

# cursos universitarios

Victoria Camps

## VIRTUDES PUBLICAS

**Victoria Camps**, catedrática de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona, impartió en la Fundación Juan March un curso sobre «Virtudes públicas» entre los días 28 de noviembre y 5 de diciembre pasados. El día 28 habló de «La solidaridad»; el 30, de «La responsabilidad»; el 4 de diciembre, de «La tolerancia»; y el 5, de «¿La profesionalidad?».

Se ofrece a continuación un extracto de las cuatro conferencias.

La solidaridad es una virtud sospechosa. No ha sido un concepto frecuente ni central de la ética, sino una opción lateral con la que se ha contado a medias sin otorgarle excesiva importancia teórica. Sin duda por su fácil asociación con la caridad, la beneficencia, la reconciliación y el perdón. La virtud clave de la ética ha sido, desde Platón, la justicia. La justicia intenta hacer realidad la hipotética igualdad y la no menos dudosa libertad de todos los humanos en tanto derechos fundamentales del individuo. La justicia es imperfecta. Primero, porque debe atender a las necesidades e intereses generales, distribuye y retribuye en general, sin poder reparar en las diferencias situacionales. Segundo, la justicia nunca es total, nunca se realiza del todo. Necesita, pues, ser compensada con sentimientos de ayuda mutua, de apoyo, de reconocimiento del otro. A esos



VICTORIA CAMPS ha sido «Assistant Professor» en la Johns Hopkins University (Baltimore), profesora adjunta numeraria de Ética y Sociología en la Universidad Autónoma de Barcelona hasta 1986 y, desde el curso siguiente, catedrática de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Es autora de *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, *La imaginación ética* y *Ética, retórica, política*; y ha dirigido y prologado *Historia de la Ética*.

sentimientos, a esas buenas disposiciones que consisten en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades, es a lo que llamamos *solidaridad*. La justicia necesita el complemento de la solidaridad, sea cual sea el grado de realización que haya alcanzado. O incluso porque ha logrado un nivel apreciable de realización. Parece existir una relación proporcional entre la

mayor abundancia y riqueza de una sociedad y el menor grado de solidaridad de sus miembros.

La solidaridad, como decía, es una virtud sospechosa porque es la virtud de los pobres y de los oprimidos. El desahogo y el bienestar materiales, al parecer, producen individuos egoístas e insolidarios. En cambio, donde no hay justicia, aparece la caridad, la colaboración, la ayuda mutua. Pretendo demostrar, de todos modos, que incluso donde hay justicia, tiene que haber caridad, explicar la solidaridad como *condición*, pero, sobre todo, como *compensación* y complemento de la justicia.

La solidaridad es una práctica que está más acá, pero también va más allá de la justicia: la fidelidad al amigo, la comprensión del maltratado, el apoyo al perseguido, la apuesta por causas impopulares o pérdidas, todo eso puede no constituir propiamente un deber de justicia, pero sí un deber de solidaridad.

Un buen número de filósofos vendría a corroborar lo dicho. Aristóteles insistía en los defectos de la ley —impersonal y universal— para aplicarse a las necesidades de cada individuo y colocaba, al lado de la justicia, a la amistad. La amistad como valor ético desaparece con los últimos estoicos. El cristianismo transforma esa relación en la del amor fraterno, la caridad, que ya es otra cosa: el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos ante Dios, el subsiguiente precepto de amor mutuo. La modernidad da un paso adelante en la conquista de la igualdad y proclama la igual condición de todos los individuos frente a la ley y adopta una actitud más defensiva que solidaria. Otro momen-

to en la gestación de la solidaridad lo encontramos en la mística de la fraternidad propia de los revolucionarios franceses. Serán los socialistas utópicos y, más tarde, ciertos pensadores anarquistas, como Kropotkin, quienes decididamente convierten a la solidaridad en la base de sus propuestas. El marxismo, los existencialismos y los positivismos arrasaron y barrieron los restos de una moral basada, a fin de cuentas, en la buena voluntad del individuo. Nada iba a cambiar si no cambiaban antes las condiciones materiales, y tal vez ni siquiera esa transformación conseguiría cambiar al individuo.

