado de asentimiento o disentimiento con lo que escribí en su momento. No me gusta releerme y menos aún corregir lo que ya se publicó. Todos cambiamos, cambian los tiempos, y los libros se explican por los contextos y las circunstancias que los engendran. Si hoy tuviera que empezar este libro desde el principio, seguro que la forma y el contenido variarían. Pero no sustancialmente. La idea de que hablar de unas «virtudes públicas» es una de las mejores maneras de explicar lo que significa la ética en nuestro tiempo fue la que motivó la redacción de estas páginas y no la rechazo. Sigo pensando que no es un anacronismo hablar de una ética de las virtudes, y que profundizar en ese concepto, aparentemente tras-

nochado, es una buena ayuda para la construcción de una ética liberal, una de las tareas que debiéramos tener entre manos.

Mi interés por la ética empezó siendo solo filosófico. Me introduje en las distintas teorías de los filósofos sobre el significado y el sentido de la moral porque tenía que enseñarlas en la universidad. Pero si es posible ser filósofo manteniéndose en la abstracción más pura y menos contaminada de realidad, la filosofía moral se resiste a ese desapego especulativo. No reflexionamos sobre la ética solo para saber en qué consiste, sino para ser mejores personas. Así lo veía ya Aristóteles, aunque lamentaba al mismo tiempo la facilidad de lo primero frente a la dificultad de lo segundo. Pienso que el reclamo que tiene la ética en nuestras sociedades muestra no tanto que carecemos de ella, como se suele repetir (no creo que tengamos menos sensibilidad moral que nuestros antepasados), sino porque no acertamos a situarla allí donde debiera estar de forma que nos sirva y sea eficaz para orientarnos en la práctica.

Digo en este libro que las teorías éticas son etnocéntricas por una razón tan obvia como la de que nadie teoriza sino desde un contexto específico y determinado. Aristóteles desarrolló las virtudes del ciudadano de la Atenas del siglo IV a. C.; Kant anhelaba encontrar unos imperativos éticos racionales y universales no dependientes de las fidelidades religiosas de las que ni él mismo consiguió escapar en las postrimerías del siglo XVIII; John Rawls, nuestro contemporáneo, propone una versión de la justicia distributiva que quisiera universal, pero que es evi-

dente reflejo de la Constitución de los Estados Unidos de América. La tesis, si la denominación no es abusiva, que subyace a *Virtudes públicas* es que la democracia social liberal que constituye nuestro subsuelo es una bella teoría, pero adolece de una sensibilidad moral adecuada para mantener la cohesión social en torno a los valores que supuestamente defiende.

Ética viene de *ethos*, que suele traducirse por carácter, manera de ser, costumbres. Las personas nacen, se socializan y se desarrollan en el seno de comunidades que les transmiten ideas del bien y del mal, de lo que se debe o no se debe hacer, de lo que es reconocido como correcto y valioso. Esa educación —informal y formal— va moldeando el carácter de cada individuo y consolidando las costumbres que ordenan la vida en común. El problema hoy es que ya no hay comunidades que merezcan tal nombre. No vivimos en lo que en otros tiempos fueron comunidades homogéneas y con referencias claras. Nuestro tiempo es el de la globalización. Y, si ha sido fácil globalizar muchas cosas, como las finanzas, la economía, las comunicaciones o las modas, globalizar la ética es más complicado. Por una razón muy simple: que el valor ético prioritario y fundamental para nosotros es la libertad atribuida al individuo para construir la vida a su manera. Y también para forjar un carácter sin excesivas interferencias exteriores. O con interferencias diversas y poco compatibles entre sí. Lo decía, congratulándose por ello y lamentándolo al mismo tiempo, Benjamin Constant en su imprescindible ensayo *De la libertad de los antiguos comparada con la de los moder-*

nos. Los antiguos —los griegos— eran libres para poner la libertad al servicio de la sociedad; los modernos lo son para dedicarse a sus negocios o a lo que les plazca. La obligación de poner solo una porción de su libertad al servicio de los demás se pierde entre un barullo de deseos y obligaciones que se presentan como más atractivos y urgentes.

