

Humanismo cívico:

Una invitación a repensar la democracia

Liliana Beatriz Irizar

Segunda edición
revisada y ampliada

Prólogo de
Alejandro Llano



Konrad
Adenauer
Stiftung



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA

25
años

Escuela de Filosofía y Humanidades





DEBATE POLÍTICO



EL HUMANISMO CÍVICO

Una invitación a repensar la democracia¹

Liliana Beatriz Irizar²
Universidad Sergio Arboleda

Prólogo del profesor Alejandro Llano

Versión revisada y ampliada con la colaboración del profesor
Javier Nicolás González Camargo
(Universidad Sergio Arboleda)

DEBATE POLÍTICO No 41

1 Este trabajo es resultado del proyecto que está desarrollando el grupo Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, línea de investigación en filosofía política y filosofía jurídica. El proyecto se titula Humanismo cívico: un nuevo modo de pensar y comportarse políticamente, y se basa en la propuesta de Alejandro Llano denominada Humanismo cívico.

2 Liliana Beatriz Irizar actualmente se desempeña como docente de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, donde dirige el grupo de investigación Lumen.

Obra auspiciada por la Fundación Konrad Adenauer

Título: **EL HUMANISMO CÍVICO** “Una invitación a repensar la democracia “

Autores: LILIANA BEATRIZ IRIZAR

ISBN: 978-958-8350-31-8

Diagramación e Impresión:
UNIÓN GRÁFICA LTDA.
Tel. 630 94 15

Impreso en Colombia
Bogotá, 2009



Konrad
Adenauer
Stiftung



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA

25
AÑOS
1984 - 2009

©Las opiniones expresadas en este libro no son necesariamente las de la Fundación Konrad Adenauer. Los artículos son propiedad de los editores, por lo tanto se prohíbe la reproducción de los mismos.

Las opiniones expresadas en este libro, son de responsabilidad exclusiva del autor, quien manifiesta, que es el titular exclusivo de los derechos de autor, jurídicamente protegidos.

La libertad es una realidad radical. No surge de las estructuras o de los sistemas: son éstos, más bien, los que han de brotar de ella. Por eso la libertad no puede ser otorgada por ningún poder humano; no hay que esperar a que nos la concedan o nos la permitan: hay que tomársela de una vez por todas.

Alejandro Llano



ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN

Humanismo cívico: Un modo de hacer política basado en un humanismo trascendente

PRIMERA PARTE

El humanismo cívico como nuevo modo de pensar y comportarse políticamente

CAPÍTULO 1: El humanismo cívico

1. ¿Qué es el humanismo cívico?
2. Las raíces doctrinales del humanismo cívico
3. El humanismo cívico una propuesta político-metafísica

CAPÍTULO 2: Hacia una nueva ciudadanía emergente

SEGUNDA PARTE

Los nudos conceptuales del humanismo cívico

CAPÍTULO 3: Tres claves antropológicas del humanismo cívico

1. La persona: un ser corpóreo y esencialmente dependiente
2. La persona: un ser capaz de absoluto y de sentido
3. La persona: un ser capaz de diálogo racional

CAPÍTULO 4: La dimensión social de la libertad

1. El auténtico despliegue de la libertad depende de su vínculo con la verdad y con la ley natural.
2. La liberación de sí mismo como posibilidad real de la libertad negativa y la libertad positiva

CAPÍTULO 5: Aprender a ser libres. El lugar central de los hábitos antropológicos en la configuración de la nueva ciudadanía

1. Introducción.
2. Frente a la concepción autosuficiente del sujeto la concepción comunal de la persona.
3. Frente al relativismo inevitable de la antropología subjetivista, búsqueda de la verdad.
4. La educación de la libertad en el humanismo cívico.

CAPÍTULO 6: Atajos hacia el humanismo cívico

1. Las comunidades de amistad como enclave natural de la vida buena.
 - 1.2 Más allá de la tolerancia: el amor agapé
2. La mujer: humanizadora de la cultura y de la vida política.

TERCERA PARTE:
El humanismo cívico frente a algunos
desafíos políticos actuales

CAPÍTULO 7: Respuesta del humanismo cívico al reto de la
corrupción

1. Entre la corrupción política y el desencanto cívico
2. El humanismo cívico y la rehabilitación del carácter ético
de las acciones políticas
3. Vida buena y bien común

CAPÍTULO 8: Repensar la paz desde el humanismo cívico

1. Las raíces filosóficas de la violencia
2. Sobre la violencia: sus clases, sus raíces filosóficas
 - 2.1. Violencia económica
 - 2.2. Violencia política
 - 2.2.1. La violencia estructural.
 - 2.3. Violencia lúdica

CAPÍTULO 9: El despliegue del humanismo cívico en las
instituciones sociales. Respuesta anticipada a las acusaciones
de utopía.

CONCLUSIÓN: Más allá del desencanto... La fuerza libera-
dora de la verdad

Bibliografía



PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La teoría política contemporánea se ha visto con demasiada frecuencia sometida a una fuerte tensión proveniente de dos polos de fuerza enfrentados entre sí. Por un lado, parece necesario proteger los derechos del individuo y garantizarle la mayor autonomía posible. Por otro, el Estado adquiere una envergadura creciente, como protector del bienestar de los grupos sociales más débiles y como garantía de orden y justicia de la economía de un país. Los intentos de conciliar ambas tendencias parecen, entonces, inevitables. Pero es curioso comprobar que buena parte de las posturas intermedias ensayadas, en este siglo y en el pasado, han acabado por emulsionar la falta de solidaridad propia del individualismo con la tendencia al abuso intervencionista que acompaña al aumento del aparato estatal.

En este libro se acomete, de nuevo, el estudio de los fundamentos y el desarrollo de un planteamiento de filosofía social que se sitúa en una posición anterior y más sólida que las convencionalmente discutidas en los países del occidente democrático. No se trata de una tercera postura, sino del recuerdo y la actualización de ciertos principios de la política clásica, según los cuales la sociedad es anterior al Estado, y el bien común tiene primacía sobre el interés individual. Se podría pensar que se pretende prestar vigencia a un enfoque restaurativo, pero no es en modo alguno así. Porque reivindicar el protagonismo de la sociedad civil sólo es posible desde una concepción que acepte la vitalidad de la democracia moderna, y trate de renovarla en un contexto histórico en el que el conocimiento y la información han adquirido mayor importancia para la riqueza de los pueblos que la producción y

transformación de materias primas.

La línea de pensamiento e investigación más activa e innovadora en la línea del humanismo cívico es, hoy día, la que está desarrollando el grupo Lumen, dirigido por la Profesora Liliana Irizar desde la Universidad Sergio Arboleda. Estamos ante una iniciativa muy dinámica que, desde hace varios años, está indagando a fondo las perspectivas actuales más prometedoras en torno a la idea de una concepción rigurosamente actual de la solidaridad basada en la virtud cívica de los propios ciudadanos. Es muy significativo que esta regeneración intelectual y práctica se haya producido en un país de base cultural tan sólida como es Colombia; y que, desde allí, se esté difundiendo por toda Latinoamérica.

Una de las características de la orientación que la Profesora Liliana Irizar y sus colaboradores han impuesto a la corriente de pensamiento que hace más de veinte años comencé a denominar “humanismo cívico” es la relevancia que estos jóvenes investigadores otorgan a los planteamientos educativos. El grupo Lumen se ha percatado de que la educación –en todos sus niveles- es la clave de la nueva sociedad del conocimiento y la comunicación; y ha observado también que el apoyo social y económico que la enseñanza y la educación cívica reciben no es siempre el suficiente y adecuado en algunos países. En otros, como es notorio en el caso de España, se ha captado la importancia de la educación para la ciudadanía, pero se ha aplicado oficialmente con una perspectiva ideológica poco humanista y con una base ética unilateral. La iniciativa que ahora se renueva, en la segunda edición de este libro, tiene muy en cuenta la exigencia de adelantarse a plantear orientaciones que no estén al servicio de intereses ideológicos parciales, sino que se inspiren en la gran tradición humanista y cristiana, en diálogo con las manifestaciones más interesantes del pensamiento actual.

Felicito al grupo Lumen, y muy especialmente a Liliana Irizar, por la lucidez, la altura intelectual y el coraje cívico que están demostrando desde que han puesto en marcha, con generosidad

y rigor, esta línea de estudio y acción solidaria. En Latinoamérica en general –y en Colombia en particular- el pensamiento libre y comprometido está más vivo que en otras áreas culturales donde se registran algunos asomos de una cierta esclerosis mental. Por eso estoy seguro de que este interesante proyecto seguirá encontrando el apoyo y la acogida que merece por parte de la propia sociedad civil.

Alejandro Llano



INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN

*Humanismo cívico: Un modo de hacer política basado en un
humanismo trascendente*

El individualismo sistemático y la apatía cívica pueden considerarse como los dos grandes enemigos de la democracia moderna. Se trata de un riesgo que late en la entraña misma del sistema democrático. Así lo intuyó lúcidamente Tocqueville al afirmar que “el individualismo es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan”. Para el pensador político francés la relativa igualdad de condiciones sociales –característica sobresaliente de toda democracia auténtica– conduce de manera paulatina a que cada ciudadano experimente cierta sensación de autosuficiencia en todos los niveles vitales que finalmente acaba encerrándolo en “la soledad de su propio corazón”.

El diagnóstico de Tocqueville conserva hoy toda su vigencia. Es más, puede decirse que la actitud individualista por la que el ciudadano tiende a separarse de la masa eludiendo su responsabilidad cívica aparece en la sociedad actual con un acento mucho más marcado. Porque el encerramiento y la indiferencia social se encuentran tan ampliamente difundidos que casi constituyen la regla tácita de convivencia en las sociedades democráticas. Y es que a esa espontánea propensión al individualismo que despierta la vida democrática ha ido sumándose una serie de factores sociológicos, políticos y culturales que han acentuado la fragmentación social y han vuelto cada vez más débiles los lazos comunitarios.

Lo cierto es que, tal como enseñó Aristóteles en los albores del pensamiento político, *el hombre es un animal social*. Lo que equivale a afirmar que para desarrollar una vida humanamente plena o lograda necesita afianzar esta dimensión comunitaria de su ser. Para ser *plenamente humano* precisa comprometer su libertad en empresas socialmente relevantes. Si este ejercicio le es rehusado no tardan en aparecer el tedio y la frustración existenciales que acaban desembocando en múltiples expresiones de violencia. Ahora bien, la democracia ha aparecido siempre como el modo de organización política más apropiado para dar satisfacción a esta vocación social innata. Sin embargo, está muy claro para todos que algo no marcha bien en las actuales democracias occidentales. Por un lado, cada día es más generalizada la apatía cívica, en especial entre los jóvenes. Por otro, los escándalos de corrupción política hasta tal punto se han vuelto el tema recurrente de los medios de comunicación que prácticamente ya no son noticia.

Por último, el alarmante fenómeno de la violencia, que lejos de aplacarse se acrecienta cada vez más, tanto en el potenciamiento de los medios como en el aumento de las diversas formas y mecanismos bajo los que se presenta. Basta recordar la conmoción mundial que han generado los atentados terroristas más recientes –tales como las tragedias del 11-S y del 11-M– para convencerse de que la zozobra y el miedo son las notas que mejor definen el clima espiritual de Occidente.

No obstante, estamos convencidos de que, a pesar de todo, debemos seguir apostando por la democracia. Son muchas más las ventajas que los riesgos que en ella se encierran. Ante todo, lo que ya hemos mencionado acerca de la libertad. Hoy por hoy no existe ningún régimen político que pueda servir más cumplidamente a la maduración de la intrínseca dimensión social y solidaria de la libertad humana.

Hecha esta salvedad, creemos que no cabe duda de que la situación mundial descrita exige de nuestra parte algunos esfuerzos de reflexión. En torno al concepto de democracia es

preciso replantear muchas convicciones de suyo equivocadas, en especial de tipo antropológico y ético, que sin embargo son aceptadas casi dogmáticamente en nuestra sociedad. Tal es lo que sucede, por ejemplo, con la comprensión de la libertad; el papel de la ética en la vida política o la posibilidad de fijarse metas sociales comunes. Lo que con urgencia se necesita, en último término, es repensar la democracia desde sus mismos fundamentos, que son metafísicos, antropológicos, éticos y, evidentemente, políticos.

Ahora bien, existe una propuesta de análisis de la democracia en la dirección apuntada y que, en nuestra opinión, es la más completa entre las hoy provenientes del ámbito de la teoría y de la filosofía políticas, ello se debe a que en el centro de sus reflexiones sitúa a la persona y su dignidad esencial. Es el humanismo cívico, en la versión ofrecida por el filósofo español Alejandro Llano ³, quien de la mano de Aristóteles y junto con los mayores representantes del humanismo de inspiración clásica se propone restablecer “la radicación humana de la política y los parámetros éticos de la sociedad”.

Es una propuesta desde la filosofía política que de ningún modo cae en el mero juego intelectual y abstracto; todo lo contrario. En contraposición al verbalismo vacío de que suelen adolecer algunas propuestas políticas, el humanismo cívico debe lo humano que lo define fundamentalmente a que el centro de sus

³ Alejandro Llano Cifuentes es considerado uno de los filósofos españoles más reconocidos. Estudió en las Universidades de Madrid, Valencia y Bonn y se doctoró en la Universidad de Valencia. Sólo por mencionar algunos aspectos de su fecunda trayectoria intelectual y académica, destacaremos que Alejandro Llano actualmente es catedrático de Metafísica y profesor ordinario de la Universidad de Navarra. También es presidente del Instituto de Antropología y Ética de dicha universidad desde el año 2000. Desde 1991 hasta 1996 fue Rector de la Universidad de Navarra. Desde 2000 es Presidente del Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra. En enero de 2000 fue nombrado Académico de La Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Desde octubre de 2002 es Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, de la cual fue rector desde 1991 hasta 1996. El profesor Llano tiene una larga experiencia como docente e investigador, ha dirigido más de 60 tesis doctorales y es autor de numerosos artículos y libros. Entre los últimos libros publicados se encuentran: *Cultura y pasión* (2007); *En busca de la trascendencia* (2007); *Metafísica tras el final de la Metafísica* (2007) y *Olor a hierba seca* (2008).

reflexiones lo ocupa la persona a la que concibe como un ser espiritual, es decir, libre y autoconfigurador nato, tanto de su vida personal como de la vida social. Por eso, es una propuesta llamada a hacerse operativa, ya que no sólo denuncia los focos profundos del actual desencanto político de la ciudadanía, sino que plantea alternativas de solución. Se trata de soluciones hacederas y asequibles, no de simples ensoñaciones utópicas, porque se apoyan en dos pilares que impregnan de realismo esta propuesta. Por una parte, el humanismo cívico reconoce como una de sus fortalezas teórico-operativas la activación de la conciencia ciudadana. Considera que un punto de partida primordial consiste en sacar a ésta del letargo en que la ha sumido el avasallamiento de los tres ejes del “tecnosistema”: el Estado, el mercado y los medios de comunicación social. Por otra parte, no se limita a dejar sembrada la inquietud y la crítica. El humanismo cívico supone que la clave para devolver a la sociedad su identidad humana se encuentra en la formación ciudadana. Su fórmula antropológica, que no mágica, de humanización de la política se resume en la formación de seres humanos plenos, cabales.

Pero, básicamente, ¿qué denuncia el humanismo cívico? El modo tecnocrático de concebir y de ejercer la política según el cual las decisiones públicas pertenecen al ámbito de la técnica –mera adaptación pragmática medios/fines– sustrayéndolas así de toda valoración ética. A lo que se suma el hecho de que la dirección de la cosa pública ha quedado en manos de algunos “expertos en asuntos públicos”, relegando por ese camino a los ciudadanos a la resignada y denigrante posición de “convidados de piedra” en temas que son de incumbencia de la sociedad entera. El saldo que arroja esta “profesionalización” de la política es bien conocido por todos: la quiebra entre ética pública y ética privada; la corrupción y la proliferación de leyes injustas sancionadas desde la “república procedimental”, de un lado. Del otro, la indiferencia cívica y el individualismo, que no hacen más que retroalimentar el proceso de desintegración socio-política.

Ante un panorama tan poco alentador, ¿qué propone el humanismo cívico? Su meta fundamental consiste en hacer patente que los protagonistas originarios de la vida política somos los hombres y mujeres que habitamos este mundo. Seres humanos dotados de inteligencia y libertad; aptos, por tanto, para conocer la verdad acerca de las cuestiones públicas y tomar decisiones oportunas, radicalmente orientadas a la plenitud de todos y de cada uno de los ciudadanos. Cabe apuntar aquí que otros dos conceptos cruciales de este humanismo político son –junto con la identificación del hombre como animal social– las nociones de *vida buena* y *de bien común*. Consideramos con el profesor Llano, que uno de los factores que más ha incidido en la tecnocrática deshumanización de la política lo constituye el hecho de haber expulsado del lenguaje y de la praxis política estas dos realidades.

Pues bien, en este libro pretendemos mostrar la inusitada vigencia de la propuesta de Alejandro Llano. Para eso, hemos visto conveniente dividir la presentación de este modelo sociopolítico en tres partes. En la primera, *El humanismo cívico como un nuevo modo de pensar* y comportarse políticamente, nos ocupamos de definir tanto el humanismo cívico –remontándonos con ese fin a sus raíces doctrinales– como la noción de nueva ciudadanía. Noción vital de esta propuesta ya que viene a ser como su propio corazón.

En la segunda parte, Los nudos conceptuales del humanismo cívico, exponemos brevemente las que consideramos claves teóricas sobre las que se estructura el humanismo político. Ellas son: el concepto humanista del hombre; la dimensión social de la libertad; y la formación ciudadana y las comunidades de amistad.

En la tercera parte, *El humanismo cívico frente a algunos desafíos políticos* actuales, realzamos el carácter operativo de la propuesta de Llano, mostrando qué tipo de respuesta ofrece el humanismo cívico a algunos desafíos políticos actuales. En esta oportunidad nos hemos ceñido sólo a dos, que son, no obstante,

particularmente representativos del proceso de deshumanización que aqueja a nuestra cultura. Se trata del problema de la corrupción y del fenómeno de la violencia.

En suma, lo que buscamos a través de este escrito es despertar en el lector un renovado interés por la vida política, que es urgente redefinir como vida buena compartida en el ámbito de la polis (ciudad). Estamos convencidos de que la gravedad de la hora presente nos insta a asumir compromisos estables de cara al bien común; nos prohíbe continuar refugiándonos en el asfixiante recinto del conformismo individualista que deja la vía libre a la lógica del poder puro. Nos convoca asimismo a la acción solidariamente comprometida con los más débiles, los que no tienen voz. Queremos, en último término, recabar la atención sobre esa especie de ley que acaba cumpliéndose en los pueblos atrapados por la irreflexión y la pasividad. Y es que una ciudadanía no pensante está condenada a la opresión; “dulce o blanda” esclavitud que describió Tocqueville como aquella que le corresponde a un pueblo sometido a “un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte [de los ciudadanos]”⁴ y “de este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo”⁵.

El humanismo cívico no es una panacea ni un antídoto infalible contra la corrupción y la violencia. Es sencillamente un nuevo modo de pensar y de comportarse políticamente. Un modo humanista, reflexivo; radicado en la índole propia del ser humano, que se resiste al pesimismo nihilista y apuesta, en cambio, por el realismo lleno de esperanza de una ciudadanía madura que ha comprendido que “la historia no nos arrastra, la hacemos nosotros, los auténticos protagonistas del cambio social”.

4 A. Tocqueville, *La democracia en América*; Tr. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 19572, segunda reimpresión, 2000, p. 633.

5 *Ibid.*, p. 634.

Hasta aquí lo expresado en aquella primera introducción al *Humanismo cívico: una invitación a repensar la democracia*. Hemos dejado intacta esta parte de la introducción porque las convicciones y objetivos de este trabajo continúan inalterables. Con todo, somos conscientes de que, transcurridos casi tres años de la primera publicación de *Humanismo cívico*, el cambio favorable de la situación socio-cultural que denunciábamos en aquella edición, como era de esperar, no se ha dado. En realidad, los que allí calificamos como “enemigos de la democracia” (la apatía cívica y el individualismo) en cierta medida parecen haberse afianzado y amenazan con extenderse a sectores más amplios de la sociedad. Además, en este breve lapso temporal, ciertas corrientes que entonces también advertimos, ponen en vilo los fundamentos de la democracia misma, se han venido manifestando especialmente agresivas así como dando muestras de peligrosas señales de intolerancia y totalitarismo, refugiándose, paradójicamente, bajo la bandera de la tolerancia y de la democracia. De modo particular, es ésta la actitud del denominado “pluralismo” de ideas y creencias que busca confundir la pluralidad, en tanto que rasgo genuinamente característico de todo lo humano, con el relativismo ético y religioso. Por otra parte, asistimos al avance creciente de un laicismo arrogante, visible aliado del relativismo, que erige el indiferentismo religioso y el “humanismo inmanente” en condiciones de posibilidad de la democracia.

Sin embargo, estos brotes y rebrotes culturales lejos de persuadirnos de la utopía y el lirismo de esta empresa humanista, lejos de instarnos a desandar el camino iniciado, consiguen muy por el contrario reforzar nuestras convicciones y reavivar nuestra esperanza. Confirman, en efecto, la necesidad perentoria de tomarse en serio lo que constituye el leitmotiv del humanismo cívico: la centralidad de la persona como fundamento sólido y vía creíble de la democracia. La exigencia de dicha centralidad queda evidenciada ante la fragilidad e ineficacia de las propuestas que sitúan en lugar de la persona, ya sea los sistemas o estructuras, ya sea la libertad absoluta del sujeto.

Hablar de la centralidad de la persona supone como premisa básica partir de una recta concepción de la misma. Implica, por eso, reconocer su dignidad ontológica, que da paso a la defensa de sus derechos indiscutibles a partir de las exigencias de la ley natural enraizada en el ser personal. Negar, como pretende el laicismo exasperado e intolerante, esta ética natural y universal como fundamento y garantía de la convivencia política justa y pacífica, equivale a instaurar la anarquía moral y su consecuencia obvia: el abuso del más fuerte sobre el débil. De ahí que hayamos visto necesario incluir un apartado sobre los fundamentos metafísicos del humanismo cívico (en el Capítulo 1) los cuales, como ya apuntáramos en la primera edición, establecen una importante diferencia entre el humanismo cívico y las restantes propuestas enmarcadas en el denominado giro republicano. Pensamos que la vuelta a la metafísica de inspiración realista constituye, hoy por hoy, el único camino, libre de equívocos y ambigüedades, capaz de conducir hacia la construcción de una democracia al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano. Porque sólo admitiendo la dimensión metafísica, tanto de la realidad como de la razón humana, estaremos en condiciones de reconocer la vigencia perenne de exigencias éticas radicadas en el ser humano, las cuales pertenecen a la ley moral natural y que poseen, por consiguiente, alcance universal y validez permanente. No se trata en sí de “valores confesionales”, como pretenden los paladines del laicismo, sino de auténticos principios éticos procedentes de la naturaleza humana, a cuya luz podemos juzgar y defender lo que son genuinos derechos humanos así como apreciar lo que debe considerarse verdadero progreso humano.

En suma, la rehabilitación del humanismo *trascendente* que propugnamos es sencillamente imposible de lograr si no se rehabilitan los principios y categorías de la *metafísica realista o filosofía del ser*. Sin embargo, la defensa y promoción de la dimensión trascendente de la persona, esto es, su capacidad de apertura a la trascendencia, o posibilidad de salir de sí para abrirse y comunicarse con los otros y con el Otro, requiere también contar con procesos consistentes de formación ciudadana,

que sean coherentes tanto desde el punto de vista teórico como operativo. Por esta razón, hemos visto necesario ampliar el capítulo destinado a la formación ciudadana (Capítulo 5 de la Segunda Parte). Allí, precisamente, insistimos en remarcar que la formación integral de los ciudadanos, esto es, la educación de la mente y el corazón (o pedagogía del deseo) debe partir de una antropología diáfana y sólida en sus principios, así como de unas nociones ético-antropológicas clave que hemos decidido dejar más claras en esta edición. Ellas son: frente a la concepción autosuficiente del sujeto, la concepción comunional de la persona, y frente al relativismo, la búsqueda apasionada de la verdad.