El discurso a favor de la solidaridad —de una justicia solidaria— no debe ser entendido como la sustitución del deber de justicia por la educación en la solidaridad. No se trata de una «solidaridad orgánica» como la que Rousseau pretende levantar en torno a la «religión civil». En ciertos ambientes, hoy parece que se espera de la ética un efecto similar al que, en otro tiempo, consiguió la religión. La solidaridad debe ser selectiva. Hay que tender los brazos de la solidaridad a los más desposeídos, a los que no ven reconocida su categoría de ciudadano o de persona. La virtud de la solidaridad debe extenderse a todos los niveles: de lo más privado a lo más público.

## La responsabilidad

El sentido de la responsabilidad es inherente a la cultura. La civilización hace al hombre «necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla y, en consecuencia, calculable». Son

palabras de Nietzsche, que quiso abolir esa responsabilidad que nace como mala conciencia o sentimiento de culpa. Si el espíritu ético y domesticado tiene la obligación de responder ante los demás, ante la sociedad que le esclaviza y le subyuga y se siente sobre todo responsable de sus actos inmorales, desviados, el espíritu libre, por el contrario, sólo debe responder ante sí mismo, no necesita mirar a nadie ni compararse con nadie, puede ser auténticamente innovador. De esta forma, Nietzsche aniquila la responsabilidad moral y burguesa entendida como la adecuación de la conducta a un código normativo y uniformador. Propone, en cambio, la responsabilidad de quien, porque es único, sólo puede responder de sí y ante sí mismo.

Otro crítico de la responsabilidad y de la moral burguesa es Sartre. También en su caso, la responsabilidad se configura en torno a una especial noción de libertad. Paradójicamente la libertad sartriana hace a cada uno responsable no de estricta individualidad, sino de la humanidad en general. La responsabilidad es una noción burguesa, y lo que hacen tanto Nietzsche como Sartre al rechazar la moral burguesa es acabar al mismo tiempo con la idea de responsabilidad.

La responsabilidad y la culpa son dos conceptos que se dan la mano: uno se siente responsable de haber hecho algo que no era adecuado, que no correspondía, algo anormal, imprevisto. Se siente impelido a buscar respuestas porque el orden de los acontecimientos no las proporciona, sino que le exige explicaciones. Dicho de otra forma, alguien le hace culpable de una conducta inesperada. Ciertamente

hay también una responsabilidad difusa, la responsabilidad de quien tiene poder para tomar decisiones y tiene que dar cuenta de ellas.

Max Weber piensa que el político ha de velar por la conservación del mundo, además de procurar que éste sea justo. El mismo Weber dista mucho de suscribir una mera ética del éxito político. Aunque afirme que el hombre de acción ha de adherirse a la ética de la responsabilidad, no por ello piensa que sea posible actuar responsablemente e inmoralmemente a un tiempo, ni que haga falta ser inmoral para ser responsable, ni tan sólo que ser responsable signifique no tener principios o no dejar que éstos muevan la conducta.

Otra interesante acepción de responsabilidad es la que se encuentra en el texto de Hanna Arendt sobre *La crisis de la educación*. Parte Arendt de la crisis de la educación en Norteamérica, motivada, a su juicio, por una serie de innovaciones pedagógicas y de ideas subyacentes a la misma que no vienen ahora al caso. Frente a esa práctica educativa deficiente, ella considera que educar debe consistir en «asumir la responsabilidad del mundo», pero no en el sentido de totalidad sartriana. Los padres —y los maestros— tienen la responsabilidad doble de asegurar la vida y desarrollo del niño y la continuidad del mundo.

Las cuatro teorías revisadas proporcionan elementos suficientes para reconstruir el significado de responsabilidad y las distintas dimensiones del concepto. La responsabilidad tiene que ver con la libertad o *autonomía* del individuo, así como con su capacidad de com-

prometerse consigo mismo y, sobre todo, con otros hasta el punto de tener que responder por sus acciones. Esa relación de *compromiso*, de expectativas o exigencias hace que la responsabilidad sea una actitud esencialmente *dialógica*. Finalmente, sólo son autónomos aquellos seres que son capaces de valerse por sí mismos a ciertos efectos, que pueden tomar decisiones, que ostentan un cierto poder y, en consecuencia, algún tipo de *autoridad*.