Ahora bien, si la libertad individual ha sido una conquista, un logro ético y político, lo ha sido gracias al progreso de la democracia. Las libertades individuales fueron el primero de los derechos conquistados —los derechos civiles—; son la condición desde la cual el deber moral es posible, como el deber que cada uno se impone a sí mismo desde su autonomía, según enunció Kant. Al mismo tiempo, esas libertades necesarias para actuar éticamente distorsionan el escenario de unas costumbres morales ampliamente aceptadas. En los Estados democráticos, la moral se ha secularizado, las normas morales no son las propias de una dogmática religiosa que coacciona y conforma según un patrón unitario la manera de vivir de las personas. Para el Estado socioliberal, la única norma aceptable es el respeto a la libertad del otro, en un marco de igualdad, dos abstracciones que distan de la rigidez y concreción de los decálogos morales de otros tiempos.

La ética tiene que ver con el deber, con las obligaciones que cada cual ha de aceptar y cumplir para vivir y dejar vivir en lo que Rawls llama una «sociedad bien ordenada». La ética del deber es el modelo que hemos heredado de la modernidad, una ética de principios, normas

y códigos entre los que destacan los derechos humanos. Respetar y hacer respetar los derechos fundamentales es una obligación de todos, pero una obligación difusa cuyo cumplimiento compete sobre todo a las instituciones públicas. Los tres poderes del Estado —legislativo, ejecutivo y judicial— tienen la misión de avanzar hacia una sociedad más justa, donde la libertad y la igualdad sean cada vez más reales. Lo que de hecho ocurre, sin embargo, es que la realidad no refleja de modo satisfactorio la connivencia con esos principios y derechos básicos ni muestra que sirvan para corregir las deficiencias éticas. Tenemos teorías éticas impecables que no funcionan en la práctica.

Es ahí, en esa incoherencia entre la teoría que abrazamos y la práctica que no se ajusta a ella, donde veo la necesidad de insistir en una ética de las virtudes tal como la concibió Aristóteles. No para promover hoy las mismas virtudes que él consideró imprescindibles (aunque no nos vendría mal recuperar alguna de ellas como, por ejemplo, la templanza), sino por la función que les atribuye para el mantenimiento de la organización social y en la tarea individual de estructurar un comportamiento coadyuvante con la vida en común. Ni la democracia ni los valores que la sustentan, por sí solos, nos hacen buenas personas. Los fallos que tiene la democracia son muchos: la corrupción, la desconfianza en quienes la gestionan, la ineficacia de los partidos políticos, la desatención a los problemas de los más vulnerables, el desprecio al otro cuando es pobre y solicita ayuda, la violencia contra las mujeres, la indiferencia ante

el deterioro de la naturaleza, la utilización de la mentira para desacreditar al adversario, las faltas de respeto mutuo en el espacio público. Todos esos fallos reconocidos y reconocibles sin demasiada dificultad se producen no porque nos falten principios ni declaraciones de derechos. Tampoco porque no tengamos reglas que obliguen a cumplirlos. Se producen por no tener en cuenta valores como la integridad, la solidaridad, el respeto, la cooperación, la confianza; valores que solo se invocan como elementos de un patrimonio cultural más presente en las constituciones políticas y en la legislación que en la vida cotidiana. Lo cual pone de manifiesto la ausencia de un sentido moral consecuente con los principios que teóricamente se profesan.

Uno de los escándalos actuales que no somos capaces de erradicar es el comportamiento abusivo masculino contra las mujeres. Hace más de un siglo que los derechos de la mujer se empezaron a reclamar y, desde entonces, se han ido consolidando y extendiendo. Nadie en su sano juicio se atreve a refutarlos. El principio de igualdad está aceptado como idea y lo respaldan las leyes; pero la práctica sigue siendo machista. No es un problema de normas, sino de actitudes, de lo que Aristóteles llamaba «disposiciones» a actuar en un sentido y no en otro; disposiciones que deberían estar insertas en el carácter de la persona y no depender solo de la vigencia de una normativa. Pues el imperio de la ley no transforma las mentalidades ni las costumbres, aunque ayude a hacerlo. Por eso Aristóteles situó las virtudes morales en lo que él llamó el alma sensitiva, porque no

dependen de la razón, sino del sentimiento, por eso conforman un carácter y una sensibilidad moral.

