ETICA Y DEMOCRACIA. UNA ETICA PROVISIONAL PARA UNA DEMOCRACIA IMPERFECTA

Victoria Camps
Catedrática de Etica

Voy a entender por *ética* la defensa de un ideal de *humanidad* por debajo del cual la vida es indigna y carece de calidad. La reivindicación de la justicia *mínima* para que la vida merezca el calificativo de «humana». La lucha por una calidad de vida que confiera dignidad a las personas sean cuales sean sus situaciones y circunstancias. El reconocimiento, en fin, de unos derechos básicos plasmados en la Declaración Universal de Derechos Humanos o en las Constituciones políticas. Todo lo que, en definitiva, ha supuesto el desarrollo del segundo imperativo kantiano: «trata a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca simplemente como un medio». Hay que reconocer que dicha pretensión de la ética es universal y absoluta: la de que ciertos «mínimos» deben ser respetados, aceptados y exigidos por todos y cada uno de los seres humanos, tanto individual como colectivamente.

Dicho de otra forma, el relativismo a ultranza no es admisible en ética. Existen —deben existir, cuando menos — unos universales, unos bienes, principios o ideales transculturales. Ha de ser universal, por ejemplo, la justicia, entendida como el reconocimiento de la dignidad de cada persona, como el rechazo de la dominación y la explotación. Y no sólo así, tan en abstracto; también ha de ser un deber universal de justicia el rechazo de dominaciones y explotaciones más concretas: la dominación de la mujer, del pobre, del negro, la discriminación del minusválido, del desposeído o del débil. Es éticamente inadmisible una cultura que permita el infanticidio o el gerontocidio, que agravie a las mujeres o admita la esclavitud. La igualdad tiene ya unos nombres que no pueden ser olvidados. Y también la libertad: de conciencia, de expresión, de residencia, de asociación, de gustos o estilos de vida. Todas esas notas definen a la justicia, a la igualdad o a la libertad, forman ya parte de la *semántica* de los valores más básicos, hasta el punto de que prescindir o

negar alguno de esos contenidos implica no entender el significado que *debe tener* la justicia.

1. Porque existe conflicto y distancia entre *la teoría y la práctica* éticas. Las definiciones, los conceptos, los principios, los derechos son universales al precio de ser muy abstractos. Vida, libertad, igualdad, paz, no explotación, son ideas que pueden ser llenadas de contenidos diversos y aun contrarios. Incluso derechos más específicos, como el derecho a la no discriminación por razón de raza, sexo o religión, parecen admitir discrepancias al ser llevados a la práctica. Discrepancias y contradicciones, ya que también la discriminación puede ser «positiva», buena, en cuyo caso se acepta como medida de justicia. No sólo eso. Ocurre asimismo que los enunciados jurídicos, que pretenden servir de puente entre los grandes ideales y la práctica, son excesivamente generales y no siempre hacen justicia a las situaciones individuales. La justicia no está tanto en la ley como en su aplicación, en la sabiduría que consiste en interpretarla justamente. Aristóteles ideó la *epikéia* precisamente como recurso para corregir la universalidad de la ley. Significa esto que el conocimiento ético no se conforma con la posesión de unos principios generales y abstractos. Precisa, a su vez, de un saber práctico, de un saber aplicar el principio a la realidad sin traicionar al principio y sin hacer injusticia a la realidad. Consideramos incompatible el asesinato con la idea de justicia, pero estamos dispuestos a aceptar la guerra o la violencia revolucionaria como defensa de causas justas. O discutimos la licitud de la eutanasia activa, pues aunque no renunciamos al principio de la vida como valor primero, pensamos que tal principio no vale para este o aquel caso. Lo que significa que no hay unanimidad respecto a las posibles aplicaciones de un mismo valor, no hay unanimidad respecto a la forma correcta de entenderlo. De ahí que demasiadas veces ocurra, pese a Kant, que «lo que vale en teoría no funciona en la práctica». Dicho más levemente, de la teoría no se deduce una y sólo una práctica determinada.

