

PERSPECTIVAS DE LA ÉTICA CIVIL. VALORES DEMOCRATICOS Y VIRTUDES CIVICAS

Significados de la Ética civil

¿Qué se entiende por Ética civil? Puede tomarse la expresión en tres acepciones diferentes, aunque de algún modo interrelacionadas:

1º) Dada la circunstancia de que las posiciones sociales particulares, las convicciones morales y los credos religiosos no coinciden en una sociedad pluralista, la Etica civil vendría a designar, según un primer significado, aquellos comportamientos que son debidos en los miembros de un pueblo, por su condición común de ciudadanos y al margen de aquellas diferencias. Se pretende encontrar unos mínimos éticos comunes, que dejen intactas las diferencias también éticas entre los particulares y grupos sociales, tomando por precedente la denominada por Rousseau “religión civil”¹. Desde esta lógica ocurre, sin embargo, que, a medida que se ahondan las diferencias entre los particulares, los mínimos éticos coincidentes resultan ser cada vez más escasos y, correlativamente, se abandonan del terreno de la verdad práctica civil todos los factores diferenciales, por relevantes vital y éticamente que en sí mismos sean. La virtud que alcanza una posición privilegiada es, entonces, la tolerancia civil, al no cancelar las diferencias, y que simultáneamente pone los límites de lo tolerado en aquellos tipos de comportamientos que resultan incompatibles con ella misma.

2º) Un segundo sentido de Etica civil es el que la basa en la toma en consideración y promoción de los derechos humanos, entendidos como aquellas capacidades subjetivas reconocidas en las diferentes Declaraciones de los Derechos del hombre y del ciudadano, con alcance universal (la última es la Declaración de Derechos fundamentales aprobada el año 2000 por los Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea). Por contraste con la anterior acepción, más que de una Etica para los ciudadanos se trata en este caso de una Etica

* Dr Urbano Ferrer – Universidad de Murcia (España), Departamento de Filosofía; e-mail: ferrer@um.es

¹ “Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon Citoyen ni sujet fidelle... Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires” (J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Oeuvres, III, Gallimard, Paris, 1964, p. 468).

para los Estados, que encuentra en los derechos inherentes a la persona humana su legitimación, a la vez que el límite esencial para su actuación. También se opone al primer sentido por el hecho de que no se dirige a un pueblo o nación en sus circunstancias singulares, sino que deriva de unos principios afirmados en abstracto y con validez ilimitada en el espacio y en el tiempo.

3º) Por fin, cabe referirse a la Etica civil en el sentido de aquella Etica pertinente en el seno de la sociedad civil, en su condición de instancia intermedia entre los individuos y el Estado. Mientras que las dos acepciones anteriores subrayaban el papel de los individuos y el de los grupos sociales, tomados unos y otros de modo separado, en tanto que actores de la tolerancia y en tanto que destinatarios de los derechos, ahora la finalidad es vertebrar en sentido ético la esfera de la sociedad civil, la cual, en la medida en que ha extendido su presencia y complejidad en el mundo contemporáneo, hace cada vez más preciso un *ethos* propio que la caracterice, salvaguardándola de las diferentes fuerzas centrífugas que la amenazan.

La apelación a una Etica civil en el primer sentido ha venido abonada por algunas tendencias contemporáneas, de progresiva implantación. Mencionemos a este respecto la presunta inoperancia de una moral de máximos, en correspondencia con la esencia abierta del hombre, para conducir la vida civil de un cuerpo político determinado, por cuanto este tiene su origen en el particularismo de los Estados nacionales por más que hoy haya quedado atenuado y en parte contrapesado por la tendencia a la globalización, de signo opuesto; o bien el interés por marcar, también de un modo ético, la divisoria entre las esferas de lo privado y lo público, cuyo desdibujamiento trae consigo formas de nepotismo y de corrupción política en general o, en el sentido opuesto, formas de ingerencia de los criterios de utilidad pública en el ámbito de las decisiones privadas autónomas; o bien la introducción de la dialéctica del mercado y de la burocracia como categorías dominantes para la interpretación del conjunto social, que restringen este a la tecnoestructura, dejando fuera los aspectos ético-sociales específicos concernientes al mundo de la vida, necesitados de un modo especial de regulación ética, una vez que ha quedado esta relegada a la esfera privada.