Asimismo, hemos visto la necesidad de incluir un apartado que forma parte de un nuevo capítulo titulado *Atajos hacia el humanismo cívico* (Capítulo 6 de la Segunda Parte). En dicho apartado buscamos evidenciar el abismo que existe entre la tolerancia como pretendido valor supremo de la convivencia cívica, por un lado, y el amor agapé, por otro. Es el amor entendido como donación y cuyas notas son la sobreabundancia y la gratuidad. Amor a la luz del cual, el otro no es un estorbo que hay que tolerar, sino un hermano que es preciso amar. Con idéntico propósito de reforzar el aspecto formativo del humanismo cívico, hemos incluido en ese mismo capítulo un epígrafe especial dedicado al papel esencial de la mujer como humanizadora de la cultura. Estamos convencidos de que los singulares dones de la feminidad resultan indispensables si se aspira a instaurar un estilo nuevo de pensar y de vivir políticamente, en el que destaquen, como punto central, la persona y la defensa y promoción de su dignidad.

De hecho, el humanismo cívico sólo puede augurar su cristalización efectiva en la vida socio-política asegurando su previa radicación en las mentes, aspiraciones y elecciones de los ciudadanos. Dicho con otras palabras, el despliegue del humanismo cívico jamás será el resultado de una mera transformación de las estructuras, sino que ha de proceder necesariamente de una *transformación de la cultura*. Una cultura

que, gracias a serios procesos de formación ciudadana, sea capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la ley moral natural y que, por lo tanto, sitúa en el centro de sus decisiones la dignidad y la vida humanas así como su auténtico progreso.

Bajo esta perspectiva, hemos visto fundamental incluir igualmente un capítulo (Capítulo 7 de la Tercera Parte), el cual es sólo un anticipo de posteriores desarrollos. Se trata de un apartado donde se esboza una concepción humanista de las instituciones como vehículo indispensable para insuflar el humanismo cívico en los diversos ámbitos de la vida social, capaz de permear las instancias de la administración y el gobierno. Ahora, bien comunicar a las instituciones este humanismo ciudadano constituye un auténtico reto, seguramente el más decisivo de todos. De ahí que el capítulo sobre las instituciones corona la Tercera parte de este libro, dedicada a los desafíos actuales que el humanismo cívico ha de afrontar.

Por último, no podemos dejar de mencionar en esta segunda edición, lo que ha significado para nuestro proyecto contar con el magnánimo apoyo y las orientaciones iluminadoras y decisivas del profesor Alejandro Llano. A lo largo de estos años y gracias a su generosidad, el grupo *Lumen* no sólo ha podido ofrecer a la ciudadanía una abundante literatura sobre el humanismo cívico, sino iniciar procesos formativos dirigidos especialmente a profesionales jóvenes, universitarios y, en este momento, adolescentes en colegios, con quienes se estrena este proceso.

Agradecemos una vez más a los directivos de la Universidad Sergio Arboleda, en especial al señor Rector, doctor Rodrigo Noguera Calderón; al doctor Germán Quintero Andrade, vicerrector académico, al doctor Ignacio Restrepo Abondano, director de CIVILIZAR; al señor decano de la Escuela de Filosofía y Humanidades, presbítero doctor Mauricio Uribe Blanco, y a mi muy apreciada amiga y colega, Gloria Patricia Rodríguez, vicedecana de nuestra Escuela. Sin el generoso apoyo y el estímulo constante de ellos no sería posible perseverar en este esperanzador proyecto. Nuestro más sincero reconocimiento

se dirige también al director de la Fundación Konrad Adenauer, oficina Colombia, doctor Stefan Jost, a los directivos de la Corporación Pensamiento Siglo XXI, doctor Hernán Beltz, doctor Hugo Villegas, doctores Gonzalo Araujo y Francisco Flórez Vargas. Gracias a su acostumbrada generosidad, una vez más, este proyecto puede contribuir a la formación de los jóvenes y del público en general.

También agradecemos a todos los integrantes de *Lumen*, quienes, con su constancia y compromiso en hacer vida este humanismo ciudadano, dan sentido y respaldan nuestros esfuerzos. Deseamos mencionar, de manera particular, la presencia humana, y altamente profesional, así como el entusiasmo, del psicólogo Gustavo Rojas Maldonado, quien es una figura clave en la fase formativa del humanismo cívico.

Así, desde el profesor Alejandro Llano, quien constituye el alma de esta propuesta, hasta el más reciente integrante de *Lumen*, todos queremos poner de manifiesto que el humanismo cívico es una filosofía de la esperanza porque espera y confía en lo que, después de Dios, siempre cabe esperar: la calidad humana y el compromiso apasionado de las personas.

6 de abril, lunes santo de 2009



PRIMERA PARTE

EL HUMANISMO CÍVICO COMO NUEVO
MODO DE PENSAR Y COMPORTARSE
POLÍTICAMENTE



CAPÍTULO 1

EL HUMANISMO CÍVICO

La única configuración justa de una sociedad es aquella que reconoce la relevancia pública de la libertad concertada de sus miembros.

Alejandro Llano

1. ¿Qué es el humanismo cívico?

Es una propuesta desde la filosofía política que ofrece elementos conceptuales y operativos orientados a conferir un giro humanista a la actual configuración de la vida social⁶. Parte para eso de una premisa fundamental: afirmar que las personas son los sujetos radicales de la política.

Sostener que el humanismo cívico sitúa sus indagaciones y reflexiones en el ámbito de la filosofía política implica algunas importantes consecuencias que merecen ser destacadas. En primer lugar, que su análisis no es formalmente tecnológico, ni siquiera estrictamente científico, pero tampoco puramente ético. Pertenece al campo de la filosofía política, esto es, una disciplina que plantea como cuestiones centrales la pregunta por la esencia de lo político y la legitimidad del poder. Esto equivale a afirmar que, como filosofía práctica, la filosofía política supone un fin o deber ser de las acciones sociales traducible en términos de

6 Cf. A. Llano, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 55. Las frases que figuran entre comillas en los dos capítulos de esta primera parte corresponden a la obra mencionada, salvo que se haga referencia a una fuente distinta. Hemos querido evitar su registro constante a pie de página para evitar las citas reiteradas y facilitar así la lectura del texto principal.

justicia y servicio al bien común. De manera que su análisis de los fenómenos sociales implica juicios de valor. También debe a su índole práctica el que se trate de una reflexión de carácter operativo. Operar que apunta a hacerse efectivo dentro de las oportunidades y límites ofrecidos por el contingente y complejo campo de la actuación política.⁷

Pertenciente a ese ámbito del saber, el humanismo cívico se presenta como un modelo sociopolítico cimentado sobre bases teóricas rigurosas —especialmente metafísicas y éticas— que le permiten someter a examen los parámetros políticos y culturales dominantes. Esto con el fin de explorar posibilidades de convivencia social más humanas y justas. Su esfuerzo teórico y práctico lo sitúa a mucha distancia del positivismo social, esto es, de un modo de pensar la realidad sociopolítica a partir del método avalorativo de las ciencias exactas y, por lo mismo, puramente descriptivo y acrítico. Cabe resaltar en este sentido, que precisamente “la exclusión de la filosofía política es uno de los factores que más ha influido en la deshumanización de la teoría y de la praxis política”.

En segundo lugar, el humanismo cívico no es una propuesta abstracta. Por el contrario, constituye una propuesta práctica, hacedera. Cuenta, como más adelante veremos, con elementos doctrinales suficientes que la apartan del peligro de reducirse a una pura reflexión teórica.

Detengámonos ahora en la definición de humanismo cívico ofrecida por Alejandro Llano:

“Entiendo por humanismo cívico la actitud que fomenta la responsabilidad y la participación de las personas y comunidades ciudadanas en la orientación y desarrollo de la vida política. Temple que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública.”⁸

⁷ *Ibíd.*, p. 69.

⁸ *Ibíd.*, p. 15

Allí se contienen los tres pilares fundamentales de esta propuesta:

1. La promoción del protagonismo de los ciudadanos como agentes responsables de la configuración política de la sociedad.
2. La relevancia que concede a los diferentes tipos de comunidades.
3. El valor que confiere a la esfera pública como lugar privilegiado para el despliegue de las libertades sociales.

De estos elementos puede inferirse que “... la democracia –constituye actualmente el único régimen político en el que es posible llevar a la práctica el humanismo cívico”⁹. Sin embargo, lo humano que este humanismo político se propone rescatar depende, en gran parte, de “una *regeneración* de la democracia liberal en un sentido humanista con moderado acento republicano”. Porque la democracia –es decir, el régimen político de justicia y libertades basado en la división de poderes, el sufragio universal y los derechos humanos–, cuando es auténtica, se asienta efectivamente sobre un orden jurídico justo, el cual depende en esencia de su radicación en la plena verdad sobre el hombre y sus derechos fundamentales, entre los que destaca la posibilidad de alcanzar una vida buena. Vida lograda que es impensable fuera de la comunidad política y sin el pleno despliegue de la libertad social.

Conviene retener que el humanismo cívico no es un programa de actividad política, ni siquiera una escuela de pensamiento político. Sencillamente se declara como un **nuevo modo de pensar y actuar en la vida cívica**, precisamente porque se propone reivindicar, entre otros, los tres pilares mencionados los cuales son factores humanizantes decisivos que la política actual ignora. El humanismo cívico representa, así, un modo humano

⁹ Ibid., p. 7.

de vivir en la polis que se opone diametralmente a la mentalidad y a la praxis política del actual tecnosistema.

Bajo el término tecnosistema o tecnoestructura incluimos los tres ejes estructurales que dominan la esfera pública: Estado, mercado y medios de comunicación. Pues bien, con su modo de proceder puramente técnico estos tres componentes hegemónicos del Estado del bienestar han ignorado las vitalidades emergentes constituidas por los ciudadanos y los grupos sociales primarios: las solidaridades básicas. Lo que el tecnosistema margina son precisamente los tres pilares apuntados de los que depende la radicación humana de la política. “Marginación no marginal” de lo humano, cuyas consecuencias más patentes y preocupantes son la corrupción y la apatía cívica. Dos males que hacen languidecer a las democracias occidentales.

Ciertamente es la autorreferencialidad del tecnosistema lo que ha conducido poco a poco al desinterés político y a la falta de compromiso cívico. Pertenece al dinamismo característico del tecnosistema el cerrarse sobre sí mismo sin contar con otros referentes o parámetros como no sean las leyes mecánicas que lo regulan y la opinión de los “expertos” en asuntos públicos. Los ciudadanos han llegado, así, a la frustrante convicción –sin duda, bien fundada– de que realmente no se cuenta con ellos a la hora de decidir sobre cuestiones que a todos nos atañen. Este vivir como “extranjeros en la propia tierra” explica en parte la ausencia de conciencia y de voluntad cívicas que tarde o temprano suelen degenerar en actitudes y comportamientos que encuadran en lo que ya desde el humanismo cívico florentino se conoce como corrupción política, “un término entre cuyos significados el más destacado (para ese discurso cívico) quizá fuera la sustitución de aquellas relaciones públicas entre ciudadanos a cuyo través la república debía ser gobernada por relaciones privadas”¹⁰. Sustituir el bien común por los intereses particulares puede considerarse, en efecto, la definición más concisa y puntual de la corrupción.

10 J.G.A Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*; Tr. M. Vázquez y E. García, Madrid, Tecnos, 2002, p. 180.

Si, en cambio, la propuesta que defendemos admite legítimamente el apelativo de *humanismo cívico*, es porque confía en los seres humanos y en sus recursos espirituales inagotables, los cuales les confieren competencia intelectual y ética para deliberar acerca de aquellas necesidades y tareas de cuya dilucidación prudente depende el destino de los pueblos. Este modelo sociopolítico se apoya en el reconocimiento de un entramado social prepolítico y preeconómico que se mueve en el ámbito de la cultura, es decir, “activo cultivo de las capacidades personales y comunitarias para configurar un modo de vida que acaba por tener decisivas repercusiones políticas y económicas”¹¹ .

De ahí que la alternativa que ofrece el humanismo cívico frente a la “democracia totalitaria” –aquella que, en expresión de Tocqueville, sólo nos habilita para vivir como súbditos, mas no como ciudadanos¹²– no puede venir simplemente del lado de un achicamiento del aparato estatal, ni puede reducirse al mero equilibrio cuantitativo entre la intervención del mercado y de los medios en la cosa pública. Su propuesta es mucho más radical. Apunta a la desburocratización y desmercantilización del modelo social tecnocrático con el fin de liberar las energías sociales que laten en los ámbitos vitales de las comunidades. Rescata, por tanto, “el paradigma ético de la comunidad política que proviene de la tradición aristotélica”. Se trata de la idea netamente cívica de *comunidad política*, que supera ampliamente la limitada noción moderna de Estado, ajustada más a los intereses comerciales y militares que a los genuinos reclamos de la ciudadanía.

En este orden de ideas, cabe destacar la inusitada vigencia que encierra el entramado doctrinal-operativo de esta comprensión humanizante de la vida política. Porque la entraña conceptual del humanismo cívico, cifrada en “la radicación humana de la política y los parámetros éticos de la sociedad”, puede ofrecer elementos clave para resolver ciertas contradicciones, en apariencia insolubles, que desconciertan a la actual “sociedad del riesgo”, últimamente mejor caracterizada como “sociedad del

11 A. Llano, *Humanismo cívico.*, p. 18.

12 Cf. A. Tocqueville, *Ob. cit.*, p. 102

miedo”. Pensemos, por ejemplo, en la ya mencionada corrupción o en la violencia creciente en sus más diversas manifestaciones. Dos temas que en este libro serán objeto de especial examen a la luz de los principios del humanismo cívico.

2. Las raíces doctrinales del humanismo cívico

En principio, podemos identificar el humanismo cívico con una plural corriente de pensamiento cuya raíz es el aristotelismo y que, de modo más amplio, admite ser identificada con el humanismo clásico en su vertiente política.

La definición de humanismo cívico ofrecida por el profesor Eloy García López en el prólogo a la obra de J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, puede servirnos para, de manera genérica, incluir en ella diferentes versiones del humanismo político que, si bien difieren en importantes aspectos, coinciden todas en reunir los rasgos elementales allí apuntados: “un nuevo paradigma político en forma de discurso republicano (...) centrado en la afirmación de la identidad cívica del hombre: el hombre como ser político que vive en una comunidad que recibe el nombre de ciudad”.¹³

De acuerdo con el análisis de I. Honohan¹⁴, en la actual rehabilitación de la tradición de pensamiento republicano –también denominado “giro republicano”– es posible reconocer una serie de elementos identificables con una tradición que registra raíces griegas y romanas y que cristalizó en la baja Edad Media. Esas piezas conceptuales sobre las que se asienta el republicanismo clásico son:

- Se reconoce a los ciudadanos su capacidad de autogobernarse.

¹³ Prólogo a J.G.A. Pocock, *Ob. cit.*

¹⁴ En este apartado seguiremos muy de cerca las reflexiones de I. Honohan, *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002.

- Presencia de un régimen de gobierno mixto (el poder se encuentra compartido por todos los grupos y categorías de ciudadanos).
- Necesidad del cultivo de las virtudes cívicas por parte de los ciudadanos, lo que equivale a la exigencia típicamente republicana de compromiso activo con el bien común.
- Se entiende por “república” una específica comunidad de ciudadanos unidos más por la lealtad que entraña la amistad cívica que por acuerdos acerca de las instituciones o reglas procedimentales.

Históricamente, dichos elementos doctrinales pueden verificarse en términos generales en el pensamiento político de Aristóteles y de Cicerón. Sin embargo, existen significativas diferencias entre éste último y el Estagirita. A tal punto que según los “neorrepublicanos” retrotraigan su discurso a uno u otro de estos filósofos, cabe hablar de dos vertientes dentro de la rehabilitación del republicanismo. Una, la inspirada en Aristóteles, enfatiza las virtudes cívicas como expresión y medio de participación política. La otra, que enlaza con el pensamiento de Cicerón, pone el acento en la ley como instrumento que sirve para garantizar la libertad republicana.

Sin embargo, la propia expresión humanismo cívico es preciso situarla mucho más cercana en el tiempo. Quedará consagrada en el discurso político a partir del siglo XIV, cuando la vida política pasa a ser revaluada en las ciudades-estados del norte y centro de Italia (básicamente Florencia y Venecia). En ellas, algunos autores conocidos como humanistas cívicos se dieron cuenta de la inestabilidad de la república –sujeta a los avatares de la “fortuna”– por su inserción en el tiempo. Buscaron, entonces, un cuerpo de doctrina en el que pudiera asentarse la universalidad y, a su vez, la estabilidad de la vida cívica. Lo encontraron en Aristóteles. En la filosofía política del Estagirita

la primera de esas notas quedaría asegurada a través del bien común, fin universal de la polis. La segunda, en las virtudes de los ciudadanos y el equilibrio en la distribución del poder. Bajo este aspecto, el pensamiento florentino era unánime “afirmación general de que cuando los hombres carecían de virtud el mundo se volvía problemático e ininteligible”¹⁵. El mundo que rodeaba a tales hombres equivalía a un flujo incontrolado y enigmático.

De modo que la tradición cívica republicana –originada en el pensamiento clásico grecorromano y más tarde acogida por los pensadores de las repúblicas italianas del Renacimiento– descansa sobre la convicción fundamental de que “la política es el dominio donde podemos reconocernos como participantes en una comunidad política, organizada en torno a la idea de bien común compartido”¹⁶. De estas ideas básicas acerca del régimen republicano participarán también Maquiavelo, Rousseau y Benjamín Constant, entre otros.

El sucinto recorrido histórico presentado tiene como finalidad llegar a las que consideramos las tres concepciones más relevantes de la tradición cívica republicana en la actualidad.

1. La Escuela de *Cambridge*, a la que pertenece, entre otros, J.G.A. Pocock, Q. Skinner y discípulos posteriores, como Ph. Pettit. Lo que aúna a los representantes de esta corriente es, en palabras de García López, la renuncia “a entender la política en términos habituales de la lógica del poder y lo explica, en la tradición clásica, como un vivir político activo que resulta por principio irrenunciable a un hombre que se reclama ciudadano”¹⁷. Para construir este discurso, la Escuela de Cambridge recurre como punto de partida al humanismo cívico de la época republicana en Roma y a los planteamientos

15 J.G.A. Pocock, Ob. cit., p. 181.

16 J. González Ibáñez, Educación y pensamiento republicano cívico. La búsqueda de la renovación de la ciudadanía democrática; Valencia, Editorial Germania, 2005, p.150.

17 Prólogo a J. González Ibáñez, Ob. cit., p. 16.

del humanismo renacentista florentino –de modo particular al Maquiavelo de los Discorsi–; a través de ellos a Aristóteles y, finalmente, presta particular atención a las aportaciones de J.J. Rousseau ¹⁸.

2. Los filósofos denominados *comunitaristas*, como Ch. Taylor, M. Walzer y M. Sandel.
3. *El humanismo cívico* de signo metafísico: al que pertenecen Alejandro Llano y, en buena medida, A. MacIntyre. Sin embargo, consideramos que dentro de esta vertiente el primero de ellos representa al autor que ha expuesto su discurso cívico humanista de modo más sistemático sustentándolo, además, sobre bases metafísicas, antropológicas y éticas claramente definidas.

Ciertamente, el humanismo cívico de Alejandro Llano incorpora los ya mencionados elementos configuradores de todo régimen republicano, los cuales son asumidos también por el discurso propio de las otras dos vertientes. Además, el humanismo cívico que defendemos comparte con la corriente denominada comunitarismo su crítica al avasallamiento del tecnosistema y reivindica al igual que aquél el valor y la relevancia de lo comunitario. Sin embargo, no puede seguir a los autores comunitaristas en algunos de sus planteamientos. En especial, en “la pretensión de aportar un sentido comunal y humanamente abarcable al propio aparato administrativo del Estado-nación: tarea indeseable, a fuer de contradictoria”¹⁹. Como afirma Cruz Prados, la propuesta comunitarista “consistiría en mantener el Estado liberal como una gran unión de muchas comunidades. El Estado sería un instrumento político al servicio de esas comunidades y de sus valores comunitarios”²⁰. Se trata de un “error categorial” cuyo origen entronca con otra insuficiencia del comunitarismo frente al humanismo cívico. En reacción

18 Cf. J. Ibáñez, Ob. cit., p. 149-150.

19 A. Llano, Ob. cit., p. 192.

20 A. Cruz Prados, *Ethos y polis*. Bases para una construcción de la filosofía política, Pamplona, EUNSA, 1999, P. 56.

contra el individualismo liberal, reclama la recuperación de las comunidades como fuentes de identidad humana. Sin embargo, no incluye a la comunidad política ni, por tanto, a lo político como tal entre esos factores determinantes de identidad. De ahí que lo político –un ingrediente específicamente estatal para esta corriente– deviene algo posterior a la configuración de la identidad humana y, por lo mismo, instrumental. Un agente al servicio, ya no de los individuos como en el liberalismo, sino de las “comunidades” –entre las que destacan las culturales–. Para el humanismo cívico, en cambio, el hombre es constitutivamente un animal social o político, de modo que no puede conseguir la plenitud de su ser si no es gracias a la participación activa en la polis o comunidad política.

3. El humanismo cívico, una propuesta político-metafísica

Si bien, el profesor Llano recoge algunas de las aportaciones de Pocock y atiende, por tanto, a las reflexiones de los mayores representantes del pensamiento político renacentista florentino²¹. No obstante, su referencia a Aristóteles es mucho más explícita y constante. Además, su apelación directa al Estagirita permite articular, sin forzar los textos, sus propias argumentaciones con la filosofía política de Tomás de Aquino, sin duda, el más notable exponente del humanismo político de corte metafísico. Precisamente, su remisión constante a la metafísica de la que reciben radicación también la antropología y la ética del humanismo cívico, constituye, desde nuestro punto de vista, uno de los rasgos doctrinales definitivos que permiten hablar del humanismo cívico de Alejandro Llano como un modelo sociopolítico innovador y operativamente prometedor.

Las referencias metafísicas del humanismo cívico son, en efecto, parte integral de su andamiaje conceptual y argumentativo. Me limitaré aquí a precisar qué pretendemos indicar al decir que el humanismo cívico acoge y sustenta todo su entramado teórico en la metafísica clásica o filosofía del ser. Para ese fin, resaltaré

21 A. Llano, *Humanismo cívico.*, pp. 37 y ss.

sólo algunos de sus elementos ontológicos nucleares.

Un elemento clave del humanismo cívico lo constituye la comprensión del “bien humano como perfeccionamiento, como telos, de las personas que buscan intensificar su propia vida, indagando críticamente cuál es su propio sentido y plenitud, qué es lo bueno y excelente para cada una de ellas y para todas las demás. Porque lo que buscan no es lo que, aquí y ahora, les parece bueno, sino lo que es realmente bueno.”²²

Esto supone, a su vez, reconocer el carácter teleológico de la naturaleza o, lo que es lo mismo, asumir que la naturaleza actúa por causa de un fin. Ahora bien, sólo comprendiendo la naturaleza como algo dotado de fines y tendencias intrínsecas, estaremos en condiciones de entender que la persona no sólo se encamina hacia el logro de objetivos libremente escogidos, sino que también posee inclinaciones naturales ordenadas hacia fines también naturales de cuyo discernimiento y consecución depende directamente su plenitud o felicidad. Tratándose de la persona, nos encontramos frente a una naturaleza y unos fines que son humanos. De modo que el principio legado por Santo Tomás según el cual: “Toda forma lleva inherente una inclinación”²³, debe traducirse en términos de una forma que es espiritual o intelectual y que se halla inclinada, por tanto, a bienes o fines de esa índole. Queda, así, establecido el criterio universal, metafísico, según el cual es posible evaluar qué cosas constituyen auténticos fines humanos, esto es, qué cosas pueden recibir el calificativo de bienes capaces de conducir a la persona a la felicidad, vida plenamente humana o vida lograda.

No obstante, conviene hacer aquí dos indicaciones: en primer lugar, que, bajo ningún aspecto esta defensa de la naturaleza teleológica, pretende sugerir que existiría un modo también universal de realizar la plenitud particular de cada sujeto. La naturaleza humana y sus fines sólo ofrecen unos lineamientos, si bien fundamentales, para que cada hombre y cada mujer decidan cómo realizarlos y de qué modo plasmarlos en su proyecto vital,

²² A. Llano, *Ibid.*, p. 31.

