

Material para uso educativo tomado de fuentes originales y traducciones
compendiadas para el blog "eticaciudadaniaysuensenianza.blogspot.com.ar"
de Delia Albarracín

á gnes heller
ferenc fehér

políticas
de la postmodernidad

ensayos de crítica cultural

Traducción de Montserrat Gurguí

Ediciones Península

Ética ciudadana y virtudes cívicas

por A. Heller

1

La moral puede ser descrita del mejor modo como la relación práctica del individuo hacia las normas y reglas de buena conducta. Por tanto, en esta relación pueden distinguirse dos aspectos: por un lado, la relación individual y por otro las normas y reglas de conducta adecuada que el individuo relaciona con sí mismo. Si utilizamos categorías hegelianas, denominaría «moralidad» al primer aspecto y *Sittlichkeit* (costumbres morales colectivas, normas y prescripciones) al segundo aspecto. Existen normas y reglas de conducta adecuadas en todos los campos de acción, interacción y comunicación. La moralidad no es, por lo tanto, una esfera que deba distinguirse del resto de las instituciones, ni tampoco es una institución que pueda distinguirse de las demás. No hay ninguna esfera o institución que tenga un carácter puramente moral. Todas ellas incluyen ciertas normas que pertenecen a la *Sittlichkeit*, es decir, a las normas y reglas cuya observancia se considera buena o correcta y cuyo incumplimiento se considera malo o incorrecto.

Podemos distinguir tres esferas típicas en todas las sociedades no tribales: la esfera de lo cotidiano, la esfera de las instituciones económicas y políticas y la esfera de las ideas y prácticas culturales. Son estas últimas las que dan lugar a significativas visiones del mundo, que otorgan un sentido a la vida y legitiman las otras dos esferas. Las visiones del mundo pueden, incidentalmente, utilizarse de un modo crítico, es decir, como dispositivos ideológicos para verificar y probar la bondad y corrección de las instituciones y formas de vida existentes. En las épocas premodernas todas las esferas tenían incorporadas las normas comunes de la *Sittlichkeit*. Para vivir en las distintas esferas se requerían más o menos las mismas virtudes. Una constelación como ésta puede describirse como un «ethos denso». En las épocas modernas, las esferas se han dife-

renciado hasta un grado desconocido en épocas anteriores. Las instituciones políticas y económicas separaban sus caminos y se actualizó la distinción entre las esferas pública, privada e íntima. Todas esas esferas y sus subesferas desarrollaron normas y reglas propias de la *Sittlichkeit*. La división de la esfera cultural en subesferas independientes expresó e inspiró este desarrollo. La ciencia se liberó de las limitaciones religiosas y a la larga se convirtió en la visión del mundo más destacada de la modernidad. Al mismo tiempo, el arte y la filosofía también se han emancipado al rechazar la imposición de normas ajenas en su territorio autónomo. Así, todas las esferas de la vida moderna han desarrollado sus propias normas intrínsecas y reglas de la *Sittlichkeit*, aunque no siempre hasta el mismo grado. Sin embargo, hay tan pocas normas compartidas por todos que los teóricos escépticos y pesimistas pueden plausiblemente afirmar que las esferas de la vida son irreducibles entre sí e irreconciliables en términos del contenido de su valor. Éste era, por ejemplo, el punto de vista de Weber. En la actualidad no tenemos motivo alguno para ser escépticos. Por ejemplo, rechazamos el fascismo y el sexismo en todas las esferas y, al menos, teóricamente, hasta el mismo grado en cada una. Esto indica que existe un cierto *ethos* común o que éste se ha presentado de nuevo. Sin embargo, este *ethos* común no es denso porque no pone en duda la autonomía, o la relativa autonomía de las diversas esferas y subesferas de la vida. Sólo prescribe que las normas específicas de las esferas y subesferas no deben contradecir las metanormas del *Sittlichkeit*. A esto le llamaré un «*ethos* disgregado».

La «ética ciudadana» está obviamente relacionada con las normas y reglas de la acción política y con las metanormas del «*ethos* disgregado». Si una persona visita o no a un amigo en el hospital, si es amable o antipática, generosa o tacaña no influye directamente en que sea un buen o un mal ciudadano. Estas y otras virtudes similares, como también la carencia de ellas, son cuestiones privadas. Además, existe una gran variedad de formas de vida en la sociedad civil moderna, y cada una de ellas tiene una serie propia de normas y reglas. Si uno elige una forma de vida (o, en una etapa posterior, elige de nuevo la que tenía al nacer), está haciendo una promesa, se está comprometiendo. El fracaso en cumplir tal compromiso representa una infracción de la *Sittlichkeit* de esa for-