Por su parte, el respeto a las libertades fundamentales o derechos humanos, como principio de organización ciudadana, ha cobrado su sentido histórico como reacción frente al Estado moderno absoluto, que se entiende a sí mismo como una maquinaria legitimada desde ella propia, con su interna razón de Estado (Hobbes), o bien posteriormente engullendo en sí las esferas particulares de actuación (Hegel). Los derechos humanos universales representan precisamente el dique ético requerido para los Estados absorbentes, y se revelan especialmente pertinentes allí donde las poblaciones civiles son agredidas, como en las guerras interestatales, o allí donde la opinión pública actúa como el cuarto

poder socavador de la libertad de expresión, entre otras muchas situaciones de indefensión de los ciudadanos.

El ejercicio de los derechos ciudadanos en este sentido es, según creo, uno de los supuestos más fructíferos para la constitución de una Etica civil, sobre todo si se tiene en cuenta el desarrollo que ha alcanzado la noción hasta incluir los de segunda generación o asistenciales y los de tercera generación, alusivos a condiciones universales de la existencia humana, como son un medio ambiente sano o una convivencia pacífica entre los pueblos. Igualmente, habría que superar definitivamente la concepción atomizadora de los individuos en que la Modernidad asentó los derechos, pasando a poner el énfasis en la vinculación entre los ciudadanos que los propios derechos establecen a través de la complementariedad entre los derechos correlativos de las diversas partes, así como también en la referencia objetiva de los derechos a unos bienes básicos, inseparables de la dignidad humana².

En cuanto a la sociedad civil, uno de sus ejes es la formación y desarrollo de una esfera de opinión pública independiente de los cauces políticos establecidos, tal como Habermas la expuso en su *Historia y crítica de la opinión pública*. La inauguración de un espacio público sostenido por los particulares a través de la letra impresa y que somete a crítica a los poderes políticos carece de precedentes en la tradición republicana. Las energías cívicas procedentes del mundo de la vida configuran, así, este nuevo concepto de sociedad civil, que se ha manifestado crecientemente en el mundo contemporáneo a través del humanismo empresarial, la incorporación de la mujer al trabajo con sus legítimas reivindicaciones o las diferentes expresiones del voluntariado y de la solidaridad ciudadana, más allá de las fronteras estatales y de los beneficios rentables.

Nuestra próxima tarea será afrontar las posibilidades de los planteamientos anteriores de cara a una *ética civil*, en la que los *valores democráticos* y las *virtudes cívicas* encuentren acogida.

Los valores democráticos de la libertad y la igualdad

Desde la tradición fenomenológica se designa como valor en general al correlato objetivo del acto de estimar, tal que establece una relación de especificación y de dependencia del acto respecto de él; no es valor simplemente lo que es apreciado o estimado de hecho, sino lo que se revela simultáneamente como digno de ser estimado (*liebenswert*), sin lo cual faltaría al acto correspondiente su razón de ser. Para la aprehensión del valor se requiere, asimismo, una disposición receptiva adecuada en el sujeto, incompatible, por ejemplo, con la voluntad de autoafirmación o con la búsqueda de intereses excluyentes. Así lo demanda la naturaleza propia del valor, como aspecto formal del bien, cuyo efecto

² A.L. MARTINEZ PUJALTE, *Los derechos humanos como derechos inalienables*, in: *Derechos humanos*, J. Ballesteros (ed.), Tecnos, Madrid, 1992, p. 86-99.

es aunar las voluntades por relación a él. El adagio clásico *bonum diffusivum sui* se hacía eco de que la transmisión es el modo más común de acceder al bien en tanto que valioso. En cambio, las virtudes son hábitos adquiridos por la voluntad subsecuentemente a los actos de una virtud, de tal modo que cualifican al sujeto en su ser sin una captación antecedente de un valor y le capacitan a su vez para el crecimiento operativo. El modelo cibernético del feed-back se ajusta a este proceso de realimentación del ser desde el operar. En otro lugar he escrito: “Aunque materialmente puedan coincidir valor y virtud, son dados de modo diferente: el primero, como aprehensible y, todo lo más, moralmente significativo por la respuesta debida que conlleva en el sujeto que toma posición ante él; la segunda, más bien, específicamente moral *en cuanto realizada*, y solo aprehensible en su significación perfectiva de virtud en tanto que se la realiza”³.