Michael Ingantieff, en su libro *Las virtudes cotidianas*, recuerda el discurso pronunciado por Eleanor Roosevelt en el décimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Allí, la ilustre dama, que tanto protagonismo tuvo en la redacción de dicha Declaración, no se planteó el progreso de los derechos en función de los tratados firmados, sino en la medida en que habían servido para cambiar la vida de las personas. Los derechos universales —dijo— comienzan «en lugares pequeños, cerca de casa, tan cercanos y tan pequeños que no se pueden ver en ningún atlas, pues son el mundo de la persona individual; el barrio en el que vive; la escuela o universidad a la que asiste; la fábrica, la granja o la oficina donde trabaja. Estos son los lugares donde cada hombre, mujer y niño buscan igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades, igual dignidad sin discriminación. Si estos derechos no tienen significado ahí, no lo tendrán en ningún otro lugar».

Una ética de derechos y de principios es necesaria porque nos sitúa frente al imperativo moral. Pero es insuficiente para lograr que esos derechos, principios o deberes se reflejen en la vida cotidiana de las personas, sean representantes políticos, formen parte de la clase dirigente o simples ciudadanos que ejercen distintas profesiones. La ética filosófica ha ido evolucionando hacia lo que ha venido en llamarse «ética aplicada», que vienen a ser una ética de las profesiones. La virtud de la profesionalidad, a la que dedico un capítulo de este

libro, y que no es otra cosa que la disposición a ejercer con excelencia la propia profesión, consiste en eso que hoy llamamos «cultura» profesional, un modo de concebir y entender el propio trabajo coherente con los valores que como ciudadanos suscribimos. Si falta ese compromiso ciudadano con la democracia, con la sociedad y con el interés común, un compromiso ciertamente mayor para unos que para otros, dependiendo del lugar, las responsabilidades y el poder que cada cual tenga, no debe extrañarnos la falta de progreso ético. Este vendrá dado por un cambio en las mentalidades y en los sentimientos, no por una acumulación de normas y principios.

La ética de principios se desarrolló de la mano del liberalismo y, como acabo de decir, de la expansión del valor de la libertad. En un libro reciente me he referido a la «fragilidad de una ética liberal» que tiene que enfrentarse a la paradoja de afirmar la prioridad de la libertad y conseguir al mismo tiempo la limitación de esa libertad a fin de hacerla compatible con la libertad de los demás o, lo que es lo mismo, con el bien común. Lo prioritario para el individuo es la satisfacción de sus deseos, lo cual nunca será automáticamente compatible con el bien común. Por eso, es imprescindible inculcar virtudes o valores que logren contrarrestar la fuerza de los deseos y lo hagan de una forma habitual, como una costumbre establecida y reconocida: la costumbre de respetar al otro, de tolerar al diferente, de responder de lo que se hace, de cuidar del más vulnerable, de acudir a socorrer al que lo está reclamando.

A esas actitudes las llamamos hoy virtudes cívicas, el cómputo de cualidades que hay que exigirle al ciudadano de una democracia como el mínimo común ético necesario para que las declaraciones de derechos y la referencia a grandes valores no sean motivo de una decepción continuada. El sujeto libre que ha construido el liberalismo tiene por delante una tarea que no es fácil. A diferencia del ciudadano griego o del cristiano medieval, ambos con identidades claras sobre cuál era su fin en esta vida, el ciudadano posmoderno tiene identidades múltiples. Identidades que pueden ser conflictivas para el propio individuo, pero que lo son especialmente para la organización de la vida colectiva donde lo que prevalezca sea la justicia y no la crueldad, la animadversión y el odio. El civismo, o la civilidad, no debiera ser otra cosa que el arte de civilizar aquellos impulsos individuales y colectivos que nos enfrentan y nos dividen. Otra paradoja de la globalización es que ha reforzado el poder de un «nosotros» que solo se define por el rechazo de los «otros». Una vuelta al tribalismo que no es signo de civilidad sino de barbarie.