ma de vida concreta, pero no significa necesariamente que uno haya infringido las normas relacionadas con ser o no ser un buen ciudadano. Finalmente, a menos que unas fuertes razones morales dicten lo contrario, el observar las normas específicas de una esfera que no es una institución política es también una cuestión de honradez, aunque esto tenga muy poco que ver con ser un buen ciudadano. Al marcar tales distinciones, no he pretendido excusar a los que huyen de la ejecución de actos misericordiosos, a los que no son capaces de vivir según sus promesas privadas o a los que realizan incorrectamente sus obligaciones, ni siquiera cuando se excusan a sí mismos refiriéndose a su compromiso con deberes públicos urgentes. Mi único objetivo ha sido señalar que la «ética ciudadana» no abarca la ética en su totalidad.

2

Todos los adultos miembros de un Estado democrático moderno son por definición ciudadanos. Pero ninguno de ellos tiene una relación individual práctica con las normas y las reglas de la esfera política ni con ninguna acción o decisión relativa a dicha esfera. Al discutir la «ética ciudadana», me refiero a las normas y reglas que atañen a los ciudadanos que participan activamente en la esfera política y no a los ciudadanos nominales. Decir que un ciudadano mantiene una «relación práctica» con las normas y las reglas de la esfera política requiere también cualificación. Por ejemplo, un científico político mantiene una relación con la esfera política, pero esta relación es más teórica que práctica: se relaciona con dicha esfera como observador, no como participante. Resulta innecesario decir que la misma persona puede ser tanto un observador como un participante y puede cambiar de una actitud a otra y viceversa, pero las dos relaciones siguen siendo distintas. Además, uno puede ser también un actor, un miembro participante en otras esferas que no sean la política. Por ejemplo, todo el mundo, sin excepción, tiene una relación activa con la esfera de la vida cotidiana.

Uno puede relacionarse prácticamente con la esfera política sin haber elegido la política como vocación. Ya que Weber estaba

profundamente preocupado por las fatídicas consecuencias que se derivarían de confundir las normas y reglas de las distintas esferas de la vida, por la intrusión intencionada o no en la política de normas que pertenecían a otras esferas, insistió en que la política requería una cierta tendencia vocacional. Si el peligro de «fusión» de las normas y reglas específicas de una esfera puede evitarse tan sólo con la vocación, la acción del ciudadano se vería restringida a la de los políticos vocacionales o revolucionarios profesionales, y la ética ciudadana sería equivalente a la ética profesional o vocacional. Sin embargo, no existen razones obligatorias que nos hagan aceptar esta proposición que es perjudicial para los principios democráticos de la política. Cualquiera que sea la profesión o vocación de una persona, cualquiera que sea la esfera en la que esta persona es activa, todos los miembros de un cuerpo político democrático pueden también relacionarse a nivel práctico con la esfera política. En realidad, es importante que cada ciudadano aprenda a no confundir las normas y reglas específicas de una esfera con las de otra. Por ejemplo, la estetización de la política, buscando la rendición en la política o aplicando las reglas de la ciencia a la acción política, son dos tendencias igualmente peligrosas a las que es necesario resistirse. Las acciones rutinarias que juegan un papel tan importante en la esfera de la vida cotidiana están mucho menos autorizadas en la esfera política. Sin embargo, cada ciudadano puede aprender, y de hecho aprende, cómo alterar su actitud a la hora de entrar en la esfera de la acción política. Además, el principio democrático de la participación política activa del ciudadano no tiene que apoyarse sólo en un argumento defensivo, sino también en un argumento ofensivo. Las personas que eligen la acción política como vocación, incluidos los llamados revolucionarios profesionales, tienen la tendencia a dar por sentadas las normas y reglas prevalecientes de la esfera política. La gente que cambia de la esfera política a otras esferas puede avivar cierto potencial crítico. Sin imponer normas ajenas a la esfera política, pueden, sin embargo, desafiar el carácter de «dado por sentado» de una u otra norma política; en especial la justicia, la viabilidad y la racionalidad de ciertas instituciones. Cuanto más amplia sea la experiencia vital, cuanto más variadas sean las necesidades de los actores políticos,

mayor es la posibilidad de que unas normas y reglas justas sustituyan a las existentes.