2. Lo mismo puede ser contemplado desde otro punto de vista: *de la teoría no se deduce necesariamente una misma práctica,* porque los principios y las teorías entran en conflicto entre sí al pretender funcionar. El juicio ético se apoya, por supuesto, en criterios. Esos criterios son, en definitiva, los universales de que hablábamos más arriba. Pero el verdadero problema aparece cuando, para juzgar o valorar una práctica, una opción concreta, podemos apelar a dos criterios distintos. En principio, ambos aparecen como válidos, aunque quizá desde perspectivas distintas, y hay que elegir uno de ellos y sacrificar el otro. Es lo que le ocurre a Antígona cuando opta por la ley no escrita que le obliga a dar sepultura a su hermano, contra la ley escrita que se lo prohíbe. O lo que hace Sócrates al preferir la sumisión a la ley de la ciudad, a ser coherente con sus creencias. Es la situación en que se encuentra quien ha de juzgar la huelga de hambre de unos terroristas y debe escoger entre la protección de dos derechos incompatibles: la vida o la libertad. Kant pudo creer en sus imperativos categóricos porque no vio, en todas sus dimensiones, el conflicto de deberes, lo cual, en alguna ocasión, le condujo a una interpretación del imperativo demasiado rígida, de aplicación inequívoca y universal.

3. Existen, además de los universales éticos, las diferencias específicas de las varias etnias, pueblos o culturas, valiosas, sin duda, pero no universalizables. A tal propósito, hay que distinguir entre lo que aparece como justo o bueno por sí mismo, aquello sobre lo que no caben opiniones divergentes, y lo que tan sólo es bueno porque es parte de nuestra tradición, de nuestras costumbres, o viene implicado por nuestras creencias. Así, no son buenos ni justos en sí mismos el deterioro de la naturaleza, la carrera de armamentos, las dictaduras o la tiranía. Pero es indiferente ser católico o budista, casarse o permanecer soltero, tener uno o seis hijos, ser homosexual o bisexual. Dicho de otra forma, hay ciertos valores que configuran ideales de felicidad o bienes particulares, y otros que conforman el ideal de humanidad, el bien general. Y ello debe aceptarse a nivel individual y colectivo. Existen proyectos colectivos o simplemente costumbres, que no deben ser mezclados con la ética: que se respete o no la monogamia, que se crea en uno u otro dios, que las mujeres se vistan de una forma o de otra, son cuestiones indiferentes siempre y cuando no contradigan o impidan el reconocimiento de los valores básicos y universales. Si una cierta forma de vestir es un signo claro de discriminación, si el cultivo y preservación de ciertas diferencias produce aislamiento e impermeabilidad a valores universales, en tal caso, el valor universal ha de tener prioridad sobre el específico. Nos encontramos aquí, pues, con otro motivo de conflicto: la necesidad de tener que elegir y decidir qué valores son realmente universalizables y cuáles no, y qué valores pueden mantenerse como diferentes y privativos de unas etnias o grupos porque no interfieren en el reconocimiento de los valores universales.

Ninguno de los tres conflictos expuestos se puede resolver en teoría, ya que los conflictos aparecen en la práctica, y suelen ser únicos, aunque la historia humana tienda a repetirse. De ahí que una ética de principios sea una ética insuficiente. De ahí que la ética no pueda dar respuestas *a priori* a todos los problemas, porque ni es capaz de preverlos ni de pensarlos en todas sus circunstancias posibles. El lugar de la ética está, precisamente, en el conflicto, esto es, en la indeterminación y en la perplejidad, unidas a la perentoriedad de la acción que no puede ser obviada en espera del conocimiento cierto sobre la decisión a tomar. Puesto que la decisión va siempre acompañada de incertidumbre e inseguridad, es preciso que sea una decisión justificada, razonada. Las decisiones éticas —es decir, últimamente importantes— nunca son indiscutibles. De poco sirve, pues, el debate ético abstracto que maneja grandes palabras como represión, manipulación, autodeterminación, educación. Cualquiera de esos conceptos tiene, además de una historia que le ha dado ciertos contenidos, un escollo que salvar con la realidad presente, y es esa contrastación la que constituye el terreno del debate ético.

