

# SOBRE LAS VIRTUDES CÍVICAS. EL LENGUAJE MORAL DEL REPUBLICANISMO\*

ON CIVIC VIRTUES. THE MORAL LANGUAGE OF REPUBLICANISM

OSCAR PÉREZ DE LA FUENTE  
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 16-1-10  
Fecha de aceptación: 15-3-10

**Resumen:** *Las versiones del republicanismo coinciden en resaltar el valor de las virtudes cívicas de los ciudadanos. Habitualmente este enfoque no incorpora las implicaciones metaéticas de la ética de las virtudes. Por este motivo, este artículo analiza la noción de virtudes cívicas en la visión de la ética de las virtudes. Primero, se propone un enfoque epistemológico de ética dialógica para la ética de las virtudes. Segundo, se estudia la consideración de la virtud en el razonamiento práctico, especialmente respecto de la solidaridad y los comportamientos altruistas. Tercero, se analiza la tesis de la unidad de las virtudes que explora si el republicanismo es una opción perfeccionista y en qué sentido.*

**Abstract:** *The versions of republicanism coincide in emphasizing the value of civic virtues of citizens. Usually this approach doesn't incorporate the metaethical implications of the ethics of virtue. For this reason, this article analyzes the notion of civic virtues in the view of the ethics of virtue. First, it proposes an epistemological approach of dialogical ethics for the ethics of virtue. Second, it studies the consideration of the virtue in the practical reasoning, specially respect the solidarity's or altruistic behaviors. Third, it analyzes the thesis of the unity of the virtues that explores if the republicanism is a perfectionist option and in what sense.*

**Palabras clave:** republicanismo, ética de las virtudes, solidaridad, civismo  
**Keywords:** republicanism, ethics of virtue, solidarity, civism

---

\* Este artículo se enmarca en el Proyecto Consolider-Ingenio 2010 "El tiempo de los derechos" CSD2008-00007. Y en el marco del proyecto de investigación "Historia de los Derechos Fundamentales, S.XX" cuya referencia es DER2008-03941.

## 1. LAS VIRTUDES CÍVICAS EN EL RENOVADO INTERÉS POR EL REPUBLICANISMO

El éxito de la tarea de presentar el republicanismo como una alternativa viable al liberalismo depende de varios factores, especialmente del acierto de aportar nuevas propuestas de diseño institucional, que consigan el consenso adecuado para su implantación<sup>1</sup>. Para delimitar sus objetivos son necesarias algunas precisiones que ayuden a clarificar el perfil de su enfoque. Algunos han querido mostrar al republicanismo como una especie de *síntesis superadora* que tendría como tesis y antítesis las visiones de la polémica liberal comunitarista<sup>2</sup>. Los excesos de ambas posiciones serían descartados y se vehicularía un discurso que se centra en la noción de autogobierno con una fuerte incidencia en la participación y deliberación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Lo que ocurre con estas posiciones de síntesis es que sus compromisos pueden ser leídos desde la compatibilidad con las anteriores posiciones y entonces, en ocasiones, su lectura dista de ser clara, aunque podría enmarcarse en nuevos horizontes.

El republicanismo, surgiría, o resurgiría desde el antecedente del republicanismo clásico, frente al individualismo del yo desvinculado –Sandel– y procedimentalismo del liberalismo rawlsiano y, a la vez, frente al perfeccionismo y el moralismo legal de algunas versiones del comunitarismo. Los autores republicanos forjarían sus postulados poniendo el acento, como explica Ovejero, en un “principio” distinto: la autorrealización y participación (Arendt); la virtud y los deberes cívicos (Pocock); la deliberación (Sunstein); la libertad (Pettit); el autogobierno y el patriotismo (Sandel)<sup>3</sup>. En el intento de marcar un perfil propio para su posición, Pettit propuso la noción de li-

---

<sup>1</sup> Las obras de referencia más habitualmente vinculadas al renacimiento de la perspectiva republicana son: B. BAILY, *The ideological origins of the American revolution*, Belknap, Cambridge, 1992, G. S. WOOD, *La revolución norteamericana*, Mondadori, Barcelona, 2003, traducción de Isabel Merino, J.G.A. POCKOCK, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García. Ph. PETTIT, *Republicanism, Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Madrid, 1999, traducción de Antoni Doménech.

<sup>2</sup> He analizado la polemica liberal comunitarista y su incidencia en el republicanismo en O. PEREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson, Madrid, 2005.

<sup>3</sup> OVEJERO, Felix, “Republicanism: el lugar de la virtud”, *Isegoría*, núm. 33, 2005, p. (99-125) 123.



bertad como *no dominación* como alternativa a las clásicas categorías de libertad negativa y positiva de Berlin. Ruiz Miguel considera que aquélla es una noción “sobrevalorada”<sup>4</sup>. La clave reside, si no se quiere reducir a una cuestión meramente teórica, en clarificar qué modificaciones en la práctica de las sociedades democráticas supone afirmar la libertad como *no dominación*. Es decir, si ésta representa realmente una nueva versión de los derechos y deberes y en qué consiste específicamente.

Otra novedad, que marca un perfil propio, de las visiones republicanas es el énfasis en las virtudes cívicas. Como ponen de manifiesto Bertomeu y Doménech, la tradición republicana no se mueve en el plano de las teorías ideales, como la propuesta por Rawls. Lo que es esencial para los republicanismos normativos es el *problema de las motivaciones (plurales)* de los agentes –de ahí su particular devoción al tema de la virtud–, así como sus programas de diseño institucional<sup>5</sup>. La deliberación y la participación en los asuntos públicos, la implicación en la comunidad, el ejercicio de la solidaridad requieren de ciudadanos que cultiven las virtudes cívicas. Esto puede interpretarse desde una lectura comunitarista en una práctica política de la virtud en la tradición aristotélica, como propone MacIntyre. Pero también cabe una lectura liberal de unas virtudes cívicas circunscritas a la participación en lo político, pero respetuosas de la separación entre público y privado y, en última instancia, de la autonomía individual. La viabilidad de esta lectura liberal de las virtudes cívicas podría estar en entredicho, pero eso sólo significaría que el republicanismo realiza una aportación original y requeriría justificar sus compromisos, lo que no sería un sinónimo ineludible, aunque posible, de una lectura comunitarista. Se analizará a continuación los extremos de esta cuestión en términos de Sandel y Rawls.

La versión fuerte del ideal republicano, explica Sandel, volviendo a Aristóteles, ve la virtud cívica y la participación política como *intrínsecos* a la libertad; dada nuestra naturaleza como seres políticos, somos libres sólo en la medida que ejercemos nuestra capacidad de deliberar sobre el bien común, y participar en la vida pública de una ciudad o república libre. Unas más modestas versiones de ideal republicano ven la virtud cívica y servicio público como *instrumental* a la libertad; la libertad de perseguir nuestros fi-

<sup>4</sup> A. RUIZ MIGUEL, “Democracia republicana”, *Revista de libros*, núm. 141, 2008, p. 15.

<sup>5</sup> M. J. BERTOMEU, María Julia, A. DOMENECH, Antoni, “El republicanismo y la crisis de rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia del método republicano)”, *Isegoría*, núm. 33, 2005, pp. (51-75) 65-66.

nes depende de preservar la libertad de nuestra comunidad política, que se vincula a su vez a la buena disposición para poner el bien común encima de nuestros intereses privados<sup>6</sup>.

Respecto del republicanismo en sentido débil, Rawls considera que no hay nada incompatible con la propuesta del liberalismo político que representa la justicia como imparcialidad, ya que aquél no parte de ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva. Rawls matiza que “como mucho, puede haber ciertas diferencias en asuntos de diseño institucional y de sociología política de los regímenes democráticos”<sup>7</sup>. Sin embargo, Rawls sí considera que el liberalismo político está en oposición al humanismo cívico, que describe como una variante del aristotelismo, según la cual, el hombre es un animal social cuya naturaleza esencial se realiza de un modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa participación. En esta visión, según Rawls, “ocurre más bien que la participación en la política democrática se entiende como el *locus* privilegiado de la vida buena. Se trata de un regreso a la entronización de lo que Constant llamó las ‘libertades de los antiguos’ e incorpora todos sus defectos”<sup>8</sup>. Por lo que Rawls acepta parcialmente una versión del republicanismo, pero se opone a la idea del hombre como animal político y a que las visiones de la vida buena ocupen un papel en la vida pública.

El objetivo de las siguientes líneas será analizar la noción de las virtudes cívicas del ciudadano desde la perspectiva de la *ética de las virtudes*. La intuición inicial es que no se suelen atender lo suficiente los compromisos metaéticos del lenguaje de las virtudes cuando se trata de virtudes cívicas. Dicho en otras palabras, se analizará, de forma sintética, qué son y cómo funcionan las virtudes y se relacionará, como telón de fondo, con la lectura liberal y la lectura comunitarista de las virtudes cívicas. El objetivo es clarificar la noción de virtudes cívicas para el republicanismo y articular una aproximación a las implicaciones de esta noción para el discurso de fundamentación.

---

<sup>6</sup> M. J. SANDEL, *Filosofía pública*, Marbot, Barcelona, 2008, traducción de Albino Santos Mosquera, p. 26.

<sup>7</sup> J. RAWLS, *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1.996, traducción de Antoni Domech, op. cit., p. 240.

<sup>8</sup> J. RAWLS, *El liberalismo político*, op. cit., p. 240-241.



## 2. ÉTICA DE LAS VIRTUDES

Los enfoques éticos que suelen invocarse con asiduidad son el énfasis deontológico por los derechos o los principios correctos y la preocupación consecuencialista por los efectos de las acciones, en forma de utilidad, placer o bienestar. Sin embargo, las gramáticas morales ofrecen más posibilidades y ha suscitado un renovado interés la perspectiva según la cual la ética se compondría básicamente de virtudes morales. Desde esta perspectiva, Nussbaum afirma que “las virtudes están atrayendo un interés creciente en el debate filosófico contemporáneo. Desde diferentes lugares, uno escucha insatisfacción con las teorías éticas que están remotas de la concreta experiencia humana”<sup>9</sup>. La intención será analizar las características de la ética de las virtudes para poder comprender el entramado moral de las virtudes cívicas.

La ética de las virtudes ha sido caracterizada de varias formas. Según Hursthouse, ha sido descrita: a) como una ética que está ‘centrada en el agente’ más que ‘centrada en el acto’; b) como concernida con el *Ser* más que con el *Hacer*; c) como dirigiéndose a sí misma la cuestión ‘¿Qué tipo de persona debo ser?’ más que a la cuestión ‘¿Qué tipo de acción debo hacer?’; d) como tomando ciertos conceptos areteicos (*bien, excelencia, virtud*) como básicos más que los conceptos deónticos (*derecho, deber, obligación*); e) como rechazando la idea que la ética es codificable en reglas o principios que pueden proveer una guía de acción específica<sup>10</sup>. No todos los defensores de la ética de las virtudes apoyarían todas y cada una de las características. No obstante, éstas proveen un buen marco de análisis para detectar algunas objeciones comunes a esta forma de argumentar éticamente y permiten vislumbrar como la ética de las virtudes tiene una idiosincrasia propia, un enfoque original para afrontar problemas y, especialmente, un lenguaje moral distintivo y con particular relevancia en contextos educativos y de justificación del discurso.

La percepción habitual de los debates morales tiende a centrarse en las soluciones concretas, pero dedica poca atención a las cuestiones metaéticas. Para clarificar el panorama, se expondrán las premisas metaéticas de consecuencialismo, deontologismo, y ética de las virtudes:

<sup>9</sup> M. NUSSBAUM, Martha, “Non relative virtues: An Aristotelian approach” en STERBA, James, *Ethics: The big questions*, Blackwell, Oxford, 2002, pp. (259-276) 259.

<sup>10</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, Oxford University Press, 2001, p. 25.