No resulta fácil distinguir entre acción política y acción social. El que la acción sea individual o colectiva no decide la cuestión. Tampoco lo hace el carácter concreto del tema sometido a deliberación o contestación. De una manera un tanto aproximada, las acciones pueden definirse como políticas cuando las personas actúan en su calidad de ciudadanos, y cuando se dirigen, o incidentalmente movilizan, a otras personas en su calidad de ciudadanos. Esto puede ocurrir de tres maneras distintas. Primera, las personas pueden actuar en el seno de las organizaciones políticas; segunda, las personas pueden transformar agravios privados en cuestiones públicas; y tercera, las personas pueden manejar, o movilizar a otros para que manejen, asuntos sociales o privados recurriendo a las ideas políticas universales o generales, a los derechos y normas democráticos. Estas tres formas de acción política pueden fusionarse, pero no siempre ocurre así. Estas tres formas de acción política requieren virtudes cívicas.

3

Las virtudes son rasgos del carácter que son considerados ejemplares por una comunidad de personas. Estos rasgos del carácter se adquieren con la práctica. Hacer cosas correctas y realizarlas de un modo correcto indica que la persona desea desarrollar en sí misma ciertas virtudes, o al menos parecer que eso es lo que desea. Hacer cosas correctas y de la manera correcta, consecuente y continuadamente, indica que la persona en cuestión ha logrado adquirir rasgos de carácter ejemplares. Las virtudes (o rasgos ejemplares de carácter) están relacionadas con los valores. Los valores son bienes. Cualquier cosa puede ser un bien, ya sea un objeto, una institución social, un sentimiento, una relación humana, un ser humano superdotado, un estado mental, un tipo de discurso, etc., si una comunidad concreta le atribuye un *valor* intrínseco. Los valores puros son metabienes en tanto que su presencia o ausencia define el valor o la carencia de valor de una determinada cosa, institución, relación humana, estado mental, etc. Formal-

mente, rasgos de carácter muy similares pueden ser considerados virtuosos o indiferentes a la virtud dependiendo de si están o no relacionados con un valor. Una persona que arriesga su vida por una causa es un valiente. En cambio, el riesgo de un acróbata no es una virtud sino un cierto tipo de excelencia. Algunos rasgos del carácter pueden ser considerados virtuosos por una comunidad en un período histórico concreto, mientras que pueden ser considerados de un modo indiferente o, incluso como vicios, en otro momento histórico. Hay otras virtudes que frecuentemente son reinterpretadas según el cambio en la orientación de los valores. Cuando la jerarquía es un valor, la humildad y la obediencia ciega son virtudes. Cuando la igualdad es un valor, ya no existen virtudes sino vicios. Ciertos vicios y virtudes son constantes. Su constancia indica que están relacionados con ciertas formas constantes de asociaciones y relaciones humanas que siempre se consideran valiosas. La generosidad está generalmente considerada un rasgo de carácter virtuoso, al igual que la justicia. La envidia, la vanidad, el rencor o la adulación, se consideran generalmente vicios.

De todo lo mencionado se deriva que no podemos discutir sobre virtudes cívicas antes de discutir sobre los valores con los que dichas virtudes están relacionadas. Las virtudes cívicas son las virtudes del ciudadano. El valor con el que están relacionadas tiene que ser una cosa, una relación social, un estado mental, un tipo de discurso, un sentimiento o algo más, pero ciertamente ha de ser algo que tenga un valor intrínseco para cada ciudadano, independientemente de su credo religioso o profano, de sus aspiraciones individuales, compromisos profesionales, gustos, etc. Cicerón dijo que las virtudes cívicas están relacionadas con la *res publica*, la república, que literalmente significa «la cosa común». Al contrario que Aristóteles, sabía que compartimos algo con la totalidad de la raza humana, es decir, la razón. Como hombre de sentido común, sabía también que compartimos mucho más con los miembros de nuestra familia que con el resto de nuestros conciudadanos: compartimos prácticamente todo con las personas que viven bajo nuestro mismo techo. La cosa común compartida por todos los ciudadanos y sólo por ellos no es el bien más general (porque éste está compartido por toda la humanidad), ni tampoco la suma total de todos los bienes (porque éstos están compartidos por los miem-

bros de la familia o los amigos íntimos), sino los bienes considerados como condiciones de bienestar. Las instituciones, esto es, las leyes de la república, determinan si podemos disfrutar de ese bienestar.

El argumento lleno de sentido común de Cicerón no está en modo alguno anticuado. Podemos todavía afirmar que existen ciertos bienes que todos *compartimos* y que esos bienes son cosas de tal valor intrínseco que las consideramos condiciones previas del bienestar. Las virtudes de los ciudadanos están relacionadas con esos bienes de valor intrínseco tan comúnmente compartidos.

¿Qué clase de bienes *sostenemos* que son de tal valor intrínseco, en otras palabras, qué clase de valores *sostenemos* en común?