La mayoría de los filósofos han tratado de encontrar una armonía, una unidad en la realidad de la experiencia moral: el ser humano, escindido entre los deseos y la razón, acabará viendo la rectitud de la razón y sometiendo a ella sus afectos. Algunos, sin embargo, se han alzado con-

tra tales teorías, alegando —como lo hace, por ejemplo, Stuart Hampshire— que «la moralidad tiene su raíz en el conflicto, en el alma dividida entre exigencias contrarias, y que no hay un camino racional que lleve desde tales conflictos a la armonía y a una solución clara o a la conclusión natural y normal»[2]. Desde una perspectiva como ésa, Hampshire sostiene que los filósofos de la moral se equivocan al no reconocer los tres puntos siguientes: *a)* no hay un bien humano completo; *b)* no puede haber armonía entre distintas virtudes a lo largo de una vida; *c)* no es posible inferir cuál es la mejor forma de vida universal de una serie de proposiciones sobre la naturaleza humana. No hay, en definitiva, unos ideales comunes, ni un «mito de la humanidad consistente a lo largo del tiempo o del espacio». Y lo mismo cabe decir de otros ámbitos, como la ciencia o la tecnología. El progreso tecnológico obliga a renunciar a formas de vida previamente aceptadas como buenas. Y no sólo la tecnología; también las diferentes modas o concepciones del bienestar obligan a sacrificar aquellos bienes que se vuelven incompatibles con ellas. Con la moral ocurre lo mismo que con el lenguaje: los lenguajes naturales son múltiples y en continuo desarrollo, abiertos al cambio, como lo está también la moral. Hampshire niega, por tanto, que se llegue al final de la moral, que sea realidad lo que Kolakowski rechazó como «el mito de la autoidentidad humana», la absoluta reconciliación del individuo consigo mismo, con la historia, con la sociedad, con el mundo. Del mismo modo que no hay una idea perfecta del lenguaje natural, tampoco hay un ideal de perfección de la vida humana. «De donde se deduce una implicación para el pensamiento político: no debemos planificar una futura reconciliación de las moralidades en conflicto en un orden social perfecto; no debemos esperar siquiera que los conflictos entre moralidades, que describen distintas prioridades, vayan desapareciendo gradualmente, del mismo modo que los métodos racionales en las ciencias y en la ley son difusos.» La necesidad de explicaciones definitivas y últimas es superflua. «No tenemos una necesidad urgente de explicaciones satisfactorias y totales de nuestra conducta y nuestra vida. Necesitamos, por el contrario, construir y mantener una forma de vida que no nos avergüence y que, al reflexionar sobre ella, no deploremos o despreciemos, una forma de vida que respetemos. Nuestro pensamiento generalmente se dirige y debe dirigirse a ese fin si es práctico e imaginativo y no mera expresión de una curiosidad teórica. El aspecto más repugnante del utilitarismo es su ambición por explicarlo todo y por encontrar una fórmula que habrá de circunscribir las preocupaciones humanas permisibles de una vez por todas.»

En resumen, y según Hampshire, no hay un bien humano completo ni es posible inferir de la naturaleza humana la mejor forma de vida para ella. Es inútil, por tanto, buscar la reconciliación de todas las formas de vida y moralidades propuestas. Los mitos ya no son poderosos, o, sencillamente, carecen de crédito. Incluso las trayectorias individuales se escinden en preferencias y decisiones incompatibles. En líneas

[2] Stuart HAMPSHIRE, *Morality and Conflict*, Blackwell, Oxford, 1983, cap. 7.