P1 *Una acción es correcta si promueve las mejores consecuencias, es decir, si maximiza la felicidad* (Consecuencialismo)<sup>11</sup>

P2 *Una acción es correcta si está de acuerdo con una regla o principio moral correcto (universalizables por el imperativo categórico, establecidos por Dios, objeto de elección por todos los seres racionales, etc.)* (Deontologismo)<sup>12</sup>

P3 *Una acción es correcta si es lo que un agente virtuoso haría característicamente (actuando según su carácter) en esas circunstancias.* (Ética de las virtudes)<sup>13</sup>

Para precisar los términos de la ética de las virtudes, se analizarán a continuación las siguientes cuestiones: a) *Sobre la circularidad de la definición de la ética basada en el agente* b) *Sobre la indeterminación de la ética de las virtudes.*

### 2.1. **Ser o Hacer. Sobre la circularidad de la definición de la ética basada en el agente**

La perspectiva de las virtudes pone su énfasis en el agente, en concreto, en sus rasgos de carácter, más que en sus acciones concretas. Sería una cuestión de *ser*, más que de *hacer*. Pero ante una cuestión conflictiva, ‘¿qué se debe hacer?’ Se debería comportar como un agente virtuoso característicamente lo haría. Sin embargo, sostiene Hursthouse, “esto es un truismo. Naturalmente el agente virtuoso ‘hará lo que es correcto’; si él no lo hizo, no sería virtuoso; estamos razonando en círculo”<sup>14</sup>. La premisa metaética que subyace es autorreferencial y no aporta información relevante. Por tanto, se le debería añadir la siguiente premisa metaética:

P4 *Un agente virtuoso es aquel que tiene, y ejercita, ciertos rasgos de carácter, denominados virtudes*<sup>15</sup>.

Parecería que la cuestión entonces es delimitar conceptualmente el término “virtudes”. Aristóteles sostenía que las virtudes no eran pasiones, ni facultades, sino modos de ser. Y añadía “toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función.”<sup>16</sup> MacIntyre explica que para Aristóteles la virtud no es innata, sino

<sup>11</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 26.

<sup>12</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 26.

<sup>13</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 28-29.

<sup>14</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 30.

<sup>15</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 28-29.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, traducción de Julio Pallí Bonet, p. 168.

consecuencia de la educación. Y así, “nos convertimos en hombres justos mediante la realización de acciones justas, en valientes a través actos de valentía, etc. No hay aquí ninguna paradoja: una acción valiente no convierte a un hombre en valiente, pero la reiteración de los actos de valor inculcará el hábito en relación con el cual llamaremos valiente no sólo a la acción, sino también al hombre”<sup>17</sup>.

Existe una cierta polémica ya que algunos autores sostendrían que la ética de las virtudes no podría trasladarse en reglas y principios y esto conllevaría una importante fuente de indeterminación. Sin embargo, señala Hursthouse que no sólo cada virtud genera una prescripción –haz lo que es honesto, caritativo, generoso– sino cada vicio una prohibición –no hagas lo que es deshonesto, no caritativo, mezquino<sup>18</sup>. Desde esta perspectiva, Frankena busca considerar a la moralidad del deber y a la moralidad de las virtudes o rasgos del carácter no como bandos rivales de moralidad entre los que hemos de elegir, sino como dos aspectos complementarios de la misma moralidad. De esta forma, por cada principio existirá un rasgo moralmente bueno, usualmente con el mismo nombre, consistiendo en una disposición o tendencia a actuar de acuerdo con el primero; y por cada rasgo moralmente bueno existirá un principio definiendo el tipo de acción en que se expresa el primer rasgo. Concluye Frankena, “parodiando el famoso *dictum* de Kant, estoy inclinado a pensar que los principios sin rasgos son impotentes y los rasgos sin principios son ciegos”<sup>19</sup>.

La ética de las virtudes que suponen una serie de disposiciones, hábitos y prácticas que educan una gama de rasgos de carácter, que permiten calificar a una persona de virtuosa. Los principios pueden ser seguidos por motivos prudenciales o no morales, en cambio se espera de la persona virtuosa se comporte según su carácter, que representa cierto compromiso con alguna forma de excelencia humana. Sería relevante, en este contexto, distinguir entre usar principios y reglas en las diversas argumentaciones, por un lado, y referirse a las disposiciones que forman los rasgos de carácter, que constituyen las virtudes. Hursthouse es explícita en este sentido cuando afirma que los éticos de la virtud quieren enfatizar el hecho de que si los niños son

<sup>17</sup> A. MACINTYRE, (1998), *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998, traducción de Roberto Juan Walton., pp. 70-71.

<sup>18</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 36.

<sup>19</sup> W. FRANKENA, “A critique of virtue-based ethical systems” en STERBA, James, *Ethics: The big questions*, Blacwell, Oxford, 2002, p. (291-296) 293.

enseñados a ser honestos son instruidos a amar y valorar la verdad, y que *meramente* enseñarles a no mentir, no logra este objetivo. Pero ellos no niegan que, para lograr este fin, enseñarles a no mentir es útil, incluso indispensable<sup>20</sup>. Como sostiene Bobbio, más que suscitar conflictos artificiales entre dos maneras de considerar la moral, entre la ética de las virtudes y la ética de los deberes, es más útil y razonable comenzar a darse cuenta de que estas dos morales representan dos puntos de vista, diversos pero no opuestos, a través de los cuales se puede juzgar aquello que está bien y aquello que está mal en la conducta de los hombres en sí mismo considerado y sus relaciones recíprocas<sup>21</sup>.

Existe una controversia filosófica acerca de qué tiene mayor 'valor moral positivo' los motivos que llevan al cumplimiento del deber o a la práctica de las virtudes. Esta compleja cuestión fue planteada por Kant en un pasaje de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Argumentando que sólo las acciones realizadas por el sentido del deber tienen ese valor moral positivo, Kant contrasta un filántropo que "encuentra un placer íntimo en distribuir alegría en torno suyo"<sup>22</sup> que aquel que actúa *por deber*, sosteniendo que las acciones del último pero no el primero tiene valor moral<sup>23</sup>. Respecto a esta posición kantiana, Raz realiza una crítica con el ejemplo del amor a los hijos donde el valor moral positivo es el amor por sí mismo, y no el amor por deber<sup>24</sup>. El caso del amor por los hijos es algo especial, pero si se puede

<sup>20</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit, p. 39.

<sup>21</sup> N. BOBBIO, *Elogio de la templanza*, Temas de hoy, Madrid, 1997, traducción de Francisco Javier Ansuátegui Roig y José Manuel Rodríguez Uribe, pp. 50-51.

<sup>22</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2009, traducción de Manuel García Morente, p. 25.

<sup>23</sup> Kant sostiene que "un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone esas mismas cualidades, o hasta las exige en los demás. (...) ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación sino por deber" I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>24</sup> Raz expone el caso de que el amor hacia los propios hijos es un motivo apropiado para cumplir los deberes de los padres hacia ellos. Quienes actúan en correspondencia con esos deberes, pero por razones distintas de amor por sus hijos, son susceptibles de reproche: no manifiestan actitudes morales exigidas que los padres deben poseer y deben motivarles.





adaptar el argumento de Raz para una perspectiva más general. Lo que pone de manifiesto que el valor de un acto está relacionado con la manera que contribuye a, o pone de manifiesto, o es prueba de, un rasgo de tipo moral o una virtud moral<sup>25</sup>.

Volviendo al ejemplo de Kant, Foot concluye que el hombre que actúa caritativamente, fuera de su sentido del deber, no debe ser infravalorado, pero es el otro el que muestra más virtud y, por tanto, el otro es al que más valor moral debería atribuirse. Sólo un detalle de la presentación de Kant del caso de filantrópo da cuenta el otro lado. Foot explica que, por lo que dice, era que, de hecho, ese hombre no sentía ninguna simpatía y no tenía ningún placer en el bien de los demás porque “su mente estaba nublada por algún pesar propio”, y éste es el tipo de circunstancia que incrementa la virtud que es necesaria si un hombre quiere actuar bien<sup>26</sup>. Según Kant, sólo si realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces y sólo entonces posee esa acción su verdadero valor moral<sup>27</sup>. Como sostiene Bobbio, la doctrina de la virtud de Kant no tiene nada que ver, como pone de manifiesto en explícitas y repetidas declaraciones, con la ética aristotélica. Es una parte integrante de la ética del deber<sup>28</sup>. Para caracterizar la ética de las virtudes y la ética del deber, Bobbio sostiene que la primera la describe, la indica, la propone como ejemplo; la segunda la prescribe, como un comportamiento que se debe realizar como un deber. Su eficacia es distinta, acumulativamente, no alternativamente. Antes de contraponer virtudes y reglas, sería mucho más inteligente analizar su relación, las distintas –no opuestas– exigencias prácticas de las que nacen y a las que obedecen<sup>29</sup>.

---

Continua argumentando, Raz que uno ha de amarlos por ellos mismos, no amarlos porque sea bueno para los negocios o porque sea necesario para la salvación de la propia alma o para cumplir con la ley moral. De hecho, bien puede decirse que el amor es genuino sólo si no se tiene instrumentalmente, para algún propósito ajeno a él. La ley moral, por consiguiente, es una razón para llegar a amar a los propios hijos. Pero es una razón para llegar a amarlos por sí mismos, no en virtud de la correspondencia de la propia conducta con la ley moral. Si esto es así, entonces hay razones para tener razones que necesariamente han de quedarse en el trasfondo. Dichas razones no pueden, sin frustrar su sentido, ser las razones motivaciones que uno tenga en el momento de la acción J. RAZ, *Razón práctica y normas*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, traducción de Juan Ruiz Manero pp. 224-225.

<sup>25</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 224.

<sup>26</sup> Ph. FOOT, *Virtues and vices*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 14

<sup>27</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit, p. 26.

<sup>28</sup> N. BOBBIO, *Elogio de la templanza*, op. cit, p. 48.

<sup>29</sup> N. BOBBIO, *Elogio de la templanza*, op. cit, p. 51.

Esto plantea, de nuevo, la cuestión de quiénes son las personas virtuosas y por obvio, no menos importante, que las personas virtuosas han de actuar de acuerdo con las virtudes. Con cierta ironía afirma, Frankena que “debe recordarse que ‘ser’ comporta al menos *intentar* ‘hacer’. Ser sin hacer, como la fe sin obras, es estar muerto”<sup>30</sup>. En lo que califica como una propuesta pluralista de virtud, Swanton afirma que “lo que convierte un rasgo en una virtud es que es una disposición que responde en una excelente (o bastante buena) forma (a través de los modos de respetar, apreciar, crear, amar, promover, etcétera) a asuntos en los campos de la virtud”<sup>31</sup>. Cabría plantear que, así definida, casi cualquier rasgo podría ser calificado como virtud. Pero la noción de virtud tiene un contenido evaluativo que impide tal consideración y, por el contrario, le dota de significado. Desde esta perspectiva, Hursthouse afirma que “lo que característicamente haría es lo que es honesto, caritativo y fiel a su palabra y no lo que sería deshonesto, no caritativo e infiel a su palabra. Por tanto, dada esa enumeración de virtudes, puedo tener una idea perfectamente buena de lo que una persona virtuosa haría en mis circunstancias, a pesar de mi propia imperfección”<sup>32</sup>.

Una intuición que subyace a estas líneas es que algunos defensores del republicanismo utilizan el término *virtudes cívicas* como un argumento central en su enfoque, pero que propiamente no van más allá de las implicaciones y mecanismos del lenguaje de las virtudes. De esta manera, serían una forma de deberes, no siempre claramente especificados, que surgirían desde posiciones con un compromiso con una visión antropológica no meramente egoísta. Pero la cuestión que subyace es que articular el discurso de las virtudes como moralmente significativas comporta unas implicaciones epistemológicas y metaéticas, que van más allá de la adhesión a un catálogo de deberes. Esto lejos de ser demérito, debería ser explorado convenientemente y podría enriquecer el discurso público desde una nueva perspectiva.