Como es natural, ningún teórico puede *inventar* tales valores. Un teórico puede sólo resaltar valores que ya estén guiando las acciones de ciertas personas y que son aceptados (considerados como válidos) por otras aun en el caso de que sus acciones no estén guiadas por ellos. Si las acciones están guiadas o formadas por ciertos valores, podemos referirnos a tales valores como «regulativos». Si los valores son aceptados como válidos aun cuando no formen la acción, podemos denominar a esos valores *completamente contrafactuales*. Naturalmente, los valores son contrafactuales también en su uso regulativo siempre que el valor en cuestión no esté incrustado en las instituciones o relaciones sociales, si nadie los acepta, o quizá incluso siempre que no estén totalmente dados por sentados. Los valores aceptados por todo el mundo y dados por sentados se denominan «constitutivos». El valor del sufragio universal se convirtió en un valor constitutivo en los modernos Estados democráticos. Si todos los conflictos internacionales tuvieran que resolverse mediante la negociación y el discurso, y nunca por la fuerza, la paz se convertiría en un valor constitutivo. En la actualidad, como mucho, la paz es un valor regulativo, aunque en conjunto es un valor totalmente contrafactual. Mencionaré sólo de pasada que los metavalores supremos nunca pueden convertirse en constitutivos aun en el caso en que funcionen como palancas para transformar otros valores, desde su estatus regulativo al de valores constitutivos. La libertad como tal, como un metavalor supremo, nunca podrá, por así decirlo, «realizarse», aunque otras «libertades» diferentes sí puedan hacerlo. De todo esto se deduce que

aunque los teóricos no puedan inventar valores, pueden, en realidad, resaltar valores contrafactuales, incluso completamente contrafactuales. A partir de aquí, me gustaría discutir ciertos valores comúnmente compartidos y las virtudes cívicas relacionadas con ellos en este sentido. Si se suscita la cuestión de si mi discusión es factual o evaluativa, si estoy haciendo una interpretación particular de una serie de hechos o estoy discutiendo ciertas normas, lo único que puedo responder es que estoy haciendo *ambas cosas*. Voy a discutir, en verdad, la validez de ciertas normas, pero derivo esas normas de los compromisos reales de las personas reales. La lista de virtudes cívicas que propondré es normativa, aunque tales virtudes cívicas estén factualmente practicadas, desarrolladas y aprobadas por personas reales en los conflictos y situaciones contemporáneas.

¿Cuáles son los bienes que consideramos como verdaderas condiciones de la buena vida para todos? ¿Cuáles son los bienes que tienen un valor intrínseco para todos? Estas preguntas nos las hacemos a menudo e intentamos hallarles respuestas. Aunque las respuestas a estas preguntas tendrán, en verdad, algo que ver con nuestro problema, estrictamente hablando, no hay respuestas definitivas para ellas. Esto es así porque *no todos los bienes* considerados como condición auténtica de la buena vida o que tengan un valor intrínseco para todos, son cosas que comúnmente compartamos. Amar y ser amado es, obviamente, una condición de bienestar para todos y tiene, de hecho, un valor intrínseco, pero no es una «cosa común». Las cosas comunes son las constituciones, las leyes, las instituciones públicas, los cuerpos con poder decisorio, las estructuras generales (es decir, comúnmente compartidas) en el seno de las cuales operan las instituciones de carácter social, económico, etc. Además, la serie de procedimientos bajo los cuales se establecen tales cuerpos, que les hace seguir funcionando o que permiten que sean sustituidos por otros, es algo comúnmente compartido. Los bienes públicamente compartidos son «ideales», esto es, como máximo, aseguran las condiciones *socio-políticas* para el bienestar de todos, y no *todas* las condiciones de ese bienestar. Las condiciones socio-políticas del bienestar se han tradicionalmente asociado con la *justicia*. La «cosa común» que es buena para todos y es, al mismo tiempo, la condición para el bienestar, es la

justicia o, para ser más precisos, la cosa común, la *res publica* es buena para todos si representa la justicia. Aquí voy solamente a resumir algunas ideas que he desarrollado en otros escritos.