²³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 80, a.1.

que siempre será original y único. Y, sin embargo, esto último no equivale a afirmar que cada uno es feliz “a su manera”, si por esta última expresión ha de entenderse que cualquier tipo de comportamiento, toda decisión libre, del tipo que sea, puede servir para hacer feliz a la persona, es decir, mejor, más plena.

Aristóteles²⁴ apelará a su conocido argumento del *ergon* o función propia del hombre para mostrar que tal fin natural consiste en llevar una vida plenamente racional, es decir, desarrollada al hilo de las virtudes éticas e intelectuales. Tomás de Aquino ahondará todavía más en el tema de la felicidad humana, pero coincidiendo con el Estagirita en algunos de sus argumentos medulares. Así, escribe que:

...como el hombre es algo que existe según la naturaleza, es imposible que pueda ser naturalmente ocioso, como si no tuviese una operación propia. Luego, hay alguna operación propia del hombre [...] porque cada realidad, tanto natural como artificial, es por alguna forma, la cual es principio de alguna operación. Por ende, como cada realidad tiene un ser propio por su forma, así también tiene una operación propia.²⁵

Lo que constituye auténticos bienes para el ser humano viene señalado, entonces, en su naturaleza racional. A partir de ella es como puede divisarse qué cosas son dignas de ser perseguidas por el hombre y, al mismo, tiempo bajo qué condiciones y niveles de prioridad deben ser amadas.

Se percibe con evidencia la marcada contraposición entre la comprensión del bien defendida por el humanismo cívico, y la procedente del liberalismo utilitarista o neocontractualista según el cual “los desarrollos de la razón pública deben moverse en el campo de lo políticamente correcto (*right*), por contraposición a lo metafísicamente bueno (*good*).”²⁶

24 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7.

25 Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*; trad. Ana Mallea, Pamplona, Eunsa, 2001, I, 10, n°69.

26 *Idem*.

Lo que subyace aquí es un problema de fondo tanto epistemológico como metodológico. Por una parte, las discusiones sobre la convivencia política y sus fines giran en torno a la alternativa cognitivismo-anticognitivismo. Así, el humanismo cívico “presupone una visión filosófica según la cual las mujeres y los hombres son capaces de conocer en cierta medida qué es lo bueno y lo mejor para la sociedad en la que viven. Se trata de lo que hoy se suele llamar una postura ‘cognitivista’...”²⁷ Sin embargo, la corriente epistemológica predominante -que sirve de sustento, a su vez, a la teoría política en general- es el anticognitivismo, radical en algunos casos, como el de Richard Rorty. Según dichos planteamientos sería “inviabile cualquier fundamentación de la política en la antropología filosófica, ya que no tenemos ninguna imagen universal de la naturaleza humana, que sería *–horribile dictum–* metafísica. Los seres humanos son sólo redes –sin centro– de creencias y deseos. Sus vocabularios y opiniones están determinados por circunstancias históricas, de manera que nada nos permite esperar que dos de esas redes coincidan a la hora de afrontar cuestiones tales como la dignidad del hombre o la existencia real de derechos humanos. El anticognitivismo es radical y, con él, queda comprometida la propia existencia de la libertad humana, ya que ni siquiera nos cabe distinguir entre conocimiento y volición.”²⁸

Desde el punto de vista metódico, el humanismo cívico se propone superar el uso unívoco y cientificista de la razón para dar paso a su ejercicio analógico y abierto a toda la realidad o razón metafísica. Se trata de sustraerse al modelo científico impuesto por la modernidad denominado por MacIntyre paradigma de la certeza sustituyéndolo por el paradigma clásico de la verdad. El primero, con su visión reductiva de la razón y, consiguientemente, del método científico, ha trasladado la razón política al terreno de las ciencias positivas: “El riesgo de la verdad se ha cambiado por la seguridad de la certeza. Y esta deriva metodológica se ha realizado a fuerza de abstraer de las situaciones reales, de los contextos históricos, de los condicionamientos sociales y, en

27 A. Llano, Humanismo cívico, p. 25.

28 Ibid., p. 74.

definitiva, de los bienes que nuestro comportamiento pone en juego. Dicho de un modo más conceptual, lo que ha sucedido es que la razón política se ha desplazado del ámbito práctico, en el que se desarrolla la vida cotidiana, y se ha instalado en un territorio teórico, en el que presuntamente se mueven las ciencias positivas.”²⁹

Por su parte, la convicción sobre la que reposa el humanismo cívico respecto de que la inteligencia humana puede acceder a un cierto conocimiento de la naturaleza humana, así como poseer una valoración de sus acciones, implica reconocer que la razón en su ejercicio se proyecta más allá de lo meramente fáctico y constatable empírica o positivamente. Supone, por tanto, admitir que el ámbito connatural a la razón política es el del conocimiento y la verdad prácticas. Un ámbito en el que los ciudadanos, a través del diálogo racional o procedimiento característico de la racionalidad práctica, son capaces de discernir las acciones justas de las injustas así como de distinguir qué tipo de acciones conducen o apartan a los ciudadanos de la meta cívica de una vida buena o vida lograda. La razón política se abre, así, a la realidad trascendente de la verdad y del bien objetivo y universal, que la inteligencia no crea sino que descubre. La razón política no es una razón separada o sometida a una especie de asepsia de valores morales y de contenidos históricos, tal como pretende el cientificismo político.

La pretendida razón “pura” del racionalismo político dominante ha conseguido imponer un modelo antropológico y ético que falsea la realidad del hombre y de la vida social. Ahora bien, resultados inevitables de tal tergiversación contenida en las premisas, son el relativismo como ideología que arroja a la libertad humana en el vacío y la oscuridad del sinsentido, y la violencia como reacción ante una realidad, la humana, que se presenta como ambigua e indescifrable a la razón positivista y su método insuficiente. La otra cara de la moneda del objetivismo cientificista lo constituye, así, el irracionalismo relativista.³⁰

²⁹ Ibid. p. 60.

³⁰ Cf. Ibid. p. 57.

Ahora bien, aunque la reflexión política de Cambridge y de los comunitaristas da muestras de un alejamiento de la razón científicista y su método, no refleja, sin embargo, este anclaje metafísico tan característico del humanismo cívico, ni siquiera una antropología definida ni una ética expuestas con algún grado de sistematización. Consideramos que esto último constituye uno de los puntos observables que vuelven teórica y prácticamente más vulnerables a ambos discursos. Como veremos, la humanización de la política –capaz de sobreponerse, entre otras cosas, a la visión técnica y pragmática del ejercicio del poder– sólo se torna imaginable a partir de una comprensión clara de la persona, de sus cualidades y sus fines esenciales. Tal comprensión encierra en sí misma una antropología y una ética en franca conexión con la metafísica.



CAPÍTULO 2

HACIA UNA NUEVA CIUDADANÍA EMERGENTE³¹

El destino de una sociedad depende siempre de minorías creativas
Toynbee

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, puede entreverse que el humanismo cívico cuenta para su efectiva realización con una realidad clave: la ciudadanía. No está demás recordar que tanto para Aristóteles como para Cicerón, el *politês* y el *cives* representan, respectivamente, la figura medular de la *polis* y de la *civitas*. En efecto, para el primero ser ciudadano significa participar activamente en las deliberaciones de la Asamblea, desempeñar alguna función pública en la *polis* y defenderla. Es más, *la vida buena* no es posible concebirla sin que se dé un comprometido y activo *vivir político*, gracias al cual se ofrecen al individuo múltiples ocasiones para desplegar las principales virtudes de la vida activa. En particular la sabiduría práctica o prudencia, que supone, a su vez, la presencia de las restantes virtudes éticas, entre las que se destacan la justicia, la fortaleza y la templanza³². Por su parte, Cicerón afirma que la condición de ciudadano queda reflejada de modo sobresaliente en el ejercicio de acciones que representen un servicio a la ciudad.

Para dichos autores, entonces, la vida social y política es natural a los seres humanos y les permite, por eso, la consecución de bienes individuales y comunes. De ahí que la convivencia constituya un campo privilegiado para el desarrollo de importantes cualidades

³¹ En el presente apartado seguimos sustancialmente las reflexiones que presenta Alejandro Llano en *Humanismo cívico*, pp. 109 y ss.

³² Sobre el particular ver Aristóteles, *Ética* a Nicómaco, L. III, IV, V y VI.

humanas. Además, en el pensamiento de ambos filósofos ser miembro de la ciudad implica ante todo establecer un consistente lazo moral con los demás ciudadanos. Como señala Fernando Inciarte: “En términos generales, republicanismo significa, en efecto, autogobierno de ciudadanos iguales que en su gestión política ponen la causa común por encima de tales intereses particulares. En vez de ‘causa común’ podría decirse ‘bien común’³³ .

La modernidad, de modo particular a partir de la Revolución Francesa, y primordialmente bajo el influjo ideológico de Rousseau, se encargará de dar un giro significativo a esta comprensión de ciudadanía. El ciudadano pasará a revestir la figura del “hombre autónomo”, dotado de derechos civiles que lo protegen del poder político y lo legitiman para intervenir en la vida social. Asimismo, el ciudadano ha conquistado la libertad comercial que le permite alcanzar por sí mismo la libertad económica. Por este camino, el *citoyen* poco a poco fue quedando relegado al ámbito de su vida privada, a su pequeño círculo de problemas personales y elecciones intrascendentes. Pero a su vez responderá de forma tal que, convencido de la irreversibilidad de esta situación, se convertirá en defensor acérrimo de sus derechos personales delegando la actividad pública a un grupo de burócratas, “profesionales de la política”. El individuo, observa Hannah Arendt, habiendo predominado sobre el ciudadano, se defenderá entonces contra una sociedad que, a su vez, “predomina sobre la individualidad”.

El humanismo cívico cuestiona esta concepción moderna de ciudadanía —que si bien, es justo reconocer, ha conquistado libertades civiles impensables en siglos anteriores— se centra de modo excluyente en torno a lo *político* y lo económico. Dos ejes de suyo insuficientes para dar cuenta de la complejidad que caracteriza a la sociedad actual. Pero que, además —debido al dinamismo mecánico e impersonal con que han venido desplegando su actividad el Estado y el mercado—, han transmitido

33 F. Inciarte, *Liberalismo y republicanismo*. Ensayos de filosofía política, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 42-43.

la misma nota de impersonalidad tecnocrática a una ciudadanía organizada en torno a esos parámetros. “La ciudadanía se convierte, así, en una noción abstracta e indiferenciada, que no confiere identidad alguna al individuo. De manera que el propio individuo pasa a ser considerado como una realidad abstracta y vacía”³⁴.

Si la democracia “consiste en la libertad de participar en la vida pública y de manifestar libremente las propias opiniones dentro de la legalidad”³⁵, la ciudadanía, tal como la entiende el humanismo cívico, debe identificarse, entonces, con el libre protagonismo cívico en la configuración de la sociedad. Dicho protagonismo se cristaliza, de manera especial, a través de proyectos con relevancia pública, no tanto de tipo político o económico, sino estrictamente “cívicos” o “ciudadanos”, es decir, “orientados a la creación de sentido y de autorrealización de la propia identidad”. De ahí que el espacio propio para el desarrollo de la “nueva ciudadanía” sea la cultura, esto es, los ámbitos prepolíticos y preeconómicos que integran el “mundo de la vida”.

Ahora bien, la conformación de una ciudadanía activamente influyente en la configuración social no se decide sin más en el nivel del tecnosistema ni exclusivamente en la esfera del mundo vital. Necesita que se introduzca en la articulación entre lo privado y lo público un tercer término: la iniciativa social. Con esta expresión aludimos a las intervenciones de las solidaridades primarias y secundarias en el ámbito social que desde el mundo vital ascienden o emergen hasta las estructuras universales y abstractas de tipo sistémico. Las iniciativas sociales han de servir, entonces, de canales de comunicación e interacción entre ambas esferas para que las decisiones y proyectos sociales emergentes permeen “de abajo hacia arriba” el ordenamiento político-económico. Este resultado exige como condición que dichas iniciativas se fijen como meta última incidir en la

34 A. Llano, Ob. cit., p. 115.

35 A. Llano, Renovación política; Gaceta.es, 9-01-09, <http://www.gaceta.es/noticia.php>

orientación de las políticas públicas. Además, las prácticas de estas comunidades locales han de encuadrarse dentro de una regulación estatutaria que garantice en alguna medida la fidelidad a los objetivos originarios y permita a la Administración Pública ejercer respecto de ellas su función arquitectónica y de coordinación en orden al bien común político.

Se comprende, entonces, que de ningún modo la ciudadanía humanista puede desarrollarse en torno al eje Estado/mercado. Ha de fundarse en *autonomías comunitarias*. Estas autonomías, de las cuales parten las iniciativas sociales, han de enlazar sus actividades con las esferas política y económica, sin cuyo concurso las iniciativas sociales están condenadas a la ineficacia y a quedar socavadas por intereses fragmentarios.

Tales autonomías constituyen los nuevos sujetos sociales que trascienden tanto el individualismo como la oficialidad. Ellas son los cauces por donde fluyen la vitalidad y el espíritu innovador de la ciudadanía; esto es, los ingredientes naturalmente aptos para hacer comparecer *lo humano* en las estructuras sistémicas. Surge así, como políticamente relevante, el concepto de subjetividad social, el cual hace referencia:

- A la capacidad cognoscitiva de grupos humanos que se proponen una misión común realizada de manera estable y con seriedad profesional. Puede tratarse de tareas comunes, como la atención a enfermos, ancianos o desplazados por la violencia; la defensa del absoluto derecho a la vida de los no nacidos; la promoción de los derechos de las minorías indígenas; la protección del medio ambiente y de los recursos naturales; diversas iniciativas de formación ciudadana; propuestas concretas para el acuerdo y el diálogo en el proceso de paz; programas de educación para adultos, personas de escasos recursos o invidentes; organización de cooperativas de producción y distribución; actividades artísticas, de tipo recreativo o deportivo. Por mencionar sólo algunos ejemplos.

- Al conocimiento pormenorizado de las necesidades que están en juego debido a la proximidad a las tareas que desarrollan. *Los sujetos sociales* –los propiamente afectados o los que están en relación estrecha con ellos– son los que gestan los planes de acción a partir de los problemas que conocen directamente.
- Al carácter autónomo de estas agrupaciones, lo cual les facilita el desarrollo de medidas oportunas que se adaptan al lugar y al tiempo, sin renunciar a su vocación universalista.
- A la conectividad con la Administración Pública y la expedición de una normatividad estatutaria para conseguir operatividad real.
- A una gestión descentralizada con una altísima comunicativa. Una nota significativa de las subjetividades sociales podría verse en el hecho de que en ellas prima lo “horizontal” sobre lo “vertical” y la pregunta (asociada a la propuesta) sobre la proclama. Aquí, el diálogo reflexivo entre los ciudadanos orientado hacia la finalidad hondamente humana de buscar la verdad, y, por tanto, de hacer pensar, reemplaza el autoritarismo verticalista y la pretensión de imponer el propio punto de vista a través de la protesta.
- A los principios de *gradualidad y complementariedad*, y por tanto se adapta a la nueva complejidad social mucho mejor que la razón totalizante o que la razón atomista o individualizadora. Atender seriamente a lo humano habilita para abrirse a un modo de pensar que se somete a las gradaciones de lo real. Especialmente de las cosas humanas, que siempre admiten gradaciones, matices, variedades y variaciones. De ahí que la gradualidad se presente como un principio particularmente clave a la hora de servir a las diferentes necesidades y reclamos sociales. Por su parte, rescatar la condición *plural y armónica* de lo real nos conduce a un modo de pensar la realidad social de modo no excluyente y conflictivo, sino integrador y complementario.

Sólo bajo esta comprensión de lo humano pueden surgir las iniciativas del diálogo y de la solidaridad. Aparece así como una posibilidad verosímil la voluntad de “incrementar, “completar”, “ayudar” y, en último término, “cuidar” del otro en lugar de “excluirlo” o “descartarlo”.

- Al reconocimiento de las subjetividades sociales, que es la condición posibilitadora del humanismo cívico en la sociedad compleja, porque permite que los valores y significados que surgen en las comunidades vitales comparezcan en el entramado político-económico confiriéndole flexibilidad funcional y espesor ético. Permiten humanizarlo, en último término. Tal como observa Alejandro Llano: “A través de estos cauces socioculturales el entero sistema recibe innovaciones vitales y aportaciones de sentido” (*La nueva sensibilidad*).
- Al desarrollo y actuación efectiva de estas subjetividades sociales, que viene ampliamente favorecido por la sociedad del conocimiento y de la información, y el carácter relacional de que el bien común se ha revestido en dicha sociedad.

Estas autonomías o comunidades próximas, en su vitalidad ciudadana, permitirán avanzar hacia el *community care*, hacia la activación de redes de solidaridades primarias y secundarias, dotándolas de medios y competencias que las hagan capaces de atender de manera más humana a indigentes, desplazados por la violencia, inmigrantes, enfermos, discapacitados, enfermos o ancianos. Se consigue así el paso del Estado del bienestar a la sociedad del bienestar, o tránsito del nivel estructural al plano de la vitalidad ciudadana junto con la tendencia a diferenciar y universalizar realmente sus cuidados.

A partir de esta comprensión humanista de la ciudadanía podemos extraer algunos de los principios fundamentales que permiten, por un lado, presentar el humanismo cívico como un modo de pensar y vivir políticamente que revela una profunda sintonía con la índole específica del ser humano. Y por otro, como un

modelo de organización cívica viable en términos de ejecución efectiva a largo o mediano plazos.

El sesgo patéticamente inhumano, e incluso antihumano, que caracteriza a las sociedades individualistas occidentales y que se contraponen a esta visión humanista de la ciudadanía, es la masificación alienante del individuo irresponsable que ya no sabe dónde está la fuente de su identidad, y que permite apáticamente que el tecnosistema avance implacable sobre sus derechos inalienables; en especial su titularidad innata para intervenir activamente en la orientación de los asuntos cívicos. Bajo este aspecto, se podría afirmar que en gran parte de las democracias actuales prevalece un “ciudadano mínimo”, esto es, un hombre o una mujer que arrastran consigo una “vida mínima”, desustanciada, carente de vitalidad espiritual, incapaz de fijarse metas que sobrepasen los cortos intereses subjetivos. Se trata de una ciudadanía que, en palabras de Alejandro Llano, padece “algo así como la modorra invernal de quienes nada exigen a la hora que pasa, ni esperan nada los unos de los otros, ni en general de la existencia.”³⁶

En el extremo opuesto se sitúa la nueva ciudadanía que defendemos. Una premisa básica y que configura íntimamente el estilo humano del humanismo cívico, radica en el desarrollo de la persona en toda su envergadura cultural y social. Ahora bien, tratándose del ejercicio de las prerrogativas cívicas aparece como una necesidad impostergable fomentar en los ciudadanos el cultivo del arte de pensar. Porque las autonomías comunitarias a que hemos aludido, deben su estilo humano y su vitalidad no sólo, pero sí primordialmente, a la capacidad de pensar de los hombres y mujeres que las componen. Una ciudadanía pensante es garante de la libertad cívica así como soberana del rumbo que a dicha libertad se imprime. En este sentido el profesor Llano observa que: “Como dice Leonardo Polo, pensar es pararse a pensar, rumiar las ideas y los acontecimientos: no dejarse llevar por los convencionalismos, sino enfrentarse a cuerpo limpio con la realidad pura y dura. Si se margina el peligroso vicio de

36 A. Llano, Vida mínima; Gaceta.es, 13-02-09, <http://www.gaceta.es>

discurrir, todas las cosas se quedan como están, y aquí paz y allá gloria. Pensamiento y libertad van siempre de la mano. Y resulta imprescindible perder el miedo al pensamiento que lleva consigo el temor a la libertad.”³⁷

Asimismo, la titularidad jurídico-política que la “nueva ciudadanía” comporta no se expresa tanto en los derechos políticos y sociales de tipo constitucional, sino en los derechos humanos. Por este camino, parece que encontramos, a su vez, una vía de solución a la actual dicotomía localismo/universalismo. Porque, de hecho, lo que una visión humanista de la política debe proponerse seriamente universalizar es el respeto y la promoción efectiva de los derechos fundamentales que todo ser humano detenta por su condición radical de persona. Entre ellos, se destaca el derecho a intervenir activamente en la dirección de la vida sociopolítica de la propia comunidad y a dotarla de una configuración en sintonía con su específica identidad cultural. De modo que la ciudadanía humanista, entre otras cosas, se avenga mejor con los actuales reclamos del fenómeno globalizador.

Esta ciudadanía humanista atiende a la diversificación cualitativa de los sujetos que la integran, y, por eso, puede aspirar a colmar de manera activa y diferenciada las necesidades que se presentan a las personas en sus concretas situaciones. Y es que para el humanismo cívico el auténtico bienestar que la sociedad entera debe promover no queda definido simplemente en términos de prestaciones materiales, sino primordialmente como calidad de vida. Se trata del “estar bien” que procede de unas relaciones humanas vigorosamente dignas y justas.

Si bien es cierto que—tal como advierte el humanismo clásico— los bienes económicos son condición necesaria para la vida buena, no son, sin embargo, *condición suficiente*. Como lo demuestra emblemáticamente la experiencia de los países avanzados, nuestras sociedades están hambrientas, sobre todo, de *cercanía humana y de sentido*. Dos necesidades que no pueden quedar suplidas a través de los mecanismos propios del Estado y el mercado. Por eso, resulta más acorde con la mentalidad y el

37 A. Llano, Casi como una vaca; Gaceta.es, 23-01-09, <http://www.gaceta.es>.

lenguaje del humanismo cívico hablar de *sociedad del bienestar*. Una sociedad en la que la ciudadanía se esfuerza por hacer extensible a todos una calidad de vida a la altura de la persona. Y evidencia, por lo mismo, una exquisita sensibilidad por lo humano. Esto es, una sensibilidad que sabe hacerse cargo de diferencias tan relevantes como las que resultan, por ejemplo, de tener empleo o no tenerlo; estar afectado más o menos directamente por el conflicto armado o no estarlo; gozar de salud o estar enfermo; ser madre cabeza de familia o no serlo; tener acceso a una carrera técnica o universitaria o no contar con esa posibilidad.

Se comprende que la suerte de las iniciativas sociales y del humanismo cívico en general no dependa tanto de cuestiones organizativas y funcionales porque, de hecho y en líneas generales, “Nuestros problemas no vienen de una mala organización. Estructuras nos sobran. Las leyes –en distintos niveles- proliferan sin parar. Las instituciones tropiezan unas con otras...”³⁸ Antes bien, lo que necesitamos es una renovación política profunda, la cual depende vitalmente de la efectiva posesión de hábitos antropológicos (intelectuales y éticos) por parte de los ciudadanos.

Como mostraremos más adelante, la organización de la sociedad de acuerdo con parámetros de justicia y solidaridad no puede provenir sino de sujetos que encarnen en alguna medida esos valores. Se necesita, por tanto, “cultivar” actitudes profundamente arraigadas de respeto y honda estima hacia todo lo que es humano. A través del “cultivo” del espíritu es como se gesta una cultura sensible a las virtudes, en especial a las “virtudes de la dependencia reconocida”, como la solidaridad, la generosidad y la misericordia.

Para concluir esta presentación del humanismo cívico, quisiera destacar un aspecto supremamente valioso y prometedor de esta propuesta. Y es que a medida que se avanza en el

38 A. Llano, Renovación política; Gaceta.es, 9-01-09, <http://www.gaceta.es>

tema del humanismo cívico y tocamos algunos de sus pilares conceptuales fundamentales, se percibe un mensaje reiterado. En efecto, si tuviéramos que dar un calificativo a “este nuevo modo de pensar y de comportarse”, lo llamaría “filosofía de la esperanza o cimentada en la esperanza”. Y la esperanza es una virtud –específicamente teologal–, pero también es esa fuerza vital que nos lanza a emprender proyectos difíciles en la medida en que, al mismo tiempo, los vislumbramos como una realidad asequible. De ninguna manera resulta válido, por tanto, confundir la esperanza con su caricatura: el optimismo ingenuo, es decir, sin fundamento, al que apela constantemente una cultura mediática que, irónicamente, en su trasfondo ideológico, invita lisa y llanamente a la desesperación.

