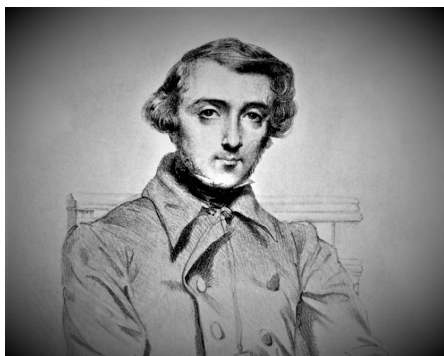




Buenos ciudadanos, buenas personas: retos para la ética en la era post-liberal

Descripción

Ante los inevitables dilemas morales de su tiempo, los filósofos clásicos griegos empezaron a preguntarse: ¿ser buen ciudadano es lo mismo que ser buena persona? Pregunta de la que se derivan otras: ¿es necesario un buen régimen político para formar personas virtuosas, o más bien personas virtuosas para que haya un buen régimen? **¿Cuál es el mejor régimen político y qué tipo de ciudadano promueve y necesita?** ¿Debemos cuestionar los fundamentos del régimen político?

Se trata de preguntas eminentemente prácticas, no de meras elucubraciones teóricas: nos jugamos la vida, a veces en sentido literal. Pero no son preguntas fáciles. En este artículo expondré la evolución de estas preguntas y de las principales respuestas a lo largo de la historia, a muy grandes rasgos. Sería más sencillo exponer el problema en los términos habituales hace diez o quince años, **cuando aún se tomaba la democracia liberal como el fin de la historia**. Pero resultaría poco útil quedarse en ese momento histórico, incluso desorientador. Al trazar este cuadro histórico, me centraré en el marco geográfico de lo que podemos denominar civilización occidental. Dividiré el arco histórico en tres etapas: la pre-liberal, la liberal y la post-liberal, en la que -según algunos grandes analistas como [Patrick J. Deneen \(*Por qué ha fracasado el liberalismo*\)](#) estamos ingresando, exponiendo las principales versiones de la respuesta a nuestra pregunta.

LA ERA PRE-LIBERAL

La política como participación en la deliberación pública y en la dirección de la vida en común por parte de hombres libres es una experiencia originalmente griega, y en particular ateniense. El modo político de gobernar es específicamente distinto del despótico que rige en las familias, en las tribus bárbaras o en el imperio persa. El fin de la política es la vida libre y virtuosa. A la pregunta sobre si ser buena persona exige ser buen ciudadano, la respuesta clásica (por ejemplo, en **Aristóteles**) es que sí. En resumen, en los clásicos griegos se da lo que se ha llamado la “moralización de la política” (Ángel Rodríguez Luño).

Vivir bien implica la búsqueda del régimen mejor, tarea de la filosofía política, según recordó Leo Strauss

Pero a la vez, ese vivir bien implica la búsqueda del régimen mejor, tarea de la filosofía política, según recordó Leo Strauss. La respuesta a esta cuestión, en diversas versiones, apunta hacia un término

medio o régimen mixto entre la unidad de mando de la monarquía, la virtud de las élites aristocráticas adineradas, y la participación de todos los ciudadanos en los asuntos comunes.

En la Roma republicana se reprodujo el ideal de la vida política, en lucha contra las formas de corrupción y de recaída en el despotismo. [Cicerón](#) es una figura clave, pues une el pensamiento de los clásicos griegos con el estoicismo romano y el espíritu republicano. Pero lo hace en un momento en el que la República desaparece, y aún no ha surgido todavía el imperio, como nuevo principio de orden. Por eso, **Pierre Manent habla de un “momento ciceroniano”**: ese *impasse* entre la forma política de la *polis* y la aparición de una nueva forma política estable, que no llega hasta la consolidación del Estado-nación europeo.

Entre medias podemos destacar dos eventos que configura sensiblemente el marco pre-liberal y que explican por otra parte el surgimiento del liberalismo y la consolidación de la forma política del Estado-nación.