La pregunta de rigor que se le plantea a la ética de las virtudes es cómo inculcarla. Si la ética se codifica en una normativa, es fácil contestar que lo primero que debe hacerse es conocer esas normas e intentar vivir de acuerdo con ellas. Pero ¿cómo se inculcan las actitudes cívicas? Los ayuntamientos intentan hacerlo por medio de ordenanzas. Volvemos a las normas, cuando la cuestión que estoy tratando aquí no tiene que ver solo con el conocimiento normativo, sino con la adquisición de

hábitos o de una especial manera de ser que no confunda los valores ni la jerarquía que debe haber entre ellos. Ciertamente que la educación, formal y menos formal, también se propone dicho fin. Los padres contribuyen a forjar el carácter del niño, lo hace también la escuela y lo hace el contagio social, para bien y para mal.

Hablar de contagio es aquí fundamental. También lo tuvo claro Aristóteles: la ética no se enseña como la matemática o la geometría; se enseña con la práctica. Es el contacto con los otros, en especial con los que tienen o debieran tener más autoridad por el lugar que ocupan en la sociedad, los que son referentes, los que modelan el carácter de los más jóvenes. Esa característica es la que me llevó a acuñar el concepto de virtudes *públicas*. Pues aunque lo que hacen las virtudes es formar la personalidad de cada individuo, lo hacen para civilizarla, para enseñarle a vivir en la ciudad, con los demás. Y, más importante aún, solo conseguirán su cometido si se muestran como tales virtudes, si se hacen públicas y reconocibles en el comportamiento de quienes sirven de referencia a todos los niveles, desde el familiar al profesional, al de los medios de comunicación o de la política. Como dijo Séneca, «el camino es más corto y eficaz por los ejemplos que por los preceptos».

La ética tiene que ver, como vengo diciendo, con el deber, pero también con la voluntad. A la falta de voluntad o a la voluntad débil Aristóteles la llamo *akrasia*, a la que definió como «una ciudad que tiene muy buenas leyes pero que no sirven de nada porque nadie las cumple». Efectivamente, quien no se domina a sí mismo no

es que desconozca su deber, es que carece de fuerza para cumplirlo. «No hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco», dice la tradición cristiana. Idea que repite más de un filósofo, entre ellos Spinoza. La condición humana es débil, desea lo que no debe y carece del valor necesario para dominar sus deseos. Es en ese autodomínio donde se encuentra la virtud moral, o la voluntad que media entre la norma y su cumplimiento. En las democracias liberales, no todo lo que está mal debe estar prohibido. Una sociedad civilizada da por supuesto que las personas han interiorizado ciertas normas que no necesitan ser recordadas todos los días ni su incumplimiento debe castigarse. Tomás de Aquino dijo que «no todos los vicios deben estar prohibidos, solo los más graves». ¡Lo dijo en el siglo XIII, desde su condición de eclesiástico, en una sociedad mucho más represora que la nuestra!

Aprender a utilizar adecuadamente la libertad es el reto de la ética en las democracias liberales. Ser libre significa poder escoger cómo vivir y, en consecuencia, tener la posibilidad de escoger mal, actuar inmoralmente, delinquir, ofender, mentir; o, por el contrario, escoger bien y contribuir al progreso individual y colectivo. La integridad moral depende de saber discernir entre ambas opciones.