Valores y virtudes coinciden en ser los presupuestos básicos de las realizaciones morales, los unos por su aprehensión universal y motivadora, las otras por predisponer al sujeto a la actuación singular. Trasladados ambos al conjunto de la convivencia pública, los valores democráticos congregan a los ciudadanos antes de la decisión en común de asignar un rumbo a aquélla, y las virtudes cívicas son ejercitadas coordinadamente por los sujetos públicos, forjando, así, entre los valores y las virtudes el nivel ético distintivo de un pueblo. Antes de describirlos en sus implicaciones importa advertir que entre la universalidad de los valores democráticos, plasmados en instituciones de gobierno, y la singularidad de las virtudes ciudadanas en los particulares, que delegan sus poderes mediante los diversos modos de participación política, se encuentra el tercero de la *memoria histórica*, que ha de articularse interdependientemente con los otros dos elementos para dejar lugar a las minorías no representadas que conviven continuamente en un Estado y, más en general, a la cultura constitutiva que alienta en el subsuelo de cada pueblo.

Los valores democráticos son aquellos que proceden de la libertad social como onda expansiva, y se afincan en la consideración de que *el poder público es un bien común*. Se cuentan entre ellos la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la participación activa de todos en la construcción del bien común cívico, la solidaridad a los diversos niveles entre los agentes político-sociales, la pluralidad de opciones políticas, la comunicación como medio pacífico de resolver los problemas, los deberes para con los sectores menos favorecidos... Como se ve, el alcance de estos valores desborda el área política específica, por más que en ella adquieran una dimensión especialmente relevante, al ejercer como arquitectónica –según la expresión aristotélica– respecto de las otras esferas encuadradas en su horizonte, como son la familia, la escuela, la confesión religiosa, las agrupaciones sociales o la vida económica. Los valores políticos proporcionan,

³ U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, p. 264-265.

así, un marco en cierto modo vacío, pero a la vez posibilitante para la realización de los fines humanos constitutivos insertos en el espacio político.

Pero, ¿cuáles son las notas propias de los valores políticos, por las que se hacen con frecuencia indispensables para la presentación de esos mismos valores en las vertientes no políticas de la actuación? Empecemos por advertir con Hannah Arendt que lo político es ámbito de comparecencia externa de los sujetos en un espacio inmaterial que los aúna y a la vez delimita⁴. Ocurre, así, que la virtud moral comienza a desplegarse desde este espacio de aparición en común, ya que sin él tampoco podrían los hombres situarse recíprocamente y dar cauce a la libertad social. La palabra y la acción que definen al hombre en general se compenetran de un modo singular en la actuación cívica, de tal modo que la primera, sin la segunda que la avale, es retórica vacía, mientras que la segunda, sin la primera que la explicita, es muda violencia. Mediante ambas conjuntamente llega el hombre a trascender sus límites individuales, relativizando estos y poniendo en el centro de su atención el bien común.

Por otro lado, lo político incluye una permanencia más allá de las vidas individuales y de la convivencia presente, convirtiéndose de esta suerte en una tarea en la que convergen esfuerzos de generaciones. Los asuntos mundanos son lugar de encuentro entre los seres humanos, asumiendo cada cual una posición y una perspectiva diferentes, no intercambiables in actu, ante los menesteres que los congregan. Este carácter interhumano de la esfera pública se hace manifiesto en el hecho de que no hay una medida objetiva extrahumana que le sea aplicable, como es la moneda en la Economía o la base natural en la Tierra. Así, pues, las condiciones para el reconocimiento del mundo público son la identidad de las *res publicae* y simultáneamente su difracción en las múltiples perspectivas de los agentes diferenciados.