En primer lugar, el cristianismo. Los grandes autores cristianos no pretendieron subvertir el orden constituido de su época. Pero su visión trascendente del ser humano como imagen de Dios y objeto de su misericordia, contrasta con al menos tres elementos del orden antiguo: la estricta jerarquía entre seres humanos; la subordinación de la persona a la comunidad política y su destino; la confusión entre autoridad religiosa y civil. En la Edad Media pervivió el pensamiento político, pero sin que se encarnara en una forma política estable.

En segundo lugar, la crisis del orden medieval dio lugar al Estado soberano. En este tiempo, frente a la teoría clásica medieval cristiana, el absolutismo sustituyó toda aspiración a una política libre y participativa. Pero también puso los fundamentos para una clara separación entre las esferas de lo público y lo privado. Y generó como respuesta un nuevo modo de afirmar la libertad política, basada en la autonomía del individuo, y de construir el orden político, conforme a la razón científica. Estos movimientos ilustrados acabaron desembocando en las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII.

LA ERA LIBERAL

Las dos grandes revoluciones liberales americana y francesa –con sus importantes diferencias- dieron forma a un nuevo tipo de régimen, fundamentado en la voluntad libre de los ciudadanos iguales entre sí y en la consolidación de los Estados-nación. Efectivamente, el siglo XIX –siglo del romanticismo- muestra el despliegue de dos principios aparentemente contradictorios. Por un lado, **la emancipación del individuo y su subjetividad, mediante la expansión de los derechos y libertades civiles y políticos**. Por el otro, la reconstrucción de formas de referencia comunitaria, sobre todo mediante la consolidación de las naciones, a la vez herencia de la historia, y resultado de un acto emancipatorio y soberano de los pueblos.

Frente a los regímenes liberales –todavía no propiamente democráticos- hubo dos grandes respuestas: **la reaccionaria**, que reivindicaba elementos del Antiguo Régimen, y la articulación social orgánica y tradicional frente al atomismo individualista y al racionalismo; y **la comunista revolucionaria**, que denunciaba la desigualdad estructural que los regímenes liberales consolidaban y ocultaban, especialmente en el plano socio-económico tras las revoluciones industriales y la implantación del capitalismo.

Esta tensión estalló en diversas revoluciones, que buscaban unas veces la emancipación o unificación

nacional, otras veces la transformación social, y a veces incluso la contrarrevolución. **Y a la postre derivó en las guerras mundiales**, tras los primeros intentos fallidos de incorporar a las masas proletarias a la democracia. Durante la post-guerra surgió un nuevo orden internacional, que pronto cuajó en los dos bloques enfrentados en la guerra fría.

Según Rawls, en el ámbito privado cada uno puede seguir sus visiones comprensivas del bien; en el público es preciso respetar principios mínimos de razonabilidad

En Europa occidental se consolidaron los Estados sociales y democráticos de Derecho, que lograron una síntesis de derechos individuales y políticos con economías sociales de mercado que sostenían generosos estados del bienestar y una amplísima clase media, mientras se sometía a disciplina la pulsión nacionalista y se creaban instituciones comunes supranacionales. **El gran consenso se creó sobre la base de un gran acuerdo entre socialdemócratas y democristianos**, que compensaban con el acento social el individualismo liberal. Los elementos reaccionarios y revolucionarios quedaron reducidos a la marginalidad

ÉTICA Y DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL

En este estado de cosas, parecía que se había logrado un régimen —la democracia constitucional— en el cual era posible ser buena persona y ser buen ciudadano, sin grandes tensiones. La obra de [John Rawls](#) ha sido seguramente el eje principal de los debates de los últimos decenios sobre la articulación de convicciones éticas y pluralismo democrático.