generales, suscribo plenamente la perspectiva de Stuart Hampshire, si bien yo insistiría más que él en la necesidad de compartir una base común que contextualice a la ética. Una base que, sin embargo, no es el todo de la ética ni nos otorga la seguridad de un criterio destinado a dirigir sin error posible las dificultades de la práctica. Por el contrario, es función de la ética debatirse con esas dificultades y pronunciarse en ellas. La ética ha de verse a sí misma como un proyecto precario y *provisional*, susceptible de ser revisado y corregido si lo pide la práctica. No poque la ética deba adaptarse o subordinarse a la realidad, sino porque ha de manifestarse en ella, y la forma en que lo haga no siempre es previsible ni determinable *a priori*. La razón sin más se conforma con las grandes palabras, pero la razón práctica quiere verlas materializadas en acciones y decisiones reales. Y es esa concreción la que no es definitiva. Las distintas acepciones que reciben, por ejemplo, los derechos fundamentales, cuando son de verdad respetados y se cuenta con ellos, no agotan el sentido total de los mismos ni constituyen las únicas interpretaciones posibles o válidas. En ética hay que estar siempre dispuesto a contemplar las situaciones conflictivas desde otro punto de vista. De ahí que el subsuelo inevitable de la ética sea el *diálogo*. De ahí también que el fin de ese diálogo no deba ser exactamente el acuerdo, como propugnan ciertas teorías éticas, sino que, por el contrario, el desacuerdo y la disidencia puedan ser contemplados como signos de progreso, desarrollo y racionalidad.

Si, a la luz de tal perspectiva, reflexionamos sobre ciertas teorías éticas de nuestro tiempo, como la de John Rawls o Alasdair MacIntyre[3], descubrimos, o bien una seguridad infundada en el conocimiento ético —es el caso de Rawls—, o un escepticismo respecto a las posibilidades de dicho conocimiento, que cierra las puertas a toda ética que no sea, a fin de cuentas, reaccionaria. Rawls, en efecto, deduce unos principios de la justicia de un supuesto estado de naturaleza. Tales principios dan prioridad a la libertad sobre cualquier otro valor fundamental. Aspecto que Rawls no sólo está dispuesto a defender a ultranza, sino que, en su caso, es un obstáculo que le impide ver el conflicto que de continuo ha de surgir entre dicho valor primero y otros como el de la igualdad, situado en segundo término. La filosofía posterior a Marx vuelve a los conceptos que éste ya criticó duramente por «formales». Habría que recordar, al propósito, algo que entendió muy bien Wittgenstein: que las palabras carecen de significado al margen de su uso en un determinado juego de lenguaje o en unos actos de habla. De ahí que sea difícil predecir los usos o aplicaciones de las normas universalizables en abstracto. La justicia no consiste en una abstracta armonía entre la igualdad y la libertad, sino en la lucha por conseguir un difícil equilibrio entre ambos valores.

MacIntyre, por su parte y contra Rawls, entiende que no hay concep-

[3] John RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972; A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1981 (trad. castellana de Amelia VARCÁRCEL), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987).

ción de la naturaleza humana de la que derivar unas normas fundamentales. Por tanto, no hay otro fundamento que el emotivo: la adhesión personal y el esfuerzo por persuadir del acierto de dicha adhesión. Piensa este filósofo que éticos como Nozick o Rawls pretenden resolver los conflictos apoyándose en unos derechos fundamentales, sin percibir que la interpretación de los mismos admite diversas prioridades y revierte en principios mutuamente incompatibles.

Frente a todo ello me pregunto: ¿por qué no obviar la preocupación por la fundamentación última de los principios básicos, y dar por válidos los acuerdos éticos ya logrados? Suscribo plenamente al respecto la tesis de Bobbio según la cual «el problema del fundamento de los derechos humanos ha tenido su solución en la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948». Más que la función de buscar explicaciones finales, la ética debe tener una función de *descubrimiento* de todo aquello que es aceptado como éticamente valioso pero a un nivel todavía demasiado general. Un descubrimiento basado en el diálogo. Es decir, en la *democracia*. Si la democracia se propone estar al servicio de la ética, y no de otros objetivos como pueden serlo la perpetuación de un partido en el poder, ha de cuidar tres momentos o aspectos, a mi juicio, irrenunciables: 1) las reglas de procedimiento; 2) la búsqueda de un interés común; 3) la educación en unas «virtudes públicas» que formen a los individuos como ciudadanos. Ninguno de los tres momentos está definido de antemano, y referirse a uno de ellos implica referirse también a los otros.