De este modo, nos salen al paso los valores típicamente democráticos – objeto de nuestra inquisición– que son la *libertad y la igualdad públicas*, ya que en la actuación pública los sujetos se hacen frente como iguales en el ejercicio de su libertad ciudadana, colaborando entre sí con la palabra y la acción en un proyecto englobante, en oposición al dominio de las necesidades de la subsistencia, confiado a la existencia privada. En consecuencia, lo privado y lo público han de estar objetivamente delimitados, en el mismo sentido en que lo están el conjunto de las carencias humanas y la actuación libre, pero a la vez en la situación de precisarse mutuamente, pues no solo la suficiencia en los bienes privados es condición para la libertad en el actuar público, sino que también la demarcación pública de lo privado se hace imprescindible para poder disponer duraderamente de una privacidad. La ausencia de estos límites entre lo público y lo privado se ha presentado históricamente cuando la sociedad ha tendido

⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, Cap. V: Acción.

a invadirlo todo: transformando la propiedad en capital anónimo, haciendo superfluas las vallas aislantes de lo propio, convirtiendo a la esfera pública en mera protectora de los propietarios o de los asalariados... El resultado ha sido que lo público dejara de emerger de lo privado y de volver a ello, reemplazándose la estabilidad externa que lo identifica por un proceso cambiante indefinido.

Pero, ¿cómo compaginar la libertad y la igualdad, si la primera es fuente de diversidades irreductibles? Para ello han de ser tomadas ambas en su dimensión estrictamente pública. La libertad como valor ciudadano solo es posible, efectivamente, en su entrelazamiento con las otras libertades, partiendo cada una de ellas de un emplazamiento intransferible; y la igualdad no es el efecto de una acción igualadora *ab extra*, sino que hunde sus raíces en la situación metafísica común que congrega a los ciudadanos en el ejercicio de sus libertades. Solo aparecerían como incompatibles si se partiera de una igualdad en el sentido macrosociológico, que homogeneiza los patrones de comportamiento individuales, dejando al margen las actuaciones impredecibles en su surgimiento desde la libertad.

Justamente la invocación de la libertad y de la igualdad constituye la armazón ética de los valores democráticos, toda vez que se trata de una libertad y de una igualdad que presuponen la identidad ontológica y ética de los ciudadanos que las hacen valer. Esta implicación es más estrecha de lo que a primera vista puede parecer, ya que la identidad inconfundible de cada hombre no puede exponerse si no es dentro de las coordenadas espaciales, temporal-narrativas y públicas de la situación en que vive, que se convierten, así, en constitutivas para él (en cualquier caso, anteriores a todo acto de decisión e incluso de toma de conciencia). Ya al nivel más elemental no hay otro modo de reconocer la identidad de alguien si no es por sus patronímicos y por el nombre que otros le han impuesto. En su alcance más amplio lo ha puesto de relieve Charles Taylor: “Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los status y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes”⁵.

A este respecto, el prejuicio liberal de la individualidad atómica de los hombres es lo que late tras la tesis de que la Ética civil hubiera de ser adoptada convencionalmente por quienes están ya provistos de una identidad privada y de una ética válida solo en esa esfera. El recurso a una razón pública a partir de principios abstractos, aceptados como base común por todos, y valiéndose para su constitución de un procedimiento contractual-asociativo, procede de John

⁵ Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 51.

Rawls, y es lo que subyace a este primer sentido de una Ética civil como ética de mínimos. Pero relegar la moral al recinto privado de los individuos es tan irreal como hipostasiar una vida pública que decidiera desde sí misma, pues el ciudadano está provisto de vínculos políticos *a nativitate* y ejercita, por tanto, sus virtualidades éticas singularizadoras en el entramado de lo público.