Según la formulación clásica de Rawls en su teoría del liberalismo político, la clave estaba en distinguir el ámbito privado del ámbito público. En el ámbito privado cada uno puede seguir sus visiones comprensivas del bien, también religiosas, por elección propia. En el ámbito de las instituciones públicas, sin embargo, es preciso respetar principios mínimos de la razonabilidad y la reciprocidad, y el lenguaje propio de la razón pública.

Dentro del respeto a los consensos básicos, cabían versiones más inclinadas al cambio social y a la igualdad (**la izquierda**), o más favorables a la estabilidad y a la libertad individual (**la derecha**). Incluso reaccionarios y revolucionarios podían integrarse en el sistema, si respetaban los derechos individuales y aceptaban las normas procedimentales de la democracia.

Los críticos del procedimentalismo relativista subrayan que la esfera pública no es ni puede ser moralmente neutra

Pero no todos veían la relación entre ética y democracia de la misma forma. Algunas interpretaciones liberales caían en diversas versiones de **lo que podemos llamar *procedimentalismo relativista***. Según estas visiones, la esfera pública debe permanecer moralmente neutral, tanto en sus normas fundamentales, como en el lenguaje que se usa, como en los símbolos. La naturaleza de las instituciones políticas es meramente instrumental, herramienta racional para equilibrar los diversos intereses individuales. La condición de posibilidad de la democracia sería por tanto el relativismo ético, según el cual los principios éticos son simple expresión de las preferencias subjetivas, no algo con fundamento racional que pueda compartirse, o que tenga relevancia pública y universal.

Y este relativismo estaría amenazado por los ciudadanos y grupos sociales que sostienen moralidades tradicionales, que hay que evitar que impongan por medio de la ley, pero también que difundan en la opinión pública o en la educación. Estas tesis constituirían –por contraste con aquella “moralización de la política” pre-liberal- una “politización de la ética”.

En posición opuesta encontramos a quienes, dentro del respeto a las instituciones del liberalismo político, denuncian este *procedimentalismo relativista* como la imposición subrepticia de una visión comprensiva del bien, liberal, individualista y progresista. Aquí encontramos por ejemplo la obra de **Robert P. George**. Subrayan que la esfera pública no es ni puede ser moralmente neutra, aunque tampoco se deben traducir legalmente todos los contenidos de la moral personal. Afirman que el respeto a las instituciones básicas y a la libertad ajena es compatible –más aún, se ve favorecido- con tener convicciones morales sólidas. Y que, por tanto, es necesario que la esfera política no asfixie la vida de las comunidades pre-políticas (como la familia, la educación libre, la religión) donde se adquieren las virtudes morales y la capacidad de razonar. Pero también las virtudes cívicas, sin las cuales la democracia acaba en nuevas formas de tiranía de las mayorías coyunturales o de despotismo blando de lo políticamente correcto (como alertó **Alexis de Tocqueville**).

«El Estado liberal vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar», según Böckenförde

Por eso sostienen que “el Estado liberal vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar” (según la feliz fórmula de Böckenförde). Porque sin un mínimo ético aportado por el sustrato pre-político común, antes mencionado, la deliberación pública deja de tener por objeto la verdad, y se limita a ser un ejercicio de manipulación de sentimientos, un mero juego de poder, tal como daba a entender [Tocqueville](#).

Desde este punto de vista, la virtud moral exigiría la participación y el compromiso ciudadanos, para iluminar el debate público con las propias convicciones, y generar espacios de concordia y encuentro, donde puedan formularse visiones compartidas del bien común político. Un bien común que no abarcaría de modo totalizante todos los aspectos de la vida personal y social, que no corresponde a la política organizar, pero que tampoco sería meramente instrumental. Porque la democracia constitucional –con su *ethos* de paz, libertad y justicia y las instituciones que lo encarnan- sería precisamente una parte irrenunciable del bien común, como ha defendido Rhonheimer.

En esta visión, el “momento ciceroniano” se habría cerrado, con la consolidación muy extendida de esta nueva forma política de la democracia constitucional, dentro de Estados-nación autolimitados mediante la integración internacional. Algunos llegaron a declarar que *el fin de la historia* lo constituía

precisamente la implantación de democracias liberales y las economías de mercado ([Fukuyama](#)).