El humanismo cívico, en cambio, por ser un modelo socio-político que reconoce a la persona humana como sujeto radical de la vida política, es una invitación a la esperanza, por tanto, una filosofía realista y, a la vez, magnánima. Porque no puede haber esperanza “para quien no considera personas a los demás y ni siquiera se atribuye a sí propio tal dignidad.”³⁹ Y sólo a la persona, como ser espiritual dotada de un alma inmortal, le es permitida la esperanza puesto que “El deseo se articula y se proyecta cuando integra el tiempo que pasa, y se convierte en algo tan decisivo como es el amor. Sólo las personas son capaces de amor...”⁴⁰

Y el amor convierte a la esperanza en una actitud porfiada y magnánima. Lo que define a una actitud magnánima es la decisión y el empeño en alcanzar metas grandes, es decir, dignas del ser humano. Y el humanismo cívico propone con tesón, ni más ni menos, que la ambiciosa meta de transformar la sociedad a partir de la transformación de nosotros mismos, los legítimos agentes sociales.

39 A. Llano, El tiempo y el deseo; Gaceta.es, 2-01-09, <http://www.gaceta.es>.

40 Idem.

SEGUNDA PARTE

LOS NUDOS CONCEPTUALES DEL
HUMANISMO CÍVICO



CAPÍTULO 3

LA ANTROPOLOGÍA DEL HUMANISMO CÍVICO

Si se cierran los ojos al enigma del hombre, la vida se convierte en existencia cosificada. Alejandro Llano

1. Las claves antropológicas del humanismo cívico

Para introducir nuestro tema, comencemos por tener en cuenta una premisa básica: todo modelo socio-político permite reconocer en su entramado conceptual una antropología definida. Es decir, una comprensión del ser humano, su naturaleza, origen y destino último. El humanismo cívico no podía escapar a esta regla, de ahí el título que encabeza el presente capítulo. El humanismo cívico, en efecto parte de una concepción del ser humano que podemos denominar “integral”. Esto es, una comprensión de la persona que aspira a ser lo más completa posible. Procurando eludir, así, posibles reduccionismos o visiones unilaterales de este ser magnífico y complejo al que, genéricamente, llamamos hombre.

Porque una de las mayores tragedias, si no la primordial, que afrontan el hombre y la mujer de nuestra cultura –y que posiblemente sea la raíz de las demás– consiste en haber dejado de autocomprenderse a sí mismos como lo que esencialmente son: espíritus encarnados. El ser humano, efectivamente, al constituir una unidad corpóreo-anímica reúne en la integridad de su ser las disposiciones propias de la materia y del espíritu. De esta verdad elemental es preciso partir si se pretende construir un discurso humanista coherente y efectivo, es decir, básicamente apto para

promover la dignidad personal. Por el contrario, cuando la noción de humanismo “pierde su inserción en la esencia de la persona, tiende a convertirse en un concepto filantrópico y vagamente cultural”⁴¹ Una bandera, diríamos, bajo la cual pueden cobijarse las mayores tergiversaciones del bien humano y de los modos de acceder a él.

Por eso el humanismo cívico que propugnamos “...ha de fundamentarse en una imagen humanista del hombre y del ciudadano. Pues bien, tal imagen no es definible en pocos trazos, porque el ser humano no se deja prender en un diseño acabado, por complejo que sea. El hombre es un proyecto para sí mismo: no es, sino que será. De ahí que la máxima que sintetiza las paradojas y posibilidades del humanismo siga siendo este pensamiento de Pascal: ‘El hombre supera infinitamente al hombre.’

Pero el hecho de admitir que la multifacética riqueza del ser personal desborda los confines de cualquier indagación antropológica, por completa que ésta pueda ser, no implica en modo alguno que debamos renunciar a dichas indagaciones. De hecho, el humanismo cívico sustenta sus reflexiones en las siguientes claves antropológicas:

1. La persona y su condición de ser corpóreo, esencialmente dependiente y comunional.
2. La persona: un ser capaz de Absoluto y de sentido.
3. La persona: un ser constitutivamente dialogante.

1.2. La persona: un ser corpóreo, esencialmente dependiente y comunional

En la antropología que subyace al humanismo cívico encontramos una pieza conceptual fundamental para redescubrir al hombre en su integral unidad. Se trata de un nuevo modo de pensar la

41 A. Llano, Humanismo cívico, p. 166.

persona -un modo de pensar realista- que rescata y reivindica la índole corporal del ser humano, permitiendo así reafirmar dos verdades estrechamente entrelazadas que manan de la naturaleza del hombre.⁴²

En primer lugar, *la dignidad del cuerpo*, porque si la persona es digna ha de serlo también su cuerpo, ya que yo no tengo cuerpo, sino que *soy mi cuerpo*. Y “Precisamente porque *yo soy mi cuerpo*, éste y sus manifestaciones merecen un absoluto respeto, que no admite excepciones.”⁴³ La inteligencia de este principio antropológico elemental resulta hoy sumamente difícil de asimilar, debido al injusto descrédito de la clásica sentencia aristotélica: *el alma es la forma del cuerpo*. Dentro del marco conceptual del dualismo mecanicista cartesiano ya no cabría hablar del alma como forma del cuerpo y, por consiguiente, referirse a ella como a su principio vivificante y humanizante que eleva el componente biológico y, de algún modo, lo espiritualiza haciéndolo participar de su dignidad. En el dualismo cartesiano el cuerpo quedará trocado en res extensa, es decir, materia desprovista de fines y cualidades intrínsecas. En este sentido afirma Ana Marta González que “A partir de aquí lo específicamente humano se decide en una instancia distinta de la corporeidad”.⁴⁴ El cuerpo humano pasará a ser una pieza más de la naturaleza mecanizada, naturaleza que despojada de su finalidad específica ha quedado reducida a *pura exterioridad, a lo otro que el hombre*.⁴⁵ Era de esperar, que andando el tiempo, dicho cuerpo se convirtiera en simple “material biológico” puesto al servicio de las extravagancias y caprichos de la sociedad tecnológica. Desaciertos que ésta pretende legitimar bajo el rótulo infortunado de “derechos humanos”, como es el caso de la eutanasia o de la clonación humana.

42 Ibid., p. 174.

43 A. Llano, *El diablo es conservador*; Pamplona, EUNSA, Cap. 6: Antropología de la dependencia, p.117.

44 A.M. González González, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 149.

45 Ibid., pp. 68-69 y p.149.

No deja de asombrar asimismo que el siglo XXI, que se caracteriza, de un lado, por el creciente “culto” al cuerpo –culto que recibe especial estímulo a través de la publicidad- no titubea, por otro, en atentar contra la íntegra unidad corpóreo-anímica del hombre, despreciándolo a él mismo al infravalorar la dignidad de su corporalidad. Sin embargo, en el fondo, ambos modos equivocados de dirigirse hacia el cuerpo humano, reconocen la misma raíz. Los dos obedecen a un profundo desconocimiento de la naturaleza humana. Porque, de hecho, la sobreestimación del cuerpo se traduce siempre como infravaloración y descuido de la otra dimensión crucial de mi ser: el espíritu. Cabe apuntar, además, que dicha sobreestimación puede ser calificada de engañosa. Ciertamente, la cada vez más expandida y creciente falta de pudor con relación al propio cuerpo y al ajeno, revela un profundo irrespeto por la intimidad personal, la cual es un atributo antropológico decisivo cuando se trata de definir la dignidad humana.

De ahí que el humanismo cívico, identificando al ser humano en su armoniosa unidad, pretende ofrecer bases teóricas rigurosas que permitan resguardar su dignidad frente a los cada vez más frecuentes excesos y ataques de los que es objeto. Para comprobar que en modo alguno exageramos al hablar de “ataques”, es suficiente con tener presente la permanente cosificación del ser humano promovida de manera insidiosa a través de los medios. El consumismo no vacila en manipular o instrumentalizar a las personas si por ese medio puede alcanzar sus propósitos lucrativos. No en vano, como tendremos oportunidad de destacar en el último capítulo, el consumismo representa hoy uno de los medios generadores de violencia más poderosos en las sociedades occidentales.

Otra verdad, hermanada con la anterior y que puede contribuir a forjarnos una comprensión más completa del ser humano, es aquella que atiende a la condición del hombre como *ser esencialmente dependiente*. Ciertamente, su constitutiva condición corpórea hace del hombre un ser necesitado de los demás; indigente, en mayor o menor medida, a lo largo de

toda su vida. Nos parece sumamente innovador y oportuno que el humanismo cívico repare en esta dimensión de la persona, sobre todo teniendo en cuenta que gran parte de los atropellos a los derechos fundamentales vienen dados por la vía de una comprensión sesgada del ser humano que hace depender su dignidad de la funcionalidad y de la “calidad de vida”. Pero dejemos que el mismo Alejandro Llano nos hable acerca de los iluminadores principios que esta “antropología de la dependencia” es capaz de aportar a la consecución de una convivencia política justa: ”¿Acaso somos menos humanos en la primera infancia o en la senectud?¿Disminuye tal vez nuestra condición antropológica en un período postoperatorio o a raíz de un infarto? ¿O es que hemos de tratar como realidades mostrencas a los tetraplégicos o a los autistas? Las repercusiones éticas de las posibles respuestas a tales interrogantes son de la máxima relevancia. Y no sólo para las personas que se encuentran en tales situaciones de dependencia profunda, sino también para aquellos que hemos pasado por ellas o por ellas llegaremos a pasar, además de tener que cuidar de personas que no se valen por sí mismas”.⁴⁶

Es evidente que si el cuerpo configura esencialmente la identidad personal, y hace del hombre y de la mujer seres ontológicamente dependientes, entonces, mi condición de persona no puede quedar sujeta al ejercicio óptimo de las funciones racionales o vitales. Con todo, esta verdad no resulta tan aparente en medio de un clima cultural como el actual, penetrado como está de la lógica de la eficiencia y de la utilidad. Conviene recordar aquí que el pragmatismo reinante es efecto inequívoco de un talante intelectual que valora la *seguridad* y la *certeza* por encima del *bien* y de la *verdad*; por encima del bien humano y de la verdad sobre el ser humano. Se trata del *paradigma racionalista* que, como señala nuestro filósofo, ha ido trazando un abismo cada vez más insuperable entre la eficacia y la misericordia, arrojando como saldo lamentable la deshumanización de las relaciones interpersonales y de la sociedad misma.

46 A. Llano, Humanismo cívico..., p. 174.

Cabe subrayar, por tanto, que el humanismo cívico propone la rehabilitación de valores genuinamente humanos. Son actitudes valiosas como la dependencia, la solidaridad, la capacidad de servicio y atención al otro, y de manera particular, la misericordia o piedad; virtudes, que cuando se practican, iluminan sabiamente nuestra comprensión del hombre y de las complejas y dramáticas circunstancias en que la vida humana a menudo se desenvuelve. Pensemos concretamente en ciertas situaciones límite en que los niveles de sufrimiento conducen a pensar en la eutanasia como la única alternativa. Existe, sin lugar a dudas, la posibilidad siempre a la mano de abordar dichas circunstancias según los parámetros culturales dominantes, de manera especial, según el discurso del individualismo sistemático del que lamentablemente se encuentra penetrada la convivencia social. Pero si en su lugar, vamos dejando que nuestra mente se acostumbre a una reflexión seria sobre el sentido de la vida, del dolor y, en último término, de la muerte, iremos recuperando el pensar meditativo, que nos abre nuevas perspectivas sobre el ser humano y las relaciones interpersonales. Este modo de pensar, en la medida en que se corresponde más con el espíritu de finura, que con el espíritu de geometría –según la genial distinción pascaliana–, es exquisitamente apto para reparar en aspectos de la existencia humana que se ocultan a una mirada meramente utilitarista e interesada. Porque “... el dar y el recibir –enseña el profesor Llano– no están sometidos a un cálculo cuantitativo, en términos de *do ut des*, sino que se rigen por la actitud de completa reciprocidad, sin exigencia de contrapartidas del mismo monto”.⁴⁷

La dependencia connatural del ser humano es un rasgo antropológico que ensambla directamente con otro al que denominaremos condición comunal de la persona. La filosofía moderna (de Descartes en adelante) pretende que el sujeto humano sea un ser completo, que se basta a sí mismo, tanto que, aun encerrado en sus propios límites, sea de todos modos centro de totalidad, principio y fuente de conocimiento, de realidad y de moralidad. Pero la persona humana no es así,

47 A. Llano, *El diablo es conservador*; Pamplona, EUNSA, Cap.6: Antropología de la dependencia, p.117.

sino que tiene una estructura bicéntrica, elíptica. En efecto, los demás no son totalmente otros —*heteroi*—, distintos y rivales de mí propia subjetividad, sino que forman en cierto sentido parte de ella, como un centro de la elipse necesita del otro centro para que la elipse sea constituida como tal, entonces su presencia no constituye un obstáculo o atentado a mi autorrealización, sino que la posibilita.

Las demás personas no son, por tanto, totalmente otras y ajenas a mí, sino que, justamente siendo otras y diferentes, hacen que yo, al comunicarme con ellas, amplíe mi propio ser subjetivo, sea lo que soy y pueda llegar a ser plenamente yo. Por mi parte, mi subjetividad no está cerrada, sino que es justamente un principio y centro de apertura y comunicación con las demás personas. Mi subjetividad me proyecta hacia los demás. El dilema “o yo o los demás” es simplemente falso. Y la verdad tampoco es “mitad para mí y mitad para los demás”, sino “yo en comunión con los demás, en, por y para los demás”. Simplemente, la persona humana está en comunión con los demás, es en comunión con los demás, es comunión con los demás. Pero sobre este volveremos más adelante.

Esta clave antropológica del humanismo cívico —es decir, el asumir como premisa básica que somos, según la expresión de MacIntyre, *animales racionales y dependientes*, y abiertos a la comunicación con los demás— nos parece un punto de partida desde el cual cabe disponerse esperanzadoramente a construir un civismo auténticamente humano. Una clave que, de tomarla en serio, nos puede redimir del individualismo y la indiferencia, para dar paso a la benevolencia. Base de toda amistad humana, la benevolencia es una especie de empatía natural con la humanidad del otro —mezcla, como yo, de miseria y grandeza—, que nos fuerza a creer que la última palabra de la convivencia social no la tienen, por cierto, el egoísmo o la sospecha, pero tampoco la mera tolerancia.

1.2. La persona: un ser capaz de Absoluto y de sentido

Criatura corporal pero poseedora de una naturaleza racional o espiritual, la persona se destaca, en todo el universo creado por su inteligencia que le permite abrirse al mundo y, a su vez, traspasar los contornos sensibles del mismo, esto es, trascenderlo. Dicho con otros términos, el principio vital humano goza, por decirlo así, de la “plasticidad” propia de las realidades espirituales, lo que le permite revestirse, en cierto sentido, de infinitud. Porque, como enseña Aristóteles, además de ser lo que es en virtud de su naturaleza específica, el alma humana puede llegar a ser intencionalmente todas las cosas y hacer suya la perfección del universo.⁴⁸

Queremos destacar aquí las substanciales implicaciones que supone para la vida personal y social reivindicar este alcance metafísico de la razón, es decir, de su capacidad de abrirse al horizonte ilimitado del ser. La razón humana posee la aptitud natural de captar los componentes no materiales o inteligibles del mundo sensible o físico con el que se relaciona de manera constante y directa. Dichos componentes, si bien son imperceptibles a simple vista, no son por eso menos relevantes, sino más. Precisamente, son estos datos intangibles los que permiten descifrar, en último término, el sentido profundo de las realidades tanto humanas como no humanas. En la negación o en el olvido de esta dimensión sapiencial de la inteligencia, radica, creemos, buena parte de las contradicciones y frustraciones que atormentan al hombre y a la mujer contemporáneos. Así, lo certifican los estudios que, desde los ámbitos disciplinares más diversos se ocupan del tema. “El mal —escribe el médico y psicoanalista español Juan Rof Carballo— está en la absolutización del pensamiento tecnocientífico, en pensar que estos aciertos suprimen todos los demás horizontes que, en ciertos casos, son los que prestan esplendor a la vida. La ausencia de este esplendor, la ceguera para esa riqueza eludida es lo que, en el fondo, está alimentando la desgana de vivir de nuestro tiempo, sus depresiones y sus desvaríos.”⁴⁹

48 Aristóteles, *Acerca del alma*; Tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, De An. , III, 6, 430b21-25.

49 J. Rof Carballo, *Violencia y ternura*; Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p.74.

El hombre es un *animal de sentido* precisamente porque es racional. Su vocación de sentido es innata. Su inteligencia lo induce naturalmente a buscar fuera del “aquí y ahora” el significado último de sus afanes y proyectos. Por eso, cuando por caminos diversos ahoga está llamada, experimenta una frustración muy honda que se traduce en “pobreza existencial”. Es decir, una existencia que deviene en cierto modo inercial al carecer de metas que hagan las veces de un potente motor vital **propio**, es decir, que actúen como fuentes de inspiración genuinamente humanas, en tanto que *meditadas y escogidas* desde el núcleo del propio ser, *trascendiendo* las pulsiones mediáticas y los criterios de moda.

Porque la razón del hombre podrá, de alguna manera, ir acostumbrándose poco a poco a prescindir de esta dimensión crucial de su existencia. Su corazón, nunca. Así se explica que por encima del consumismo reinante y de las constantes invitaciones que recibe a vivir bajo el vértigo de imágenes y sensaciones, el hombre intuya con nostalgia que está llamado a “una vida superior”. En su índole esencialmente espiritual, que lo lanza instintivamente hacia un horizonte de significación que lo trasciende, se encierra el secreto de esa añoranza que nada ni nadie de este mundo puede colmar.

No resulta de ningún modo casual, por tanto, la profunda crisis de sentido que azota a nuestra cultura y que a menudo se hace perceptible en las patologías psíquicas aludidas por Rof Carballo. Y es que nuestra cultura no sabe ofrecer al hombre otro arraigo que el oscilante y vulnerable de las convenciones, precisamente porque ha negado a la humana inteligencia su capacidad meditativa e indagadora de verdades definitivas. Se trata de la aptitud radicalmente sapiencial del ser humano que lo habilita, por un lado, para enfrentar el desafío que implica el reencontrarse consigo mismo a partir del reencuentro profundo con los demás y con el origen común y Absoluto que nos solidariza. Por otro, le concede la posibilidad de la comunicación auténtica que descansa en la base de todo entendimiento y de todo progreso humano legítimo. Porque, tal y como enseña el

profesor Llano: “Más que del alimento material, los humanos vivimos del sentido. Compartimos un logos común que está en la raíz de toda conversación ciudadana y, por lo tanto, en la base del progreso científico y tecnológico. En nuestro tiempo, la tesis del humanismo cívico es la tesis del sentido: la vida humana posee sentido, no es vana ni inútil, no es falaz ni del todo ilusoria, no se reduce algo meramente funcional o reactivo que fuera más primitivo o anterior a ella. Mas lo que pasa con el sentido en nuestro tiempo es que no acabamos de saber dónde se halla. No ‘recordamos’ que se encuentra precisamente en la tierra natal de la propia naturaleza humana, en el modo de ser característico de esos seres anímicos y corpóreos que las mujeres y los hombres somos.”⁵⁰

Ahora bien, ante la pregunta acerca de por qué la filosofía moderna no ha sabido ver que la relación y la dependencia no son indignas de la persona, sino que le son connaturales, y que hay relaciones que le son constitutivas, no dudamos en afirmar que el rechazo obstinado a la trascendencia está en el fondo del fracaso de la modernidad, que ha desembocado en el nihilismo de la postmodernidad. Creemos que sólo mediante la recuperación del sentido y valor más obvio de la trascendencia se podrá salvar cuanto hay de bueno en la modernidad y liberarla del caos del nihilismo.

Negando la trascendencia, la modernidad y la posmodernidad se privan de poder entender por qué “la plenitud de la persona no se encuentra dentro de la persona misma, sino fuera de ella: en el mundo, en los demás, en aquello que nos trasciende.”⁵¹ Les resulta imposible comprender que “El hombre es un incansable buscador. Su foco de referencia se encuentra en el exterior, como si fuera el punto de fuga de un paisaje en perspectiva, cuyos límites se pierden en un horizonte indefinido. Somos seres excéntricos, no sólo porque hacemos con frecuencia cosas extrañas, sino porque nosotros mismos consistimos en la rareza que presentaría una circunferencia cuyo centro estuviera en el exterior de sí misma.”⁵²

50 A. Llano, *Humanismo Cívico...*, p. 181.

51 A. Llano, *En busca de la trascendencia*, p. 31.

52 A. Llano, *idem*.

Por el contrario, el humanismo cívico quiere rehabilitar la innata condición humana de apertura a la trascendencia. Y lo quiere hacer precisamente en un mundo fuertemente marcado por su cerrazón frente a ella, rescatando, así, la cuestión del sentido que sólo puede resolverse satisfactoriamente a la luz del Absoluto trascendente, es decir, Dios. Sin duda, la suerte de este humanismo político se juega de modo decisivo en el empeño teórico y práctico que pongamos en desvelar la imagen de Dios en cada uno de nosotros; en aceptar nuestra condición de criaturas. Decir criatura, en el caso del ser humano, alude a la posesión de una dignidad indeleble que enraiza en el Creador, de quien es imagen. Sólo, entonces, bajo la luz que irradia el Absoluto trascendente, aparece en toda su diafanidad el verdadero rostro de la persona como ser espiritual y buscador innato de sentido.

Se comprende así, por qué nuestros jóvenes, y también los adultos, se encuentran sumidos en el desazón y el hastío, y es que aunque intentemos convencer a los demás y autoconvencernos de que el hombre cabal y emancipado no necesita de ningún Absoluto, sino que es autosuficiente y autónomo (de esto se jacta un pretendido “humanismo inmanente”), sin embargo, el hombre se pregunta incesantemente sobre el sentido de su existencia, de su presencia en el mundo. Se cuestiona con ansia incontenible acerca del sentido de sus relaciones interpersonales, de su actividad, de su vida individual y comunitaria. Al no poder encontrar dicho sentido encerrándose en su inmanencia, entonces, se hunde en la soledad y en el tedio de la vida. Pues bien, únicamente con su apertura al infinito trascendente, la persona puede comprenderse a sí misma y a los demás en toda la altura y proyección de su dignidad. Quedando, así, iluminada la índole relacional y solidaria de la libertad –pues somos imagen y semejanza del Dios que es Amor–.

1.3. La persona: un ser capaz de diálogo racional

El modelo de ciudadanía que el humanismo cívico promueve, resulta incomprensible y, más aún, inviable, desde una visión del ser humano que no repare suficientemente en ese núcleo de racionalidad que hace de él *un animal que habla* y, por lo mismo, *un animal político*, según las dos clásicas definiciones de Aristóteles⁵³. Porque, advierte el profesor Llano, “*La comunicación humana es posible: así reza hoy la primera máxima del humanismo cívico, tanto por lo que presupone como por lo que de ella se deriva. Presupone, desde luego, que el hombre es un animal que habla y, por todo lo dicho, que su lenguaje posee una imprescindible dimensión semántica.*”⁵⁴ Lo que equivale a afirmar que su lenguaje es siempre portador de significado en la medida en que es “vehículo del pensamiento”.

Las consecuencias que se siguen de esto resultan definitivas para la vida política. Tal como podemos leer en Aristóteles “la palabra sirve para expresar lo útil y lo perjudicial, y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto. Tal es, en efecto, el carácter distintivo del hombre frente a los demás animales; sólo él tiene el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los otros valores, y la comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad.”⁵⁵ Para el humanismo político clásico, y de un modo especial, para Aristóteles, la comunidad política es homologable con el acuerdo de los ciudadanos respecto de aquello que resulta beneficioso o, en su caso, perjudicial para la ciudad. Lo cual es tanto como decir que la comunidad se constituye, pervive y crece gracias al logro de un concierto básico sobre ciertas verdades fundamentales que hacen posible la consecución de la vida buena y del bien común, fin de la *polis*.