Sant Cugat del Vallès
septiembre de 2019

INTRODUCCIÓN

Cuando las creencias flaquean, nos quedan las actitudes. La inseguridad de los contenidos desvía la mirada hacia las formas y los procedimientos. Más que los actos en sí mismos, nos cautivan las maneras de hacer o de estar. Perdonamos la transgresión de las normas, pero no la incompetencia o la falta de sensibilidad. Pues la ética es, sin duda, derecho y voluntad de justicia, pero también es arte aprendido día a día. En cierto modo, lo que defiendo en este libro nace de la aceptación de la mayor parte de los tópicos de nuestra cultura. Vivimos en un mundo plural, sin ideologías sólidas y potentes, en sociedades abiertas y secularizadas, instaladas en el liberalismo económico y político. El consumo es nuestra forma de vida. Desconfiamos de los grandes ideales porque estamos asistiendo a la extinción y al fracaso de la utopía más reciente. Nos sentimos como de vuelta de muchas cosas, pero estamos confusos y desorientados, y nos sacude la urgencia y la obligación de emprender algún proyecto común que dé sentido al presente y oriente el

futuro. Hemos conquistado el refugio de la privacidad y unos derechos individuales, pero echamos de menos una vida pública más aceptable y más digna de crédito. La muerte de Dios, de la que tanto se habló, ya no preocupa a nadie: la religión es parte de nuestro pasado y se conserva como una presencia lateral, al margen del pensamiento y de la vida.

En cuanto al sujeto, que también había muerto, ha vuelto a aparecer, pero sin prepotencia, como principio de lo que es más propio e intransferible: el deseo, las emociones, la voluntad, el sentimiento. Quererse a sí mismo y no privarse de nada es el fin inmediato e indiscutible de la existencia. La verdad o la razón no la tiene nadie, si bien los económicamente poderosos actúan como si la tuvieran y se erigen en modelos del resto del mundo. Las identidades nacionales, políticas, sociales o personales se tambalean, y una de las necesidades más perentorias en estos momentos es la de definir las y afirmarlas. La libertad es el valor propiamente dicho, y la certeza de la libertad unida al confort del bienestar no nos privan de una cierta satisfacción y autocomplacencia.

No vivimos de espaldas a la ética. Por lo menos la nombramos muy a menudo, especialmente para afear la conducta ajena y legitimar la propia. Pero también porque sabemos que el motor de un posible cambio no puede ser únicamente el bienestar material. Y que todos y cada uno de nosotros —y no solo los Estados o los políticos— compartimos la responsabilidad del futuro. Sabemos, además, que ese discurso tópico sobre nuestra situación no es, en absoluto, universal. No vale para una

buena parte de la humanidad que ni está desarrollada, ni conoce el bienestar del consumo, ni entiende de crisis del sujeto o de la razón. Hay un mundo muy cercano que precisa de ideologías fuertes o de revoluciones porque no ha traspasado aún el umbral de la modernidad. Inevitablemente, la ética es etnocéntrica, y no puede dejar de serlo, si pretende partir de lo conocido, de la moral vivida. Pero el etnocentrismo no debería ser un obstáculo para el reconocimiento de las insuficiencias del propio pensamiento. No debería obviar el recuerdo de que no somos los únicos ni el centro del universo, que hay mucho por hacer aquí y allá, y que ese hacer es posible si nos lo proponemos en serio.

Entiendo que la ética será siempre un mal menor. El intento de poner parches a un mundo que no es ni puede ser perfecto. La ética habla de la justicia porque hay desigualdad, habla de la amistad porque no somos autárquicos, habla de la democracia porque no hay sabios capaces y competentes para gobernar sin peligro de equivocarse. La conciencia de que esto es así es un obstáculo para la construcción de diseños acabados y definitivos como remedio de lo que hay, pero no es obstáculo para la crítica constante y la insatisfacción por las muchas deficiencias que constatamos. Tal vez no sepamos con certeza hacia dónde hay que ir, pero sí sabemos qué es lo que no nos gusta y lo que no debería tolerarse ni permitirse. La función de esta ética incompleta es, sobre todo, combatir las faltas de este mundo. Corregir la indiferencia y el desapego que ha producido la cultura de la opulencia. La función de la ética es enseñar a que-

rer lo que merece ser querido, educar los sentimientos para que se adhieran a los fines que promueven la justicia. Básicamente, la ética realiza una labor de discernimiento: distinguir qué debe ser enseñado, qué debe ser tolerado, a quién hay que ayudar, de qué hay que hablar.