¿UNA ERA POST-LIBERAL?

Desde la crisis económica del 2008 se ha generalizado el diagnóstico de que estamos ante una crisis del orden liberal. Los diversos episodios de violencia e inestabilidad internacional, los cambios socio-económicos y políticos, y las grandes innovaciones tecnológicas han contribuido a que surja una crítica del consenso moral y de las instituciones propias de las democracias liberales.

Grandes capas de la población -los que **Goodhart** ha denominado *somewheres* frente a los *anywheres* – se ven marginadas por la vanguardia cultural y las transformaciones económicas y reaccionan buscando los fundamentos de la moralidad y la vida social que el liberalismo había puesto en sordina o ridiculizado por irracionales y peligrosos, pero que la moderna psicología moral reconoce como ínsitos en nuestros genes. Me refiero **a la pertenencia a la comunidad, la necesidad de orden y autoridad**, y la aspiración a la trascendencia y lo sagrado ([Jonathan Haidt](#)).

El escenario actual es una erosión muy fuerte del consenso fundamental de las democracias constitucionales y una sospecha sistemática sobre sus instituciones básicas

Como resultado, en las viejas democracias occidentales **triunfan opciones políticas caracterizadas por un populismo identitario**, con rasgos antiliberales, que reivindican formas de vida y convicciones marginadas económica y culturalmente por la globalización del liberalismo tardío.

A la vez, esto es respuesta a una radicalización de la agenda liberal-progresista, que se manifiesta –según ha explicado un progresista como **Mark Lilla**– como “política de identidades”, y que adopta un lenguaje y estilo cada vez menos “liberal”, aunque se presente como la vanguardia de la expansión de la libertad individual. Estos movimientos -de modo cada vez más descarado- intentan suprimir de la esfera pública (y en la educación) a las opiniones discordantes, adoptando un tono moralizante y hasta fanático en su activismo social y en el discurso político. Es más, estos movimientos se presentan cada vez más como verdaderas **religiones civiles** sustitutivas de las tradicionales, con sus rituales sacramentales, sus santos y profetas, sus sacrificios y ayunos, y por supuesto con su ortodoxia y su inquisición.

LOS DILEMAS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

Al margen de las interpretaciones históricas y filosóficas, el escenario actual es una erosión muy fuerte del consenso fundamental de las democracias constitucionales y una sospecha sistemática sobre sus instituciones básicas, tanto las representativas como la prensa, la educación, etc. Esto explica unas estrategias políticas de control de la esfera pública que ya no pretenden apelar a la verdad o a la razón pública común, ni respetar el pluralismo en ese ámbito y la libertad individual en la esfera privada. Es decir, que ya no se presentan como liberales. En vez de buscar diálogo y consensos, **los populismos –de derecha o de izquierda- explotan con éxito la dinámica polarizadora de la política**. Y la opinión pública está cada vez más fragmentada entre compartimentos estancos, que responden a las emociones y al pensamiento grupal, agudizados por las redes sociales.

Estos escenarios post-liberales ponen sobre la mesa conflictos morales y tensiones

políticas muy distintas a las de la época dorada de las democracias constitucionales

Estos escenarios post-liberales sin duda exigen un replanteamiento de las preguntas iniciales sobre la ética y la democracia, y desde luego ponen sobre la mesa conflictos morales y tensiones políticas muy distintas a las propias de la *época dorada* de las democracias constitucionales. Bien es verdad que, si se interpretan estos escenarios como meramente coyunturales, cabe la posibilidad de aferrarse al esquema precedente, con la esperanza de su restauración. Pero esta actitud olvida que nunca hay marcha atrás en la historia. Y corre el riesgo de impedir ver los síntomas de cambios sustantivos, que se han dado antes en la historia.