Se podría volver ahora a la premisa metaética de la ética de las virtudes y adaptarla al caso de las virtudes cívicas. Podría ser un planteamiento como el siguiente:

*C3 Una acción es correcta si es lo que un ciudadano virtuoso haría característicamente (actuando según su carácter) en esas circunstancias*

<sup>30</sup> W. FRANKENA, “A critique of virtue-based ethical systems”, op. cit, p. 293.

<sup>31</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, Oxford University Press, 2005, p. 93.

<sup>32</sup> R. HURSTHOUSE, *On virtue ethics*, op. cit., p. 36.



C4 *Un ciudadano virtuoso es aquel que tiene, y ejerce, ciertos rasgos de carácter, denominados virtudes (cívicas)*

La premisa C3 remite a la cuestión: “¿Qué tipo de ciudadano debo ser?” más que a la “¿Qué tipo de acción debo hacer como ciudadano?”. Apela al carácter del ciudadano virtuoso, lo que plantea la cuestión de *quiénes* son realmente los ciudadanos virtuosos que sirvan de medida y guía de las acciones correctas. Más aún supone que existen varias clases de ciudadano según su carácter, es decir, según posean virtudes o no.

La premisa C4 relaciona a los ciudadanos virtuosos con las virtudes cívicas. Aquí cabe la objeción perfeccionista, comúnmente planteada, que se relaciona con las limitaciones de que un Estado tenga un papel activo en la promoción de las virtudes y, a la vez, respete la autonomía de los individuos. Cuestión polémica que está relacionada con la *tesis de la unidad de las virtudes*, que se analizará más adelante.

Parecería que el debate, en este contexto, se trasladaría a considerar los modelos de excelencia del ciudadano, que las virtudes cívicas desarrollarían, frente a la visión deontológica predominante centrada en derechos y deberes del ciudadano. La propuesta liberal de ciudadanía, que Sandel califica de procedimentalista y neutralista<sup>33</sup>, parte de alejar del espacio público las doctrinas morales y religiosas sustantivas, ya que el Estado debe permanecer neutral sobre esas concepciones.

Una idea clave de la teoría republicana, sostiene Sandel, es que la libertad de cada persona depende de su participación en el autogobierno colectivo. Esta idea no es en sí incongruente con la libertad liberal. Participar en política puede ser la forma elegida por un ciudadano (entre otras muchas) para perseguir sus propios fines individuales. Ahora bien, según la teoría política republicana, compartir el autogobierno implica algo más: implica deliberar con nuestros conciudadanos y conciudadanas acerca del bien común y contribuir a dar forma al destino de la comunidad política. Pero deliberar apropiadamente sobre el bien común exige algo más que la capacidad de cada persona de elegir sus propios fines y de respetar los derechos de los demás a hacer lo mismo. Requiere un conocimiento de los asuntos públicos y, asimismo, un sentimiento de pertenencia, una preocupación por el conjunto: un vínculo moral con la comunidad cuyo destino está en juego. Compartir el autogobierno exige, pues, que los ciudadanos posean (o adquieran)

<sup>33</sup> M.J. SANDEL, *Filosofía pública*, op. cit, p. 23.



ciertas virtudes cívicas. Pero eso significa, concluye Sandel, que la política republicana no puede ser neutral frente a los valores y los fines que propugnan los ciudadanos. La concepción republicana de la libertad, a diferencia de la liberal, exige una política formativa, una política que cultive en los ciudadanos las cualidades precisas para el autogobierno<sup>34</sup>.

Este párrafo de Sandel es expresivo de las diferencias entre liberalismo y republicanismo. La visión liberal de los derechos con la noción central de autonomía individual, por un lado, y el autogobierno participativo, que requiere deliberación e implicación pública sobre el bien común y un vínculo con la comunidad, por el otro lado. Aquí surge la necesidad de las virtudes cívicas y eso requiere un papel activo del Estado en su cultivo, no la mera neutralidad. Como afirma Giner, en todos los demás regímenes la indiferencia, el parasitismo y el rufianismo político son, por lo menos, comprensibles. No así en la democracia: en ella son imperdonables<sup>35</sup>.

La propuesta republicana de democracia tiene como su modelo de excelencia humana a los ciudadanos virtuosos. Como sostienen Camps y Giner, la democracia necesita ciudadanos activos y responsables<sup>36</sup>. Pero qué ocurre si no es así. Parecería que las actuales democracias representativas tienen un problema de desafección de la ciudadanía.

Quizá la cuestión reside en que pocas veces se formula la cuestión en términos de ¿qué ciudadano debo ser? o más bien la respuesta habitual no implica necesariamente un compromiso participativo o un vínculo con la comunidad. Como afirma Sandel, una de las características más sorprendentes del Estado del bienestar es que, al tiempo que ofrece una gran esperanza en forma de derechos individuales, exige de sus ciudadanos una elevada dosis de implicación mutua. Pero tal implicación no puede sustentarse en la imagen de nosotros mismos sobre la que se fundamentan esos derechos<sup>37</sup>. Es una crítica similar a la que el mismo Sandel realiza al principio de la diferencia del Rawls que sólo sería posible si los individuos tuvieran una noción de comunidad, que la teoría rawlsiana oficialmente niega.

---

<sup>34</sup> M.J. SANDEL, *Filosofía pública*, op. cit, pp. 24-25.

<sup>35</sup> S. GINER, *Carta sobre la democracia*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 181.

<sup>36</sup> V. CAMPS; S. GINER, *Manual de civismo*, Ariel, Barcelona, 2008, p. 159.

<sup>37</sup> M.J. SANDEL, *Filosofía pública*, op. cit, p. 233.



La *república de los egoístas* no puede subsistir como tal si quiere autogobernarse legítimamente en condiciones participativas y deliberativas. La cooperación social necesita de implicación pública, un sentido de pertenencia y la solidaridad. En este sentido, Giner define a la democracia como una politeya tridimensional (régimen político representativo y participativo constitucional, sociedad civil autónoma, cultura) que subsiste *sólo* mediante el esfuerzo de *todos* los ciudadanos<sup>38</sup>. El tema de las condiciones de supervivencia de la democracia y el esfuerzo de todos, no es un tema baladí<sup>39</sup>. Es el peligro de los comportamientos como *free riders* o polizones sociales, personas que se benefician de las ventajas, sin contribuir a la sociedad. Como afirman Camps y Giner, la prueba de que la mera pasividad es nociva nos la da el hecho de que la acumulación de polizones democráticos puede llegar a producir una crisis en todo el orden político que hace posible que la gente se beneficie de él<sup>40</sup>.

El autogobierno participativo requiere las virtudes cívicas. Pero éstas ¿son innatas o aprendidas? Esto es una cuestión esencialmente controvertida, donde como en el caso del pesimismo hobbesiano, la moderación lockeana y el optimismo rousseauiano sobre la naturaleza humana, cabrían varias posibilidades según la perspectiva ideológica. En ese sentido, es relevante que Aristóteles refiriéndose a las virtudes cardinales, afirme que “no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre”<sup>41</sup>. Este es un punto clave de la ética de las virtudes, uno se convierte en virtuoso actuando virtuosamente. Es decir, la educación de la virtud es la internalización de los hábitos, disposiciones y prácticas que se consideran virtuosas. Desde esta perspectiva existe una fuerte implicación entre práctica y carácter moral porque es desde el aprendizaje, a partir de la práctica, donde se moldea el carácter que, si el proceso educativo tiene éxito, se convertirá en virtuoso.

Esto convierte en especialmente relevante el civismo, como sostienen Camps y Giner, el cultivo colectivo de un ámbito de *virtudes humildes* que, a

<sup>38</sup> La cursiva es mía. S. GINER, *Carta sobre la democracia*, op. cit, p. 181.

<sup>39</sup> Como en el cuento, que explica Bucay, donde un rey decide abolir los impuestos, por una contribución de una jarra de un litro del mejor vino de su cosecha. Al final un enorme barril de quince mil litros estaba lleno, pero cuando el rey lo probó: era inodoro, incoloro e insípido. Era agua. Todos pensaron que nadie notaría la diferencia, pero ¡todos pensaron lo mismo! J. BUCAY, *Déjame que te cuente*, RBA, Barcelona, 2002, pp. 70-73.

<sup>40</sup> V. CAMPS; S.GINER, *Manual de civismo*, op. cit, p. 142.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op. cit, p. 161.

su vez, creen ese clima favorable al florecimiento de las virtudes grandes<sup>42</sup>. Desde ese punto de vista, Sandel destaca las instituciones como los concejos municipales, las escuelas, las religiones y aquellas ocupaciones promotoras de la virtud que forman el “espíritu” y “los hábitos del corazón” necesarios para una república democrática<sup>43</sup>. Este ámbito de las *virtudes humildes* debería ser motivador de la práctica cotidiana de los ciudadanos en diferentes ámbitos, donde reforzarían sus convicciones y en suma, en expresión de Giner, consolidaría a la democracia como forma de vida<sup>44</sup>. Ésta no requiere ni santos, ni héroes, necesita ciudadanos activos.

## 2.2. Sobre la indeterminación de la ética de las virtudes

Una objeción habitual sobre la ética de las virtudes consiste en la dificultad de establecer reglas generales que permitan determinar cuál es el comportamiento correcto en cada caso. De esta forma, afirma Honderich que la ética de las virtudes aristotélica considera que las cuestiones de lo correcto y lo equivocado como incapsulables en reglas y describe al individuo virtuoso como alguien que percibe y actúa justamente, sin esfuerzo, situacionalmente, requerimientos morales únicos<sup>45</sup>. Esto no ha de ser necesariamente con-

<sup>42</sup> V. CAMPS; S. GINER, *Manual de civismo*, op. cit, p. 26.

<sup>43</sup> Sandel continua afirmando que “cualesquiera que sean sus finalidades particulares, estas agencias de educación cívica inculcan el hábito de la dedicación a las cuestiones públicas. Y pese a su multiplicidad, evitan que la vida pública se disuelva en un todo indiferenciado. Así pues, la corriente cívica de la libertad no es necesariamente coactiva. En ocasiones, puede hallar una expresión pluralista”. M.J. SANDEL, *Filosofía pública*, op. cit, p. 44.

<sup>44</sup> Giner afirma que “No se trata de realizar grandes gestos políticos. Al contrario, basta con que el ciudadano bien intencionado dé fe práctica y a ser posible cotidiana de su convicción democrática en el rincón del mundo donde viva. Su conducta en su propio sindicato, su atención a los asuntos municipales, su preocupación por la buena marcha de una asamblea escolar o universitaria, su crítica constructiva entre los amigos sobre la marcha de los asuntos públicos y tantas actividades modestas más, cuentan tanto como su militancia en un partido o su participación destacada en el mundo de la economía, la ciencia o la prensa. Es la suma de todos los actos cívicos de la ciudadanía lo que, a la postre, garantiza el porvenir de la democracia como forma de vida. Esta no es una frase fundamentada en un deseo piadoso sino en los hechos. Así, las democracias más sólidas del mundo, y varias de las que con mayor éxito han sobrevivido a pruebas durísimas, son aquellas en las que predominan entre sus gentes una profunda cultura cívica y una suficiente dedicación práctica al cultivo de las modestas virtudes del buen ciudadano.” S. GINER, *Carta sobre la democracia*, op. cit, p. 122.

<sup>45</sup> T. HONDERICH, *The Oxford companion to Philosophy*, Oxford University Press, 2005, p. 947.



templado desde un punto de vista negativo. Es precisamente este enfoque particularista el que desarrolla un punto de vista ético, que permite abordar mejor las situaciones de dilemas trágicos, donde se dé un conflicto entre opciones inconmensurables<sup>46</sup>. La moralidad, desde este punto de vista, tendría un “fondo inarticulado de conocimiento”, en palabras de Raz, que la aplicación de principios generales inevitablemente excluiría<sup>47</sup>. Sin embargo, subsiste el problema de la indeterminación de la ética de las virtudes, que Sawton sintetiza en estos puntos:

- a) Si bien el (o un) agente virtuoso está significado a ser la (una) regla y la medida de lo correcto, ese agente es necesariamente limitado y posiblemente equivocado.
- b) Las fuentes epistémicas disponibles para un agente no virtuoso son débiles: en ausencia de reglas determinadas robustas, se supone que deben encontrar, y entonces imitar, a los agentes virtuosos. Este requerimiento epistemológico es problemático.
- c) La ética de las virtudes supone una insuficiente guía para la acción (incluso para el virtuoso), ya que las virtudes específicas son vagas e indeterminadas, y pueden entrar en conflicto. Por consiguiente, la ética de las virtudes es impotente en el campo de la ética aplicada<sup>48</sup>.