Aunque las grandes palabras de la moral son siempre las mismas, la forma de proponerlas o de argumentarlas cambia con los tiempos y los lugares. El discurso ético es retórico y no lógico, ha de adaptarse a las necesidades y carencias de los tiempos y las sensibilidades. Es un discurso racional, puesto que es humano, pero, también porque es humano, no ha de prescindir de los sentimientos. La medida adecuada del valor depende de muchas cosas: de la complejidad de cada uno, del nivel de civilización, del desarrollo económico, del estado de las necesidades básicas. Más allá de los derechos y deberes fundamentales, es difícil proponer una ética universal. Lo absoluto es siempre abstracto, y lo concreto es relativo a las diferencias.

Si propongo aquí una ética de las virtudes es porque estoy convencida de que es la respuesta más justa a nuestra situación y a nuestras carencias. A ellas y desde ellas.

Pienso, en principio, en las democracias consolidadas, en la razón práctica nacida de un régimen de libertades y de derechos fundamentales, con la tarea ineludible de progresar por ese camino sin abandonar ninguno de los logros ya alcanzados. Soy consciente de que solo es lícito empezar a hablar de la educación del sentimiento —y eso son las virtudes— cuando está claro que el valor ético primario e insustituible es la justicia y que los

principios básicos son los que atienden a la redistribución de la riqueza. La justicia social es el horizonte de la socialdemocracia, aunque hoy ese horizonte aparezca un tanto nebuloso y las dificultades para no perderlo de vista sean grandes. Pero es ese mismo temor a perderlo el que hace preciso hablar de una reconstrucción de la moral como conjunto de virtudes. Esto es, una ética de actitudes e inclinaciones individuales dirigidas a hacer más justa y más digna la vida colectiva. Si la tendencia dominante de los países desarrollados es la de sucumbir a las tentaciones del individualismo liberal, algo hay que hacer para frenar el impulso hedonista a pensar solo en uno mismo y atender únicamente a los intereses más próximos. La democracia debería ser la búsqueda y la satisfacción de necesidades e intereses comunes, para lo cual conviene, además de definirlos y nombrarlos y de establecer prioridades, construir un clima de colaboración y cooperación. A crear ese clima van dirigidas las que aquí llamo «virtudes públicas».

Por qué apuesto por las virtudes y por qué las llamo públicas lo explico en el primer capítulo. Los tres capítulos siguientes están dedicados a analizar las que, a mi juicio, deberían ser cualidades básicas del sujeto democrático: la solidaridad, la responsabilidad y la tolerancia. No son, por supuesto, valores nuevos ni, en general, desatendidos por la ética occidental. Pero no está de más subrayarlos ni pensar en ellos desde una perspectiva que no es la de Aristóteles ni la de Kant o la de Nietzsche. El quinto capítulo trata de la virtud de la profesionalidad, la única que es de verdad respetada

y reconocida en nuestras sociedades. Una virtud válida, pero que entraña un evidente riesgo de alienación. El capítulo sexto habla de la «buena educación» en el doble sentido de la expresión: buenas maneras y educación ética. Puesto que todo el libro consiste en un intento de acercar la ética a los sentimientos, y también porque pretendo recuperar el término más original de la ética —la *areté* de los griegos—, creo que no hay que olvidar el papel fundamental de la *paideia* en la formación ética de la persona —que, no lo olvidemos, es formación del carácter—. El capítulo séptimo, «El genio de las mujeres», pretende mostrar que la propuesta de una ética de las virtudes es muy afín a la sensibilidad femenina. No defiendo una ética de las mujeres distinta de la ética de los varones —eso no sería una novedad—. Sí creo, en cambio, que la tradición o la cultura femenina, tradición propia y singular porque ha consistido en un mundo separado del de los hombres, ha producido en las mujeres una serie de actitudes y un peculiar estilo de ver las cosas que no es del todo despreciable y que favorece el desarrollo de ciertos valores. Qué sé yo, tal vez mi opinión esté infundada y no sea más que una suerte de desenmascaramiento de mis propios fantasmas. No obstante, ahí queda como punto de vista que quisiera ver confirmado por otras voces. El capítulo «Identities» se enfrenta con el problema, actual si los hay, de la búsqueda de identidades a todos los niveles, y de la dialéctica inevitable entre la identidad personal y las identidades colectivas. Finalmente, «La corrupción de los sentimientos» aborda una de las contradicciones

insolubles de la ética: la rebeldía y la insumisión de los deseos a doblegarse ante el bien.

