

La fragilidad de una ética liberal

Victoria Camps

Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2018 172 pp. 16 €

Las tres tesis de Victoria Camps sobre la fragilidad de una ética liberal

Jahel Queralt Lange

10 diciembre, 2018

Victoria Camps

LA FRAGILIDAD DE UNA ÉTICA LIBERAL



El espejo y la lámpara

Entre los muchos propósitos del actual gobierno se encuentra el de reimplantar en el currículo escolar una asignatura sobre valores cívicos y éticos. Una nueva versión de la Educación para la Ciudadanía impulsada por el anterior gobierno socialista, que se inspiraba, a su vez, en la filosofía educativa de la Institución Libre de Enseñanza (1876). Por supuesto, el diablo está en los detalles. Pero, de entrada, hay poco que objetar a que los individuos adquieran y ejerzan los valores que fundan el sistema político que les gobierna: la libertad, la igualdad y la tolerancia. Es deseable para cada uno de ellos, individualmente, porque los hace mejores ciudadanos. Y es deseable para todos ellos, colectivamente, porque apuntala el buen funcionamiento de las instituciones –políticas y no políticas– que ordenan sus vidas. Esta es la idea principal del último libro de Victoria Camps, *La fragilidad de una ética liberal*, en el que reflexiona sobre la importancia de la educación y su papel –o, mejor dicho, la ausencia de él– en la filosofía liberal. Para Camps, la educación, generalmente ignorada o ninguneada por los filósofos liberales, es el pegamento capaz de impedir que una ética liberal resquebrajada acabe rompiéndose en pedazos.

La fragilidad de una ética liberal compila varias conferencias en las que Camps repasa algunas de las principales preocupaciones que han motivado su pensamiento, relacionadas todas ellas con el encomiable propósito de hacer filosofía de una forma «menos ambiciosa y solemne» (p. 10), «con los pies más en el suelo» (p. 12)¹. El hilo conductor es claro. Primero Camps expone algunas de las principales debilidades de la filosofía liberal para, a continuación, indicar por dónde debe ir la enmienda (al menos de algunas de ellas): incorporar a la ética liberal nociones sustantivas (y liberales) de comunidad y ciudadanía.

El libro tiene dos partes claramente diferenciadas. La primera parte está integrada por cinco capítulos que constituyen su núcleo teórico: el diagnóstico y la propuesta de Camps. En ellos desfilan los principales críticos del liberalismo –posmodernos, marxistas, feministas, comunitaristas y republicanos? y se recuperan aspectos esenciales de la filosofía aristotélica. La segunda consta de cuatro capítulos que desarrollan en mayor detalle, y con una literatura más actualizada, algunas de las ideas expuestas en la primera parte. *La fragilidad de una ética liberal* tiene una virtud que es, a la vez, su principal limitación. Por un lado, ofrece una visión panorámica, simplificada y amena de debates filosóficos complejos y de gran calado. Por otro, dicha visión es necesariamente genérica. Al lector que simpatice con las ideas de Camps, el libro le invita a seguir indagando. Al lector que no, probablemente no le convenza. De las múltiples cuestiones que aborda el libro, hay tres que constituyen su eje vertebrador y que pueden ser capturadas en forma de tres tesis que resumen la crítica y la enmienda de Camps al liberalismo. Veámoslas por separado.

1. El trascendentalismo impide articular una ética práctica

El trascendentalismo, el método que busca fundamentar la ley moral en la razón del individuo y no en las cosas, es la piedra angular de la filosofía liberal. La ley moral, a diferencia de la ley positiva, pretende ser universal, valer para todos, sin excepciones. Por eso, para llegar a conocer su contenido, el individuo ha de desprenderse de sus circunstancias específicas, las que lo diferencian de los demás y lo enfrentan a ellos (p. 20), y convertirse en el sujeto trascendental. El imperativo categórico de Immanuel Kant², el contrato social de Thomas Hobbes³ y la posición original de John Rawls⁴ son ejemplos de esta metodología. El universalismo y el individualismo que caracterizan el método

trascendental tienen costes importantes. Por un lado, la ley moral acaba siendo abstracta y poco informativa, incapaz de hacer prescripciones para el aquí y ahora. Por otro, el sujeto trascendental es un individuo en el que difícilmente podemos reconocernos desde nuestra posición necesariamente pegada a nuestras circunstancias: las de mujer, inmigrante, católico, anciano, etc. Con estas herramientas, la ética liberal no consigue motivarnos a cumplir su contenido, no logra ser una ética práctica.