Los ciudadanos debaten la justicia o injusticia de las instituciones comunes. Tanto cuando atacan el carácter injusto o defienden el carácter justo de tales instituciones adoptan la postura de un valor distinto del valor de la justicia. Esto no puede ser de otro modo, porque uno no puede responder a la pregunta: «¿Por qué es injusta esta institución?», con la respuesta: «Porque no es justa.» Existen dos valores a los que tanto los contendientes como los contenidos recurren normalmente en su ataque o defensa de los acuerdos sociales: el valor de la libertad y el de la vida. En la época moderna, ambos valores se han universalizado. La universalización abrió la posibilidad de una gran variedad en la interpretación de valores. Cuando los valores son concretos, queda muy poco campo para la interpretación. Por ejemplo, el valor de «independencia nacional» es completamente inequívoco. No pueden existir interpretaciones contradictorias sobre la «independencia nacional»; es más probable que los conflictos surjan en la evaluación de los medios para conseguirla o preservarla. Sin embargo, los valores universales permiten interpretaciones contradictorias, no sólo divergentes. Esto es, tanto los contendientes como los contenidos pueden recurrir a los mismos valores, sometiéndolos a interpretaciones distintas. Además, los metavalores pueden formar la evaluación de instituciones por completo diferentes a las que se va a atribuir un valor intrínseco. No obstante, si los valores concretos difieren, las virtudes relacionadas con tales valores serán también de otro tipo.

Llegado este punto, me gustaría formular una afirmación fuertemente normativa, la cual no carece de fundamento empírico. Acepto la interpretación más universal de los valores universales de libertad y vida como los valores auténticos con los que se relacionan las virtudes cívicas. Esta interpretación puede resumirse del modo siguiente: «igual libertad para todos» y «igualdad de oportunidades de vida para todos». En esta interpretación los valores universales de libertad y vida están combinados con el valor condicional de la igualdad. Tal interpretación de los valores universales requiere la participación de todo el que esté implicado en

el establecimiento de las instituciones de la «cosa común». Finalmente, acepto el criterio de Habermas de que el discurso racional es el procedimiento óptimo (el mejor) con el que alcanzar la «cosa común»; sólo un discurso así puede proporcionar unas bases procesalmente justas para la deliberación y contestación de los valores en liza. Así, añadiré un cuarto valor, el de la racionalidad comunicativa, a la lista de valores que han de establecer el valor intrínseco (la bondad) de las instituciones comunes. Podemos, pues, reformular de este modo nuestras dos preguntas: ¿cuáles son las virtudes cívicas que todos los ciudadanos deben cultivar si atribuyen un valor intrínseco a instituciones comúnmente compartidas formadas por los valores universales de libertad y vida, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa (discursiva)? Las principales virtudes cívicas relacionadas con tales valores son las siguientes: tolerancia radical, valentía cívica, solidaridad, justicia, y las virtudes intelectuales de la disponibilidad a la comunicación racional y *fronesis* (prudencia). Permítanme discutir brevemente sobre cada una de ellas.

a) Si uno está de acuerdo con la interpretación del valor de vida como «igualdad de oportunidades de vida para todos», ha de reconocer *todas las necesidades humanas*, con un reconocimiento igual garantizado para todas, excepto esas necesidades cuya satisfacción requieren, por definición, la utilización de otros seres humanos como meros medios. Algunos ejemplos de ellas son esas necesidades que ocasionan opresión, dominación, prácticas violentas y sádicas, etc. Estas últimas necesidades deben excluirse del reconocimiento porque, si las reconociéramos, se nos impediría reconocer todas las necesidades concretas. El reconocimiento de las necesidades humanas (excepto las antes mencionadas) es equivalente al reconocimiento de una gran diversidad de formas de vida. Todas las formas de vida, con la salvedad mencionada, han de ser reconocidas como buenas y, por tanto, respetadas. Esto no significa que las formas de vida no puedan ser criticadas: pueden y deben ser criticadas aunque las críticas sólo pueden ser equilibradas si primero se garantiza el reconocimiento. La crítica, combinada con el reconocimiento mutuo, acompaña la aceptación del procedimiento del discurso racional sobre los valores. Me refiero a la

virtud del reconocimiento de diferentes formas de vida y la disponibilidad a entrar con sus partidarios en un discurso racional de valores sobre la virtud de la «tolerancia radical». La tolerancia es un valor tradicional en el liberalismo y, como tal, una de las condiciones previas de la libertad negativa que toda política democrática debe proteger. Pero cuando se aplica a la coexistencia de diferentes formas de vida, la tolerancia liberal simplemente significa que yo busco la felicidad a mi manera, tú lo haces a la tuya, y uno no se preocupa del otro. El reconocimiento, sin embargo, tiene un significado más complejo y profundo: en él, las formas alternativas de vida de otras personas son de *nuestro* interés, aunque no vivamos esas formas. El «reconocimiento» es, por consiguiente, una categoría *positiva*, afirmativa. Implica una relación activa con los demás sin violar la libertad negativa de éstos, la libertad de interferencia. La tolerancia radical no tolera la fuerza, la violencia o la dominación. Las personas que han adquirido la virtud de la tolerancia radical lucharán por el reconocimiento de formas de vida y desafiarán a las leyes como injustas en tanto que excluyan de su reconocimiento tales formas de vida. Un ejemplo puede ser la eliminación de leyes discriminatorias para los homosexuales. Sin embargo, confrontadas con formas de vida llenas de violencia y dominación, las personas que se aferran a la virtud de la tolerancia radical pedirán una legislación en contra de tal utilización de fuerza: aquí el ejemplo puede ser un caso de violación en la familia. Ambos ejemplos ilustran el hecho de que la tolerancia radical no puede confinarse en el gesto «no es asunto mío», sino que implica en cambio el gesto: «Es de mi incumbencia.»