La configuración humanista de la vida social y política se decide, sin duda, en esta instancia epistemológica. Está supeditada a la

53 Aristóteles, *Política*; Tr. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera, 1981, L. I, C.II.

54 A. Llano, *Humanismo Cívico*, pp.177-178.

55 Aristóteles, *Política*, L. I, C. II.

recuperación de la confianza en la razón y, consiguientemente, en la libertad humanas. Porque la pérdida paulatina y progresiva de protagonismo social por parte del ciudadano común obedece, entre otras razones, a la hegemonía del paradigma de la certeza por encima del paradigma de la verdad, según la expresión de MacIntyre. La comprensión unilateral de la razón propia de la Modernidad condujo al desprestigio no sólo de la razón metafísica sino también al de la razón ética y la razón política. La Modernidad, básicamente a partir de Descartes, admitirá únicamente un tipo de racionalidad, la propia de las ciencias físico-matemáticas. Todo otro ejercicio racional que no se someta a los parámetros metodológicos de la razón científica y tecnológica quedará de antemano descalificado. Estamos frente al fenómeno del objetivismo racionalista, cuya otra cara la constituye el irracionalismo subjetivista. Como, en efecto, ni la ética ni la política son disciplinas cuyo contenido se ajuste a los cánones cientificistas, quedarán relegadas, entonces, al campo de lo “opinable”. El mundo de las acciones humanas se convertirá así en el universo de lo irracional y arbitrario. Un terreno más que apto para el avance del escepticismo frente a la verdad y el relativismo ético, dos actitudes vitales hoy ampliamente extendidas e inconciliables con el humanismo político.

La raíz de la deshumanización de la vida política a la que actualmente asistimos se corresponde con esta concepción unilateral de la razón. Se descalifica al ciudadano para deliberar sobre los asuntos comunes porque se desconfía de aquella razón que no pueda calificarse de “técnicamente experta en asuntos públicos”. Es decir, la razón científica extrapolada al terreno de la política se erige en “razón técnica” al servicio de la “república procedimental” (Sandel). En la cual se entreveran politización y economicismo y son los “expertos en interés general” los encargados de controlar que se respeten las fórmulas legales –lo meramente procedimental- en la toma de decisiones cuyo contenido prácticamente no se cuestiona, ni se somete a un examen serio y libre de cualquier manipulación ideológica. En el discurso filosófico moderno la razón política queda, por tanto, trocada en razón instrumental o técnica, es decir, una

razón “de medios y resultados”. Resulta evidente el pragmatismo social que se sigue de esta comprensión de la razón pública desgajada de la ética. Las cuestiones éticas fundamentales: “¿qué es lo verdaderamente bueno para la persona?”, “¿qué condiciones sociales serán las más aptas para promover el auténtico bien humano, aquí y ahora?”, no se plantean siquiera en la arena pública porque se las considera asuntos estrictamente “privados”, es decir, privativos del juicio y de las preferencias individuales.

La rehabilitación de la verdad práctica, tal como se viene gestando en destacados representantes de la filosofía política contemporánea, aparece así como una pieza clave en la construcción de un humanismo cívico. Conforme a esta tesis, existe una racionalidad intrínseca de las acciones humanas. El ámbito de la praxis de ningún modo es el terreno de la arbitrariedad emotiva. Desde Aristóteles sabemos que la razón práctica es la inteligencia en tanto que ordenadora de la acción. Es decir, la encargada de determinar la verdad de las actuaciones. Se trata de la verdad práctica que no es otra cosa que la praxis buena capaz de conducir al hombre y a la mujer a la consecución de una vida lograda. Lo que equivale a afirmar que las acciones humanas tienen un orden o lógica interna que es precisamente la ética (Millán Puelles). Actuar con verdad en el terreno ético o político supone actuar en sintonía con el bien humano, esto es, optando por aquellas prácticas que me hacen bueno humanamente. Una buena persona sin más.

Pues bien la verdad política es verdad práctica. Por tanto, es verdad ética, pero no es sólo una verdad ética. Una decisión políticamente *buen*a es, sin duda, una decisión justa, pero también oportuna, eficaz, procedente. Tal como ha subrayado Daniel Innerarity⁵⁶, “cabe pensar la política como una peculiar gestión de la contingencia”. Y son elementos de contingencia política, por ejemplo, la alteridad imprevisible de los demás, con cuyo asentimiento debe contarse pero no puede exigirse; la insuperabilidad de los conflictos; la escasez del tiempo que nos urge a tomar decisiones sin posibilidad de seguir argumentando.

56 D. Innerarity, D., La transformación de la política; Barcelona, Península, 2002, pp. 24 y ss.

En suma, “contingencia significa posibilidad de que las cosas sean de otra manera e invita a buscar alternativas.”

Se comprende, desde esta perspectiva, que el diálogo racional figure como el método más apropiado de la razón pública en una sociedad democrática (participativa, libre, pluralista). Para dar cuenta de la complejidad de la verdad social hacen falta las apreciaciones y puntos de vista diversos que, al ser expuestos y debatidos en un ámbito de pública discusión, permiten alumbrar la verdad que debe guiar la toma de decisiones políticas. El concepto de verdad práctica bajo su dimensión política reaparece aquí con toda su fuerza. Ella debe constituir, en efecto, el hilo conductor de todo diálogo auténticamente democrático. Siguiendo las reflexiones de R. Spaemann, tal vez sea conveniente dejar aquí consignadas las condiciones que, de acuerdo con el humanismo clásico, debe revestir el diálogo racional entendido como “diálogo al servicio de la verdad”⁵⁷.

1) Parece que la *voluntad* de verdad de los interlocutores ha de constituir por lo pronto la actitud vital básica que condiciona la viabilidad y confiere significado al diálogo racional. Porque, como bien señala Spaemann, quien “acepta intervenir en un diálogo admite desde el primer momento que no existen únicamente intereses individuales, sino al menos un interés común: el interés por la verdad” .

2) De ahí se sigue otra condición: quien participa del diálogo debe estar dispuesto no sólo a convencer al otro, sino ante todo y principalmente a dejarse convencer por el interlocutor. Convencimiento que, bien entendido, no debe interpretarse como una derrota sino, al contrario, como un triunfo común. Porque tal como señala Alejandro Llano “En la relación dialógica, convencer o ser con-vencido representa una tarea común: es *vencer-con el otro*. Cuando en el curso del diálogo se alumbró la verdad, han sido los dos interlocutores los que se han enriquecido.”⁵⁸

57 R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*; Pamplona, EUNSA, 1980, p.67.
58 A. Llano, *El diablo es conservador*, p. 140

Sólo quien entra en un diálogo con tal disposición deja traslucir que su voluntad de diálogo es sincera, es decir, que no pretende valerse de éste como una vía de autoconfirmación.

3) A su vez, exige una cierta benevolencia entre los interlocutores, que presuponen recíprocamente en los demás la voluntad de llegar a la verdad.

Bajo estas condiciones resulta fundado esperar que el diálogo desemboque en su cauce natural representado por el consenso racional. Se trata del acuerdo sobre soluciones razonables, es decir, justas al que se accede dialógicamente y que no siempre coincide con el *consenso fáctico* de la mayoría. Sin embargo, por tratarse de un *consenso racional*, es al mismo tiempo un consenso universal dado que sus argumentos razonables postulan por principio lo que toda persona razonable puede aducir.

No resulta extraño, en cambio, que dicho diálogo aparezca innecesario en una sociedad tecnocrática, la cual “indica un sistema en el que nadie necesita más decisiones que la que se sigue de la lógica de los hechos; por tanto, nada de decisiones políticas, sino tan sólo decisiones de expertos... La competencia técnica hace superfluo el compromiso político.”⁵⁹ Ante esta lógica de la razón política entendida como “razón técnica” –simplemente calculadora de medios- al servicio del formalismo procedimental, se presenta como legítima la toma de decisiones “a puertas cerradas” respecto de cuestiones cruciales que a todos afectan. Y es que la desconfianza en la razón -concretamente en su capacidad innata para hallar soluciones justas- descarta de antemano, por utópica, la posibilidad del consenso racional. Sólo resta, entonces, gestionar el consenso fáctico que abre paso al dinamismo del “*poder puro*, tecnocráticamente instrumentado y cohonestado ideológicamente.” En último término, un escenario social en el que los ciudadanos no pueden aspirar a ponerse de acuerdo sobre proyectos conducentes a la vida buena, sino que, en plena sintonía con la intuición hobbesiana, han de contentarse con el mero sobrevivir. En este sentido, Jesús Ballesteros ha puesto de relieve que:

59 Ibid., p. 193.

Esta necesidad de encontrar límites a la razón tecnológica resulta especialmente grave en relación con los problemas de la convivencia social, ya que ‘para la mentalidad tecnológica no hay propiamente valores, sino tan sólo intereses’ (R. Paniagua) y ello imposibilita la existencia de acuerdos verdaderamente estables y duraderos entre los hombres, de verdaderos consensos, ya que el consenso auténtico exige la referencia expresa al mundo de los fines y de los valores, y no al de los medios y los intereses.⁶⁰

Se comprende así que la innata capacidad humana para la captación del sentido, y la viabilidad –más aún, el vigor de la vida política– aparecen, así, como dos realidades naturalmente fusionadas. “Gracias al sentido –observa el profesor de Navarra- que no es ni la subjetividad y sus representaciones, ni la realidad fáctica- se abre para las personas un mundo común, un territorio de comunicación y proyectos compartidos.”⁶¹

De lo anterior, cabe extraer una conclusión. Este ser espléndido, animal que habla, animal social; en último término, un animal de sentido -podríamos proclamar parafraseando a Zubiri- necesita de los demás para esclarecer el significado tanto de la propia vida personal como de la comunitaria. Precisamente la índole dialógica de la razón y de la verdad, constituye la clave antropológica que permite afirmar que el significado de la existencia individual y de la colectiva –de suyo, inseparables- únicamente se torna inteligible y descifrable en el seno de comunidades de amistad. La rehabilitación de la razón práctica, el pensar meditativo y el diálogo –tres realidades nucleares de este humanismo político-, representan, por tanto, poderosos recursos antropológicos que pueden resarcirnos del poso de vacío y frustración que han ido depositando en nuestras vidas la razón técnica y dos de sus derivaciones más deshumanizantes: el individualismo y la incomunicación.

60 J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 119.

61 A. Llano, *Humanismo cívico*, p. 181.



CAPÍTULO 4

LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA LIBERTAD

La libertad es para el amor
Juan Pablo II

Cuando en una sociedad, como la nuestra, la verdad ha perdido vigencia y prestigio, no es de extrañar que en ella se den cita los equívocos. Y lo cierto es que en las sociedades occidentales, avanzadas y no avanzadas, la verdad no está de moda. Proliferan, por eso, ideas ambiguas; circulan verdades sesgadas que confunden e inducen a error por su aplicación equívoca y unilateral. Tal es el caso de la libertad. Respecto de este constitutivo esencial del ser racional, efectivamente, se han ido imponiendo una serie de errores que desearíamos puntualizar y discutir antes de centrarnos en lo que constituye el núcleo de este capítulo.

En torno a la libertad existe la convicción, hondamente arraigada en nuestra cultura, de que ser libre significa sencillamente hacer “lo que yo quiero”. Una idea de libertad que debe traducirse como la capacidad efectiva de cada sujeto para seguir las propias apetencias y secundar las preferencias personales *sin ningún tipo de restricción*. Es precisamente este último aspecto el que define a la “libertad negativa”, en expresión definitivamente consagrada por Isaiah Berlin, para quien libertad en este sentido significa “estar libre de interferencias más allá de una frontera variable, pero siempre reconocible.”⁶²

62 I. Berlin, *Dos conceptos de libertad*; Tr. A. Rivero, Madrid, Alianza, 2001, p.54.

En realidad, como ha advertido Alejandro Llano⁶³, la libertad negativa, en su significado originario, no es otra cosa que la libertad de (elección) o libre albedrío que Santo Tomás de Aquino identifica con la capacidad de elegir, que corresponde específicamente a la voluntad. Pero desde el momento en que esta capacidad de decisión ha quedado desgajada de su núcleo antropológico, representado por la naturaleza humana creada, el resultado que se obtiene es esa versión reducida y, por lo mismo, errónea de *libertad*, la propia del individualismo liberal y cuyas raíces cabe remontar a la filosofía de Hobbes. Libertad sin norte y sin límites, como no sean los que marca la libertad ajena.

Conviene remarcar, por tanto, que una libertad concebida a partir de una antropología sesgada equivale a una libertad sin verdad; esto es, entendida aisladamente y sin conexión con la verdad sobre el hombre, sobre su origen y su destino en tanto que ser creado por amor y para el amor. Dicho con otras palabras, si se pretende comprender la libertad humana de modo cabal, resulta indispensable vincularla a su raíz antropológica, es decir, no es razonable ni válido olvidar que se trata de la capacidad de elección de un ser que ha sido traído a la existencia para que, *voluntariamente*, aspire a construir la plenitud existencial, tanto personal como comunitaria. La libertad humana es, pues, la libertad de una criatura, lo que equivale a afirmar que se trata de una libertad creada, dada, nunca, por tanto, absoluta y sin límites. De ahí que, y tal como ha enseñado Juan Pablo II, esta *libertad donada* “se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad. Es parte constitutiva de la imagen criatural, que fundamenta la dignidad de la persona, en la cual aparece la vocación originaria con la que el Creador llama al hombre al verdadero Bien...”⁶⁴

Como señalaba más arriba, en dirección opuesta se mueve la concepción moderna de libertad –definitivamente consolidada en el período ilustrado– la cual ha configurado, en gran medida,

63 A. Llano, *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel, 1999.

64 Juan Pablo II, Carta Encíclica “El esplendor de la verdad”, Madrid, BAC, 1993, n° 86.

la mentalidad actual. Es la libertad entendida como *autonomía radical y absoluta* que no admite límites de ningún tipo, fuera de la libertad del otro.

Sin embargo, paradójicamente, en su pretensión de expansión sin límites, dicha libertad sin verdad se estrecha y empobrece en la misma proporción en que se resiste a adentrarse en el dinamismo vital de la apertura a los demás. Y es lógico que así suceda, porque creada para lanzarse hacia los horizontes ilimitados del don de sí, la libertad no sólo no puede crecer, sino que se asfixia y atrofia cuando se mueve únicamente dentro de los estrechísimos confines del yo y sus apetencias.

El humanismo cívico, como modelo de convivencia socio-política que emerge y se dinamiza gracias a la activa y responsable participación ciudadana en los asuntos comunitarios, no puede echar raíces sino es en una cultura cívica que crea en la innata dimensión social de la libertad y, a su vez, la haga prosperar efectivamente en los ciudadanos. Es preciso, para eso, vincularla –como el humanismo cívico lo hace– a una concepción antropológica y ética que ratifiquen la condición eminentemente criatural y social del ser humano. Sobre estos puntos nos detendremos en los apartados que siguen.

1. El auténtico despliegue de la libertad depende de su vínculo con la verdad y con la ley natural

Entre los presuntos dilemas que inquietan y dividen a nuestra cultura se encuentra la pretendida oposición entre naturaleza y libertad –que falsea, a su vez, la íntima conexión vigente entre ley y libertad–, y que representan para la actual filosofía dos binomios cuyos términos resultan difícilmente reconciliables dentro de las coordenadas de una filosofía antimetafísica. Los malentendidos que rodean esas relaciones, proceden, en buena medida, de una errónea comprensión de la naturaleza humana. Tal como hemos apuntado más arriba, en la modernidad se inicia definitivamente un proceso de vaciamiento ontológico

del término “naturaleza”, fruto, básicamente, del nominalismo, el voluntarismo y el mecanicismo. Encontraremos, al término de ese proceso, una naturaleza desteleologizada: desprovista de finalidades intrínsecas, es decir concebida de modo meramente fáctico y determinista. Dicha naturaleza no tendrá nada que decir a un ser plenamente autónomo ya que no será posible leer en ella orientaciones o directrices fundamentales acerca de las acciones humanas rectas. Estamos en los albores de una emancipación que se consumará en el angustiante vacío de una libertad que se construye a sí misma sin ningún tipo de referente ético.

Únicamente a partir de la recuperación del modo de pensar y de las categorías propias de la metafísica clásica es posible, entonces, armonizar realidades que, de hecho están serenamente articuladas. Porque a la luz de esta filosofía, la naturaleza humana constituye el canon o medida y, a la vez, la garantía de la libertad. Pero para comprender el hondo alcance de esta verdad, recordemos, ante todo, que la naturaleza es para la filosofía realista sinónimo de esencia, esto es, principio de especificación de un ente en tanto que gracias a ella queda revestido de un modo *concreto de ser*. De ahí, la clásica definición de esencia: *aquello que hace que un ente sea lo que es*. La naturaleza es, por otra parte, “principio y fin”. Es decir, a *partir de ella*, dado que es principio de operaciones, tiene lugar el despliegue existencial de cada cosa, pero a la vez, es meta, o término –en el sentido de plenitud– hacia el cual debe orientarse aquel proceso de dilatación del propio ser.

En este sentido, la naturaleza de los clásicos es *teleológica*⁶⁵ o normativa: se constituye en norma o medida del obrar humano al sugerirnos cuál es el rumbo que es justo imprimir a cada una de nuestras acciones. Tratándose de la naturaleza humana, cabe hablar, por tanto, de una *ley natural*: cuyo contenido lo constituyen los bienes o fines de la naturaleza humana que consisten, ha enseñado Santo Tomás de Aquino, en aquellas

65 Cf. R. Spaemann, Ensayos filosóficos, rad. L. Rodríguez Duplá, Madrid, Ediciones Cristiandad.

cosas a las que el hombre se inclina naturalmente ⁶⁶. Aludir a la ley natural implica, pues, referirse a una ley del ser, en este caso, del ser humano. Ley intrínseca y, por tanto, no impuesta desde fuera, en la que el hombre descubre un horizonte ilimitado para el libre y creativo engrandecimiento de su ser.

De manera que, esta comprensión metafísica de la naturaleza no da lugar a establecer ningún tipo de disociación entre ésta última y la libertad, y es lo que permite, por otra parte, evidenciar la esencial trabazón existente entre ley y libertad. Porque la libertad humana es, como decíamos, libertad de *una criatura* y, por lo mismo, sabiamente legislada o “medida” por su *Creador*; no es, por tanto, anárquica ni absoluta. Y la regla por la cual ha de regirse es, como hemos recordado, ante todo y principalmente, la naturaleza humana y sus fines específicos, o ley natural. Esta ley, porque es manifestación de la profunda verdad sobre el ser humano, no sólo no coarta la libertad, sino que la garantiza y legitima.

Muy al contrario de lo que comúnmente se cree, una libertad concebida como autodeterminación absoluta desemboca necesariamente en el fracaso vital y en la anulación de la misma libertad. Porque “La libertad es auténtica en la medida que realiza el verdadero bien. Sólo entonces ella misma es un bien. Si deja de estar vinculada con la verdad y comienza a considerar ésta como dependiente de la libertad, pone las premisas de unas consecuencias morales dañosas incalculables (...) También ésta es una forma de corrupción de la libertad, de la que en el siglo XX, y no sólo en él, hemos experimentado las consecuencias.”⁶⁷

En efecto, el espejismo inicial que prometía “el paraíso” de una libertad como espontaneidad pura y sin trabas, acaba en la existencia enajenada de un individuo emocionalmente esclavo:

66 Tomás de Aquino, Suma teológica; I-II, q. 94, a. 2 y a.3. Dichos fines naturales son la conservación del propio ser; la conservación de la propia especie; el bien específico de la naturaleza racional que es el conocimiento de la verdad (también sobre Dios) y el obrar conforme a la razón que equivale a obrar virtuosamente, lo cual implica la tendencia a la vida en sociedad. (Ibid.).

67 Juan Pablo II, Memoria e identidad; trad. B. Piotrowski, Bogotá, Planeta, 2005, p. 61.

“son los casos, escribe Llano, del alcohólico, del drogadicto, del vanidoso patológico o del *play-boy*. Cada una de estas personas actúa con pasiones compulsivas que prácticamente le obligan a comportarse de una manera autodestructiva, a pesar de no tener ningún obstáculo externo para dejar de comportarse racionalmente; o quizá precisamente por no tenerlo, en una sociedad que muchas veces confunde la libertad con el permisivismo. En un nivel superficial, se puede decir que una persona de este tipo “hace lo que quiere”; pero eso que, aquí y ahora, quiere –impulsada por un placer o un dolor casi irresistibles- no es precisamente lo que ella misma “quisiera querer” (...) Porque lo más significativo de estos casos de emotivismo desbocado es que en ellos se distorsiona la visión de la realidad, se pone como algo esencial aquello que –en el mejor de los casos- sólo es accidental, y cada vez resulta más difícil saber cómo son las cosas y quién soy yo.”⁶⁸

Se requiere, por eso, un proceso educativo en el que sujeto aprenda a elevar el nivel ético de sus elecciones personales. Es preciso purificar nuestra libertad en la verdad, habituándola a buscar y a querer el verdadero bien en la vida personal y social.

2. La liberación de sí mismo como posibilidad real de la libertad negativa y de la positiva

Frente al mito de la autorrealización personal entendida como liberación de toda limitación externa que haga posible la espontánea expansión de las propias emociones y deseos, conviene ahora traer a consideración la libertad tal y como la concibe el humanismo cívico. Por cierto, tal concepción parte necesariamente de los presupuestos que hemos enunciado. Se trata, por consiguiente, de una libertad enraizada en la verdad sobre el hombre, verdad a la que ya hemos hecho alguna alusión.

68 A. Llano, *Cultura y pasión*; Pamplona, EUNSA, 2007, p.53.

Cabe, entonces, que nos centremos en los diferentes aspectos que articulan y configuran esencialmente el dinamismo de la libertad humana. Ellos son: la libertad negativa, *la libertad positiva* y *la libertad como liberación de sí mismo*.

Recordemos con Alejandro Llano que: “El primer sentido de la libertad, el más simple y obvio, es el que suele llamarse *libertad-de*. Yo me siento libre cuando estoy exento de constricciones u obstáculos que me impiden llevar a cabo las acciones que deseo realizar”⁶⁹. Como hemos anotado anteriormente, se trata de la *libertad de elección* o capacidad de decisión que es innata y psicológica. *Innata*, porque sencillamente nacemos libres, somos constitutivamente libres. Psicológica, porque en cada acto de elección confluyen todas nuestras funciones psíquicas: inteligencia, voluntad y emociones que no siempre intervienen de manera armoniosa, es decir, coincidiendo en la misma dirección. De ahí, precisamente, la necesidad de la educación emocional a la que haremos referencia más adelante y que permite que nuestras decisiones procedan de un núcleo de racionalidad, por decirlo así, “liberada”.

Pero, tal como hemos señalado, el racionalismo liberal se encargó de privilegiar el concepto de libertad negativa, a la par que lo revistió de un sesgo netamente individualista. No en vano a partir básicamente de Hobbes desaparecerá del discurso político la noción de bien común, el cual resulta ininteligible e impracticable en el ámbito de comunidades constituidas sobre la base de una libertad ensimismada y socialmente “descomprometida”. Pero, como apunta el profesor Llano, esta visión unilateral de la libertad-de es, por lo demás, inviable ya que “se puede vivir una libertad-de en sentido negativo y, por tanto, cerrado. Por la fundamental razón de que el ejercicio efectivo de mi libertad –según propugna el humanismo cívico– requiere su inserción en una comunidad de ciudadanos, en la que sea posible aprender a ser *libres*, a base de enseñanzas y correcciones, de cumplimiento de las leyes, de participación en empeños comunes y de entrenamiento en el oficio de la ciudadanía”⁷⁰.

69 A. Llano, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, p.75.

70 A. Llano, *Ibid.*, p. 79.

Ser efectivamente libres supone, sin duda, el *ejercicio de la libertad* que no se despliega, digámoslo así, a pleno pulmón, sino cuando nuestras decisiones aprenden a entrecruzarse de modo estable y comprometido con otras libertades. Encontramos, pues, en esas palabras de nuestro filósofo, otra dimensión de la libertad que es crucial para la construcción de una democracia auténtica: *la libertad positiva o libertad para* Esto es, el ejercicio de nuestra facultad de elección gracias al cual somos capaces de asumir lo “común” como “propio” y nos disponemos a aquilatar nuestras metas y proyectos revistiéndolos de la lógica del compromiso y de la donación. *La libertad positiva* impulsa, de hecho, a implicarse en “la realización de proyectos que me comprometen de manera estable y que –antes incluso de alcanzar los niveles propiamente económicos o políticos- me vinculan a comunidades humanas en las que no sólo considero las posibilidades de aumentar mis beneficios, mi poder o mi influencia, sino que me doy cuenta de la necesidad que muchas personas tienen de ser cuidadas, de recibir un trato diferenciado y digno” ⁷¹.