Camps concede que el trascendentalismo es el método más filosófico de cuantos existen (p. 21), aunque sus críticos la convencen más que sus defensores (p. 48). Aun así, no quiere renunciar a sus frutos. En el libro defiende los derechos humanos como estándares de justicia (p. 31), la existencia de un mínimo común ético (pp. 105 y ss.) y reconoce que los principios rawlsianos son «la expresión teórica más completa de la socialdemocracia» (p. 36). La duda inevitable que le surge al lector es cuál es el método sustitutivo del trascendentalismo preferido por Camps para fundamentar los estándares morales liberales, objetivos y universales, que ella misma defiende.

2. La división entre lo correcto y lo bueno debilita el concepto de ciudadanía liberal

El liberalismo es una teoría de lo correcto, no de lo bueno. Esto significa dos cosas. La primera es que excluye del debate político sobre la justicia aquellos razonamientos que apelan a las concepciones particulares de la vida buena: por ejemplo, debemos hacer X porque es la única manera de vivir según el mandato de Dios. La segunda, más importante en el presente contexto, es que da libertad a los individuos para que guíen su conducta según la concepción de vida buena que juzguen más conveniente. Prescribe cómo han de comportarse en su relación con los demás en la esfera pública, pero guarda silencio sobre el carácter y las aspiraciones que deben cultivar. Lo primero es universalizable; lo segundo, no. Este agnosticismo respecto a lo bueno explica la austeridad del ideal de ciudadanía liberal que, en lo esencial, acaba siendo parasitario del ideal de justicia: el buen ciudadano es el que cumple las exigencias impuestas por instituciones justas. Los liberales asumen que, en condiciones ideales, los individuos son capaces de actuar de manera justa; pero su teoría no ofrece certeza alguna de que lo vayan a hacer. Al liberalismo, según Camps, le falta un «vértice aristotélico» (p. 51) que desarrolle, sin complejos, un catálogo de virtudes cívicas.

La idea no es nueva, pues ya la han planteado muchos herederos de Aristóteles como una enmienda a la totalidad del proyecto liberal. Camps la presenta como una enmienda parcial a la espera, quizá, de que algún liberal recoja el guante. Sin embargo, para que esto suceda, el argumento del libro debe desmarcarse de forma más clara del perfeccionismo en dos sentidos. Por un lado, ha de dejar claro que el contenido de las virtudes cívicas no es excesivamente excluyente, en el sentido de que deja fuera concepciones del bien que es razonable que afloren en condiciones de tolerancia y pluralismo. Por otro lado, la fundamentación de esas virtudes ha de apelar claramente al valor instrumental de las mismas para facilitar la consecución de los valores liberales, y no a su valor intrínseco como elementos constitutivos de una noción superior de vida buena. Esto es, conviene que se sitúe en la senda del republicanismo cívico de Pettit⁵ y Skinner⁶ más que en la del humanismo cívico de Hannah Arendt⁷ (1958) y Pocock⁸.

3. El buen funcionamiento de las instituciones liberales descansa en el éxito de una

educación liberal

Algunos liberales ¿como, por ejemplo, John Rawls? se han percatado de la fragilidad de un liberalismo que se centra exclusivamente en las instituciones y no teoriza sobre el *tipo* de ciudadano que se requiere para sostenerlas. En *El liberalismo político* (1996) y, sobre todo, en su discusión con Jürgen Habermas⁹ –sintetizada en el segundo capítulo del libro–, Rawls abre la puerta a una teoría liberal de la virtud cívica que lo acerca a algunas de las tesis republicanas. Camps celebra esta aproximación, pero la considera insuficiente. Rawls no se detiene a explicar cómo pueden inculcarse las virtudes cívicas, a través de qué mecanismos es esperable que los individuos lleguen a convertirse en buenos ciudadanos (p. 50). Hacerlo implica reflexionar sobre la interferencia del Estado en la educación y la formación de los hábitos de los individuos. El principal reproche de Camps a Rawls, y a los liberales en general, es que no hayan tenido el coraje de abordar esta cuestión¹⁰.