### La tolerancia

Tal vez la tolerancia sea la virtud más indiscutible de la democracia pluralista. El respeto a los demás, la igualdad de todas las creencias y opiniones, la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas, son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone el ser tolerante. Sin la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce al totalitarismo. Una sociedad plural des cansa en el reconocimiento de las diferencias, de la diversidad de costumbres y formas de vida. En la época de las comunicaciones es lógico que el pluralismo se acentúe, así como que la tolerancia se consolide y acreciente. Y es lógico también que la apertura sin límites, desmesurada, produzca un cierto temor. ¿Adónde vamos a llegar? ¿Dónde acaba la tolerancia y empieza la permisividad? ¿Es lo mismo la tolerancia que la total libertad de costumbres? ¿Cuál es la medida de la tolerancia?

Dos siglos después de que Locke escribiera su *Carta sobre la tolerancia*, John Stuart Mill

publica su breve tratado *Sobre la libertad*, tal vez la más entusiasta y completa defensa de la libertad individual que se haya escrito en la historia de la filosofía moral. Proteger las libertades individuales significa, para Mill, proteger al individuo de las intervenciones y opresiones de la sociedad, impedir la autodeterminación a la que cada cual tiene derecho. La primera y fundamental libertad es, sin duda, la de conciencia y expresión, el derecho a no dejarse aplastar por la mayoría social o por la opinión dominante. La individualidad es un valor, uno de los ingredientes del bienestar; hay que protegerla y conquistarla como sea.

La libertad de conciencia y la libertad de estilos de vida constituyen la consecuencia de las teorías modernas sobre la tolerancia. Parecen dos libertades distintas, pero no lo son. Tanto Locke como Stuart Mill predicaron la tolerancia, hablaron de ella sobre todo en sentido positivo, como forma de ensanchar los horizontes de la libertad. Ninguno de los dos filósofos dejó de ponerle límites a su uso, pues ambos comprendieron que no todo es tolerable.

El problema de las libertades empezó a estar menos claro cuando Marx rompió el encanto de la idea denunciando las libertades formales. No es cierto que la libertad signifique siempre progreso y emancipación. Depende de quién la defina y para qué o hacia dónde se instrumentalice. Hay libertades que no son más que un engaño, pseudolibertades al servicio de fines muy poco explícitos. Y lo que vale para la libertad vale igualmente para la tolerancia. No puede afirmarse sin más que la tolerancia es un valor en

sí. De hecho, la tolerancia favorece el orden y la cohesión social, porque diferencia los poderes institucionales. Pero ya no está claro que promueva la libertad de todos y de cada uno, pues el orden y la cohesión que favorece es el de las sociedades existentes, que distan de ser sociedades de iguales, libres de dominación y de violencia.

Las tesis de *One-Dimensional Man*, de Marcuse, abonan la crítica de la tolerancia represiva como propia de las sociedades democráticas avanzadas. Sociedades en las que proliferan las falsas necesidades impuestas por el capitalismo. Ahí el individuo es incapaz de actuar autónomamente porque actúa en constante mimesis de su sociedad. Marcuse rechaza la tolerancia que no conduce al progreso o a la verdad. Piensa, además, que la verdad existe objetivamente aunque sea desconocida. Descubirla y encontrarla es tarea de todos. Sólo es admisible, pues, la tolerancia que descansa en un régimen de igualdad real.

Quizá sea incorrecto decir sin más que la tolerancia es un fin en sí porque hace posible el procedimiento democrático. Por dos razones fundamentales. La primera reincide en las tesis de Marcuse, y consiste en la puesta en cuestión del pluralismo democrático como tal: si la democracia es imperfecta, la tolerancia será parcial. La segunda intenta establecer criterios entre lo que debe y lo que no debe ser tolerado. Dicho de otra forma, en primer lugar, para que la tolerancia sea una virtud de la democracia deben poder ejercerla todos los individuos o grupos de individuos. En segundo lugar, no todo debe ser tolerado por igual.

La tolerancia es una forma de

expresar el respeto a los demás aceptando diferencias. Pero, sobre todo, somos tolerantes cuando esas diferencias nos importan. No necesitamos tolerar lo que nos es indiferente. Sólo para prevenir el daño a otros o a uno mismo es lícita la intervención en la conducta ajena, es decir, la intolerancia con los puntos de vista distintos a los míos.