* * *

Antes de ver cada uno de los momentos por separado, digamos algo a propósito de la idea misma de democracia. Esta no consiste, hoy por hoy, en el «gobierno del pueblo» en sentido estricto, como parece que lo fue en las ciudades griegas, y como quiso entenderla también Rousseau en el siglo XVIII. Sin embargo, compartimos con Platón y Aristóteles un mismo supuesto: el de que la democracia es una necesidad porque la verdad y la razón absolutas no son patrimonio de nadie. Es preciso recurrir a la confrontación de opiniones porque ningún gobernante posee la ciencia de las ideas desde donde sería fácil decidir sin temor a equivocarse. Y aunque la participación directa ya no es posible, sí lo es, en cambio, e imprescindible, la consulta y el diálogo en torno a las deliberaciones y decisiones sobre los problemas de interés común. La consulta a los expertos, o a los más directamente interesados en las cuestiones a decidir, es condición necesaria para que la toma de decisiones sea llamada democrática con pleno derecho.

La democracia es, en principio, un mero proyecto. No existe un gobierno democrático que funcione a la perfección, ni quizá pueda existir nunca, pues no hay reglas *a priori* capaces de garantizar un funcionamiento democrático perfecto. Digamos que el tal funcionamiento depende de otros elementos además de las reglas, pues, a fin de cuentas,

las reglas son llevadas a la práctica por seres humanos que se encuentran en circunstancias distintas las cuales exigen respuestas también diversas. La democracia se va construyendo y perfeccionando sobre la marcha, con voluntad de que lo sea, permitiendo el control sobre la misma y la rectificación constante del error. Si antes hablábamos de una estructura ética que debía ir descubriéndose y llenándose de contenido, diremos ahora que la democracia proporciona el suelo para que eso ocurra. Teniendo en cuenta, sin embargo, que tanto la una como la otra, tanto la ética como la democracia, se encuentran en proceso de formación y perfeccionamiento. Dicho de otra forma, partimos de una *ética provisional,* por incompleta e insuficiente, y de una *democracia imperfecta.* El deseo y la voluntad de mejorarlas redundará en beneficio de ambas, puesto que ya no son posibles los proyectos solitarios. El esfuerzo por construir una buena democracia incidirá en el progreso de la ética, y la voluntad ética no podrá prescindir de la realidad democrática.

Se trata, pues, antes que nada, de garantizar un *procedimiento* que asegure no sólo un gobierno representativo, sino el control sobre esos mismos representantes. Pero ahí empiezan las primeras dificultades. En todos los países democráticos existe un procedimiento para elegir a los gobernantes, y existe libertad de opinión y expresión para criticarlos; existen asimismo órganos consultivos que pueden funcionar a diversos propósitos. Sin embargo, la práctica es muy insatisfactoria y hay que reconocer que la democracia funciona en los términos en que la describió Schumpeter[4] hace cincuenta años. La democracia —dijo— es como un mercado, un mecanismo para elegir y legitimar gobiernos, que consiste en la competición entre diferentes grupos y partidos políticos. No hay, además de eso, una idea de cómo deba ser la sociedad, ni hay tampoco una serie de objetivos morales. El papel de los ciudadanos se limita a elegir a quienes luego deberán tomar las decisiones, para desentenderse así de los asuntos públicos.

Reconozcamos que el modelo de Schumpeter es real. Los ciudadanos delegan —más bien tácita que explícitamente, pese a las elecciones—, escogen a quien ha sabido vender mejor su imagen —más que su programa, que merece poco crédito—, y se levan las manos. La política, por otro lado, se vuelve omnipresente, pues cualquier asunto de interés público se politiza, y se le pide a la clase política que lo resuelva. El ciudadano no participa, en parte porque nadie le exige que lo haga, nadie le consulta, y en parte también porque ha perdido interés en hacerlo. Siente que la clase política habla de sus cosas, de los intereses de sus partidos, que tienen poco que ver con los problemas que a él realmente le preocupan. La apatía y el desinterés crecen junto a la desconfianza y al descrédito generados por una política que discurre el margen de los intereses de todos y cada uno de los individuos.