La interesante réplica que ofrece Swaton a estas críticas al modelo de ética de las virtudes se basa en los siguientes puntos, que deberían ser analizados como un conjunto: a) *Un modelo epistemológico de ética dialógica para la ética de las virtudes* b) *Una revisión del razonamiento moral: las razones basadas en virtudes como razones excluyentes* c) *La tesis de la unidad de las virtudes*.

### 2.2.a) *Un modelo epistemológico de ética dialógica para la ética de las virtudes*

La visión tradicional de la ética de las virtudes veía al agente virtuoso ‘como un oráculo’, debía tener sensibilidad, apreciación situacional, sabiduría práctica, buen carácter. La epistemología tras esta posición es intuicionista: un agente virtuoso es como el experimentado cocinero que sólo ‘ve’ el pastel

<sup>46</sup> He explorado este enfoque en “Una aproximación aristotélica a la deliberación en casos trágicos”, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm 15, 2007. (Ejemplar dedicado a: XXI Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, “Problemas actuales de la Filosofía del Derecho”, Universidad de Alcalá, 28, 29 y 30 de Marzo de 2007)

<sup>47</sup> J. RAZ, *Engaging reason*, Oxford University Press, 1999, p. 246.

<sup>48</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 249.

cuando está preparado. La ‘apreciación situacional’ de un agente virtuoso es un tipo de percepción. La propuesta de Swanton es que el agente virtuoso como regla de medida de lo correcto debería haber ejercitado las virtudes dialógicas. De esta forma, él no sólo *ve*, sino consulta virtuosamente<sup>49</sup>.

Otra consideración, en la misma línea de Swanton, es que la ética no es algo que característicamente sea un asunto de juicio individual. Los juicios informados por virtudes están vehiculados por la sabiduría, que a su vez se relacionan con las virtudes de autoconocimiento, y éstas nos explican que no sólo que nosotros estamos limitados de perspectivas, experiencia y pericia, sino que la constelación de virtudes poseídas por nosotros no coinciden exactamente con las poseídas por otros. De ahí que un ético de las virtudes pueda y deba aceptar que el proceso de toma de decisiones éticas en contextos sociales es y deba ser colectivo. Esto no comporta que los procesos para hacerlo necesiten el acuerdo<sup>50</sup>.

El procedimiento que propone Swanton de las virtudes de la práctica como un mecanismo dialógico de resolución de problemas se basa en tres tipos de virtudes: a) *Virtudes de enfoque*: los problemas pueden ser identificados y afrontados; b) dada la comprensión de la relación de problemas en términos de integración de restricciones<sup>51</sup>, los practicantes necesitan una variedad de virtudes morales o epistémicas, incluyendo *virtudes creativas* y otras asociadas lo que John Dewey ha denominado “deliberación imaginativa”; c) dada la necesidad de integrar restricciones habiendo considerado una variedad de “voces”, o perspectivas”, necesitamos las *virtudes del diálogo*<sup>52</sup>.

La primera tarea, en este modelo dialógico, sería establecer un catálogo de las virtudes cívicas. Lejos de ser algo sencillo, parece un campo abierto a diversas consideraciones. En este sentido, Honderich recuerda que la ética de las virtudes clásica reconocía cuatro virtudes cardinales: templanza, justicia, coraje y sabiduría (práctica) o prudencia. Los filósofos cristianos de la Edad Media

<sup>49</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 251.

<sup>50</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 252.

<sup>51</sup> Es la traducción de *constraints*.

<sup>52</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 253. Swanton afirma que “existe una ganancia práctica en formular análisis en forma que animan a los agentes a confrontar sus restricciones y a aplicar un test a sus teorías sobre lo que es y no es posible. No sólo es un enfoque incremental más práctico y eficaz, sino puede también promover el desarrollo de virtudes apropiadas para afrontar problemas de larga escala. Como mínimo puede prevenir el desarrollo de la desesperanza, el cinismo y el rencor. Para el agente el ejercicio de las virtudes la práctica supone sentirse productivo, creativo y eficaz.” Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 272.





añadían tres virtudes teológicas: fe, esperanza, y caridad o amor<sup>53</sup>. Sin embargo, se trataría de indagar específicamente sobre las virtudes cívicas. Se han realizado diversos esfuerzos en este sentido. Por ejemplo, autores liberales como Galston o Macedo<sup>54</sup> o la propuesta culturalista liberal de Kymlicka<sup>55</sup>. Las virtudes del republicano clásico han sido enunciadas por Ruiz Ruiz<sup>56</sup> Garagarella<sup>57</sup>

<sup>53</sup> T. HONDERICH, *The Oxford companion to Philosophy*, op. cit, p. 948.

<sup>54</sup> Las virtudes valoradas por Galston y Macedo son iniciativa, perseverancia, paciencia, diligencia, reflexión autocrítica, disposición a experimentar, probar y aceptar cosas nuevas, autocontrol, independencia de juicio, discernimiento de las cualidades de los demás, moderación y auto disciplina W. GASTON, (1991), *Liberal purposes*, Cambridge University Press, 1991, pp. 220-227. S. MACEDO, *Liberal Virtues*, Oxford, Claredon Press, 1991, pp. 269-272. Sin embargo, sostiene Peña, que estas cualidades aplicadas a la política, pueden considerarse virtudes en el sentido de excelencias o cualidades técnicas o pragmáticas, pero necesariamente no están relacionadas con el bien público. J. PEÑA, "El retorno de la virtud cívica" en J. RUBIO CARRACEDO, J.M. ROSALES JAIME, M. TOSCANO MENDEZ, *Democracia, ciudadanía y educación*, Akal, Madrid, 2009, pp. (99-128) 2009, 95.

<sup>55</sup> Kymlicka enuncia una serie de virtudes cívicas para los ciudadanos: a) El espíritu público, lo que incluye la capacidad para valorar la actuación de las personas que ocupan un cargo político y la disposición a implicarse en el discurso público. b) Un cierto sentido de la justicia y la capacidad de discernir y respetar los derechos de los demás, unida a la de moderar correspondientemente las propias reclamaciones. c) civilidad y tolerancia. d) Un sentimiento compartido de solidaridad o lealtad. W. KYMLICKA, *La política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003, traducción de Tomas Fernández Auz y Beatriz Eguibar, p. 345.

<sup>56</sup> Ruiz Ruiz señala que todos los autores republicanos coincidían en subrayar la necesidad de contar con ciudadanos virtuosos, entendiéndose por virtud cívica, por su parte, como la disposición a participar activamente en los asuntos públicos (para evitar la usurpación del poder), a anteponer el bien de la comunidad al privado (pues la promoción de aquél era el fin de toda República), a obedecer las leyes (dado que éstas constituían el fundamento de la libertad) y a defender la patria ante las amenazas externas formando parte de la milicia ciudadana (toda vez que si la República era conquistada, se perdería la libertad, al tiempo que no se debía confiar en ejércitos mercedarios o profesionales, pues éstos eran fáciles instrumentos para la opresión). R. RUIZ RUIZ, "La alternativa republicana a la democracia contemporánea: participación y virtud cívica", *Sistema*, núm. 194, 2006, pp. (73-94) 33.

<sup>57</sup> En su caracterización del republicanismo clásico, Gargarella expone una serie de virtudes cívicas que sostenían: Coraje (defender la propia comunidad de ataques externos), prudencia (para tomar parte en el gobierno de aquélla), igualdad, simplicidad, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza y, en general, el compromiso con la suerte de los demás. Gargarella también explica males sociales o vicios de conducta según el republicanismo clásico. De esta forma, sostiene que tendieron a denotar la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo -lujo en el vestir, comer, beber o en el mismo modo de adornar el propio hogar-". R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 164.

Burtt<sup>58</sup> o las virtudes cívicas en nuevos planteamientos republicanos han sido explicitadas, entre otros, por Peña<sup>59</sup>, Camps<sup>60</sup> y Giner<sup>61</sup>.

No parece adecuado establecer un catálogo cerrado de virtudes cívicas. Parece más bien necesario bosquejar algunas tensiones y desacuerdos que subyacen tras esta noción, que de forma característica defienden algunas versiones republicanas. La intención es reproducir las diferentes perspectivas que podrían darse aplicando el modelo epistemológico de ética dialógica a las virtudes cívicas.

a) *La virtud de la participación*: El compromiso individual con el autogobierno supondría una serie de disposiciones cívicas de colaboración en la toma de decisiones públicas. Las tensiones y desacuerdos surgen de la forma de vehicular esta participación. De esta forma, existen visiones contrapuestas sobre quiénes deberían deliberar: *Elitismo*: sólo los mejores, que son realmente los virtuosos, deben deliberar<sup>62</sup> v. *Participacionismo*: todos, que pue-

---

<sup>58</sup> Burtt describe las virtudes de la tradición republicana: espíritu público, patriotismo, amor por el país, amor por la igualdad, y la voluntad de subordinar lo privado al bien público S. BURTT, "The politics of virtue today: a critique and a proposal", *American Political Science Review*, vol. 87, núm. 2, 1993, pp. (360-368) 361.

<sup>59</sup> Peña ofrece una lista de virtudes cívicas: prudencia, participación, solidaridad, justicia, tolerancia, responsabilidad por lo público, valor cívico. J. PEÑA, "El retorno de la virtud cívica", op. cit, p. 100.

<sup>60</sup> En una obra titulada *Virtudes públicas*, Camps incluía a la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia, la profesionalidad y la buena educación V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 5.

<sup>61</sup> En *Carta sobre la democracia*, Giner considera que las virtudes cívicas son la tolerancia, la participación ciudadana, la obediencia a las leyes y los buenos modales políticos. S. GINER, *Carta sobre la democracia*, op. cit. p. 126. Y añade "el coraje moral, la capacidad de renuncia cuando nos ofrecen recompensas mundanas a cambio de que abandonemos nuestras convicciones, el valor de reconocer que estamos equivocados, la inclinación a pensar por nuestra cuenta y echar mano de la razón aunque la pasión nos intente cegar, todas estas son virtudes humanas que lo son también del buen ciudadano." S. GINER, *Carta sobre la democracia*, op. cit, p. 151.

<sup>62</sup> En libro IX de la *Ética a Nicómaco* (1167B) presenta un esquema ético-social de la relación entre virtud personal y bienestar colectivo. La interpretación más común, según Doménech, afirmaría:

1.- Que hay hombres buenos y hombres malos.

2.- Que los hombres buenos son virtuosos, y que ser virtuoso quiere decir "estar en armonía consigo mismo", "Querer siempre las mismas cosas", no tener una voluntad tornadiza, y desear a la vez lo que conviene -y se debe- a uno mismo y lo que conviene -y se debe- a los demás.

den ser virtuosos, deben deliberar. El peso del elitismo en la Historia de las Ideas es importante, los modelos participacionistas deben determinar el alcance de la deliberación y quiénes la protagonizan.