Las instituciones, por sí solas, no pueden erradicar toda clase de injusticias, ni es deseable que lo hagan. Un reparto equitativo de las tareas domésticas entre hombres y mujeres, por ejemplo, no puede imponerse por decreto. Puede fomentarse mediante políticas de género que faciliten las decisiones adecuadas, dando incentivos y contribuyendo a crear un *ethos* social igualitario. La educación cívica de los ciudadanos promete bondades en este sentido, pero es una empresa hercúlea, al menos tal y como se presenta en el libro. La ampliación del currículo escolar con materias específicas es sólo el punto de partida. No basta, según Camps, por dos razones. La primera es que la virtud requiere práctica. Lo importante no es saber en qué consiste ser valiente, sino no amilanarse ante cualquier circunstancia desfavorable. Cuando se trata de practicar las virtudes cívicas, el escenario idóneo es la interacción con los conciudadanos más allá del aula. La segunda es que, a juicio de Camps, el peso de la educación cívica no ha de recaer sólo sobre la escuela, ni tampoco sobre la familia. Tiene responsabilidad de educar cívicamente cualquier sector o profesión que transmita formas de actuar que los jóvenes imitan (p. 97). Es decir, todos.

La principal cuestión que rodea el tema de la educación cívica, la que probablemente centre el debate sobre la propuesta del actual gobierno socialista, es la del contenido: ¿qué enseñar? En el libro encontramos dos respuestas distintas, aunque no excluyentes. La primera es la formación en la reflexión que nos ayude a pensar de forma autónoma y crítica (p. 100). La segunda es la formación en unos valores morales mínimos que nos impriman un «carácter democrático» (p. 109). La primera les resultará más fácil de digerir a los liberales, pero no bastará para apuntalar su teoría. Camps concreta el mínimo ético en tres valores principales ¿la equidad, el respeto y la responsabilidad?, de los cuales se derivarían la solidaridad, la tolerancia y otros valores liberales (pp. 112-114). El problema está en que estos valores, aun si los damos por buenos, siguen siendo abstractos y, por tanto, si Camps lleva razón, adolecen del mal de la ética liberal, a saber, no son prácticos. El reto de la educación liberal es el mismo que el de la ética liberal: lograr motivarnos. Una y otra seguirán siendo frágiles si no lo superan.

Jahel Queralt Lange es profesora de Filosofía del Derecho en la Universidad Pompeu Fabra. Es autora de *Igualdad, suerte y justicia* (Madrid, Marcial Pons, 2014) y su investigación se centra en cuestiones de justicia distributiva y derechos humanos.

-
- ¹. Véanse *La imaginación ética*, Barcelona, Ariel, 1991; y *Virtudes públicas*, Madrid, Austral, 1996.
 - ². Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johann Friedrich Kartknoch, 1785 (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 2001).
 - ³. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Andrew Crooke, 1651 (*El leviatán*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Gredos, 2012).
 - ⁴. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press, 1971 (*Una teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1978).
 - ⁵. Philip Pettit, *Republicanism, A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (*Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. de Toni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999).
 - ⁶. Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (*La libertad antes del liberalismo*, trad. de Fernando Escalante, Ciudad de México, Taurus, 2004).
 - ⁷. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Londres y Chicago, The University of Chicago Press, 1958 (*La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974; reed., Barcelona, Paidós Ibérica, 1993).
 - ⁸. J. G. A. Pocock, «Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought», *Political Theory*, vol. 9, núm. 3 (agosto de 1981), pp. 353-368.
 - ⁹. Este debate puede encontrarse en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.
 - ¹⁰. El único autor que Camps reconoce como excepción en este sentido es Jean-Jacques Rousseau (p. 90).