El modelo schumpeteriano no satisface porque traiciona el ideal democráticco. Corregirlo significaría, por una parte, mejorar el procedi-

[4] J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* Nueva York y Londres, 1942.

miento; de forma que el acceso, si no al poder, por lo menos a la cooperación en la toma de decisiones, estuviera más y mejor repartido: si las consultas, por ejemplo, fueran más frecuentes y a propósito de más temas, si hubiera más mediaciones entre gobernantes y gobernados de forma que éstos pudieran hacerse oír con más facilidad, si desapareciera esa obsesión de los partidos por perpetuarse y «perseverar en su ser», por encima de cualquier otra cuestión. Por otra parte, y aunque hoy sea complicado y peligroso pergeñar *a priori* un tipo de sociedad y unos objetivos morales, convendría no perder de vista algo parecido a lo que Rousseau llamó «voluntad general». Esto es, la idea de que la democracia es una empresa común que ha de ir perfilando y dando nombre a los intereses en nombre de los cuales se tomen las decisiones colectivas.

El interés común debería ser el objetivo moral de la democracia. Interés que no se dará si sólo la clase política piensa en él. Para que se forme ese interés general es importante la participación y cooperación de todos, pues, de lo contrario, prevalecerán sólo intereses parciales, y de éstos, los más poderosos e influyentes. Rousseau vio ese peligro y apuntó para subsanarlo a una mayor y mejor representación. Pues la ausencia de ella significaría la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos, la pérdida del objetivo del gobierno democrático, que debería ser la formación de la voluntad general.

Ahora bien, ¿no es ése un fin teórico y vacío, sin viabilidad práctica? ¿Es posible hallar intereses comunes en una sociedad plural, con economía de mercado y el consumo como único deseo? ¿No es cierto que los únicos intereses comunes, realmente, son la Banca, las multinacionales, los intereses determinados por el poder económico? Hace unos años, cuando el marxismo gozaba de plena salud y de todo el crédito, existía un «sujeto de la historia» —o de la ética— que encarnaba ese interés general. Hoy lo que más cerca está de tal idea es el «principio de la diferencia» de Rawls, según el cual es justa una distribución desigual de los bienes que favorezca a los sectores de la sociedad menos favorecidos. Pero Rawls no determina quiénes constituyen esos sectores. Las reglas del juego democrático deberán decidirlo si no olvidan ese principio, esto es, si tienen voluntad de hacerlo. Hace falta, pues, querer favorecer al que está peor, y ser suficientemente desinteresado para descubrirlo y no errar en la elección de los menos favorecidos. De ahí la necesidad de que la representación auténtica —la colaboración real con el poder— lo sea de veras. De lo contrario, quienes tienen poder para tomar decisiones decidirán, en el mejor de los casos, según su punto de vista, el cual, necesariamente, como el de todos y cada uno de los ciudadanos, es parcial e interesado.

La paradoja y la dificultad reside, además, en el hecho de que para favorecer a los menos favorecidos hay que contar con los más favorecidos. Hay que contar con el dinero de los ricos. ¿Cómo hacer, entonces, que la potencia de unos pocos redunde en beneficio de los muchos? ¿Cómo hacer que la protección de la naturaleza o de la paz, el hambre del Tercer Mundo, tengan prioridad sobre los intereses de la industria automovilística, de la tecnología nuclear, del mercado competitivo? Sea

como sea, tal ha de ser el objetivo. El interés común —y no los intereses parciales— ha de mantenerse como idea reguladora de la democracia. Esto es, ha de mantenerse la idea de que ciertos intereses han de ser prioritarios aunque no favorezcan directamente a los más poderosos.

El principal obstáculo para el descubrimiento de los intereses comunes es, sin duda, la asimetría entre los intereses de los poderosos y los de los débiles. La sociedad «corporativa», teóricamente pluralista y abierta, tiende a privilegiar a las corporaciones, entre las que se encuentran, por supuesto, las corporaciones o partidos políticos. Quienes no pueden encuadrarse en ninguna corporación no existen, ni existen sus intereses. Y puesto que es la clase política la que finalmente decide cuáles son los intereses primordiales o prioritarios, acaba generalizando como interés común su propia perpetuación. La moral se reduce, entonces, a mera política, a la suma de los intereses organizados y consensuados. La clave de la gobernabilidad es la mayoría parlamentaria, que habrá que conseguir y preservar a toda costa. El referéndum y la consulta, la confrontación amplia de opiniones, es vista como un estorbo que resta eficacia y agilidad al proceso de toma de decisiones. Así las cosas, ¿no será una ilusión querer unir ética y democracia?