A la luz de la libertad así entendida, resplandece aún más la pobreza de aquella máxima que sirve de distintivo a la libertad individualista: “Tu libertad termina donde comienza la de los demás”. Y al mismo tiempo se evidencia allí una de las razones, tal vez la más importante, que sirve para explicar el porqué de la inoperancia y la fragilidad de nuestros sistemas democráticos. Porque, “según decía el político y pensador anglo-irlandés Edmund Burke, cuando los ciudadanos actúan concertadamente, su libertad es poder. Tal es, según el humanismo cívico, la esencia de la democracia: el convencimiento operativo de que la fuente del poder político no es otra que la libertad concertada de los ciudadanos” ⁷².

Abordaremos, finalmente, ese modo de ejercer la libertad gracias al cual vamos desprendiéndonos de los yugos internos –que generan siempre un descenso del espíritu– y conseguimos hacernos aptos para el don de sí, esto es, para comprometer

⁷¹ A. Llano, *La vida lograda*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 111.

⁷² A. Llano, *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 80.

nuestras decisiones mucho más allá del yo y “sus preferencias” –que, por lo regular, no suelen incluir a los demás ni a sus intereses ni preferencias–. Se trata de la *libertad de sí mismo o libertad emocional*, que es fruto de una labor paciente y esmerada sobre nosotros mismos. Como afirma el filósofo español, para conquistar este elevado nivel de la libertad personal, si bien es necesario, no es, sin embargo, suficiente ejercer acciones *libres*; es preciso practicar actos *liberadores*, esto es, acciones por medio de las cuales expansione mi yo “hacia valores que le trascienden y que, a la vez, le afectan y le comprometen”.

Pero liberarnos de aquellas opciones que nos empequeñecen y van configurándonos poco a poco como individuos afectivamente volubles y socialmente raquíticos, implica un verdadero aprendizaje, el entrenamiento ético exigido por la adquisición de hábitos buenos; cualidades antropológicas que confluyen hacia una misma meta: la ratificación de la propia identidad humana en la medida en que incrementan la racionalidad. Las virtudes éticas, en efecto, al connaturalizar nuestros deseos y elecciones con los fines virtuosos, nos permiten trascendernos y elevarnos espiritualmente proporcionándonos, digámoslo así, *un suplemento de libertad*. Porque llegar a ser habitualmente generosos, humildes, justos, austeros, solidarios, pacientes... supone un aumento de nuestra capacidad de elección, ya que gracias a la virtud contamos con una posibilidad de elección más y al mismo tiempo nos sentimos inclinados a optar por ella, es decir, por la alternativa de decidir de manera excelente.

Podemos decir que los hábitos antropológicos dilatan las fuerzas del alma porque amplían en “anchura y profundidad” nuestra percepción de lo real, porque, tal como hace notar Aristóteles: “El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad”. El sujeto virtuoso conquista para sí una sabiduría práctica o prudencia que lo habilita para dar lúcida y eficazmente con aquello que ansía nuestro ser más profundo: todo lo verdadero, bueno y bello por lo que, en definitiva, vale la pena decidirse y vivir.

Esta libertad de sí mismo asegura la recta comprensión y el efectivo ejercicio de la *libertad* de y, a su vez, hace posible y fecunda la *libertad* para. Precisamente, la ausencia de este aspecto crucial de la libertad —es decir, *la libertad de sí mismo*— convierte a la *libertad* de del racionalismo liberal en una libertad individualista y asocial (que muy a menudo se convierte en antisocial). La metáfora hobbesiana del hombre como lobo para el hombre se autoafirma y propicia al amparo de las categorías filosóficas que la alumbraron: una concepción ametafísica de lo real y, por lo mismo, meramente empírica y voluntarista. Porque cuando se renuncia a leer hondamente en la realidad, es decir, cuando se pronuncia un no rotundo e inapelable a la metafísica, entonces, resulta imposible avanzar más allá de lo fáctico —región en la que el hombre se manifiesta, más frecuentemente de lo que quisiéramos, como un perfecto lobo para el hombre—. Pero si nos atrevemos a trascender el plano de los hechos, daremos con la identidad profunda de este ser que es espíritu y materia, imagen del absoluto, que es *amor o comunión* de personas, y que, por eso, sólo llega a ser verdaderamente libre en la medida en que se *libera de sí mismo*. Es libre cuando logra apartar de sí de manera efectiva, al menos en alguna medida, todas esas inclinaciones egoístas —que describió Hobbes con mucha claridad— y que lo condenan a vivir pobremente curvado sobre sí mismo.

Para la antropología realista del humanismo cívico, entonces, el ser humano sale al encuentro de su libertad cada vez que es capaz de trascenderse en sus opciones y ejercer dicha libertad en la coexistencia o comunión ordenada con otras libertades. Porque “yo no soy plenamente libre sólo por estar desligado de toda pasiva dominación proveniente del poder de las cosas, de las personas, y de ese poder con creciente capacidad de injerencia en el ámbito de mi existencia privada que es el Estado-organización y, en general, los entes públicos y las grandes empresas. Realizaré plenamente mi libertad cuando consiga dilatarla hacia la participación en empeños de alcance comunitario, que me trascienden porque no me afectan sólo a mí, pero que a mí me afectan y afectan a otros con quienes solidariamente he de

conquistar un modo de libertad que desborda los límites de lo individual, para constituirse justamente en libertad política”⁷³ .

La experiencia común de la humanidad atestigua, no obstante, que la conquista de esa libertad cabalmente humana, es decir, señalada por la apertura y el interés auténtico por el otro, no se presenta como una tarea fácil. Exige un verdadero aprendizaje: el requerido para adquirir “el oficio de la ciudadanía”.

73 A. Llano, *El futuro de la libertad*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 84.



CAPÍTULO 5

APRENDER A SER LIBRES EL LUGAR CENTRAL DE LA FORMACIÓN CIUDADANA EN EL HUMANISMO CÍVICO

*La envergadura del hombre, la hondura de su misterio, sólo
se vislumbra cuando su libertad se comprende
como un regalo de la Libertad divina.*

Alejandro Llano

1. Introducción

La manera apropiada de abordar el tema de la formación ciudadana implica tener clara la relación entre la ética y otras disciplinas íntimamente relacionadas con ella, principalmente la antropología, el derecho y la política. Conviene, por tanto, preguntarse cuál es el orden de conexión entre ellas; a cuál le corresponde el papel de fundamento de todas las demás y cuál es el ámbito propio y los límites de cada una de ellas.

Según lo expuesto en los capítulos anteriores, resulta evidente que el punto de partida será siempre poseer un claro concepto de hombre. Lo cual significa que, ante todo, es necesario saber qué es la persona humana, o sea que lo primero es la *antropología*. Sin duda, solamente una vez que sabemos *quién es el hombre*, estamos en condiciones de poder pensar *lo que debe hacer* para llegar a ser lo que debe ser. La ética, que viene en segundo lugar, después de la antropología, es justamente la disciplina que estudia cómo debe ser el comportamiento de la persona humana con miras a alcanzar su plenitud o *vida lograda*. En tercer lugar

viene el derecho; pues aquello que la persona debe hacer para vivir, crecer y desarrollarse como persona, precisamente porque es algo éticamente bueno, debe poder realizarlo sin que nadie se lo impida: la persona tiene derecho a hacerlo, y a disponer de los medios necesarios para ello, y los demás tienen el deber de respetar la actuación ética de la persona. Finalmente, en cuarto lugar, encontramos la *política*. Considerada como *ars regia*, la política es precisamente eso: el arte de regular y fomentar el ejercicio de los derechos de cada miembro de la comunidad política, facilitando al máximo su desarrollo y expansión sin perjuicio de los derechos de los demás, y en beneficio de todos los demás, sin privilegios ni distinciones.

El esquema es claro: primero la antropología, luego la ética, después el derecho y finalmente la política. Ésta, en modo alguno *crea* los derechos, sino que los *encuentra*, los reconoce tras una lectura prudencial de la naturaleza humana y de sus fines intrínsecos, y regula el ejercicio de los mismos. Es más, la política debe promover el ejercicio de los auténticos derechos de cada ciudadano, manteniendo y haciendo respetar el orden y la importancia objetiva de los mismos. Pero, para eso, necesita poseer una visión clara del ser humano (antropología) y de aquello que lo conduce a su promoción auténtica (ética), a fin de formular las normas para ello (derecho).

Efectivamente, y tal como hemos visto, la razón política es primordialmente razón práctica, es decir, sometida por definición a los parámetros de la ética. Sin embargo, la destitución sufrida por la razón política en favor del pragmatismo procesual de la razón técnica ha quedado reflejada, entre otros efectos, en la comprensión distorsionada del ser humano y del verdadero sentido de su libertad. Se trata de una concepción individualista de la persona que se cierra de plano a la expansión comunitaria de la misma a través de un ejercicio solidario de su libertad. Queda, de este modo, desnaturalizada no sólo la libertad humana sino también el fundamento mismo de la democracia. Pues la democracia es el régimen político que resulta de la justa articulación entre libertad personal y bien común.

Encaminar las opciones personales en esa dirección comunitaria supone uno de los mayores desafíos del humanismo cívico. Pero, para encaminar el uso de la libertad hacia el bien, no sólo propio, sino también colectivo, es necesario partir de unos elementos conceptuales de fondo que abordaremos a continuación.

2. Frente a la concepción autosuficiente del sujeto la concepción comunal de la persona

La atmósfera cultural acentuadamente individualista que respiramos invita constantemente a cifrar la perfección de la persona en su autosuficiencia, de modo que uno será tanto más perfecto cuanto más se baste a sí mismo y menos necesite de los demás para autorrealizarse; el ideal ético será la propia autorrealización, usando de todo lo que me rodea para autorrealizarme. Según esta mentalidad, los demás, en rigurosa lógica, no entran en mi proyecto ético. Si pudiera autorrealizarme sin ellos, tanto mejor. Sólo de refilón, a modo de instrumentos para lograr mi propia “perfección”, los considero y admito a mi lado, como seres que tienen que buscarse por sí mismos la vida y la “perfección moral”. Pero esto es su vida y su problema, que a mi no me atañe. Se comprende que para esta perspectiva antropológico-ética el ideal supremo de convivencia humana sea la tolerancia. Pero nada más. Al individualismo de base que encierra dicha concepción no se le puede pedir más.

En cambio, si yo considero que la persona se autorrealiza en la medida en que sabe acoger a los demás, considerándolos como una especie de centro extrínseco de su propia personalidad, y al mismo tiempo se abre y da a los demás para que no les falte a ellos lo que ella puede ofrecerles, todo empieza a cambiar.

Frente a la antropología de la autosuficiencia surge, entonces, la *antropología de la relación y comunión interpersonal*. La persona será tanto más perfecta cuanto más capaz sea de vincularse, receptiva y activamente, con las demás personas. Se autorrealizará ensanchando —por así decirlo— su propio ser

personal acogiendo a las demás personas y transfundiéndose en ellas por el conocimiento, el amor y la relación interpersonal habitual de cada día. Y como esta proyección receptivo-activa hacia los demás es ilimitada, así es de ilimitada la capacidad de autoperfeccionamiento de la persona.

En esta antropología, el vínculo natural de cada persona con las demás en general es constitucional, no casual. Los otros no son rivales, sino más bien son como parte de uno mismo. La amistad, la hermandad no son puras palabras en esta antropología.

Consiguientemente, el ideal moral no es la tolerancia, sino el *amor*. El bien del otro no es considerado nunca como puramente del otro, sino como propio, y se desea sinceramente el bien del otro como el bien propio. No cabe pensar en los demás como meros instrumentos a mi servicio. Los demás no colaboran accidentalmente conmigo en virtud de una presunta posición de natural rivalidad frente a mí, sino que espontánea y positivamente las personas adoptan la actitud de servicio mutuo.

De ahí la importancia de que la formación ciudadana asuma como dato pedagógico clave esta vocación de toda persona a autorrealizarse en términos de donación, de amor *oblativo*. Pensamos, en efecto, que la auténtica formación cívica es la que conduce a la maduración de la libertad encaminándola hacia su “centro” de gravitación (los otros y el Otro), constituyéndose, así, en la respuesta más convincente al individualismo insolidario y a la corrupción.

3. Frente al relativismo inevitable de la antropología subjetivista, búsqueda de la verdad

Sin duda alguna, la pluralidad de perspectivas y la efectiva posibilidad de su expresión, es una genuina manifestación de la libertad humana. Tal como ha señalado Alejandro Llano, “La condición de posibilidad de la democracia es el pluralismo, que viene a reconocer los diversos caminos que la libertad sigue en su búsqueda de la verdad práctica”⁷⁴.

74 A. Llano, Cultura y pasión, p. 37.

Sin embargo, como es bien conocido, el tema del pluralismo se ha desarrollado sobre un trasfondo de planteamientos que dificultan la experiencia de una verdadera convivencia plural que, a la vez, esté libre de las hondas fragmentaciones que ponen en peligro la consistencia cívica y la paz, requisitos ineludibles de toda democracia auténtica.

En este orden de ideas, parece que no es posible concebir una convivencia marcada por la diversidad sin acudir al escepticismo frente a la verdad y, al consiguiente, relativismo ético. En efecto, cada vez se ve como más lejana la posibilidad de justificar y salvaguardar el pluralismo sin acudir a planteamientos de tipo escéptico y relativista, los cuales buscan autolegitimarse. No obstante, lo que se experimenta con una fuerza creciente es cómo bajo tal perspectiva ideológica, denominada por Robert Spaemann *nihilismo banal*⁷⁵, se van cerrando las vías de confluencia hacia un pluralismo real que, en nuestra opinión, sólo se puede sustentar sólidamente en la medida en que se afirma la posibilidad del acceso a la verdad. Ciertamente, lo único que puede justificar el diálogo y el debate democrático es la aceptación de que se puede y se quiere alcanzar la verdad, lo cual equivale a asumir que existe un interés común que origina y mueve a la confrontación de pareceres e ideas. Si, en cambio, lo que está en juego son únicamente intereses individuales que persiguen imponerse sobre los demás, para tal fin no hace falta el diálogo, lo que prevalece en tal caso es el poderío del más fuerte, sin más.⁷⁶

Por su parte, bajo el espectro nihilista-relativista la afirmación de que no todas las opiniones y certezas poseen el mismo valor de verdad, equivale a asumir una posición fundamentalista. En este sentido apunta Spaemann que,

(Al nihilismo banal) se le llama hoy ‘liberalismo’, y este liberalismo tiene dispuesto un vocablo intimidatorio para

75 R. Spaemann, *Ética, política y cristianismo*; Tr. J.M. Barrio y R. Barrio, Madrid, Ediciones Palabra.

76 Cf. A. Llano, *Cultura y pasión*.

todo aquello que no se le somete: ‘fundamentalismo’. Fundamentalista es todo aquel que toma en serio algo que le parece no estar completamente a su disposición. Para el liberalismo banal, la libertad es multiplicar las posibilidades de opción, pero sin admitir que una de ellas valga realmente la pena de manera que obligue a renunciar a las demás.⁷⁷

Sin embargo, parece que la historia reciente casi nos obliga a asumir que la defensa, que no imposición por la fuerza, de la vigencia de evidencias morales esenciales reconocidas como un bien común “constituye una condición para mantener la libertad frente a todos los nihilismos y sus consecuencias totalitarias”.⁷⁸

Es en virtud de los presupuestos mencionados –relativismo y nihilismo– que la noción de sociedad pluralista y la imposibilidad de alcanzar en ella un concepto compartido de bien se presentan hoy como dos realidades necesariamente ligadas. Sin embargo, el pluralismo en cuestión es, en realidad, un relativismo moral, incompatible por definición con una comprensión unitaria de la verdad y del bien.

Conviene tener presente, entonces, que la antropología individualista-subjetivista que hemos descrito primero, y que es el fruto natural de la filosofía moderna centrada en el sujeto, lleva anejo el relativismo, al cual el humanismo cívico, gracias a su visión de la persona como ser donal y buscador innato de la verdad, opone como remedio radical la *pasión por la verdad*.

Ciertamente, si yo existo en el mundo como sujeto individual radicalmente autoconsciente, autosuficiente, autónomo, autodeterminante y autodeterminado, y camino hacia la autorrealización plena a través de una serie indefinida de autodecisiones, es lógico que rechace como indigna de mi autosuficiencia toda norma moral que me venga de fuera, esto es, en expresión kantiana, “heterónoma”. Sólo la moral autónoma es

⁷⁷ R. Spaemann, *Ética, política y cristianismo*, p. 49.

⁷⁸ Card. J. Ratzinger, *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*. Trad. J.L. Del Barco, Madrid, Rialp, p. 39.

digna de la persona autosuficiente. El relativismo se impone, así, como consecuencia ineludible de esta antropología que concibe a la persona como un ser clausurado en sí mismo.

Pero, supuesto que un determinado sujeto se hubiera elaborado una moral totalmente autónoma ¿con que derecho podría proponerla a los demás, como obligatoria? ¿Puede realmente un sujeto humano crear una norma universal para los demás, convirtiéndose él mismo, en cierta manera, en la norma universal para los demás? El absurdo es evidente, pues en tal caso esa norma moral, autónoma para el que se la formó, se convertiría en heterónoma para los nuevos supuestos destinatarios que la recibieran. Para ellos sería indigna, en rigor, una moral que ellos mismos no se hubieran dado.

Sin embargo, existe *una salida de emergencia* que intenta librarnos de esta aporía. Es el consenso. Un determinado sujeto puede aceptar por propia decisión la norma moral que otro sujeto se ha dado a sí mismo. Pero ¿puede haber una razón para la aceptación fuera de la decisión del mismo sujeto? Y si el sujeto mismo es quien autodetermina para sí el valor de la norma moral de otro determinado sujeto ¿qué solidez y garantía tendrá el consenso, si depende del arbitrio de quien lo da? ¿Qué puede impedir pasar del consenso al disenso?

Se constata una vez más un hecho que no es nuevo en la historia de la filosofía: la pretensión (imposible) de encontrar un “referente ético universal”, en el laberinto de puras individualidades. Todo sujeto es limitado y singular. La abundancia de sujetos no añade más que variedad, “pluralidad”, a la limitación inicial, llegando así a una gran muestra de subjetividades igualmente limitadas y relativas. Ni cada una por separado, ni todas juntas, pueden constituir la base sólida de un referente ético verdaderamente universal.

Por el contrario, el modo de pensar propio del humanismo cívico da paso a un pluralismo no relativista en virtud del cual somos capaces de fijar y lograr metas sustanciales comunes, no

meramente procedimentales, sobre lo que es bueno para el ser humano. Esto es así debido a que el humanismo cívico defiende una racionalidad que se caracteriza por su alcance metafísico y su carácter analógico. Es decir, un pensar que, trascendiendo lo meramente fáctico y cultural, asciende a principios universales y perennemente válidos para todo hombre. Y al mismo tiempo, por su condición analógica, esta razón asume las variedades y variaciones del tiempo humano; buscando, así, los caminos de la conciliación, de la gradualidad y lo complementario. Es un saber del hombre dotado de naturaleza histórica.⁷⁹ Tal modo de pensar comporta asumir el carácter teleológico de la naturaleza la cual gracias a sus orientaciones intrínsecas (los principios de la ley moral natural) nos habilita para pensar desde la diversidad, sí, pero dentro de un marco de parámetros de verdad que el hombre no crea, sino que descubre y debe respetar. Verdad bajo cuya luz es posible juzgar y ponderar el valor y validez de las diversas ideas, opiniones y propuestas. Verdad que nos enseña que éstas son auténticamente *humanas, liberadoras* y garantía de *auténtico progreso* cuando confirman y promueven el genuino bien del ser humano.

4. La educación de la libertad en el humanismo cívico

“... la educación –escribe Alejandro Llano– representa la prueba de fuego de las diversas concepciones acerca de la sociedad y de la persona humana. Si tales concepciones están equivocadas, si no responden a la articulación real entre naturaleza humana y cultura, la educación –por decirlo así– ‘no funciona’. No es que se eduque equivocadamente, según valores deficientes, es que no se educa en modo alguno: se interrumpe la dinámica del saber, por no haber sabido pulsar los adecuados resortes de la realidad misma.”⁸⁰ No en vano el humanismo cívico se esfuerza en indagar y registrar dentro de su entramado doctrinal las bases conceptuales que dan verdadera cuenta del ser personal, de la libertad y de otras realidades nucleares a partir de las

⁷⁹ Cf. Llano, A., *La nueva sensibilidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

⁸⁰ A. Llano, *Humanismo cívico...*, p. 155.

cuales puede ser pensado y resultar efectivamente operante un humanismo cívico. Ya hemos visto de modo sumario que su punto de partida es la comprensión de la persona como ser espiritual y comunional. Espiritualidad en virtud de la cual se nos otorga el reconocimiento de la radicación metafísica y del sentido ético de la libertad humana. La formación ciudadana se inscribe, como es natural, dentro de este marco antropológico y ético.

Teniendo en cuenta, entonces, que el humanismo cívico constituye *un nuevo modo de pensar y de comportarse*, la educación cívica ha de centrarse en conseguir que esta nueva ciudadanía aprenda a cultivar hábitos que potencien la capacidad humana de pensar rectamente o con verdad – son las virtudes intelectuales-, y hábitos prácticos, esto es, habilidades operativas que nos faciliten actuaciones que estén a la altura de nuestro ser espiritual y social. A modo de resumen, diremos que *formar ciudadanos* supone crear las condiciones sociales que pongan al alcance de todos la posibilidad de adquirir, en palabras de MacIntyre, “Las cualidades intelectuales y de carácter que permiten a una persona identificar los bienes pertinentes y emplear las habilidades necesarias para conseguirlos...”⁸¹

Conviene, ante todo, que comencemos por precisar algunos conceptos, como el de virtud intelectual o dianoética que es un hábito operativo –esto es, una disposición estable para la operación- que perfecciona el entendimiento y hace buena su obra, es decir, mediante esta cualidad virtuosa el entendimiento queda capacitado para decir “(...) siempre la verdad, jamás la falsedad.”⁸² Recordemos que todo hábito corrige la indeterminación natural de la facultad en que radica y que consiste en su aptitud para vincularse con sus objetos de maneras diferentes y opuestas. En el caso de la inteligencia, la indeterminación se traduce en la posibilidad que ésta tiene de emitir juicios ya verdaderos, ya falsos, sobre las realidades que

81 MacIntyre, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Tr. B. Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001, p. 110.

82 S.Th., I-II, q.57, a.3.

conoce. Cuando al entendimiento se sobreañade, entonces, un hábito virtuoso queda determinadamente apto o capacitado para conocer bien, es decir, con verdad. De las virtudes dianoéticas unas son perfectivas del entendimiento especulativo: *el intelecto, la ciencia y la sabiduría*, y otras radican en el entendimiento práctico: *la prudencia y el arte*. Es tal la relevancia de estas cualidades antropológicas que merecen un tratamiento que no podemos darle en el presente trabajo. Por eso, me limitaré a apuntar algunos comentarios acerca de dos de ellas que, por otro lado, representan la consumación de una personalidad éticamente madura. Me refiero a la prudencia y a la sabiduría.