Quienes sostienen visiones morales no liberales (**emparentadas con las tradiciones reaccionarias o revolucionarias**), ya no perciben de modo tan evidente que su ética exija acatar las instituciones, e implicarse en la orientación de la vida pública con respeto a sus procedimientos, principios y lenguaje. Es más, comprueban que expresarse de modo radical, polémico y sin respeto a formalismos es muy eficaz para alcanzar a un electorado hasta ahora insensibilizado. Quizá sea el único modo de arrebatarse poder a las élites hasta ahora reinantes, bajo las reglas de la democracia. Ser ético sería por tanto incompatible con ser un ciudadano bien integrado en la democracia liberal. O, dicho de otra manera, **ser buen ciudadano exigiría no respetar el régimen vigente, sino cambiar el sistema**. Es más, bajo las condiciones actuales, tener éxito en la política polarizada exigiría superar los corsés liberales. Ya sea para radicalizar los derechos de las identidades alternativas como expresión de los individuos, o para salvaguardar las identidades hegemónicas tradicionales de los viejos dioses de la política y la religión.

Esto pone en conflicto íntimo a quienes habían abrazado convencidos el liberalismo político como situación política satisfactoria o incluso ideal, compatible con sus convicciones éticas no liberales. Estos agradecían tener un régimen de libertad y pluralismo donde poder desplegar su vida moral y social -de acuerdo con sus convicciones morales comprensivas- a la vez que proponían en los diversos espacios públicos sus ideas, que pensaban serían más persuasivas si se proponían en vez de imponerse. Pero hoy –es el caso de muchos católicos después del Concilio Vaticano II- se ven desconcertados. Comprueban que -después de decenios de compromiso con la democracia liberal- siempre pierden los debates morales y culturales, con cambios legislativos de instituciones básicas. Y que el terreno de juego supuestamente neutral y abierto a interpretaciones –por ejemplo, los derechos humanos- favorece a quienes promueven una moral progresista. Más aún, experimentan que son acosados por grupos ideológicos intolerantes, que trabajan para ocupar el espacio público y saturarlo de su visión particular del bien.

Por eso se presta atención a quienes afirman que la ética personal y social inspirada en valores cristianos o conservadores, exigiría **una remoralización de la política** -y no solo de la sociedad- con visiones más robustas del bien común, que también implicarían poner freno a la liberalización económica y reivindicar un ejercicio de la soberanía política menos *acomplejado* (por ejemplo, es el caso de **Sohrab Ahmari, Gladden Pappin o Adrian Vermeule**, en Estados Unidos). A la vez que otros proponen estrategias más comunitaristas, que protejan las formas de vida pre-políticas y sus virtudes propias, como la popular *opción Benedicto* de Rod Dreher.

Si los educadores solían decir a los niños que “dos no pelean si uno no quiere”, en la actualidad es preciso recordar que “tampoco dos juegan si uno no quiere”. Cuando los otros no respetan las reglas o ni siquiera juegan al mismo juego, ¿permanecen las obligaciones morales de respeto a las reglas, procedimientos, formalidades institucionales, cuando ha desaparecido el principio básico de reciprocidad? ¿Justifica esa falta de reciprocidad el abandono de un discurso ético-político que aspire

a dar forma a un bien común? **¿Dónde está el límite de lo aceptable?** ¿Es esta la forma más prudente de defenderse frente a las agresiones y de promover una visión moral en positivo? ¿No es acaso moralmente dañino y políticamente peligroso el complejo de víctima perseguida, la psicosis ante el enemigo, la apelación a los sentimientos identitarios hasta el rechazo al otro, la tentación del aislamiento?

Quienes tienen una visión comprensiva de la vida propiamente liberal, a la vez que respetan el liberalismo político, también se enfrentan a preguntas nuevas. Su prioridad sería la profundización en la agenda liberal, con un perfeccionamiento aún mayor de las instituciones políticas y de los procesos sociales, y un aumento de la tolerancia a las opiniones y estilos de vida. Pero se enfrentan a contradicciones y dilemas.