El desenvolvimiento ético de la vida civil no resulta, en efecto, de una fijación contractual sometida a ciertas reglas, que la aislaran como una actividad técnica más, sino que es una dimensión arraigada en toda acción pública. La cualificación moral y la pertinencia política recaen sobre una misma acción, según que se la contemple bajo el aspecto intencional en su agente o bajo el aspecto de la unidad configurada por su coaparición en público. El alcance político de las acciones humanas, al igual que su carácter histórico, no hacen referencia a los motivos e intenciones que las individuán en sus agentes, sino que se advierten, respectivamente, en la dilatación espacial partiendo de unos límites territoriales y en la memoria subsiguiente que unifica la serie de los acontecimientos como un todo temporal. Por ello, proponer una Etica para la vida civil vaciada de cuestiones sustantivas y reducida a unos procedimientos constructivos que faciliten la toma de decisiones se revela una ficción, en tanto que abstrae del sujeto y de las condiciones éticas del acto humano. Ni siquiera la tolerancia alcanza en estas condiciones expresión ética, ya que, al prescindir de la guía de la verdad práctica, no pasa de ser desinterés mutuo entre los agentes, en expresión de Rawls.

Pasando a la segunda propuesta antes aludida de Etica civil, los derechos universales suministran sin duda una importante clave ética para el comportamiento cívico. Baste advertir que la apelación a ellos en el siglo XX es lo que ha permitido saltar todas las barreras y discriminaciones, llegándose a aquella situación, divisada de lejos por Kant, en que cualquier lesión inferida a un ser humano o a un pueblo no es ajena a los demás hombres y pueblos desde cualquier rincón del planeta. La Declaración de Derechos Humanos de la ONU incorpora un significativo elenco de derechos en los que se expresa la dignidad del hombre.

Sin embargo, hay que contar con dos limitaciones en su noción para la consolidación desde ellos de una Etica civil. En primer lugar, es fácil el deslizamiento conceptual desde unos derechos dimanantes de la dignidad humana vinculados a unos bienes constitutivos, en los que ésta se reconoce, a la capacidad subjetiva de autodeterminación desligada de todo referente. Y, en segundo lugar, la universalidad de los derechos humanos pasa por alto el nivel de concreción histórica en que se plantean su ejercicio condicionado y su eventual reivindicación.

Por lo que hace a lo primero, la pretendida neutralidad del Estado liberal en relación con los proyectos de vida ciudadanos promueve indirectamente la

autonomía en las elecciones individuales como valor único, por más que a la postre queden trivializadas en sus contenidos y reducidas a preferencias subjetivas. Esta exclusivización de la autonomía desvinculada es lo que puede explicar, por ejemplo, que en los debates sobre la eutanasia se abra el dilema entre el derecho a la vida y el derecho a la libre elección de la muerte, sin reparar en que una elección libre no asentada sobre el derecho a seguir viviendo deja de ser el ejercicio de un derecho que recaiga sobre el sujeto moral y lo incremente en su dignidad. La libertad y la igualdad de los ciudadanos articulan una Ética civil cuando los derechos en que se manifiestan mantienen la trabazón que les dispensa el bien común civil, aglutinante de las libertades diversificadas y nivelador de ellas en su rango.

La realización responsable de cualquier derecho trae consigo el reconocimiento asimétrico de sus derechos en alguien otro, componiendo de este modo entre una y otra parte una reciprocidad moral que hace de los derechos en general lo opuesto al arbitrio individualista, que ha privado unilateralmente en el pensamiento moderno desde J. Locke y W. Blackstone. Veámoslo con algunos ejemplos: el derecho a la libre expresión tiene su contrapartida en el derecho a la información veraz, el derecho de los padres a la educación de los hijos se corresponde con el derecho de los hijos a ser educados por los padres, el derecho al fomento de la cultura es correlativo del derecho a acceder a los bienes culturales por parte de los demás, o bien el derecho de asociación política es inseparable del derecho a que el resto de los ciudadanos puedan participar a su modo en el bien público...