A este respecto es relevante la *paradoja de la democracia liberal*, de la que habla Mouffe, que fue establecida en sus escritos por Schmitt, y hablaría de la contraposición entre la concepción liberal, por un lado, que postula que toda persona es, como persona, automáticamente igual a cualquier otra. Y por otro lado, la concepción democrática que requiere la posibilidad de distinguir entre quienes pertenecen al *demos* y quien es exterior a él; por tal razón ella no puede existir sin el necesario correlato de desigualdad. De esta forma, la homogeneidad es la condición de posibilidad de la democracia<sup>63</sup>. Por su parte, Palacios Lleras habla de la *paradoja de la democracia deliberativa* que sostendría que la deliberación requiere de unas condiciones de relativa homogeneidad, como que los participantes no pueden sostener posiciones radicalmente opuestas y deben estar preparados para discusiones que seguramente implicaran conceptos abstractos sobre filosofía moral y política. Concluye Palacios Lleras que entonces resulta una teoría elitista ya que sólo una elite epistemológica muy particular puede ponerla en marcha<sup>64</sup>. Como plantea Mouffe el mayor desafío de la democracia es reconciliar racionalidad con legitimidad, o en otros términos, hacer compatible la expresión del bien común con la soberanía del pueblo<sup>65</sup>.

---

3.- Que los hombres malos, al revés, son viciosos que ni están en armonía consigo mismos por el sesgo mudadizo de su voluntad, ni pueden tenerla con los demás al anteponer sistemáticamente sus propios intereses particulares del momento a lo que se debe a los demás (y a uno mismo en el futuro).

Sin embargo, Doménech propone una interpretación alternativa basándose en un análisis etimológico de los términos *phaûlos* y *eipiekés*, que sería la siguiente:

1.- Que en una comunidad política de hombres libres hay gente de viso -en que está por encima del común- y pobres, carentes de propiedad.

2.- Que los ricos, los distinguidos y la gente por encima del común suelen ser virtuosos, y por lo mismo, capaces de romper la lógica del dilema del prisionero.

3.- Que los pobres suelen ser viciosos, y por lo mismo, incapaces de romper la lógica del dilema del prisionero. Y por implicación: que los pobres son una amenaza para la concordia de la comunidad política." A. DOMENECH, Antoni, *El eclipse de fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 47-48.

<sup>63</sup> Ch. MOUFFE, "Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal", *Tópicos*, núm 10, 2002, pp. 7,9

<sup>64</sup> A. PALACIOS LLERAS, Andrés, "Las paradojas de la democracia deliberativa", *Revista Jurídicas*, vol. 3, núm. 2, 2006, p. (159-182) 172.

<sup>65</sup> Ch. MOUFFE, "Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal", op. cit, p. 15.

b) *La virtud de la justicia*: De forma muy general, la apelación republicana de la justicia supone renunciar a los propios intereses privados por el bien común. También está dentro del discurso republicano un compromiso con alguna noción de igualdad social y económica. Esto suele comportar programas de reforma social y políticas redistributivas. Así los seres humanos van más allá de una racionalidad del auto interés y tienen una lógica de la razonabilidad, en términos de Rawls<sup>66</sup>. Lo que algunos interpretan como una cierta disponibilidad de sacrificio por la comunidad.

c) *La virtud de la obediencia a las leyes*: Los ciudadanos se comportan virtuosamente si obedecen las leyes que han sido producto de la deliberación participativa como expresión del autogobierno. Sería una formulación del principio de que existe la obligación moral de obedecer las leyes justas. Desde esta perspectiva, cabe plantear si es más virtuoso el enfoque de Sócrates, que obedeció las leyes de la ciudad que le había condenado a muerte, en una forma de positivismo ideológico, o el de Gandhi, que desobedecía las leyes con un objetivo político, en una forma de desobediencia civil<sup>67</sup>.

d) *La virtud de la solidaridad*: En la visión republicana, los ciudadanos no deberían ser indiferentes a la suerte de los demás, especialmente los que tienen necesidad. Como sostienen Camps y Giner, la solidaridad –la fraternidad– es la virtud esencial para la convivencia sobre la que se asienta el civismo, la fundamentación de toda sociedad decente<sup>68</sup>. Esta virtud, según Sebastián, es el reconocimiento práctico de la obligación natural que tienen los individuos y los grupos humanos de contribuir al bienestar de los que tienen que ver con ellos, especialmente de los más necesitados<sup>69</sup>. En este punto, los debates y desacuerdos tienen que ver con el enfoque etnocéntrico de la solidaridad de Rorty, donde “nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera aquel con el que expresamos ser solidarios, es

---

<sup>66</sup> La dificultad reside en que esta razonabilidad, ese sentido de la justicia, no se desprende en la versión republicana de los compromisos y presupuestos de la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls. Es decir, es un presupuesto, distinto del de Rawls, de que los individuos tienen la lógica de la justicia, la razonabilidad. Esta visión chocaría con las posiciones que sostienen que los individuos sólo tienen una racionalidad del autointerés.

<sup>67</sup> En ambos casos se puede argumentar que la condena en el juicio de Sócrates era injusta y las leyes coloniales de la India eran injustas. Sin embargo, subsiste la pregunta sobre cuál de los dos comportamientos es más virtuoso.

<sup>68</sup> V. CAMPS; S. GINER, *Manual de civismo*, op. cit, p. 190.

<sup>69</sup> L. de SEBASTIAN, *La solidaridad*, Ariel, Barcelona, 1996, p 16.



‘uno de nosotros’, giro en el que ‘nosotros’ significa algo más restringido y más local que la raza humana”<sup>70</sup>. Cabe plantear que el acto solidario es también con la alteridad y no necesariamente se ha de encontrar la virtud en el vínculo exclusivo entre comunidad y solidaridad.

c) *La virtud del patriotismo / la virtud del cosmopolitismo*: La tradición republicana insistía en la relevancia del patriotismo. La conciliación de la vinculación con una comunidad particular y la adhesión a valores universales ha dado lugar a diversas posiciones que, en otro artículo<sup>71</sup>, he calificado de *patriotas, por tanto, cosmopolitas* –Habermas– y *patriotas, y además, cosmopolitas* –Taylor– dependiendo del acento universalista o particularista de su opción. La globalización supone un nuevo escenario que socava las lealtades exclusivistas. Desde esta perspectiva, he defendido la noción de virtud cosmopolita<sup>72</sup>. Como muestra del cambio de la noción de virtud cívica, desde la tradicional apelación al patriotismo, Sandel sostiene que “la virtud cívica distintiva de nuestro tiempo es la capacidad de negociar nuestra forma entre las obligaciones, algunas veces superpuestas, algunas veces conflictivas, que nos requieren y vivir con las tensiones que las múltiples lealtades reclaman”<sup>73</sup>.

d) *La virtud de la tolerancia*: Suele apelarse a la tolerancia como virtud cívica, sin embargo debería matizarse su alcance. Javier de Lucas ha sostenido que la tolerancia no debería considerarse una virtud pública ya que la constitucionalización de los derechos que garantizan el pluralismo, la igualdad y las libertades hacen innecesaria la tolerancia en el ámbito público. En este

---

<sup>70</sup> Esa es la razón por la que decir “debido a que es un ser humano” constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa R. RORTY, *Contigencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996, traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, p. 209.

<sup>71</sup> O. PEREZ de la FUENTE, “Algunas estrategias para la virtud cosmopolita”, *Derechos y Libertades*, núm. 15, 2006, pp. 65-100.

<sup>72</sup> Lejos de presentarse como empresa utópica y alejada de referentes particulares, la característica básica de la virtud cosmopolita se compromete con desarrollar una *ética de la alteridad* que considera que una determinada posición moral se legitima precisamente en el tratamiento del *otro*. Por tanto, el ejercicio de esta virtud moral es compatible con afirmar la relevancia moral de una determinada identidad particular, que puede convertirse en cosmopolita en función de las condiciones específicas que establezca para el reconocimiento institucional de que su alteridad forma igual y recíprocamente parte de la Humanidad. O. PEREZ de la FUENTE, “Algunas estrategias para la virtud cosmopolita”, op. cit.

<sup>73</sup> M. J. SANDEL, *Democracy discontent*, Harvard University Press, 1996, p. 350.

sentido, afirma: “ más aún, allí donde existe ese grado de reconocimiento jurídico, apelar a la tolerancia como principio público es rebajar los derechos”<sup>74</sup>. Otra paradoja sobre los límites de la tolerancia es la que advirtió Popper de si se debe ser *tolerante con los intolerantes*. La cuestión plantea cómo responder ante individuos o grupos que ejercen la intolerancia<sup>75</sup>. De esta forma, Eusebio Fernández afirma que “no puede haber tolerancia para los que atentan contra la dignidad humana, no se puede ser tolerante con los intolerantes”<sup>76</sup>.

f) *La virtud de la honestidad*: Pese a que la crítica de la corrupción es una constante en los escritos republicanos, en la actualidad no suele reivindicarse explícitamente la honestidad como virtud cívica. A este respecto, es interesante que un autor neotomista como Finnis elija la probidad y la honestidad como ejemplos de virtudes cívicas<sup>77</sup>. La cuestión que subyace es si la versión maquiavélica de la política y la consiguiente autonomía de lo político frente a lo ético no se pondrían en cuestión por la apelación a la honestidad. Sin embargo, esta consideración suele redundar en el descrédito de la política y la desafección de los ciudadanos.

<sup>74</sup> De Lucas afirma que “El interés por reclamar la institucionalización de la tolerancia como virtud pública, mejor, como principio jurídico y político, desaparece allí donde está garantizada la igualdad y las libertades; en mi opinión, la constitucionalización del pluralismo, la igualdad y las libertades, hace innecesaria la tolerancia en el ámbito público y resuelve las aporías del concepto “puro” de tolerancia, la discusión sobre la imposibilidad del carácter absoluto de la tolerancia”. J. de LUCAS, “¿Para dejar de hablar de la tolerancia?” DOXA, núm. 11, 1992, p. (117-125) 124.

<sup>75</sup> Popper describe la paradoja que supone que “nuestra devoción por la idea de tolerancia, estamos en peligro de destruir la libertad, y la tolerancia con ella. No quiero sugerir que el peligro sea inminente. Pero la ascensión al poder de varios dictadores totalitarios – de Lenin, de Mussolini, de Hitler–, la caída de la Checoslovaquia democrática en 1948 y la invasión en 1968 y muchos otros ejemplos, muestran qué puede pasar y cómo puede pasar. Debemos ciertamente tener un deber de aprender de estos acontecimientos: debemos aprender de la historia, y desde nuestros errores” K. POPPER, “Toleration and intellectual responsibility”, en S. MENDUS, D. EDWARDS, *On toleration*, Claredon press, Oxford, 1987, p. (17-34) 17.

<sup>76</sup> E. FERNÁNDEZ GARCIA, *Filosofía política y jurídica*, Marcial Pons, Madrid, 1995, p. 81.

<sup>77</sup> Ejemplos para Finiss de elementos clave de la virtud cívica: imparcial y ferviente conciencia del deber –*dutifulness*–, probidad, honestidad y fidelidad J. FINISS, “Virtue and the Constitution of the United States”, *Fordham Law Review*, núm 69, 2000-2001, pp. (1595-1602) 1596-1697.

### 2.2.b) Una revisión del razonamiento moral: las razones basadas en virtudes como razones excluyentes

En la versión dialógica de la ética de las virtudes subsiste el problema de la indeterminación. De hecho, podrían darse desacuerdos entre los éticos de las virtudes en cómo actuar en una situación en concreto. El diálogo no haría sino poner de manifiesto los desacuerdos. En este contexto, Swanton propone dos modelos de razón práctica que se inspiran en la obra de Raz:

P1. *Es siempre el caso que se debe, todas las cosas consideradas, hacer lo que se debe hacer sobre la base del balance de razones*<sup>78</sup>.

P2 *Es siempre el caso que se debe, todas las cosas consideradas, actuar por una razón no derrotada*<sup>79</sup>.

Si se sigue P1 el desacuerdo entre las personas virtuosas persiste y parecería que no hay solución clara. Si se sigue P2 el desacuerdo no es tan serio<sup>80</sup>. La originalidad de este planteamiento es que considera que las razones basadas en virtudes funcionan como razones excluyentes en la terminología de Raz. Esto parte de considerar que existen *razones de segundo orden*, que es toda razón para actuar por una razón o para abstenerse de actuar por una razón. Y que una *razón excluyente* es una razón de segundo orden para abstenerse de actuar por alguna razón<sup>81</sup>. El sentido mismo de las razones excluyentes, afirma Raz, es evitar entrar en problemas de peso por medio de la exclusión de consideración de las razones excluidas, sin prestar atención al peso de las mismas. Su función es eludir la comparación lineal de razones y crear una estratificación distinta junto a la estratificación ordinaria. Esto sólo se logra si tienen éxito en su pretensión de excluir otras razones sin tomar en consideración su peso<sup>82</sup>.