Por supuesto, casi todas las ideas que aquí aparecen las debo a lecturas, discusiones o charlas con todos aquellos que, especialmente entre nosotros, gustan de pensar sobre estas cosas. Ellos saben quiénes son, y hacia todos va dirigido mi agradecimiento. El impulso más inmediato de estas páginas fue la invitación de la Fundación March a dar un ciclo de conferencias a las que puse el título de «Virtudes públicas». A instancia de algunos colegas y amigos que me quieren y me escuchan, me animé a completar aquel núcleo y a convertirlo en libro. A todos, de nuevo, mi reconocimiento, así como al jurado que me otorgó el premio Espasa de Ensayo.

VIRTUDES PÚBLICAS

¿Tiene sentido hablar de virtudes en el siglo xx? Entre nosotros, por lo menos, la palabra «virtud» está en desuso. Como lo está todo lo que puede recordarnos la moralidad estrecha y encogida de una época que aún tenemos demasiado cerca. El proceso de laicización de la sociedad española ha dado saltos sorprendentes y ha arrasado con muchos de los demonios que poblaron el pasado. A la moral ya no la llamamos «moral», sino «ética», que suena como más universal y menos dependiente de una fe religiosa. Nadie habla de «virtudes», sino, en todo caso, de «valores», palabra que la religión no hizo suya con el fervor con el que se apropió de otras. El pecado ni siquiera existe. Nuestros hijos tienen el privilegio de haber desconocido la tortura de los exámenes de conciencia. Tampoco saben gran cosa sobre los diez mandamientos; si algo les suena en ese sentido son los derechos humanos. La sociedad española se ha vuelto laica, en efecto, y la ética —o la moral— se ha purificado de bastantes asociaciones anacrónicas y antimoder-

nas. El «experimento del nacionalcatolicismo» —cito muy a propósito el título del importante libro de Alfonso Álvarez Bolado¹— generó, además de una patria católica, una moral de preceptos referidos casi exclusivamente a las relaciones con la Iglesia y con el sexo. Una moral, en consecuencia, claramente «privada», cuyas virtudes fundamentales eran dos: la fe y la honestidad.

Ahora profesamos una ética laica. Pero ¿sabemos lo que eso significa? ¿Podríamos afirmar sin reservas que la secularización de las costumbres ha dado paso a una forma distinta de entender la vida y la convivencia? Doy por sentado que no es posible vivir de espaldas a la ética, quiero decir, ignorándola. La vida humana es constitutivamente moral, no solo en el sentido de Aranguren, según el cual somos morales porque nuestra vida está por hacer, no se nos da determinada, sino también porque el proyecto de vida, individual y colectivo, se configura necesariamente en torno a unos ideales, a unos valores que, finalmente, o son éticos o están contra la ética. Podemos equivocarnos en nuestros juicios, actuar de buena o mala fe, pero lo que hagamos o nos propongamos, lo que decidamos, cuando realmente es algo importante y no trivial, será justo o injusto, leal o desleal, humano o inhumano. Los criterios que la historia ha ido forjando como principios del juicio ético son aún bastante inciertos y se prestan a más de una interpretación o aplicación,

¹ A. Álvarez Bolado, *El experimento del nacionalcatolicismo*. 1939-1975, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1976.

pero sería falso decir que carecemos en absoluto de unos puntos de referencia para valorar lo que hacemos o queremos. Así las cosas, podemos preguntarnos cuáles son hoy las señas de la moral que ha de regular nuestras vidas. Dicho más brevemente, ¿cuál es la moral que necesitamos nosotros, ciudadanos de un país democrático? Bajo el rótulo de «virtudes públicas» quiero aventurar una forma de responder a esa pregunta.