b) La valentía cívica es la virtud de alzar la voz por una causa, por las víctimas de la injusticia, por una opinión que creemos que es la correcta incluso en situación de abrumadora desventaja. La virtud de la valentía cívica nos induce a caer en riesgos: el riesgo de perder nuestra segura posición, nuestra pertenencia a una organización social o política, el riesgo a quedarnos aislados, a tener en contra la opinión pública. Una persona con valentía cívica no galantea con el desastre, no busca la confrontación en nombre de la confrontación. Actúa según una convicción democrática, con la esperanza de que se pueda hacer justicia, de que las opiniones

disidentes sean aceptadas por los demás, de que se da una buena oportunidad de victoria a una buena causa. Pero aunque éste no sea el caso, la persona con valentía cívica seguirá manteniendo su postura a menos de que los demás la convenzan de que está equivocada. Convencer a una persona con valentía cívica no es tarea fácil, porque esta persona inevitablemente tendrá dudas de si es meramente la conveniencia o la fatiga lo que le ha llevado a cambiar de opinión. La valentía civil es una virtud democrática tradicional, y los ejemplos de ella abundan en la literatura y el cine modernos. El Stockmann de Ibsen (de *El enemigo del pueblo*) es un hombre con valentía cívica, mientras que Nora es la mujer que ejemplifica la misma virtud. Películas como *El hombre del Oeste*, *El hombre que mató a Liberty Valance* o *Doce hombres sin piedad*, causaron un fuerte impacto en la imaginación popular, debido precisamente a que sus protagonistas eran exponentes de valentía cívica. En las dos primeras películas, *westerns* las dos, se contraponen dos tipos distintos de valentía: la valentía utilizando la fuerza física (la virtud tradicional de la valentía) y la valentía defendiendo racionalmente valores incluso en contra de desventajas abrumadoras (valentía cívica). En *Doce hombres sin piedad*, como en el drama de Ibsen, no es la fuerza física desnuda sino la más sublime fuerza del prejuicio la que es desafiada mediante la valentía cívica.

La virtud de la valentía cívica no tiene menos importancia en las acciones colectivas. Sin embargo, todos y cada uno de los participantes en una acción colectiva asumen su riesgo como algo individual. La valentía civil es la clase de valentía necesaria en movimientos que renuncian a la utilización de la fuerza, en la que no se requieren virtudes marciales, si los movimientos son de resistencia pasiva o de desobediencia civil.

c) La tercera virtud cívica es la *solidaridad*. Ésta es una virtud tradicional de la izquierda, la única virtud que, hace casi un siglo, asumió una posición distinguida en las filas de la socialdemocracia y, en general, en los movimientos de la clase obrera. La virtud de la solidaridad abarcaba dos tipos distintos de solidaridad. Uno de ellos se refería a la solidaridad tal como se practicaba en el seno de un grupo, ya fuera un partido, un movimiento o una clase. El segundo tipo de solidaridad, en una forma más senti-

da que practicada, ocasionaba una simpatía o empatía, incluso un sentimiento de hermandad que se extendía a todas las clases y naciones oprimidas, y a la humanidad como conjunto global. Los críticos de este sentimiento global de hermandad han señalado, a menudo con un cierto grado de desdén, que no es más que un sustitutivo fácil de la bondad radical, y que aquellos que abrazan a todos los desvalidos o a toda la humanidad inevitablemente fracasan cuando intentan ayudar a una sola persona que tiene una espantosa necesidad de ayuda práctica. Los críticos de la solidaridad de grupos han señalado que puede producir resultados que no eran los pretendidos, resultados incluso negativos. La solidaridad práctica de los grupos es una virtud problemática porque también puede ser un vicio. Tanto los fascistas como los estalinistas mantenían aterrorizados a los grupos de solidaridad. En un clima tal, cuanto más se volvía la persona contra esa virtud, más grande era el mérito de esa persona. Pero aunque pasemos por alto experiencias históricas del pasado y nos centremos sólo en el presente, tenemos que admitir que ninguno de los puntos de vista críticos ha perdido por completo su relevancia. Muchos de nosotros estamos dispuestos a expresar nuestra solidaridad con movimientos remotos de países remotos sin mover un solo dedo en una solidaridad activa en nuestro propio contexto social. Hay muchas personas que renuncian a sus propias opiniones y ofrecen su apoyo a decisiones que consideran injustas por lealtad a un grupo de solidaridad.