Explica Swanton un ejemplo en el que tengo una razón para denunciar a mi amigo. Pero él es mi *amigo*. Aunque no es una razón que pese más que mis razones para denunciarlo, opera como una razón excluyente, un tipo de *restricción lateral*<sup>83</sup>. Está tomada fuera de la competición con otras razones. Por tanto no lo denuncio. Mi razón para no denunciarlo es la fuerza que “mi

<sup>78</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 41.

<sup>79</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit., p. 45.

<sup>80</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p., 281.

<sup>81</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 44.

<sup>82</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit., p. 237.

<sup>83</sup> Es la traducción de *side constraints*.

no denuncia es expresiva de un rasgo de carácter valioso que está relacionado con una relación valiosa”<sup>84</sup>.

Es conocida la aplicación que realiza Raz de la noción de razones excluyentes para el seguimiento de normas legales, en el ámbito del razonamiento práctico. Pero lo que propone Swanton es una analogía como la articulación de las virtudes como razones excluyentes. Desde este punto de vista, Raz afirma “todo aquel que sigue un regla puede encontrarse a sí mismo en una situación en la que sabe que debe realizar el acto normativo y, sin embargo, tiene la característica reacción mixta en el sentido que actuar así no es del todo correcto, esto es, que hay un cálculo diferente de acuerdo con el cuál, él no debe realizar la acción”<sup>85</sup>. De forma similar, quien practica una virtud, podría tener una reacción mixta producida por que existe un cálculo distinto por el que no debe realizar tal acción. Sin embargo, las disposiciones y rasgos de carácter virtuosos excluyen otra clase de consideraciones o ponderaciones de razones. La clave de la estructura que propone Raz es el alcance que tengan las razones excluyentes que puede verse afectado por razones auxiliares denominadas “razones que afectan al alcance” y por la existencia de condiciones de cancelación<sup>86</sup>.

Lo interesante del planteamiento es que ante la pregunta: “¿qué tipo de persona debo ser?” La respuesta, según esta visión, es una persona virtuosa que es aquella que practica los hábitos y disposiciones de las virtudes, como modelos de excelencia humana. Ante la pregunta: “¿Cómo debo actuar?”, la respuesta, desde esta perspectiva, incorpora la visión de que las razones basadas en virtudes funcionan como razones excluyentes en el razonamiento práctico. Aunque habría algunas excepciones, las virtudes funcionarían como razones de segundo orden que excluirían las razones del primer orden.

Se analizará a continuación como funciona esta noción de la influencia de las virtudes en el razonamiento práctico, basándose en la propuesta de Koller sobre los tipos de normas morales. Su clasificación parte de la distinción, de Kant y Mill, entre deberes morales perfectos e imperfectos, por un

<sup>84</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit., p. 284

<sup>85</sup> Continúa afirmando Raz: “Esto es prueba de que él sigue verdaderamente la regla como una norma de mandato, esto es, de que la considera como una razón excluyente que puede exigir de vez en cuando una acción contraria al balance de razones” J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 85

<sup>86</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 52.





lado, y la distinción entre deberes morales en el sentido de exigencias morales compulsivas e ideales supererogatorios que exceden los propios deberes morales<sup>87</sup>. De esta forma, Koller diferencia entre *exigencias morales estrictas*, *exigencias morales restringidas* y *finés moralmente condenables*.

*Exigencias morales estrictas*: Estas exigencias expresan deberes morales estrictos requiriendo determinadas conductas bajo ciertas condiciones; los deberes tienen prioridad no sólo sobre consideraciones de prudencia, sino también sobre otras pautas morales más débiles. Existen buenas razones para asumir que este tipo de exigencias morales incluyen los deberes morales ampliamente aceptados de no dañar a otras personas, como el deber de no matar o no herir a los demás, abstenerse de engañar a los otros, o respetar la propiedad de los demás, o mantener las promesas<sup>88</sup>.

Las virtudes, explica Koller, tienen la función de motivar a los individuos a un cumplimiento regular y duradero de estas reglas. Aunque puede considerarse que habitualmente uno cumple con su deber moral estricto en casos particulares, no es ciertamente habitual que se comporte de esa forma durante todo el tiempo, hasta en casos donde podría fácilmente violar esos deberes sin riesgo de ninguna sanción social<sup>89</sup>. Esto remite al tema de si los motivos de nuestras acciones responden en última instancia al cumplimiento de los deberes o a la práctica de las virtudes, que ya se ha analizado. La cuestión es que la mayoría de estas *exigencias morales estrictas* están respaldadas por normas jurídicas. Pero en este caso, desde la visión de la ética de las virtudes, se daría la *paradoja de la superfluidad del Derecho* que formuló Nino sobre la irrelevancia moral para el razonamiento práctico de las autoridades jurídicas. En este sentido, se pregunta ¿cuál es la relevancia de esa autoridad cuando sus prescripciones coinciden con las conclusiones de nuestra reflexión moral?<sup>90</sup> Raz hace alusión al aparente dilema de la autoridad moral de Dios donde se plantea que si la ley moral es válida porque emana de la voluntad de Dios o su validez es independiente de Dios. Donde en ambos casos, el dilema conduce a considerar que Dios

---

<sup>87</sup> P. KOLLER, "Law, Morality and Virtue", en R. WALKER, Ph. IVANHOE, (eds.), *Working virtue*, Clarendon Press, Oxford, 2009, pp. (191-206) 194.

<sup>88</sup> P. KOLLER, "Law, Morality and Virtue", op. cit, p. 195.

<sup>89</sup> P. KOLLER, "Law, Morality and Virtue", op. cit, p. 196.

<sup>90</sup> C.S. NINO, *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 164.

es irrelevante a la moralidad<sup>91</sup>. Si se considera que una virtud actúa como razón excluyente, ésta tendría más peso que una regla jurídica que también fuese una razón excluyente. En los casos de coincidencia de la acción prescrita, la regla jurídica sería superflua<sup>92</sup>.

Otra cuestión relevante es qué ocurre, como planteaba Soller, en las situaciones que el incumplimiento de los deberes no comporta necesariamente una sanción. En ese caso, el cumplimiento del deber no está condicionado externamente y depende de los motivos del individuo, que en el caso que se analiza, están educados en un carácter virtuoso. En otras palabras, la virtud de los individuos garantizaría el cumplimiento de los deberes cuando éstos no impliquen una sanción en caso de incumplimiento.

*Exigencias morales restringidas:* Estas demandas requieren, explica Koller, una cierta forma de actuación que está dirigida a un estado de cosas sociales moralmente aceptable que puede ser logrado sólo por un tipo de división moral del trabajo. Existe un amplio acuerdo que este tipo de exigencias contiene aquellos deberes morales generales que requieren una acción positiva a favor de los otros sobre los que uno no tiene obligaciones especiales, sobre todo los deberes de caridad, como el deber de ayudar a las personas que lo necesitan. También se podría añadir los requerimientos de una razonable visión de la justicia social distributiva<sup>93</sup>.

En este caso debido a que son más susceptibles de deserción que los deberes morales estrictos, las virtudes pueden ayudar a actuar en contra de la tentación permanente y significativa de un cumplimiento insuficiente con los deberes establecidos por estas exigencias. Por tanto, podemos sentir una

---

<sup>91</sup> La justificación es que si la validez es independiente de Dios entonces Dios no es el último criterio ya que existe un criterio independiente para determinar su conformidad a la ley moral. Si la validez depende de la voluntad de Dios, cabe preguntar por qué obedecer la voluntad de Dios. Si la réplica es que se debe obedecer porque es bueno esto presupone un criterio moral independiente en que la voluntad de Dios es medida. Y volvemos al primer problema del dilema. J. RAZ, *Morality of freedom*, Oxford University Press, 1988, p. 31.

<sup>92</sup> Raz afirma una perspectiva parecida cuando dice: "Si una regla está justificada por ciertas razones, entonces o bien la acción que exige es invariablemente la acción exigida por las razones subyacentes, en cuyo caso se podría confiar de la misma forma en la razón que en la regla, o bien la acción que la regla exige se desvía de la acción justificada por las razones subyacentes. Por lo tanto, las reglas o son redundantes o injustificadas" J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 242.

<sup>93</sup> P. KOLLER "Law, Morality and Virtue", op. cit, p. 195.



vergüenza<sup>94</sup> moral, cuando estamos confrontados con las injusticias y males sociales que resultan del hecho que el comportamiento descoordinado de los individuos falla para lograr un estado de cosas sociales moralmente aceptable, una vergüenza moral que por si misma nos conduce a contribuir a la reforma social<sup>95</sup>. Parece que estas *exigencias morales restringidas* chocarían con la visión de los seres humanos como egoístas y auto interesados, que es la base de la noción de *homo economicus*.

La noción de virtud como razón excluyente respecto de las *exigencias morales restringidas* se analizará respecto de la virtud de la solidaridad. Al final de la obra *Razón práctica y normas*, Raz se pregunta ¿puede ser intrínsecamente valioso evitar guiarse por una razón (válida)?<sup>96</sup> Responde que, en principio, las razones excluyentes pueden considerarse intrínsecamente valiosas y esto supone que las personas han de escoger entre bienes diferentes, el desechar algunos bienes, el abandonar algunas razones para la acción, es un parte inevitable de las personas buenas, e incluso de las personas ideales<sup>97</sup>.

La reconstrucción para la ética de las virtudes del enfoque de Raz sería que existen una serie de razones que son excluidas por una razón de segundo orden, denominada razón excluyente. Esta razón excluyente estaría vinculada a un rasgo de carácter que se considera virtuoso, en este caso la solidaridad. Más específicamente, funcionaría como una razón protegida, que Raz explica que “es una combinación sistemática del acto que se ha comprometido a realizar, o el acto exigido por la regla –o por la virtud<sup>98</sup>–, y una razón excluyente para no actuar por ciertas razones (en pro o en contra de ese acto)”<sup>99</sup>. Desde esta perspectiva, reformulando según la ética de las virtudes la noción de razón protegida que ofrece Raz, el enunciado sería:

RP) *Toda virtud que exija la realización de una acción (o su omisión) es una razón para la realización (u omisión) de esa acción y también una razón excluyente para no actuar sobre la base de razones en conflicto que no sean ellas mismas virtudes*<sup>100</sup>.

El planteamiento sería si se quiere practicar la virtud de la solidaridad está no funcionaría como una razón más según su peso, sino que sería una

<sup>94</sup> Es la traducción de *shame*. Que también puede traducirse por pena.

<sup>95</sup> P. KOLLER, “Law, Morality and Virtue”, op. cit, p. 196.

<sup>96</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 249.

<sup>97</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, pp. 249-250.

<sup>98</sup> Este añadido entre guiones es mío.

<sup>99</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 238.

<sup>100</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 166.

razón de otra clase, de segundo orden, que excluiría el balance de razones, de primer orden. Esta podría ser una explicación de por qué el balance de razones podría dar como resultado una razón que persiga el auto interés del individuo y por qué el individuo es precisamente virtuoso al comportarse de forma solidaria ya que su virtud funciona como una razón protegida.