La *prudencia* es la virtud de la razón práctica que capacita al ser humano para que pueda indagar y juzgar certeramente acerca de los medios más adecuados para alcanzar un objetivo bueno –en caso contrario, se trata no de prudencia, sino de astucia- ; es decir, lo habilita para *conocer cómo realizar y de hecho practicar* acciones buenas o virtuosas. La particularidad de la prudencia obedece, precisamente, a su íntimo nexo con las virtudes morales, no se puede ser prudente sin ser virtuoso y, en sentido contrario, enseñará el Estagirita, “... cuando existe la prudencia todas las otras virtudes está presentes.”⁸³ El fundamento de esta unidad se encuentra en la integridad y unicidad del bien humano que consiste en vivir racionalmente, bien que el virtuoso *ama* –digámoslo así- con todo su ser, y por eso su mente prudente ve cómo realizarlo en las circunstancias específicas involucradas en las diferentes acciones virtuosas. G. Abbá ha expresado magníficamente en qué consiste esta influencia benéfica de la virtud moral sobre la inteligencia: “Gracias a la influencia de las virtudes, que vuelven atenta, vigilante a la razón práctica *in particulari*, el sujeto virtuoso interpreta y define su propia situación de un modo distinto del sujeto no virtuoso. Percibe como relevantes circunstancias que de otro modo se le escaparían, elige oportunidades de acción que otros no advierten, considera relevantes normas que otros pasan por alto, se propone fines en los que otros no caen.”⁸⁴

83 E.N, VI, 13, 1144b35-1145a1.

84 ABBA, G., *Felicidad, vida buena y virtud*; Tr. Juan José García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992, p. 260.

En cuanto a la *sabiduría*, a la que ya hemos hecho alguna referencia, diremos que cualifica a la inteligencia tornándola apta para comprender todas las realidades bajo una luz nueva: la de su sentido último y definitivo. Porque se puede considerar sabio a quien posee la capacidad habitual de captar y ahondar en aquellas verdades que de modo más radical dan cuenta de la existencia. Inseparable como es también esta virtud intelectual de todo el organismo ético constituido por los hábitos prácticos, no es posible ser sabio sin ser virtuoso. En este sentido observa Tomás de Aquino que la prudencia, y junto con ella necesariamente la perfección moral del sujeto, “abren la puerta” y conducen como de la mano a este conocimiento especulativo de orden superior, a la cúspide de la perfección intelectual.

Aclaradas estas primeras nociones, deseo poner de manifiesto el valor crucial que revisten las virtudes intelectuales en la construcción de un auténtico humanismo cívico. Porque la virtud intelectual aguza el “ojo del alma” de modo que éste pueda percibir la realidad *con verdad*, es decir, que lo hace apto para captar las cosas “tal como son”. Se entiende, entonces, que la verdad y junto con ella la virtud sean perfecciones del hombre. Porque mientras que la ignorancia y el error nos achatan y esclavizan, allanando, entre otros despotismos, el mediático. La verdad, en cambio, es de suyo liberadora. Nos libera, ante todo de los condicionamientos de la propia subjetividad, pero también de las opiniones y parámetros dominantes. Ahora bien, si tenemos en cuenta que “la política es en gran medida el arte de adecuarse a la realidad” (Lachance), se advierte que la suerte del humanismo cívico vaya unida en buena parte al entrenamiento de los ciudadanos en el pensar reflexivo que habilita para el diálogo político.

Sólo una ciudadanía que esté habituada a pensar por sí misma deviene capaz de intervenir eficaz y creativamente en los asuntos públicos, pues sabrá ajustarse a los acontecimientos y responder a las necesidades sociales con mayor acierto y “tacto” intelectual, en la medida en que sabrá sobreponerse a las mediaciones y presiones tecnoestructurales, que suelen resultar

tan poderosamente efectivas a la hora de tergiversar la realidad. Dentro de este contexto aparece con mayor claridad la importancia que encierran para el humanismo político las virtudes intelectuales. Porque para realizar la empresa, nada fácil, de conducir la ciudad hacia la vida buena, es preciso poseer la capacidad de leer hondo en la realidad socio-política. Es decir, se necesita contar con la “visión” del sabio, capaz de descifrar el significado profundo de los acontecimientos históricos a la luz del misterio del hombre y del sentido último de la vida individual y comunitaria. No cabe duda de que el fino discernimiento exigido por las soluciones equitativas que tan imperiosamente reclaman las democracias occidentales, no puede proceder del ciego automatismo del sistema; tampoco de los “expertos” en ciencia política. Tiene que provenir de seres humanos formados éticamente y, por lo mismo, sensibles y dóciles al imperativo de la verdad y de la justicia.

Finalmente abordaremos las virtudes éticas o morales. La virtud moral es un hábito electivo porque “hace buena la elección”, esto es, dispone a las facultades afectivas (emociones y voluntad) que intervienen en dicho acto para que cooperen eficazmente en la ejecución de la acción éticamente buena. La virtud moral nos orienta, pues, con determinación y estabilidad hacia el bien de nuestra naturaleza o bien racional; nos *connaturaliza* íntegramente con él. Lo que equivale a afirmar que a través de la virtud nuestras capacidades tendenciales se hacen aptas para desear y querer de modo *razonable* las cosas que *razonablemente* un ser racional puede anhelar. Esta armonía entre afectividad y razón que la virtud implica se consigue, por una parte, *refrenando* y moderando la fuerza de nuestras emociones frente al atractivo de lo placentero. Éste es el trabajo que realiza la **templanza o moderación**.⁸⁵ Es interesante advertir cómo el equilibrio afectivo que esta virtud causa en el sujeto repercute directamente sobre su percepción de lo real y, por lo mismo, incide directamente en las relaciones con los demás. El ángulo de percepción del hombre o la mujer moderados ya no es el propio interés centrado

⁸⁵ El tema de las virtudes morales lo desarrolla magistralmente Tomás de Aquino en la Suma Teológica., II-II.

exclusivamente en la búsqueda de gratificaciones personales. Por el contrario, el ejercicio de esta virtud, al liberarnos de esas pretensiones egocéntricas, amplía el horizonte de intereses, capacitándonos para captar necesidades, preferencias e incluso aspectos de personas y cosas que se ocultan al que sólo actúa bajo el estímulo del provecho propio, traducible en este caso en términos de goce.

Pero la virtud moral cumple también el importante papel de *fortalecer* nuestra afectividad para que no retroceda, sino que se mantenga firme y constante en su esfuerzo por superar los obstáculos que implica la práctica del bien. Este equilibrio emocional le corresponde introducirlo a la *fortaleza*. Es la virtud de la espera paciente y perseverante que sabe sobreponerse a las dificultades y fracasos que suelen rodear todo empeño serio en llevar una vida éticamente coherente.

Por su parte, está la *justicia* o virtud que rectifica la voluntad haciéndola idónea para querer efectivamente “lo debido a otro”. Porque, si bien el hombre no es por naturaleza malo ni enemigo, no obstante naturalmente prefiere con mayor fuerza lo propio que lo ajeno. Pero a través de la justicia la voluntad se habitúa a querer que se respete el derecho del otro como si fuera el suyo. “El otro se convierte para él en un *alter ipse*, en otro ‘él mismo’ (Rhonheimer).

A estas alturas estamos en condiciones de admitir que no es extraño que la libertad entendida como pura espontaneidad, es decir, la libertad abandonada a sí misma autorice a muchos a tener por verificada la metáfora de Hobbes (homo homini lupus) y, por lo mismo, a validar como situaciones ineludibles el individualismo y la insolidaridad. Ciertamente, sin educación ética, la libertad, permítasenos decirlo así, no se libera. En general, le resulta muy difícil decidir apartándose de la perspectiva del gusto, la comodidad o el interés personal.

La necesidad de estas virtudes para la educación de la libertad

es indiscutible. Resultan imprescindibles para adherirnos a un modo de ser que nos habilite para dar el paso *cívico* desde una *libertad* de (de filiación individualista) hacia una *libertad para* (proyectada hacia el bien comunitario). Pensemos sólo en la falta de austeridad tan fácilmente potenciada hasta extremos insospechados por el consumismo hedonista. Efectivamente, la falta de control a la hora de comprar, probar, estrenar, experimentar... son difícilmente conciliables no sólo con actitudes solidarias, sino incluso justas, “Porque el exceso de comodidades y satisfacciones materiales embota la imaginación y la facultad de sorprender y dejarnos sorprender (...) Quien no sufre alguna carencia material se encuentra en la situación que los griegos llamaban *apatheia*, es decir, *apatía* (...) Con lo cual también está íntimamente relacionada la virtud de la justicia, especialmente en su aspecto social, con relación a los más pobres y necesitados.”⁸⁶

Pero conviene subrayar finalmente algo visiblemente testimoniado por la experiencia ética general: la excelencia humana no es innata, exige un aprendizaje. La virtud dianoética, nos advierte, Aristóteles “se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre...”⁸⁷ En sintonía con el realismo antropológico del Estagirita, el humanismo cívico asume como una verdad básica que el *oficio de la ciudadanía* ha de aprenderse. Lo que equivale a afirmar que es fruto de una conquista, primordialmente personal, pero –y esto es lo que vamos a enfatizar ahora– en gran medida también resultado de un empeño comunitario.

5. La índole comunitaria de la formación ciudadana

La libertad, tal como la entiende el humanismo cívico y el humanismo clásico en general, representa a la vez un don y una tarea. Es un don debido a su carácter innato: somos seres

⁸⁶ A. Llano, *Humanismo cívico y formación ciudadana...*, p. 106.

⁸⁷ E.N., II, 1, 1103a15-20.

constitutivamente libres. Pero también hemos remarcado que la libertad sólo es capaz de producir sus mejores frutos mediante el cultivo cuidadoso y perseverante de todas las energías emocionales y espirituales.

Atendiendo a la pedagogía de la libertad, los mejores representantes del humanismo cívico en la actualidad coinciden en resaltar que este aprendizaje de la libertad es netamente comunitario. Para comprender el por qué de esta afirmación comencemos por tener presente que la liberación de uno mismo –es decir, de nuestras tendencias egoístas- nos obtiene una ganancia antropológica decisiva: el llegar a ser, como ha señalado MacIntyre, *razonadores prácticos independientes*. Esto es, sujetos capaces de evaluar las razones para actuar de los demás, así como para dar razón y respaldar nuestras propias acciones. Dicho de modo más sencillo, el aprendizaje virtuoso que todo ese proceso auto-educativo supone arroja como resultado un sujeto cuyo equilibrio emocional garantiza la imparcialidad, unidad y firmeza de criterio a la hora de evaluar las propias acciones⁸⁸ y de hacer juicios prácticos efectivos. Por la virtud, logramos, en el momento de tomar una decisión, independizarnos de la parcialidad que viene sugerida por las preferencias y gustos propios. Juzgamos las cosas y personas de modo más objetivo porque el juicio resulta menos inducido por el interés del instinto.

La virtud, anota MacIntyre, produce ese efecto hondamente liberador que implica el ser apto para tomar distancia de los propios deseos y juzgarlos como lo haría un observador externo. En esta tarea de superación de lo meramente instintivo –que tan frecuentemente distorsiona la autocomprensión de mí mismo y de lo que representa un auténtico bien para mí- necesitamos “a los demás de varias maneras”. Ante todo, para conocerse a uno mismo más cabal y objetivamente, pero también para conseguir una percepción de la realidad en general más exacta, es decir,

⁸⁸ Cf A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*; Tr. B. Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 1999, p. 126.

menos mediada por una postura individualista.

De ahí que la urgente tarea ética de formar ciudadanos sea preciso situarla en el escenario de comunidades pequeñas –de modo especial, la familia, el colegio, la parroquia y la universidad– en las que la calidad humana de sus componentes presente como atractiva y viable la adquisición de hábitos intelectuales y éticos. Es en esas comunidades cercanas y que sentimos “nuestras” donde se aprende a crecer en la auténtica libertad. Es allí donde debemos encontrar los recursos espirituales a partir de los cuales nos sea dado alcanzar un ethos (modo de ser) personal y social propio. “El ethos es la síntesis de bienes, virtudes y normas que se entrelazan para configurar un ‘estilo de vida’, una cultura, un modo panorámico de percibir el entorno social y el mundo físico.”⁸⁹

Educación exige, enfatiza por eso Alejandro Llano, “fomentar la configuración de ambientes fértiles, estimulantes, donde el vicio no se exalte ni se ridiculice la virtud; donde abunden personalidades maduras, también entre los más jóvenes; donde las Humanidades –único de apoyo de utilidad probado en este campo– nos se desprecien como se acostumbra, y se cultive así el trato con los ejemplos más logrados de verdad, belleza y bondad que se han producido en la historia, y en el arte.”⁹⁰

A esta observación del profesor Llano podemos añadir el papel crucial que, desde el punto de vista educativo, está llamado a desempeñar el derecho. Situándose en las antípodas de una supuesta neutralidad valorativa del sistema estatal, Platón nos instruyó hace ya muchos siglos acerca de la función pedagógica de la ley. Y es que constituye una responsabilidad primordial del legislador crear las condiciones en las que, digámoslo así, sea fácil o, al menos, no sea tan difícil ser buenos. Porque el orden jurídico no sólo debe limitarse a no obstaculizar la posibilidad de vivir de acuerdo con valores objetivos, sino que, más bien, ha

89 A. Llano, Humanismo cívico y formación ciudadana; publicado en La educación cívica hoy. Una aproximación interdisciplinar, Concepción Naval y Javier Laspalas (Eds.), Pamplona, EUNSA, p. 100.

90 A. Llano, La vida lograda..., p.38.

de promover y hacer asequible el contacto con ideales nobles y con metas revestidas de un sentido hondamente humano. Dicho con más claridad, el Estado valiéndose especialmente de los medios de comunicación y de las instituciones educativas debe, por ejemplo, hacer inteligible y cercano el valor insustituible de la familia; o resaltar la importancia que reviste para llegar a ser mejores personas el que sepamos atender y cuidar especialmente de los más débiles.

Surge aquí un reparo muy difundido: tal comprensión de la sociedad y del Estado encerraría en sí misma la antidemocrática amenaza del dogmatismo y de la intolerancia. Sin embargo, creemos que encierra más peligro una pretendida neutralidad valorativa estatal que en último término acaba dejando indefensos a los que más necesitan protección. Los no nacidos, los niños y los jóvenes, los ancianos, enfermos y los más pobres quedan de hecho desamparados ante una legislación que no vele con medidas efectivas por los valores supremos, tales como la dignidad intocable de la persona y sus derechos irrenunciables. Entre ellos es preciso destacar, además del derecho a la vida, el de recibir una seria formación religiosa y ética.

Cabe aducir, según esto, que tratar de imponer una pretendida educación “laica”, es decir, un tipo de enseñanza desarraigada de los valores humanos auténticos, y ajena a una reflexión rigurosa sobre la verdad y el bien humano resulta incompleta y por lo mismo no puede ser considerada estrictamente como formación. Sobre todo, cuando en nombre de la neutralidad, lo que se pretende es imponer una visión unilateral y falseada del ser humano y de las cuestiones que le atañen íntimamente –tales como el amor, la familia, el sentido de la vida y de la muerte-. Los ciudadanos tenemos la obligación de ser críticos y activamente resistentes a este sutil totalitarismo procedente de corrientes abiertamente contrarias a la vida y al verdadero progreso humano. En este sentido resulta siempre prudente y oportuno tomar nota de que: “Estas corrientes disponen de enormes medios financieros, no solamente en cada nación sino también a escala mundial. En efecto, pueden contar con grandes

centros de poder económico, a través de los cuales tratan de imponer sus condiciones a los países en vías de desarrollo. Por eso, es legítimo preguntarse si no estamos ante otra forma de totalitarismo, falazmente encubierto bajo las apariencias de la democracia.”⁹¹

Ahora bien, precisamente el aprendizaje de la libertad, conseguido gracias a la vida en comunidad, redundará, a su vez, en un incremento de la civilidad y de la libertad ciudadana en su conjunto. Porque el equilibrio afectivo y la claridad y solidez de criterio (resultado ambos de la libertad emocional), son los instrumentos con que el ser humano cuenta para descifrar, en medio de los avatares históricos, el sentido de su vida, tanto personal como comunitaria, y darle así un rumbo plenamente humano.

Pensamos que no hay otro modo de neutralizar el implacable avance de los tres ejes del “tecnosistema” –Estado, mercado y medios de comunicación social- sino contando con una ciudadanía acostumbrada a pensar con rigor y a vivir creativamente. Nunca se insistirá bastante en lo que es capaz de dar de sí la libertad virtuosamente potenciada y puesta en sintonía con otras libertades. Nada más ni nada menos, se hace idónea para encontrar los medios que convierten a la *polis* en un lugar para la *vida* buena. *Libertad creativa* “que es capaz de ver lo escondido, de alumbrar lo nuevo, de proyectar lo posible, de convertir un problema en una oportunidad de acción”⁹². Capacidad de innovación que únicamente brota de ese hontanar *cuasi* infinito de novedades que es el ser humano y de la que depende la maduración de un ambiente propicio para el libre florecimiento de las personas. Como es fácil advertir, es ésta una comprensión del hombre y del ciudadano que supera con mucho el ideal de “libertad privatizada” o *libertad como independencia y desvinculación*, propia del liberalismo individualista. Gracias a esta libertad aprendida a golpe de diálogo reflexivo y

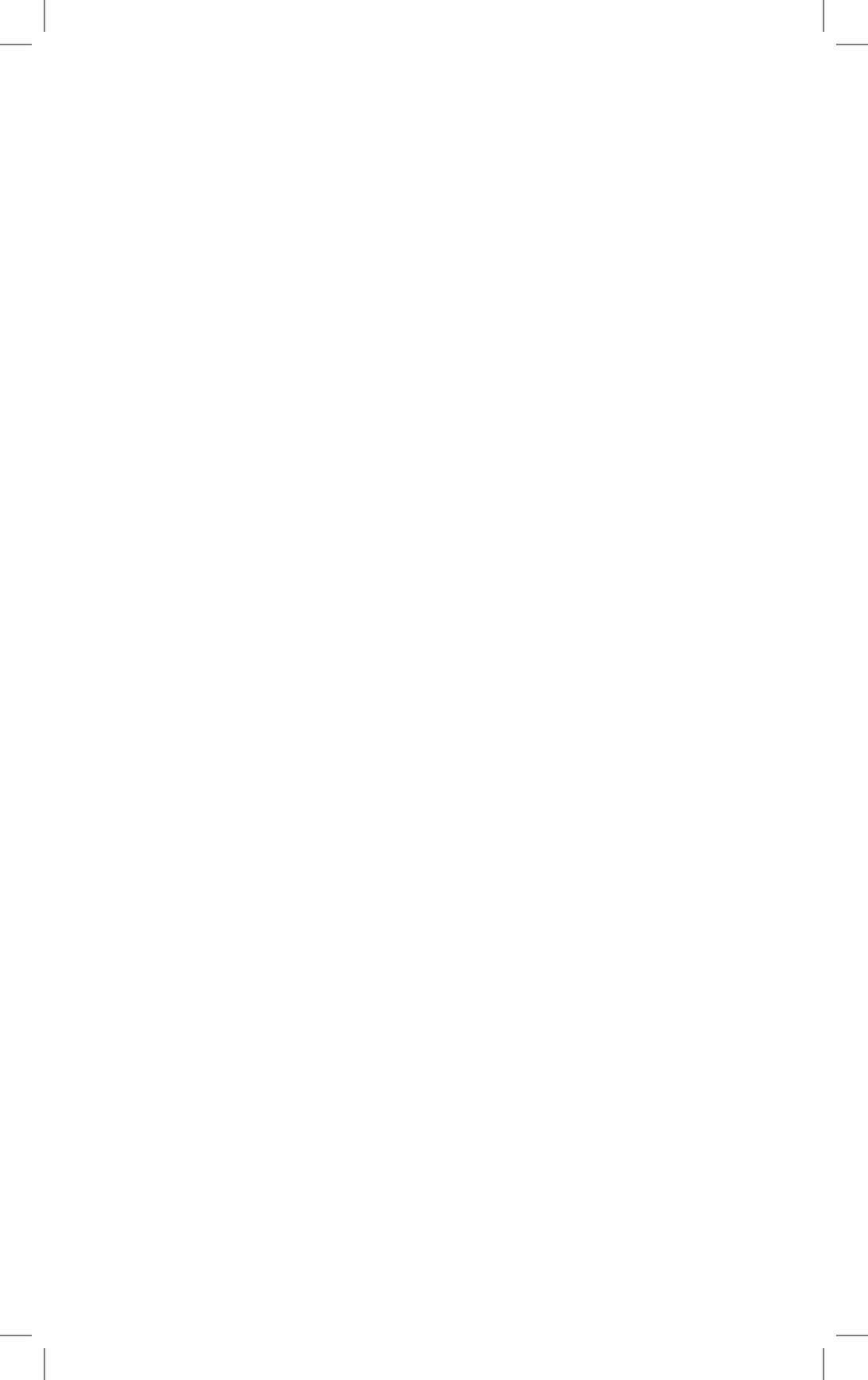
91 Juan Pablo II, Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios; trad. B. Piotrowski, Bogotá, Planeta, 2005, p. 67

92 A. Llano, A., La vida lograda..., p. 27.

de entrenamiento ético, son los mismos ciudadanos los que se encargan –hasta donde es posible- de imprimir una dirección al acontecer socio-político. Son ellos también los que aprenden a rebelarse eficazmente y sin titubeos ante la injusticia, la violencia o la falta de libertad.

El mensaje central, por tanto, que el humanismo cívico pretende transmitir acerca de la libertad, es que sólo aprendiendo a liberarnos de nosotros mismos es como podremos aspirar a construir una sociedad a la medida verdaderamente humana, es decir, justa y solidaria. Podremos lograrlo, no lo dudemos, si contamos con la madurez personal y el sano realismo de hombres y mujeres que han comprendido que “La libertad ajena no es una amenaza para la mía: constituye, más bien, una clara oportunidad para potenciarla y expandirla. Mi libertad no acaba donde comienza la de los demás. Mi libertad se entrelaza con las de los otros, se concierta con ellas, para avanzar hacia su plenitud posible.”⁹³

93 A.Llano, El diálogo universitario; Clausura del Acto Académico de celebración del XXV Aniversario del Colegio Mayor Larraona, Pamplona, 30 de abril de 1995. Publicado en Discursos en la universidad (1991-1996), Pamplona, Universidad de Navarra, p. 92.



CAPÍTULO 6

ATAJOS HACIA EL HUMANISMO CÍVICO

El amor de amistad busca el bien del amigo
Santo Tomás de Aquino

1. Las comunidades de amistad como enclave natural de la vida buena

En los capítulos precedentes hemos intentado mostrar cómo la versión sesgada de la libertad propia del racionalismo ilustrado es, en buena medida, responsable del individualismo y de la apatía cívica tan hondamente característicos de nuestras democracias. Fenómenos que a su vez han favorecido el paulatino desecamiento de las comunidades vitales tales como la familia, las instituciones educativas, las comunidades de trabajo y, de modo especial, la comunidad política. En todas ellas se observa una marcada falta de sentido de pertenencia y de compromiso activo con los bienes que deberían identificar y vincular a los miembros de tales grupos.

Explorando la historia del pensamiento político encontramos que las raíces más profundas de la actual situación de desarraigo socio-político pueden localizarse claramente en Hobbes. No olvidemos que en dicho autor es posible situar el origen del olvido de la razón práctica y su destronamiento por la razón instrumental o calculadora. Con el autor del *Leviatán*, en efecto, comienza de modo incipiente lo que más tarde se convertirá en hegemonía absoluta de la razón entendida como mero instrumento al servicio de la eficacia científica y técnica sin referentes éticos. Además a él le debemos la difusión de la metáfora *homo homini*

lupus (el hombre es un lobo para el hombre) que ha prendido poderosamente no sólo en la reflexión filosófica, sino en el pensamiento común. Este pesimismo antropológico transmite como mensaje fundamental que el hombre es radicalmente incapaz de querer algo que no sea *su propio bien*. Cuya expresión máxima (*el primum bonum*) lo constituye la conservación de la propia vida. No puede, por tanto, querer naturalmente *lo común*. En todo caso, ya en la vida cívica, si consigue desear el bien del otro, es sólo con la esperanza de alcanzar por ese medio un bien propio. A este error lo acompaña otro según el cual la razón está al servicio de la pasión, porque la razón, según Hobbes, tiene como función “calcular” lo que mejor sirva para dar cumplimiento al deseo. Por otra parte, de acuerdo con el materialismo empirista de dicho autor, a la inteligencia le está vedado el acceso a realidades no tangibles, como son el sentido de la vida humana y los valores perennes de la justicia o la misericordia.