Sea o no una ilusión, hay que perseguirla si pretendemos que la democracia se perfeccione y que la ética esté presente en ella. Además de la voluntad de hacerlo, conviene corregir ciertos defectos que impiden la cooperación en la búsqueda de intereses comunes. En primer lugar, sería preciso un cambio estructural que supliera la falta de mediaciones entre la sociedad civil y la política. Macpherson[5] ha propuesto un modelo de sociedad piramidal a base de consejos que vayan ascendiendo, desde una base de democracia directa, hasta los máximos representantes de los partidos. Ignoro si sería viable, pero está claro que de algún modo hay que mejorar el escaso y asimétrico diálogo que hoy existe. No obstante, ese cambio estructural será poco eficaz si no cambian al mismo tiempo otras cosas. Concretamente, si no se corrige la apatía política y la falta de vida pública y si no se combate el *ethos* consumista del que no pueden salir más que intereses privados y parciales. Ambos defectos sólo serán compensados si los individuos dejan de verse a sí mismos simplemente como tales para pensarse como ciudadanos.

Para lo cual se requiere el cultivo de unas actitudes a las que he llamado «virtudes públicas»[6]. No creo, como lo cree MacIntyre —y, en cierto modo, también Hampshire—, que las sociedades modernas carezcan de base para producir unos ideales comunes. Aunque es cierto que no contamos con un modelo de persona, con una idea de naturaleza humana ni con una forma de vida universalmente prescriptible; aunque es cierto que el pluralismo ideológico permite valores e ideales de vida distintos, también lo es que la democracia no es un ideal vano, sino un

[5] C. B. MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 113 y ss.

[6] Victoria CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

ideal con una serie de faltas y carencias que deben ser subsanadas. Si, por otra parte, democracia significa cooperación, algo común y universal ha de haber entre los constructores de la democracia. Pues bien, ese universal no es otra cosa que un imperativo de solidaridad y responsabilidad hacia los asuntos de interés común: para descubrirlos y para actuar en su satisfacción. Suscritos unos derechos humanos fundamentales, aceptada una Constitución política, la obligación del ciudadano, pertenezca o no a la clase política, es colaborar en la aplicación, precisión, interpretación y ejemplificación de todos esos principios básicos. Lo cual significa poner de manifiesto los problemas y las dificultades existentes que impiden el cumplimiento de los principios fundamentales. Significa asimismo el esfuerzo por jerarquizar y priorizar los problemas, de forma que la atención de lo primordial no se desvíe hacia meras anécdotas o cuestiones laterales que afectan sólo a una parte de la sociedad.

Finalmente, una concesión a la esperanza, puesto que sin ella la ética no se sostiene. Pienso que en la época de la técnica, que es la nuestra, donde la comunicación y la información son una realidad, no ha de ser difícil conseguir que *nos afecte* a todos aquello que debe afectarnos. Spinoza vio lúcidamente que es imposible que la verdad pura y fría nos mueva a actuar si esa verdad es incapaz de llegar al sentimiento. La facilidad actual de convertirlo todo en imágenes, el medio omnipresente de la publicidad, los llamados «medios de comunicación», son instrumentos mas que idóneos para conseguir esas «afecciones» que no suelen ser inmediatas. Los griegos dieron una importancia fundamental a la *paideia*, a la educación, para la formación ética de la persona, para la formación del carácter. Esa educación, fundamental también hoy, no se propaga sólo en las escuelas o en los hogares. La política y los medios de comunicación son las verdaderas plataformas de la educación del ciudadano. Hacer que eduquen en uno u otro sentido debería ser, una vez más, la expresión de la voluntad democrática.