En una obra titulada *Engaging reason*, Raz estudia las relaciones entre acción, práctica y valor<sup>101</sup>. Entre las cuestiones que se analizan está precisamente si existe un conflicto entre la moralidad y el auto interés. Desarrolla una serie de argumentos que contienen ejemplos de situaciones de sacrificio o persecución de fines personales con repercusiones adversas en el bienestar. Finalmente, Raz concluye que “al menos normalmente el propio bienestar no es una razón para la propia acción. Los juicios sobre el bienestar, de cómo tan buena la vida de una persona es o era, son juicios evaluativos, pero no son guías para acciones, al menos no para la personas cuyo bienestar está en cuestión”<sup>102</sup>. El punto clave de la exposición de Raz es que las razones para la acción son únicas, no existe un doble nivel, como prudencia, comprometida según la contribución al bienestar, y como moralidad, comprometida según el peso de las razones morales<sup>103</sup>. En la obra *La posibilidad del altruismo*, Nagel analiza las razones para la acción como sujetas a la condición formal de objetividad, que depende a su vez, de nuestra capacidad para vernos nosotros mismos tanto desde un punto de vista personal como del impersonal<sup>104</sup>. Proporcionando el impersonal, una visión del

<sup>101</sup> Su visión parte de lo que denomina *enfoque clásico* de la agencia humana, que se basaría en Platón y Aristóteles. Este enfoque se caracterizaría por la noción que sostiene que la clase central de acciones humanas son las intencionales; las acciones intencionales son acciones por una razón; y las razones son hechos en virtud de los cuales estas acciones son buenas en algún aspecto o algún grado. S. RAZ, *Engaging reason*, Oxford University Press, 1999, p. 23.

<sup>102</sup> J. RAZ, *Engaging reason*, op. cit, p. 315.

<sup>103</sup> Raz afirma que “Esta refutación no presupone la división entre la supuesta prudencia y la moralidad. No se puede decir que la consideración moral tiene dos vidas, una vida como consideración “prudencial”, donde su peso está determinado por su contribución al bienestar de agente, y una vida diferente, con diferente peso, como una consideración moral. Más bien, la refutación asume, de forma consistente con la visión clásica, que la consideración es una y su peso o rigurosidad es otra. Su peso está determinado por su naturaleza, no como un ejemplo de una clase de razones morales, sino como siendo lo que es. Y no tiene un peso “prudencial” diferente. Podemos decir que actuando de conformidad con aquella tiene ciertas consecuencias para el bienestar de uno. Pero esto no implica que tengamos una razón separada para seguir o actuar conforme al bienestar J. RAZ, *Engaging reason*, op. cit, p. 314.

<sup>104</sup> Th. NAGEL *La posibilidad del altruismo*, Fondo de Cultura Económica, México, traducción de Ariel Dilon, 2004, p. 154.



mundo sin dar la localización de uno en él<sup>105</sup>. De esta forma para la moralidad, serían esenciales el reconocimiento de la realidad de otra persona y la capacidad de ponerse en su lugar<sup>106</sup>. Así, afirma Nagel, existe la “posibilidad” del altruismo en el reconocimiento presumiblemente universal de la realidad de otras personas, sin embargo, el altruismo no es ni remotamente universal, puesto que continuamente bloqueamos los efectos de ese reconocimiento<sup>107</sup>. Lo que se pretende mostrar con estos enfoques de Raz y Nagel es que las razones para la acción no son sinónimo de autointerés egoísta, existe la posibilidad de comportamientos altruistas y solidarios. En esos casos, la virtud de la solidaridad funcionaría como una razón excluyente, que dejaría de lado el balance de otras razones, que serían razones de primer orden.

*Fines morales condenables*: Estas pautas, afirma Koller, recomiendan determinadas formas de actuar, la realización de la cuales parece como altamente deseable, pero no pueden ser generalmente requeridas a los individuos, porque estos requerimientos no aparecen racionalmente aceptables desde un punto de vista imparcial. Son ejemplos de actividades beneficiosas para las personas con necesidad que comportan sacrificios, o acciones heroicas de resistencia política contra regimenes despóticos<sup>108</sup>. Las virtudes morales sirven al objetivo de motivar a los individuos en formas que exceden sus deberes morales, pero son deseables desde un punto de vista general<sup>109</sup>.

Los actos supererogatorios tienen algo de misterioso. En este sentido, Kawall afirma que lo supererogatorio no puede ser explicado adecuadamente por la tradicional división de acciones en lo obligatorio, lo prohibido y lo permitido<sup>110</sup>. Desde esta perspectiva, Trianosky propone la siguiente definición:

(O) *Un acto obligatorio es un acto cuya realización es requerida y su omisión está prohibida.*

(S) *Un acto supererogatorio es un acto cuya realización es recomendada pero no requerida y cuya omisión está permitida más que prohibida*<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> Th. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*, op. cit., p. 113.

<sup>106</sup> Th. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*, op. cit., p. 93.

<sup>107</sup> Th. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*, op. cit., p. 155.

<sup>108</sup> P. KOLLER “Law, Morality and Virtue”, op. cit., p. 195.

<sup>109</sup> P. KOLLER, “Law, Morality and Virtue”, op. cit., p. 196.

<sup>110</sup> J. KAWALL, “Virtue theory, ideal observers and the supererogatory”, *Philosophical studies*, núm. 146, 2009, pp. 179-196.

<sup>111</sup> G.W. TRIANOSKY, “Wrongdoing and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue”, *The Journal of Philosophy*, vol. 84, núm. 1, 1986, p. (26-40) 26.

Esta formulación tiene algo de paradójico. La cuestión relevante es cómo enjuiciar este tipo de actos. Trianosky sostiene que existen al menos dos tipos de juicios morales negativos que tienen como objeto a las personas: los juicios *deónticos* negativos de la persona y los juicios *areteicos* negativos de la persona<sup>112</sup>. Este autor sostiene que en los actos supererogatorios ningún juicio *deóntico* negativo puede realizarse apropiadamente para la persona que no lo realiza. En particular, el agente no puede ser culpabilizado. Pero de esto no se sigue que ningún juicio *areteico* pueda ser realizado apropiadamente; el agente puede haber actuado por un motivo menos-que-virtuoso o incluso, un motivo vicioso<sup>113</sup>.

La persona completamente virtuosa está dispuesta a hacer lo que la moralidad requiere y lo que sólo recomienda, y tiene los rasgos de apoyo que sean suficientes para mantener este compromiso en seres humanos<sup>114</sup>. Una persona completamente virtuosa está siempre dispuesta a hacer más de lo que está requerido<sup>115</sup>.

En su análisis del razonamiento práctico, Raz presta atención a los actos supererogatorios. Parte de la explicación de que dejar de realizar este tipo de actos parece incorrecto pero excusable. Pero esta no es la forma habitual de enfocar esta cuestión, más bien se piensa que normalmente está permitido abstenerse de la supererogación. De ahí que no haya lugar a una excusa por no hacer tales acciones. Raz se pregunta “¿cómo puede estar permitido abstenerse de una acción que es exigida por la razón? La solución ha de hallarse en la noción de permisión excluyente, una permisión

<sup>112</sup> Explica Trianosky que los juicios deónticos negativos de las personas presuponen lógicamente juicios sobre la incorrección de algún acto particular del agente. Los juicios de culpabilidad son ejemplos paradigmáticos: lógicamente presuponen un juicio de la incorrección de un acto por el que el agente es considerado culpable. Juicios de culpabilidad, falta, o negligencia, o juicios de responsabilidad por reparaciones, son también juicios deónticos de la persona. Los juicios areteicos de la persona presuponen un juicio sobre el vicio de algún estado afectivo o conativo del agente. Existen de dos tipos: aquellos que presuponen juicios sobre el vicio de rasgos y disposiciones y aquellos que presuponen juicios sobre el vicio de motivos o estados del acontecimiento. G.W. TRIANOSKY, “Wrongdoing and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue”, op. cit., p. 29.

<sup>113</sup> G.W. TRIANOSKY, “Wrongdoing and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue”, op. cit, pp. 29-30.

<sup>114</sup> G.W. TRIANOSKY, “Wrongdoing and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue”, op. cit, p. 31.

<sup>115</sup> G.W. TRIANOSKY, “Wrongdoing and Vice: On the Autonomy of the Ethics of Virtue”, op. cit, p. 31.

para no actuar sobre la base de ciertas razones. Un acto es un acto supererogatorio sólo si es un acto que se debe hacer sobre la base de un balance de razones y, sin embargo, está permitido no actuar sobre la base del balance de razones<sup>116</sup>.

En la obra posterior *Engaging reason*, en cambio, Raz sostiene que la moralidad de lo correcto y lo equivocado no es exhaustiva. Muchos actos morales son supererogatorios<sup>117</sup>. Más adelante, afirma que es engañoso pensar en la moralidad como consistente o en deberes o en supererogación. Muchas consideraciones morales están entre estos dos ámbitos<sup>118</sup>. De lo que se podría deducir que la teoría de Raz ha evolucionado o bien, la noción de permisión excluyente no es una razón concluyente en todos los casos. Es decir, existe un espacio en las razones para la acción para los actos supererogatorios. La explicación debería venir de una razón de segundo orden, una razón excluyente basada en la virtud de la solidaridad, que tuviera más peso que la permisión excluyente. Dicho en otras palabras, en ocasiones, la moralidad requiere ir más allá del estricto cumplimiento de un deber, pero esto está vinculado a disposiciones y rasgos de carácter que se consideran virtuosos.

### 2.2.c) *La tesis de la unidad de las virtudes*

Podría seguir argumentándose que la ética de las virtudes está parcialmente indeterminada y no ofrece una guía clara para la acción. La *norma de clausura* sería la tesis de la unidad de las virtudes. En su versión débil, afirma Swanton, que es el caso que para tener una particular virtud, se debería al menos vivir con las consideraciones morales que pertenecen a las otras virtudes. En su versión fuerte, ninguna acción puede manifestar a la vez una virtud y un vicio<sup>119</sup>. Según Honderich, en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles, se partía de una idea clave que cada virtud requiere que uno sea sensible a las reivindicaciones potencialmente inconsistentes derivadas de otras virtudes, por tanto, al final uno no puede realmente poseer una virtud sin poseer todas ellas<sup>120</sup>. En este sentido, MacDowell sostiene que “ninguna vir-

<sup>116</sup> J. RAZ, *Razón práctica y normas*, op. cit, p. 107.

<sup>117</sup> J. RAZ, *Engaging reason*, op. cit, p. 243.

<sup>118</sup> J. RAZ, *Engaging reason*, op. cit, p. 269.

<sup>119</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 286.

<sup>120</sup> T. HONDERICH, *The Oxford companion to Philosophy*, op. cit, p. 948.

tud puede ser completamente poseída excepto por los poseedores de todas ellas, esto es, por el poseedor de la virtud en general"<sup>121</sup>.

Habría una denominada "Posición Intermedia"<sup>122</sup>, que defiende Walker que sostendría que no es posible poseer todas las virtudes en un alto grado: existiría un omnipresente y serio desacuerdo entre las personas especializadas en ciertas virtudes. En cambio, Swanton sostiene que es posible poseer todas las virtudes en un alto grado. La realización de esta posibilidad deja aun, no obstante, espacio para el desacuerdo y el conflicto moral. Pero la naturaleza de este desacuerdo supone una indeterminación no seria, más que una seria y omnipresente incompatibilidad del juicio<sup>123</sup>.

Esta tesis sobre la *unidad de las virtudes* tiene particular importancia en el contexto de las virtudes cívicas que defiende el republicanismo y en las acusaciones que recibe como una opción perfeccionista. En este sentido, Gargarella al marcar la diferencias entre comunitarismo y republicanismo afirma que el segundo no necesita comprometerse con el respeto a una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, "institucionalmente circunscritos". Puede desinteresarse, en principio, del modo particular en que vivan los ciudadanos, sus ideales del bien, las prácticas que adopten, del modo en que se relacionen con los demás, en tanto y cuanto preserven un compromiso activo con el bien público, con la suerte de los demás, y así, con la suerte de la comunidad<sup>124</sup>. Desde este punto de vista, Peña afirma que la virtud cívica es una virtud pública, es decir, referida a la actividad de los ciudadanos en el espacio público y, por tanto, una teoría política que propugne la virtud cívica no tiene por qué dictar nada acerca de cómo hayan de vivir los ciudadanos sus vidas privadas; la idea de una legislación paternalista en cuestiones morales no es el corolorario obligado de la apología de la moralidad política<sup>125</sup>.