La tesis, presentada comúnmente como un cierto correctivo al individualismo liberal, de que los derechos propios tienen su límite allí donde empiezan los derechos de los demás sigue anclada en el individualismo, ciego para la articulación sistemática entre los derechos propios y ajenos y para las responsabilidades consiguientes inherentes a su ejercicio. Si, en cambio, ponemos los derechos en relación con la libertad de las personas, vemos que su límite no procede de fuera de ellos, sino que consiste en su posibilidad por las otras personas: la persona es irreductible, no integrable por tanto en un contexto, pero sí condicionada en sus realizaciones libres por aquellas otras personas con las que su vida está comunitariamente entretejida. Así como el reconocimiento recíproco impide la neutralidad en la actitud hacia la otra persona, derivadamente el ejercicio de los derechos tiene el sentido ético de un poner a disposición de los otros las capacidades personales, imbricándoles a ellos a su vez en la tarea de personalización lograda con el desempeño correlativo que ellos hacen asimismo de sus derechos.

Y por lo que se refiere a la segunda limitación relativa a la antítesis entre universalidad abstracta de los derechos y particularidad histórica y concreta en su ejercicio, conviene retomar la distinción de niveles preceptivos entre ley

natural y ley positiva, elaborada por Tomás de Aquino. Mientras la primera parte del orden finalista inserto en las inclinaciones naturales, la segunda da su concreción variable a la primera *via determinationis*, en un proceso inconcluso de invención y determinación. La razón práctica termina a la ley natural, prosiguiéndola abiertamente en unas circunstancias no derivables de unos límites preestablecidos. Análogamente a como la lingüística esencial y característica del hombre sólo se hace efectiva desde la pertenencia a una comunidad lingüística determinada, también los derechos anclados en la naturaleza invariable del hombre solo se expresan en un contexto histórico definido y variable.

Por su parte, la llamada Etica de la sociedad civil –mencionada antes como el tercer significado de la ética civil– ha sido relanzada en las últimas décadas a partir de bases comunitaristas, al contraponer los bienes esencialmente comunes a los que son meramente convergentes. Aserrar entre dos o más un tronco de un árbol es una acción en común, solo posible desde la solidaridad, mientras que poseer seguridad pública es un bien privado en el que convergen distributivamente todos los que gozan de protección civil. El problema está en el paso de las comunidades constituidas por los lazos afectivos primordiales al conjunto de la sociedad civil, cuyos miembros son segregados como individuos por el Estado. Por ello, la vigorización ética de la sociedad civil solo es posible desde el ejercicio humanizador de la virtud moral, en el que los ciudadanos se encuentran, al prolongar fecundamente sus tareas colectivas.

Las virtudes en la vida pública

Con ello pasamos al tratamiento de las virtudes cívicas, necesarias para la realización en plenitud de una Etica civil. Así como es precisa una disposición espacial *objetiva* de conjunto en la que insertar la actividad ciudadana, existe también un orden temporal *subjetivo* paralelo relativo a ella, y es en él donde se asientan las virtudes cívicas. A diferencia de la actuación por ley, que comporta el atenuamiento de la voluntad a una regulación externa, en el actuar virtuoso es el propio actuar voluntario el que adquiere la disposición connatural hacia lo mejor en uno u otro plano. Realizando acciones buenas nos hacemos mejores en cuanto personas, y derivadamente se perfeccionan nuestros hábitos de actuación.

Por esto, no basta para la virtud cívica con el sometimiento a la voluntad general, el cual sería discontinuo y fluctuante, a merced de los dictados de aquélla, sino que lo único que puede hacer del agente un ciudadano pronto y eficaz es la inclinación estable en orden a su actuación. Sin esta incidencia de la actuación sobre sus sujetos estaríamos asimilando el quehacer político a un arte productiva determinada, medible por sus resultados externos; pero justamente las realizaciones virtuosas, sea cualquiera su radio, derivan de la rectitud en el apetito.

Sin embargo, aquí nos centraremos no en las virtudes morales en general, sino en algunas de entre las específicamente cívicas. Por motivos opuestos, sería desacertado tanto la identificación de estas con las del hombre privado como su tecnificación, convirtiéndolas en medios para la consecución de unos fines preestablecidos. El primer extremo desemboca en un craso paternalismo, ya que las relaciones interciudadanas se rigen por criterios públicos y no directamente por la persona del destinatario, tal como se acusa, en cambio, dentro de la familia, en el ámbito de la educación o en las relaciones de amistad. Pero el segundo extremo, que identifica la virtud con un interés público, pierde de vista el concepto de virtud cívica porque, al ponerla en función de unos objetivos, la hace en sí misma indiferente con tal que conduzca a ellos.