Por un lado, comprueban que los electorados no reaccionan a los argumentos y principios abstractos, y tienen la tentación de recurrir a formas sutiles de populismo. Por otro, ante la desaparición del consenso social en torno al constitucionalismo, descubren que defender las instituciones exige limitar los derechos y la circulación de ideas contrarias al *statu quo*, incorporando elementos de despotismo no democrático, basados en una desacomplejada superioridad moral e intelectual, muchas veces explícitamente tecnocrática.

BALANCE CONCLUSIVO

Si tuviera que hacer un balance global del problema planteado al principio, subrayaría tres líneas que se derivan de la historia aquí narrada:

- 1) No es lo mismo la **ética personal (que se pregunta por la vida mejor)** que la **ética política (que se pregunta por el régimen político óptimo)**. La relación entre una y otra es circular y de eterna tensión. La pregunta por la vida mejor siempre exigirá responder también a la pregunta por la política mejor. Y por tanto obligará al individuo a confrontarse con la respuesta que el régimen vigente ofrece a esa pregunta (que siempre busca autoafirmarse frente a toda crítica). Y la pregunta por el régimen mejor no puede eludir la pregunta por la vida lograda, por las condiciones y dimensiones del florecimiento humano, pero tampoco se reduce a aplicar deductivamente principios éticos.
- 2) Para la ética –en la teoría y sin duda en la práctica- es más sencillo desentenderse del problema de la política, centrarse en los compromisos privados del individuo, y eludir la implicación en una actividad tan ambivalente como la política, donde es preciso transigir con situaciones imperfectas e injustas. Otra opción también más cómoda, es **plantear una crítica radical a la política, propugnando una anti-política radical y anarquista**. Por supuesto, también existe el peligro de ignorar la especificidad de la política, y limitarse a la aplicación deductiva de los principios morales, sin reconocer la relativa autonomía de la política. Por último, es una tentación abandonar la reflexión ética y las exigencias de la virtud, para entregarse sin disimulo a la defensa partidista de un régimen establecido o por establecer, por intereses particulares.
- 3) Si algo podemos concluir de nuestra historia, es que la política parece ser *una parte* del bien humano integral, aunque no es *el todo*. A la vez, para el pleno desarrollo humano es deseable la convivencia específicamente política -es decir: libre y no meramente despótica-; y la participación en la deliberación sobre el bien común y la vida mejor. Por tanto, **es deseable un modo de convivencia que abra espacios de libertad, que permita el ejercicio de la reflexión crítica**, y el cultivo de las relaciones humanas básicas pre-políticas, para que así las personas puedan buscar juntas el bien y la

verdad.

Quizá no sea posible una política diseñada sobre un único principio filosófico: la libertad y los derechos individuales

El liberalismo político fue sin duda un modo de intentar reconstruir esta dimensión de la vida humana, salvándola de los conflictos tardomedievales y del despotismo. Pero quizá no sea posible ni deseable una política diseñada sobre un único principio filosófico: la libertad y los derechos individuales, ni siquiera cuando se trata de diseñar las instituciones del Estado. Quizá la política no puede eludir su referencia a las dimensiones trascendentes de la persona, a nuestros deberes hacia el bien común. Quizá no se puede fundar un sentido de comunidad y de autoridad partiendo del consentimiento individual y de la razón instrumental. Quizá **la política solo es posible si hay algo más que política**, y no solo “por debajo” o “antes” de la política, sino “por encima” y “después”.

Estas sugerencias enmarcan mejor la pregunta original (¿es lo mismo ser buena persona que ser buen ciudadano?). Y, por tanto, permiten responderla mejor en las inciertas circunstancias actuales. Aunque implican no reconocer a la democracia liberal el estatuto de norma última de la moral, ni de régimen político inapelable. Hacen así más complicada la respuesta, y más comprometida.

Fecha de creación

25/03/2020

Autor

Ricardo Calleja

Nuevarevista.net