Parecería que el republicanismo sí defiende la separación entre el ámbito público y privado de las virtudes. Sin embargo, esto puede ser algo aparente. Si, por ejemplo, la solidaridad es considerada una virtud cívica es difícil trazar esa distinción tan nítidamente. Otra cuestión relacionada es que si el Estado

<sup>121</sup> J. MACDOWEL, "Virtue and reason", *Monist*, núm. 62, 1979, pp. 332-3. citado por Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 286.

<sup>122</sup> A.D.M. WALKER, "Virtue and character", *Philosophy*, núm 64, 1989, pp. 349-362.

<sup>123</sup> Ch. SWANTON, *Virtue ethics. A pluralistic view*, op. cit, p. 287.

<sup>124</sup> R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, op. cit, p. 180.

<sup>125</sup> J. PEÑA, "El retorno de la virtud cívica", op. cit., p. 99.



utiliza el vocabulario moral de las virtudes, la apelación a los rasgos de carácter que suponen modelos de excelencia humana, para las cuestiones públicas podría parecer incoherente no predicarlo para las cuestiones privadas. Eso supondría algo así como que el carácter de los individuos sólo debería ser virtuoso en el ámbito público, pero como se ha visto, esto está en tensión con la concepción del *homo economicus*. Es significativa la posición de Nino cuando considera que “es difícil sostener esta distinción ya que el carácter humano constituye un todo unitario, o creer que los vicios privados no tienen influencia en las virtudes públicas, tales como la necesidad de tomar posiciones imparciales. La promoción de las virtudes públicas puede interferir con las inclinaciones privadas, simplemente a causa de la existencia de limitaciones materiales. Por ejemplo, si la virtud cívica fuera promovida por el Estado y actividades tales como la participación política fueran alentadas, las personas tendrían menos oportunidades de perseguir sus intereses privados”<sup>126</sup>.

El enfoque republicano de las virtudes cívicas va en contra de dos importantes principios liberales. El primero que el Estado debe permanecer neutral sobre las concepciones sustantivas del bien de los ciudadanos. El segundo es la separación entre la esfera pública y la esfera privada, donde la intervención estatal se justificaría en el principio, que enunció Mill, del daño a terceros. Como afirma Gargarella, tales virtudes requieren ser “cultivadas” por el poder público, lo cual implica, de un modo u otro, la persistente y amplia utilización de los poderes coercitivos del Estado: para el republicanismo resulta aceptable, por ello, que el Estado se comprometa activamente con cierto/s modelo/s de excelencia humana<sup>127</sup>. La cuestión tiene varias dimensiones. La primera línea de debate es si realmente es posible tal neutralidad estatal y hasta que punto la supervivencia del sistema político necesita de determinados acuerdos sobre valores sustantivos. La segunda cuestión tiene que ver con las relaciones entre virtud y autonomía individual, y hasta que punto la imposición de la primera no supone una limitación injustificada de la segunda.

La noción que subyace a la distinción entre la esfera pública y la esfera privada es concebir la política, el espacio público, como un consenso sobre valores procedimentales mientras que las materias conflictivas, moralmente sustantivas, son consideradas un asunto privado. Es la estrategia liberal de priva-

<sup>126</sup> C.S. NINO, *La constitución de la democracia deliberativa*, op. cit, p. 141.

<sup>127</sup> R. GARGARELLA, “El carácter igualitario del republicanismo”, *Isegoria*, núm. 33, 2005, p. (175-189) 183.

tizar el disenso. Esta visión conlleva que la esfera pública, basada en un consenso de valores procedimentales, debe permanecer neutral en cuestiones que impliquen concepciones sustantivas de la moralidad. ¿Afectan las virtudes cívicas a la neutralidad estatal? Las visiones liberales, explica Beckman, prefieren una justificación instrumental de las virtudes. De acuerdo con el liberalismo político de Rawls, las personas necesitan ser virtuosas por dos razones. Una razón es instrumental: para asegurar los valores e instituciones liberales los individuos necesitan aceptar las virtudes de la justicia, cooperación, etc. Otra razón es política: cada ciudadano necesita aceptar que todos los ciudadanos poseen la capacidad de elección y autonomía. En una sociedad rawlsiana las virtudes o son ejercidas por razones instrumentales o no son ejercidas de ninguna forma. Este liberalismo de Rawls no expresa una idea sobre la ética o la vida buena y por tanto no habla de virtudes intrínsecas<sup>128</sup>. La teoría de Dworkin es esencialmente una doctrina sobre la virtud de la individualidad. La buena vida es una vida independiente donde los fines auténticos son perseguidos en una forma auténtica. La doctrina de Dworkin consecuentemente presenta una concepción de una forma de vida liberal, pero una forma peculiar. Lo que importa no es lo que la gente hace. Las virtudes de la reflexión y de la independencia son aceptadas por razones intrínsecas: son elementos constitutivos del ideal liberal. Pero estas virtudes son concepciones de segundo orden, esto significa que estas virtudes son buenas porque permiten a los individuos perseguir otros fines y valores. En otras palabras, las virtudes liberales de segundo orden son *medios*, aunque éticamente necesarias<sup>129</sup>.

Cabe realizar una importante distinción, en terminología de Beckman, entre las *virtudes instrumentales* o las *intrínsecas*. Según las virtudes instrumentales, una virtud particular es valiosa cuando contribuye a algo más que es valioso. Es la versión hobbesiana de acuerdo con la cual las virtudes son valiosas sólo porque son necesarias para establecer la paz. Por otra parte, algunas virtudes pueden ser consideradas valiosas porque son valiosas en sí mismas<sup>130</sup>. Esta noción de las virtudes instrumentales es criticada por Ovejero cuando afirma que “no parece muy razonable llamar “virtuoso” a un comportamiento interesado o instrumental. La virtud se corresponde, en una caracterización no muy exigente, con “la acción correcta por las razones

<sup>128</sup> L. BECKMAN, *The liberal State and the politics of virtue*, Transactions Publishers, New Brunswick., 2001, p. 258.

<sup>129</sup> L. BECKMAN, *The liberal State and the politics of virtue*, op. cit, pp. 258-259.

<sup>130</sup> L. BECKMAN, *The liberal State and the politics of virtue*, op. cit, p. 22.



correctas". Esto excluye, por definición, el comportamiento "virtuoso" por razones ulteriores, porque "resulta conveniente" (lo que no impide, por supuesto, que tenga consecuencias convenientes, sólo que tales consecuencias no están en el origen del comportamiento)"<sup>131</sup>.

La caracterización de la virtud, que propone Ovejero, está más próxima a la premisa metaética del deontologismo que a la ética de las virtudes. Sin embargo, sorprende que frente a la crítica rawlsiana del *zoon politikon* y la concepción aristotélica de la política, Ovejero abogue por considerar que las virtudes cívicas de la participación son virtudes instrumentales y no virtudes intrínsecas. De esta forma, sostiene que "lo que busca y lo que justifica la democracia, son las buenas leyes. Ese es el valor -instrumental- de la democracia. Al decidir cómo vivir, al realizar algo exitosamente, tiene la posibilidad, sólo la posibilidad, de experimentar la política como realización. Pero la autorrealización no constituye el fundamento o la justificación de la democracia, aunque se autorrealicen en la política, los ciudadanos no deliberan para autorrealizarse, sino para decidir correctamente. La democracia (deliberativa, participativa) no se justifica por la autorrealización, sino porque constituye el mejor procedimiento para decidir sobre la vida compartida"<sup>132</sup>.

Esta visión es interesante, pero plantea algunas dudas. Si sólo las buenas leyes están en el origen de las virtudes cívicas, que de esta forma son instrumentalmente valiosas. ¿Qué ocurre cuando el resultado de la deliberación es una mala ley? ¿O es que todo resultado de una deliberación democrática conduce una buena ley? En este punto es interesante que Martí Mármol considere que el procedimiento democrático deliberativo funciona como un mecanismo de *justicia procesal imperfecta*<sup>133</sup>. Esta terminología propuesta por Rawls alude a que, si bien existe un criterio independiente para el resultado correcto, no hay ningún procedimiento factible que conduzca a él con seguridad<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> F. OVEJERO "Republicanismo: el lugar de la virtud", op. cit, pp. 102-103.

<sup>132</sup> F. OVEJERO "Republicanismo: el lugar de la virtud", op. cit, p. 113.

<sup>133</sup> J.L. MARTÍ MÁRMOL, *La república deliberativa*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p.117.

<sup>134</sup> Rawls realiza una analogía con los juicios: aun cuando se obedezca cuidadosamente al derecho, conduciéndose el procedimiento con equidad y corrección, puede llegarse a un resultado equivocado. Un hombre inocente puede ser declarado culpable, y un culpable puede ser puesto en libertad. Por el contrario, la *justicia puramente procesal* se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado correcto, en su lugar existe un procedimiento correcto o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se ha observado debidamente el procedimiento." J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, traducción de María Dolores González, 1993, pp. 108-109

De esta forma, la democracia deliberativa no garantiza necesariamente el éxito de la decisión, no es un mecanismo de justicia puramente procesal. Es relevante que Ovejero sostenga que “no está justificado el temor de Rawls a que tengamos que ‘tutelar’ una correcta naturaleza humana cuya realización es imposible garantizar. Los problemas son otros, la existencia de las disposiciones cívicas y de las condiciones materiales sociales, para su desarrollo, para su ‘despliegue’ para decirlo a lo Hegel”<sup>135</sup>. La ética de las virtudes muestra cómo éstas son modelos de excelencia humana que tienen que ver con rasgos de carácter. Los hábitos, prácticas y disposiciones que componen el compromiso cívico surgen de alguna forma de educación de la naturaleza humana. Estos compromisos metaéticos deberían ser asumidos, sin complejos, por los defensores de las virtudes cívicas.

### 3. ALGUNAS CONCLUSIONES

La apelación a las virtudes cívicas es una constante de la propuesta republicana. Sin embargo, no es habitual atender a los compromisos que supone sostener una *ética de las virtudes*. Algunas posiciones aunque nominalmente hablan de virtudes, parecen referirse a una serie de deberes de ciudadanía de naturaleza imprecisa. La ética de las virtudes supone un enfoque metaético, distinto del deontologismo y del consecuencialismo, con su propia idiosincrasia, que no ha sido demasiado explorado en el ámbito del discurso público. El hecho de que existan tensiones no resueltas sobre las concepciones de las virtudes no ha de menoscabar la potencialidad del enfoque. En este sentido, una posibilidad que se ha analizado es incorporar las virtudes al discurso del razonamiento práctico, donde los comportamientos altruistas y solidarios jugarían un papel, en ocasiones más allá del deber, en la racionalidad humana.

Uno de los aspectos más originales del discurso republicano es la invocación a las virtudes cívicas de los ciudadanos. Es, propiamente, el lenguaje moral del republicanismo. La ética de las virtudes tiene algunas dificultades, como la circularidad en su definición o la indeterminación, y algunas ventajas, como ser una ética basada en el agente, que propone modelos de excelencia humana y supone que los individuos se comportarán moralmente, más allá del deber o de la previsión de una sanción. Existen tensiones y

<sup>135</sup> F. OVEJERO, “Republicanism: el lugar de la virtud”, op. cit, p. 125.



desacuerdos sobre la noción de virtudes cívicas, pero no se puede perder de vista que éstas son necesarias para el éxito de la democracia. La educación tiene un papel primordial en este ámbito. La ecuación, no siempre fácil de combinar, es hacer compatible el enfoque de las virtudes cívicas con el respeto de la autonomía individual donde la separación de la esfera pública y privada juega su papel. Quizá la democracia necesita de una épica, que no consista en gestas de héroes, sino más bien, en las virtudes *humildes*, pero fundamentales, de sus propios ciudadanos.

OSCAR PÉREZ DE LA FUENTE  
*Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas*  
*Universidad Carlos III de Madrid*  
*c/ Madrid, 126*  
*Getafe 29803 Madrid*  
*e-mail: oscar.perez@uc3m.es*