Creo que tanto las críticas al pluralismo como el intento de poner límites a una tolerancia indiscriminada nos llevan al mismo lugar. El peor defecto de nuestra sociedad es el miedo al dogmatismo, favorecido por la homogeneidad de la sociedad de consumo: no hay autonomía. Y ese miedo nos instala en el formalismo más incontaminado. Un formalismo que acaba admitiéndolo todo porque, al parecer, no hay criterios firmes para descalificar nada. La dificultad consiste en mantener a salvo el pluralismo sin caer en el nihilismo del «todo vale». En una sociedad plural, no todos comparten la misma noción de daño, y no siempre hay acuerdo sobre quién merece ser castigado.

## **La profesionalidad**

La nuestra es una sociedad de *profesionales*. El trabajo bien hecho y, sobre todo, exitoso, con marcas externas de prosperidad, es el fin de la *praxis*, la actividad que vale por ella misma. Y ciertamente es así: lo que nuestra sociedad reconoce, elogia y aplaude unánimemente es que el individuo sea un «buen profesional». Cuando Aristóteles se pregunta por el tipo de actividad susceptible de ser virtuosa, distingue entre dos tipos de acción: la acción productiva

—*poiesis*— y la acción propiamente dicha —*praxis*—, aquella que posee un valor inmanente independientemente del producto obtenido. La *praxis* puede ser buena y mala, virtuosa o viciosa. Y es la repetición de acciones virtuosas la que hace al hombre bueno.

La ética griega es una ética muy aristocrática, una ética para los privilegiados que viven en el interior de la *polis* y participan de sus decisiones. La edad moderna proclamará de un modo más radical la igualdad «natural» de todos los hombres. Igualdad que va produciendo una uniformización cada vez mayor de los individuos hasta llegar a la actual sociedad de masas. De ahí que, junto a la defensa de la igualdad, sea preciso conquistar la privacidad, un espacio que preserve al individuo de la intromisión pública —social o estatal—. En síntesis, la innovación de la modernidad frente a la antigüedad griega se resume en los dos puntos siguientes.

1. La sociedad es una *sociedad de productores*. El trabajo es una actividad necesaria para sobrevivir. La riqueza —la propiedad— otorga el derecho de ciudadanía. La propiedad viene a ser un derecho fundamental, pues es signo de igualdad y fomenta la iniciativa privada imprescindible para la buena evolución del mercado.

2. La conversión de la sociedad en sociedad de productores *privatiza* la vida. Los asuntos públicos quedan en manos del Estado, cuya función es proteger los intereses y propiedades de los individuos. Lo que significa que el ciudadano se desentiende de la vida pública para introducirse en la vida del trabajo y de la familia y que la vida del hogar es el espacio de la transpa-

rencia y reconocimiento de la individualidad, allí donde cada uno puede actuar con libertad y ser compensado de las frustraciones de la vida volcada al exterior. Es en la vida privada donde el individuo muestra y goza de su identidad como propietario. Pero el hombre privado no existe para los demás, es anónimo, un propietario entre otros. La acción realizada privadamente carece de reconocimiento público.

Marx pensó que la alienación era, básicamente, alienación del yo. Por eso quiso emanciparlo liberándolo de la *labor*, del trabajo hecho por necesidad. Pero la alienación que padece el hombre moderno no es la del yo, sino la del mundo —ha replicado Hanna Arendt—. La única actividad considerable es el trabajo, la producción. El resultado de la modernidad ha sido una inversión entre la contemplación y la acción: aquella no guía a esta última, sino al revés. El garante del conocimiento es el experimento, lo que el hombre ha hecho. Y el criterio valorativo es la eficacia, la utilidad. La razón se convierte en razón instrumental.

La automatización de la producción está significando un cambio en el sentido y la concepción del trabajo. Ya no es lo mismo el derecho al trabajo que el derecho a un lugar de trabajo o el derecho a un sueldo. Cualquier política de trabajo ha de enfrentarse a la situación derivada del hecho de que el tiempo de trabajo, la necesidad de mano de obra se reducen más y más con la consiguiente extensión del paro. Es preciso distribuir el trabajo de otra manera o pensar una política salarial que compense el desequilibrio. •