La diferencia de competencias entre los ámbitos privado y público no hay que verla solo desde las circunstancias sociohistóricas, que les han otorgado un alcance diverso, sino que cada cual comprende un ethos distinto. De este modo, las virtudes del autodomínio, como la templanza y la sobriedad, se ejercen en el terreno privado y llegan a acotarlo; a la vez, las virtudes de la donación, como la generosidad y la solidaridad, amplían hacia los otros su privacidad y enhebran así el tejido social. En cambio, el sentido ético peculiar para lo público se manifiesta, por ejemplo, en el sostenimiento entre todos de los servicios públicos, en el proceder ordenado al debatir las cuestiones de interés general o en el cuidado por la naturaleza como hogar público. Administrar estos bienes públicos con criterios privados es un error ético de signo contrario a la introducción del ethos de la imparcialidad pública en la esfera privada.

Me limitaré en lo que sigue a subrayar el coeficiente ético que corresponde a las virtudes cívicas de la responsabilidad, la fortaleza y la prudencia, partiendo de que son unas nociones morales idénticas, pero diversificadas análogicamente en las distintas vertientes de la actuación.

La *responsabilidad* es una característica antropológico-moral, en la medida en que el hombre no solo es apto para responder de sus acciones ante otros, sino que también puede cultivar en él esta disposición, que llega a ser virtud, e incluso puede elegirla. Esto último es lo que ocurre en particular en la esfera pública⁶. Intervenir en el orden político no consiste propiamente en asumir una responsabilidad que ya se tenía o que otros me han confiado, sino que con la acción ciudadana el hombre se confiere a sí mismo una responsabilidad nueva, tanto por la carga que él mismo se impone como por la forma determinada en que resuelve su actuación pública frente a otras opciones igualmente posibles. Y al escoger para sí unas responsabilidades, se sitúa *eo ipso* en una relación no paritaria con aquellos por quienes ha de dar cuenta: los unos ad-

⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 168 ss.

quieren una parcela de poder sobre los otros, pero con la contrapartida de que los otros les pueden “exigir” en términos de deber a los que administran el poder.

El estado de cosas es semejante al de quien se ofrece voluntariamente ante unas demandas, como apagar un fuego o salir a avistar al enemigo. Lo que se hace en estos casos es iniciar una acción (*archein*), dándole su primer impulso, que solo se coronará en realización cumplida con el concurso activo de los otros. La virtud cívica de la responsabilidad está también en aprestarse a conducir una tarea colectiva, pero la diferencia con aquellos casos reside en que aquí faltan los objetivos claramente definidos, por cuanto el actuar dirigido por la responsabilidad habrá de ir haciéndose cargo de las sucesivas situaciones que se crean colectivamente. Es la virtud por antonomasia del dirigente, pero a mayor o menor escala incumbe en un régimen democrático también a todos los ciudadanos, si es que el sujeto genuino del poder público es el pueblo.

Como sucede en cualquier virtud, la responsabilidad se despliega incrementándose. Desde la idea todavía indeterminada de lo que se quiere al hacerla propia, a medida que es actuada va descubriendo posibilidades, recursos y disponibilidades antes no sospechados y que entran en el círculo de lo elegido. Según me entrego más a las responsabilidades cívicas, más responsable me hago, y a la vez amplío el radio de responsabilidades, antes no abarcado. Sus vicios son los mismos que los de la esperanza, con la que se relaciona estrechamente: por defecto, la desesperanza respecto de la consecución del bien público, y por exceso, la presunción, que lo fía todo al propio esfuerzo.

Por su parte, la *fortaleza* es la virtud proporcionada al temple peculiar del hombre de acción. Así se manifiesta en el hecho de que la visión a largo plazo no se compadezca siempre con el cuidado de lo momentáneo; o en la disposición para emprender obras de envergadura, tal que comporta una acrisolada magnanimidad; o bien en la circunstancia de que la necesaria frialdad en las decisiones —que haga posible la agilidad para pasar de unos a otros asuntos— requiere una dosis de dominio sobre los propios estados de ánimo para que no estén a merced de avatares contingentes.