Si escojo para ello volver a hablar de virtudes es porque creo que la moral es fundamentalmente lo que pensó Aristóteles: una especie de segunda naturaleza, una serie de cualidades, que conforman una peculiar manera de ser y de convivir con los demás. Etimológicamente, la virtud —o la *areté*— es aquello que una cosa debe tener para funcionar bien y para cumplir satisfactoriamente el fin a que está destinada. Los griegos hablaban de la virtud de un caballo de carreras, de un atleta o del tocador de cítara. Cada uno era excelente —«virtuoso»— en la medida en que desempeñaba perfectamente su función. El virtuosismo consiste en ese saber hacer capaz de manifestar todas las posibilidades de un arte. Si cada cosa, pues, tiene su «virtud», de acuerdo con el fin para el que ha sido hecha, también los seres humanos, en tanto que son personas, han de poseer unas cualidades, unas virtudes, que pongan de manifiesto su «humanidad». Y la moral —o la ética— no es sino el conjunto de las virtudes o la reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades igualmente «humanas».

Pero no todo el mundo cree que ese lenguaje tenga sentido. He dicho al principio que la virtud está desvalorizada haciéndome eco de una importante teoría de la filosofía moral contemporánea. Me refiero a la conocida tesis del sociólogo y filósofo Alasdair MacIntyre² según la cual no solo no es posible ya el discurso sobre las virtudes —o el discurso ético, que viene a ser lo mismo—, sino que dejó de serlo hace, por lo menos, un par de siglos. En su opinión, la Ilustración fue un proyecto errado que simplemente dejó constancia de su misma inviabilidad. Pues si hablar de virtudes significa referirse a aquellas cualidades que constituyen la excelencia de la persona, condición indispensable para que esos conceptos puedan formarse es poseer una noción común y compartida del bien del ser humano. Sin un acuerdo sobre cuál sea ese bien, no hay forma de concebir en qué consiste la virtud o la excelencia de la persona. Los griegos, al parecer, conocieron ese bien o *télos* de la vida humana. Aristóteles lo dice en sus *Éticas*: el fin es siempre la felicidad, que no es un objetivo individual, sino colectivo: mi bien no puede ser antagónico al tuyo pues el bien lo es de toda la comunidad. El sentido y la unidad de la vida lo proporcionaba entonces vivir conforme a la razón, esto es, conforme al conjunto de «virtudes» que componían la figura del perfecto ciudadano y que Aristóteles detalla en sus tratados de ética. Posteriormente, la Edad Media vive situaciones políticas más complejas

2 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988.

que ya no reproducen esa armónica unidad de la *polis*, la cual, aunque seguramente estuvo lejos de ser una realidad, era pensable por lo menos como ideal. En la época medieval los contenidos de la virtud son otros —la fortaleza adquiere otro sentido, la prudencia desaparece, entran en escena la autonegación o la humildad, ya que el ser humano es mera imagen de Dios—, pero hay aún algo que los unifica, y es la autoridad divina, origen y fundamento de la ley. La virtud se entiende menos como disposición hacia el bien, y empieza a concebirse como disposición a obedecer unas normas. Sin embargo, hay acuerdo sobre esas normas porque se reconoce unánimemente cuál es el principio y la procedencia de todas ellas.

Con la época moderna todo cambia, pues el *ethos* característico de la modernidad es el individualismo liberal. Al convertirse el sujeto en el punto de partida y en el centro del conocimiento, se pone de manifiesto el desacuerdo y se pierde el fundamento de la obligación. ¿Por qué ser moral? ¿De dónde nacen los deberes? ¿Cuál es el fin de la obediencia a la ley? Son las preguntas que dan pie a las distintas teorías del contrato social. La categoría central de la ética ya no es la virtud, sino el deber. Y lo que hay que explicar, en primer término, es cómo la voluntad puede llegar a quererlo. Pero los esfuerzos de Hume o Kant por convencer de la utilidad, conveniencia o racionalidad de la ley o de las virtudes son inútiles. Porque falta esa idea de naturaleza humana que era la razón de ser de las virtudes griegas y, por otro lado, quiere prescindirse del apoyo trascendente.