Evidentemente, la virtud de la solidaridad necesita una redefinición. No podemos redefinir la virtud de la solidaridad para excluir posibles conflictos entre ella y la valentía cívica, pero se pueden aún borrar las principales ambigüedades que hasta ahora han sido inherentes en esta tradicional y distinguida virtud cívica. El tipo de solidaridad que buscamos ha de estar vinculado a los mismos valores que la tolerancia radical o la valentía cívica. Al igual que ellos, ha de estar formada por los valores universales de vida y libertad, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa (discursiva). El tipo de solidaridad que tengo en mente se relaciona con el valor tradicional de la solidaridad, al igual que la tolerancia radical se relaciona con el valor tradicional de la tolerancia. La tolerancia radical requiere el reconocimiento de todas las formas de vida, excep-

to las que por definición abarcan la opresión, la violencia, la fuerza (en resumen, la utilización de otras personas como meros medios). Del mismo modo, la virtud de la solidaridad implica una disponibilidad a traducir el sentimiento de hermandad en actos de apoyo a esos grupos, movimientos u otras colectividades que están intentando *reducir* el nivel de violencia, opresión o fuerza en las instituciones sociales y políticas. Como es obvio, la solidaridad puede también extenderse a esos grupos que utilizan medios violentos, pero sólo si lo hacen como autodefensa y sólo si demuestran una disponibilidad explícita a resolver sus conflictos mediante la negociación y el discurso tan pronto como el grupo oponente decida escuchar sus argumentos. La virtud de la solidaridad así definida no incluye un apoyo *incondicional* al grupo; al contrario, *excluye* el apoyo incondicional. Además, la definición hecha más arriba *hace de mediadora* entre el grupo y la humanidad entera para que todos los grupos y movimientos que disminuyen la opresión, la fuerza y la violencia, expandan el territorio de la libertad y las oportunidades de vida no sólo para ellos mismos, sino para toda la raza humana. Marx pidió solidaridad con el proletariado porque creía que la liberación de esa clase daría lugar a la liberación de toda la humanidad. El aspecto teórico del mensaje de Marx puede ser rechazado, aunque el mensaje en sí mismo puede ser aún defendido. Muy pocos de nosotros seguimos sosteniendo el criterio de que una sola clase social es la portadora de la liberación humana. Siempre necesitamos descubrir mediante la utilización de modelos evaluativos qué clase, grupo o movimiento es el que contribuye a la liberación humana general. Sin embargo, la solidaridad es una virtud cívica en tanto que está garantizada a tales grupos y movimientos. Si tal evaluación no precede al acto de garantizar la solidaridad, la virtud de la solidaridad conservará sólo sus cualidades tradicionales y ambiguas.

Tal como se ha mencionado, las virtudes cívicas están relacionadas con la esfera política, pero no se practican exclusivamente en dicha esfera. Esto resulta muy obvio en el caso de la tolerancia radical y la valentía cívica, pero mucho menos en el caso de la solidaridad. Sin embargo, la virtud de la solidaridad tiene también que practicarse en las relaciones cara-a-cara, en la vida cotidiana y en otras esferas. Practicar la virtud de la solidaridad requiere un

gesto de ayuda activa. Cuando alguien con quien estamos familiarizados cae víctima de la opresión, la violencia, la fuerza o la injusticia, debemos ofrecer nuestro apoyo a la víctima con valentía cívica. En realidad, tenemos que hacer más: tenemos que estar junto a la víctima y aconsejarla, y ofrecerle un lugar donde refugiarse de sus perseguidores en un gesto de solidaridad. Los que no ofrecen tal apoyo carecen de todo lo que implica la virtud de la solidaridad. La solidaridad es una virtud que pertenece a la *calidad de vida* hasta el mismo punto que la tolerancia radical o la valentía cívica.