La ausencia de la fortaleza se torna especialmente visible allí donde faltan las condiciones para una existencia ciudadana, una vez que el terror se ha adueñado de la actuación pública. La mal llamada “resistencia pasiva” es la conciencia explícita y operativa de la dignidad personal, que *se resiste* con fortaleza a ser relegada a la precariedad de las condiciones de un sobre-vivir sólo individual. Hace ya más de dos décadas pudimos presenciar este proceso de consolidación del poder de los sin poder, según los bautizara Václav Havel.

La fortaleza como virtud cívica es uno de los lugares de reverberación de las facultades personales privadas, inteligencia y voluntad, en el área de lo público. Pues en el seguimiento de la ley ordenada al bien común se actualizan

los mismos resortes que confieren su grandeza a la actuación humana. Tales son el diálogo con las otras voluntades, que han imbuido a la ley de un espíritu, y la apertura de la razón práctica a las situaciones plurales. La interrupción de ese diálogo es la violencia irracional, que la fortaleza a su vez ha de derribar; y la oclusión desde fuera de las posibilidades que la razón práctica abre es el totalitarismo, que pone a los ciudadanos —gobernantes incluidos— al servicio de unas leyes impersonales en movimiento, en condición de meros instrumentos destinados a acelerar su curso: también aquí la fortaleza tiene por función debelar los mecanismos presuntamente sustitutivos de la razón práctica.

En el ámbito de la actuación política no es posible encontrar algo así como una tipificación ya establecida de los comportamientos, a la que hubiera que ajustarse, justamente porque, en su estar vertida hacia el futuro, es una actuación que parte de la indeterminación. Por ello, *es la razón práctica prudential la que determina*, la que resuelve el modo de comportarse. La razón práctica no puede borrar la opacidad inicial, relativa a la situación singular desde la que se proyecta la acción. Al no haber principios racionales abstractos que la reflejen, han de ponerse en juego las dimensiones temporales de la experiencia que son constitutivas de la prudencia: la memoria como fidelidad al pasado en el que la razón se inserta, la solercia o apertura a lo inesperado del presente y la providencia, en tanto que visión anticipada del desenlace de la experiencia.

La virtud cívica de la prudencia incluye simultáneamente la rectitud del apetito orientado hacia el bien común y la procedencia de la decisión singular, una vez ponderados los factores situacionales pertinentes. Se oponen a ella, en consecuencia, tanto el principialismo utópico y atemporal como el consecuencialismo de los efectos externos a la acción, tal que no contara como guías éticas con la dignidad humana y el bien común. Según ello, una acción moralmente ilícita en sí no se cohonesto por sus consecuencias, al igual que un principio ético de suyo válido no es por sí solo políticamente procedente, si no se lo coteja dentro de una trama particularizada de interacciones humanas. Por motivos opuestos, tanto la controvertida decisión del Presidente norteamericano Truman sobre los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki como los ideales ilustrados de la Revolución francesa han resultado éticamente objetables al traducirse en acciones políticas, sin que por ello puedan estar en el origen de la actitud prudencial.

**THE PERSPECTIVES OF CIVIL ETHICS.
DEMOCRATIC VALUES AND CIVIC VIRTUES**

SUMMARY

The paper starts with focusing on three forms in which 'Civil Ethics' can be considered, according to whether we approach it from the minimum Ethics common to the citizens, or universal rights, or the ethical backbone of civil society. Subsequently, the paper examines historical reasons that account for the imposition of the above mentioned. Which would there be the most suitable one? If civil freedom and equality are to be ethical and metaphysical mainstays of democratic values, the article shows the weakness of the first two approaches. As the third one is concerned, it seems to be fruitful insofar as democratic values are accompanied by civic virtues, which are the only ones that can make them effective. The article is concluded with an analysis of the virtues of responsibility, strength, and prudence with the particular connotation that they have in the realm of public life.

KEYWORDS: human rights, freedom, equality, responsibility.