d) La justicia es la más antigua de todas las virtudes cívicas y no necesita ninguna redefinición. La valentía cívica y la solidaridad pueden invertirse en causas erróneas y perder su objetivo si pierden su relación con la justicia. Antes de que alguien se mueva por algo o por alguien con valentía cívica, antes de que alguien se solidarice con causas y con personas, ha de pasar juicio y que este juicio sea justo. El juicio justo requiere una combinación de parcialidad e imparcialidad. Una parcialidad por los valores en los que es conferida la virtud de la justicia no ha de ser suspendida, sino más bien reforzada. Pero la parcialidad hacia las personas, grupos, instituciones, debe a veces suspenderse. Los sentimientos personales y los intereses conferidos han de quedar relegados al segundo plano. Los juicios preliminares tienen también que suspenderse porque, de no ser así, podrían endurecerse fácilmente y convertirse en prejuicios. El autoconocimiento es también una condición del juicio justo. A fin de suspender intereses conferidos, vínculos personales o resentimientos, prejuicios, etc., uno debe primero saber en qué consisten todos ellos. El juicio justo ha de estar también bien informado. Se pueden rechazar opiniones y justificaciones una vez se hayan escuchado, pero no antes.

e) La *fronesis* o la prudencia es también una virtud tradicional que se moviliza en la aplicación de la norma. Antes de comprometerse en la acción, hay que descubrir qué norma se aplica a un caso concreto y cómo puede llevarse a cabo mejor la acción. La *fronesis*, que es buen juicio en acción, se aprende con la práctica, y si se aprende bien se convierte en un buen rasgo del carácter,

es decir, en una virtud. Recientemente, ciertos teóricos han argumentado la importancia de la *fronesis* en la vida moderna. La *fronesis*, se ha dicho, se moviliza si una norma o regla ha sido ya aceptada como buena y correcta, pero es irrelevante al proceso de contestación ante la norma que predomina en la vida actual. Es indudablemente cierto que la *fronesis* no es la virtud intelectual que se moviliza en deliberación y contestación a las normas. No podemos basarnos sólo en la prudencia para determinar si una norma es buena o mala, correcta o equivocada. Pero si en el proceso de deliberación o contestación ciertas normas y reglas resultan ser buenas, correctas, mejores o más correctas que las otras, tenemos que aplicarlas del modo debido, y es precisamente en el proceso de aplicación cuando necesitamos la virtud de la *fronesis*. Esto es especialmente importante en la práctica política en la que tenemos que tomar *decisiones* políticas continuamente, a veces sin tiempo o con muy poco tiempo para la deliberación. La virtud intelectual que permite a alguien tomar buenas decisiones no puede ser completamente sustituida por cualquier otra virtud intelectual que haya ganado importancia en la época moderna.

f) La virtud intelectual más sobresaliente del buen ciudadano en la época moderna es la virtud de participar en el discurso racional, la virtud de estar dispuesto a participar en dicho discurso. Nadie puede determinar por sí mismo *qué* normas o reglas son buenas o justas, lo justas que puedan o no ser las instituciones, y nadie está autorizado a imponer sus criterios sobre éstas en los demás. Esto último sólo puede lograrse mediante la utilización de la fuerza, explícitamente o al menos implícitamente. La utilización explícita de la fuerza implica una dictadura, la utilización implícita de la fuerza implica paternalismo. Tanto las dictaduras como el paternalismo contradicen los valores universales de libertad y vida, las normas universales de «igual libertad para todos» e «igualdad de oportunidades de vida para todos», aunque no hasta el mismo grado. Vivir de acuerdo con esas normas requiere un proceder justo. Un proceder es justo si todo el que está implicado en una institución, acuerdo social, ley, etc., participa en un discurso racional referente a la *corrección* o *justicia* de tales instituciones, acuerdos y leyes. El proceder justo exige que todo el que esté im-

plicado debe estar *dispuesto* a participar en un discurso racional. Esta disponibilidad no es una cualidad innata, aunque está basada en la movilización de ciertas cualidades innatas, al igual que las demás virtudes. La virtud de estar dispuesto a entrar en un discurso racional aumenta, lo mismo que las otras virtudes, mediante la práctica. Pero la generalización de la práctica del discurso racional ya presupone la *presencia* de esta virtud en un número considerable de miembros de un cuerpo político.

Permítanme ahora resumir el argumento que he adelantado aquí. Si estamos de acuerdo en que la «cosa común», la *re publica*, ha de estar constituida por instituciones, leyes y acuerdos sociales que están formados por los valores universales de libertad y vida, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa, entonces tenemos que practicar las virtudes cívicas relacionadas con tales valores. Tenemos que desarrollar en nosotros mismos las virtudes cívicas de la tolerancia radical, la valentía cívica, la solidaridad, la justicia y las virtudes intelectuales de la *fronesis* y la racionalidad discursiva. La práctica de tales virtudes hacen que la «ciudad» sea lo que debe ser: la suma total de todos sus ciudadanos. Sean cuales fueren las demás virtudes que los hombres y mujeres desarrollen añadiéndose a estas virtudes cívicas, contribuirán a su bienestar. Las virtudes cívicas contribuyen al bienestar de todos.