Articulando estas tesis hobbesianas tendremos como resultados para la vida política moderna que: 1) el *vivir bien* de los ciudadanos de la *polis* y la *civitas* forzosamente tendrá que dejar paso al mero *sobrevivir* de los súbditos del *Leviatán*; 2) El bien común desaparecerá progresivamente tanto del escenario como del discurso político.

Rastrear, como hemos hecho, estas raíces resulta útil para entender más a fondo las actitudes actualmente dominantes del individualismo sistemático y la indiferencia política. Porque la fragmentación y el enfrentamiento social aparecen como un correlato obligado si se sustituye la “vida lograda”, como objetivo primordial del vivir juntos, por la reducida meta de “conservar la propia vida”. Una se aparta de la otra tanto como dista el espíritu de la materia. Dicho más explícitamente, la primera meta puede promover la convergencia ciudadana en propósitos comunes que trascienden el yo y sus intereses exclusivistas; la segunda, en cambio, nos confina al plano del instinto y nos condena a la incomunicación.

La convicción de Aristóteles es bien diferente; para él “...los hombres no han formado una comunidad solamente para vivir, sino para vivir bien”⁹⁴, lo que en términos aristotélicos equivale a vivir virtuosamente. La reflexión sapiencial del humanismo clásico nos enseña, como hemos visto, que ser feliz o alcanzar una vida lograda implica un proceso vital dirigido por la libertad humana y enfocado ineludiblemente hacia la plenitud personal. Acabamiento del propio ser que se logra a través de la adquisición de hábitos virtuosos; lo cual exige un paulatino aprender a vivir desde el núcleo de nosotros mismos. Pero para avanzar en este ideal necesitamos de la *polis*: “por ella sucede que el hombre no sólo viva sino que viva bien, en cuanto por las leyes de la ciudad la vida del hombre se ordena a la virtud.”⁹⁵

El paradigma ético de la comunidad aristotélica revela, así, la vital necesidad de la concordia entre los diversos pareceres y elecciones individuales tratando de armonizarlos con los “intereses de la ciudad” que en último término han de converger siempre en el bien común de la vida buena. Este acuerdo vital –de mente y corazón- entre los ciudadanos acerca de lo que es justo y conveniente para la ciudad se conoce en la filosofía de inspiración clásica como *amistad cívica o amistad política*.

Pero este singular modo de amistad, cimentada sobre la recíproca benevolencia entre los ciudadanos –benevolencia que equivale en este caso a querer el bien de todos o *bien común*-, se estrena y vigoriza en esos dos ámbitos primarios de solidaridad constituidos por la familia y la escuela. Ambas representan lo que podemos denominar comunidades de amistad básicas porque en ellas es hasta cierto punto fácil –debido a su limitada dimensión y a su relativa homogeneidad- iniciarse en la experiencia del compromiso serio y generoso con *lo común*. Son, en efecto, ámbitos privilegiados para aprender y entrenarse en el oficio genuinamente humano de ser ciudadano. Porque el aprendizaje de la virtud requiere, como apuntábamos, ambientes

94 ARISTÓTELES, Política; Tr. J.Palli Bonet, Barcelona, Bruguera, 19812, II, IX.
95 Santo Tomás de Aquino, In Política, I, I, n° 17.

humanamente consistentes; vigorizados mediante el afecto recíproco y la compenetración en metas e ideales. De modo particular, la familia puede y debe ofrecer ese clima de diálogo y de confianza mutua en el que el continuo dar y recibir “sin cálculos” acaba concibiéndose como el modo natural de enlazar la propia vida con la de los demás.

De ahí que, según Alejandro Llano, sea preciso convencernos de que los principios que caracterizan a la *nueva sensibilidad* ciudadana han de cultivarse primordialmente en la familia. El *principio de gradualidad* de lo real que revestido como está de grados, matices y aspectos diversos exige a quien pretende abarcarlos asumir una actitud reflexiva, *un pensar meditativo* que se adquiere a través del diálogo, el estudio y la reflexión practicados en el entorno familiar. Es razonable pensar que los extraordinarios desafíos que la compleja sociedad actual presenta a la familia, tales como la pornografía, la droga y la violencia, sólo puedan ser enfrentados con éxito desde un núcleo familiar humanamente fuerte; capaz de dar respuestas cargadas de *sentido* a tantos interrogantes que los más jóvenes de continuo se plantean. Pero la fortaleza humana procede principalmente del espíritu. Por eso, la familia que descuide esa dimensión humana fundamental –esto es, la vida espiritual- se torna en cada uno de sus miembros absolutamente vulnerable; víctima de la manipulación de los medios y del totalitarismo burocrático y mercantil.

El principio de pluralismo y el de complementariedad nos enseñan que la realidad en su plural diversidad no es antagónica, sino complementaria. Que la diversidad de pareceres, cualidades, limitaciones y capacidades entre los seres humanos son una invitación constante a cultivar actitudes de respeto, cuidado, servicio hacia los demás. Este respeto profundo por el otro es el único medio apto para sanar las relaciones interpersonales, especialmente en una cultura como la nuestra herida como se encuentra por el miedo y la violencia. Sin duda, la tolerancia auténtica es un camino que necesariamente hay que recorrer para lograr la comunicación y el entendimiento social. Pero

la aptitud para captar la realidad, no desde la oposición sino desde la complementariedad –que en lo humano se traduce en asistencia y servicio- es más propia de la mujer. En ella se da naturalmente el sentido de lo irrepetible y único junto, con una exquisita capacidad para conciliar lo opuesto con delicada sencillez. De ahí que su papel en la familia y en el humanismo cívico sea extraordinariamente relevante. El tema de su misión de educadora nata y de promotora de las virtudes cívicas exige, no obstante, un tratamiento que no alcanzamos a darle en el presente trabajo.

Finalmente destacaremos el *principio de solidaridad*, especialmente crucial en la construcción del humanismo cívico. Porque la convivencia justa y pacífica que el ideal democrático sitúa entre sus objetivos básicos no se alcanza ni sólo ni principalmente a través de formulaciones legales ni sistematizaciones. Bien sabemos todos que muy escasos son los resultados que por este camino del tecnicismo legislativo se consiguen en términos de sensibilización con los más débiles o en la esfera de la participación y del compromiso cívicos. Y es que la solidaridad no se puede imponer, digámoslo así, por decreto. Exige, como virtud que es, un cultivo por el que aprendemos a hacernos cargo, a ponernos en la situación del otro. Nuevamente la casa y la escuela aparecen como los escenarios privilegiados para fomentar la empatía o compenetración vital con los demás que constituye la raíz de la solidaridad.

Es fácil reconocer, entonces, que el oficio de la ciudadanía no se aprende sólo a través de asignaturas. Para ser buen ciudadano, hay que ser buena persona y para esto no bastan los cursos de ética; sencillamente hay que ser bueno. Y para que la práctica de acciones buenas resulte atractiva y accesible hace falta contar con auténticos maestros. Dicho con otras palabras, la educación cívica es mucho más eficaz y profundamente estimulante si se recibe de parte de personalidades maduras, empeñadas en el propio perfeccionamiento y en la regeneración social.

Y tal como enfatizaban los clásicos, el bien es difusivo, comunicativo; en términos actuales diríamos que tiene un efecto multiplicador. De modo que si la praxis virtuosa se valora y fomenta en los ambientes formativos básicos, el sujeto está así en condiciones de generar en su entorno actitudes nuevas, inspiradas en este modo de ser suyo que él ha ido cultivando en la casa. Lo mismo puede aplicarse a los otros grupos humanos como la parroquia o la universidad. La calidad de vida –léase grado de virtud- tanto del individuo como de las agrupaciones menores es la que decide en última instancia la amistad social la cual representa el terreno fértil que hace posible la vida buena en la ciudad.

Porque la red de solidaridades, participación activa y compromiso responsable que constituye el entramado humano del humanismo civil, recibe vigor de las pequeñas comunidades vitales en las que se respira el clima de la amistad auténtica. Sólo es posible la amistad cívica o social cuando las relaciones interpersonales que sustentan a estos grupos estén marcadas por el diálogo sin presiones, la justicia, la confianza recíproca y la benevolencia mutua. La comunicación personal que es requisito de la libertad concertada de los ciudadanos necesita, en efecto, de estas comunidades vitales y de los *pequeños grupos* para hacer de ellos el enclave de la vida buena y la libertad política.

1.1. Más allá de la tolerancia: el amor agapé

Es indiscutible que Aristóteles, con sus enseñanzas sobre la amistad, alcanzó cotas muy altas e introdujo orientaciones definitivas respecto del fundamento y sentido profundo de la convivencia humana. Sentido que, tal como lo ha dejado plasmado en páginas definitivas el Estagirita, consiste en entablar lazos estables entre los ciudadanos con miras al bien común y a la vida lograda de todos y cada uno de ellos. No obstante, el individualismo, que siempre amenaza con degradar dicha convivencia, necesita de un antídoto todavía más radical y con el que, como es obvio, Aristóteles no podía contar. Nos

referimos a la noción y experiencia vivida del *amor donación* o *amor agapé*, el cual es legado exclusivo del cristianismo. Es el amor entendido “como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios.” Un amor, que a imitación del amor de Dios⁹⁶, lleva el sello inconfundible de la *sobreabundancia* y la *gratuidad*.

En el extremo opuesto de esta lógica del amor se sitúa la lógica individualista para la cual, lo hemos visto, el ideal supremo de convivencia no puede ser más que el de la *tolerancia*. Considerar al otro como hermano no es posible, ni es posible tener como ideal de la convivencia humana el amor. Simplemente porque un estorbo no se ama, sino que, a lo sumo, se tolera, cuando no se puede eliminar.

Sobre el concepto cerrado de sujeto no se puede construir una sociedad de hermanos. El otro, si no es malo en sí, lo es al menos para mí, justamente en el sentido de “estorbo”. El recurso a él es por pura necesidad, por pura y simple *utilidad* (el grado más bajo de la denominada amistad imperfecta, según Aristóteles). Y esto, precisamente, porque mi subjetividad, por desgracia, no se basta totalmente a sí misma, no logra ser totalmente autosuficiente, como desearía.

En una concepción abierta y relacional de la persona, en cambio, el otro es mirado siempre como aquel gracias al cual yo puedo ser yo mismo, justamente entrando en relación receptiva y activa con él, especialmente mediante el conocimiento y el amor. No es un estorbo, sino una ayuda, no es un extraño, sino un hermano. La sustitución del amor por la tolerancia como ideal supremo de la convivencia, implica un notable descenso de nivel en la calidad humana de la relación interpersonal, en todos los ámbitos. Una moral en la que el supremo ideal es la tolerancia, es una moral que ha bajado de nivel humano.

⁹⁶ Benedicto XVI, Carta Encíclica Dios es amor; Bogotá, Ediciones Paulinas, 2005, N° 6.

El amor implica e incluye la tolerancia, pero no a la inversa.

El que tiene a los demás por hermanos, les ama, incluso cuando no obran como tales. Y este amor suscita la actitud de tolerancia en el sentido más noble. Es la actitud del que constata el mal que no puede aprobar de ninguna manera, pero sabe distinguir entre el mal que una persona hace y la dignidad personal —la radical igualdad fraterna— de esta persona que hace el mal.

La persona no se tolera, sino que *siempre se ama*: “Precisamente porque el hombre es un ser personal, no se pueden cumplir las obligaciones para con él si no es amándolo. Del mismo modo que el amor es el mandamiento más grande en relación con un Dios Persona, también el amor es el deber fundamental respecto de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios.”⁹⁷

El amor a esa persona hace que toleremos el mal que hace. Se trata de una tolerancia activa, que incluye la confianza en esa persona, la esperanza contra toda esperanza, de que esa persona, por su dignidad de persona, puede cambiar de comportamiento. La tolerancia, entonces, deriva del amor y se sostiene en su ser más genuino en la medida que está permanentemente sustentada por el amor. Y cuando la fuente y base del amor falta, la tolerancia se debilita progresivamente, y corre el riesgo de desaparecer totalmente, como vamos a ver.

Pero respondamos antes a una posible objeción. Se suele decir: “debemos tolerar al que es diferente de nosotros, simplemente diferente”. Midiendo ajustadamente las palabras, deberíamos decir que esta afirmación es ofensiva, pues el que es simplemente diferente debe ser simplemente amado, y por tanto aceptado de todo corazón, congratulándonos de la diferencia que, en cuanto simple diferencia, no implica ninguna condición moral negativa. Quien en serio se limitara a “tolerar” al que es “diferente” demostraría que está considerando al otro inferior, rival o malo, simplemente porque no se ajusta a su propia medida.

⁹⁷ Juan Pablo II, *Memoria e identidad*, p. 165.

Ciertamente, quien cultiva un estilo subjetivista de comportamiento, no podrá evitar esa actitud, que oculta, bajo el honesto nombre de tolerancia, un juicio peyorativo del otro, o al menos una indiferencia o caprichosa molestia de tenerlo al lado. La actitud de tolerancia, que es buena cuando la tenemos respecto a quien obra mal, es propiamente ofensiva cuando la tenemos para quien es simplemente diferente, sin que haya obrado ningún mal. Puesto que no tenemos ningún derecho a descalificar o menospreciar, en ningún sentido, al que es simplemente diferente, le hacemos una ofensa si adoptamos con él la actitud de tolerancia. El que es simplemente diferente merece algo más que tolerancia.

Se puede tolerar sin amar, porque no hay otro remedio...

El subjetivista no puede evitar ponerse él mismo como centro del universo. Su mismo dogma le obliga a ello. El mundo es esférico para él, y él es el centro de la esfera. No puede admitir que el mundo, y él mismo, posea una estructura más bien elíptica en que un centro tiene esencialmente necesidad del otro.

En realidad el subjetivista no puede amar de verdad al otro, con un amor verdaderamente desinteresado, de igual a igual, buscando sinceramente el bien del otro. Si lo hace es por una afortunada incoherencia. En efecto, nuestra esencial referencia a los demás está de tal modo grabada en nuestra naturaleza, que ningún subjetivista puede ser tan subjetivista en la práctica como cree serlo teóricamente.

Propiamente, el subjetivista, si quiere ser fiel a las exigencias del subjetivismo, no puede tener otro ideal más elevado que el de la tolerancia, como los árboles del bosque. Tolerará sin amar, porque no hay otro remedio. La tolerancia se convertirá así en el mínimo exigible para salvaguardar la convivencia humana. A su vez, la convivencia se habrá reducido a mera pervivencia de sujetos que toleran la existencia de otros sujetos que limitan su subjetividad.

Así, el concepto de tolerancia nos aboca a la moral de mínimos, a la llamada ética mínima, que parece ser el sueño dorado de los constructores de una ética universal, aceptable por todos, que “supere todos los fundamentalismos de las morales religiosas”.

Nótese, sin embargo, que una tal moral mínima no puede aspirar a más. La cota máxima a la que podrán aspirar quienes la adopten será justamente ese mínimo. Una antropología subjetivista no puede albergar un ideal ético de convivencia superior a la tolerancia. La moral mínima, en el subjetivismo, se convierte necesariamente en impedimento y prohibición de ideales superiores. Debemos preguntarnos, pues, en toda su radicalidad, si una moral auténticamente humana puede ser moral de mínimos o, por el contrario, debe ser esencialmente moral de máximos.

¿No es el hombre un ser que crece? ¿No es indefectiblemente perfectible? ¿No es su bondad moral lo que mejor lo define como persona? ¿Podremos señalar a esa dimensión esencialmente personal unos límites de crecimiento y expansión que no pondríamos a su crecimiento físico e intelectual?

La moral, cuyo primero y fundamental mandamiento es el amor a los demás como a uno mismo, no es de mínimos, sino de máximos. Pues el amor lleva a desear, buscar y hacer el bien, todo el bien posible, sin límites prefijados, a la persona que se ama.

En esta moral máxima, acorde con el deseo de crecimiento ilimitado inscrito en la naturaleza del ser humano, la tolerancia aparece como el borde mínimo por debajo del cual se sitúa, con toda certeza, un tipo de relación interpersonal indigno de personas humanas. Quien es intolerante no se comporta como persona ciertamente, y esto es bueno que se diga, que se haya dicho y que se siga diciendo, y no nos ha de incomodar que se repita incesantemente.

Ahora bien, quien conscientemente se limita a ser tolerante y renuncia a ir más allá, ¿puede decirse que obra conforme a su dignidad de persona? ¿No está más bien achatando, disminuyendo, recortando su dignidad humana, llamada a crecer siempre más y más moralmente? Y este comportamiento mínimo, ¿contribuirá a elevar el nivel humano de la convivencia social o más bien pesará como lastre sobre los demás? Es decir, la tolerancia, situada como frontera mínima en la moral del amor –norma suprema de comportamiento humano– tiene pleno sentido, y tiene garantizada su pervivencia y fuerza: quien aspira a lo máximo fácilmente asegura, cuando menos, lo mínimo. Pero la tolerancia que se sitúa fuera de la moral del amor, se priva ella misma de la raíz que la vivificaba, y pretendiendo ser ella misma en el valor más elevado se convierte en realidad en tope de las aspiraciones del hombre. Una tal moral de la tolerancia iría contra la aspiración más elevada del hombre, sería inmoral y tendría consecuencias sociales funestas.

Como hemos podido constatar, la sustitución del amor por la tolerancia es significativa. Es un sofisma de consecuencias graves.

2. La mujer: humanizadora de la cultura y de la vida política

Antes de exponer las ideas fundamentales de este apartado, quisiera dejar registrada como premisa básica que las diferencias existentes entre la mujer y el hombre no son meramente biológicas, ni mucho menos una construcción cultural, sino ontológicas. Fundamentar lo afirmado de modo amplio y científicamente riguroso desbordaría los objetivos de este trabajo. Por eso, nos limitaremos a respaldar dicha verdad antropológica con una sugestiva aportación que Edith Stein hace al respecto: “Soy de la convicción de que la especie ser *humano* se desarrolla como especie doble, *hombre y mujer*; de que la esencia ser humano, a la cual no puede faltar ningún rasgo ni aquí ni allí, alcanza a expresarse de dos modos diversos; y de que sólo la totalidad de su constructo esencial evidencia su troquelado específico. No

sólo el cuerpo está estructurado de forma distinta, no sólo son distintas algunas de las funciones fisiológicas, sino que toda la vida corporal es distinta, la relación de cuerpo y alma es distinta, y dentro de lo anímico la relación de espíritu y sensibilidad, así como la relación de las fuerzas espirituales entre sí.”⁹⁸

Las profundas diferencias psicósomáticas de la mujer respecto del varón, si bien dejan intacta la igual dignidad de ambos como personas, no obstante constituyen para ella una llamada, una invitación a conocerse y valorarse a fin de no privar al hombre y a la sociedad del bien de su feminidad.

De ahí que, como punto de partida, es preciso que la mujer no rechace la evidencia de que la capacidad de dar vida define profundamente su estructura corpóreo-anímica, incluso en el caso en que no pueda poner en acto esa capacidad. Su manera particular de percibir el mundo y las personas, así como su aptitud innata para acoger y cuidar del otro, establece un profundo nexo antropológico con la posibilidad, sólo a ella reservada, de participar en el proceso de formación de un nuevo ser. A este portento antropológico obedece, escribe E. Stein, el que la mujer posea “una peculiar fuerza para intuir lo concreto y viviente, especialmente lo personal”⁹⁹, así como: “...la capacidad para hacer propia una vida espiritual ajena, como también los fines y tipos de trabajo; la importancia fundamental que tiene en ella el sentimiento en cuanto que potencia para conocer el ser concreto en su peculiaridad y en su valor específico, y para tomar posición al respecto; el deseo de llevar a la máxima perfección posible la humanidad en sus expresiones específicas e individuales en sí misma y en los otros; el puesto predominante de lo erótico (no de lo sexual) en el conjunto de la vida; el más puro desarrollo de la vida en el amor servicial.”¹⁰⁰

98 E. Stein, *La mujer; Su papel según la naturaleza y la gracia*; Trad. C. Díaz, Madrid, Ediciones Palabra, 2003, p. 228.

99 *Ibid.*, p. 229.

100 *Idem.*

Su ontológica vocación a la maternidad sitúa a la mujer más cerca de todo lo que es humano. Su lógica y sus intuiciones llevan siempre el sello de esta inclinación innata hacia el otro, hacia lo personal e individualizado. De ahí que, tal como ha apuntado Alejandro Llano, en ella destaquen rasgos inconfundibles como: "... el sentido del matiz y del detalle, la capacidad de comprensión, el servicio personal, la facilidad para el trabajo en equipo, la habilidad para la comunicación institucional, la visión de lo irrepetible y lo único, el esmero, la percepción estética de realidades complejas." ¹⁰¹

Sólo atendiendo a este primer aspecto de su femineidad -su capacidad de dar y acoger la vida- ya es posible entrever el papel crucial de la mujer en el humanismo cívico. Toda mujer está especialmente dotada para inaugurar un modo verdaderamente humano de pensar y de convivir cívicamente, haciendo palpable a través de sus palabras, *opciones y actitudes* que la persona humana debe ser la preocupación central de toda decisión y de toda la praxis política.

En este orden de ideas, resulta oportuno destacar algunas contribuciones concretas que el estilo femenino de percibir y relacionarse con la realidad, puede aportar a la construcción de un humanismo cívico.

Frente a la arbitrariedad y prepotencia deshumanizante del tecnosistema, corresponde a la mujer la responsabilidad de generar una praxis política construida en torno a la persona y la defensa y promoción de su dignidad. Es decir, constituye su desafío específico el sustituir la lógica del poder, de que está impregnada la política actual, por una *lógica de lo humano*.

Dicha lógica sólo puede implantarse y sostenerse por medio del recurso a las denominadas por MacIntyre virtudes de la dependencia reconocida, especialmente la compasión, así como otras virtudes cívicas tales como la gratitud y la solidaridad. Pues bien, la mujer, encarnando en su ser estas

101 A. Llano, *El diablo es conservador*, pp. 129-130.

virtudes, puede contribuir de modo directo y muy eficaz a recuperar el *mundo vital* visiblemente sumergido por obra de las presiones tecnoestructurales. Su capacidad empática o de hacerse cargo de lo que el otro experimenta o siente, la inclina naturalmente a compadecerse –*sentir con*– los demás. Bajo este aspecto, la mujer posee una herramienta poderosa para retar al individualismo reinante. Ella está, en efecto, exquisitamente dotada para practicar e infundir en su entorno conductas como la acogida, la atención, la preocupación por los más débiles, la solidaridad y la donación incondicional; actitudes propias del que no pasa de los demás, sino que se *com-padece*.

Esta restauración de lo humano en las diferentes instancias políticas y económicas, va asociada íntimamente al hecho de que las cuestiones de fondo primen sobre las de procedimiento y forma, y no al revés, tal como sucede en el mundo de la burocracia. Se trata de una reforma profunda que también reclama la intervención de la mujer. Es ella la que está en mejores condiciones de lograr, conforme a los puestos que ocupe socialmente, que las instancias más elevadas de la administración pública se vuelvan transparentes y accesibles al ciudadano común, porque aunque tenga que trabajar “desde el sillón, no ante el rostro concreto de los seres humanos, la mujer genuina estará siempre cerca de estos últimos para no proceder abstracta y formalmente, sino para ponerse en las circunstancias vitales concretas y tenerlas en cuenta.”¹⁰² Por la misma razón, es más fácil que la mujer –por naturaleza y regla general, menos vulnerable que el hombre ante la fascinación del poder– entienda en la práctica que éste es un simple instrumento; un simple medio que ella se sentirá gustosa de poner al servicio de la promoción auténtica de las personas, especialmente de los más débiles (los niños, enfermos y ancianos).

Frente al infantilismo de una cultura debilitada por el ansia de poseer y disfrutar, la mujer puede ofrecer el contrapeso de la madurez de humanidad y la fuerza discreta que brotan de su corazón maternal. Vivimos un clima cultural en el que las

102 E. Stein, Ob. Cit., p. 122.

mentes y los corazones viven subyugados bajo el monopolio de la utilidad y de la gratificación personal. Se persigue lo útil (dinero, cargos, posición social y académica) como fines en sí mismos. La utilidad parece ser el único patrón de medida de los programas académicos, proyectos empresariales y tecnológicos y, lamentable decirlo, hasta las mismas relaciones de amistad y de pareja se someten al baremo de lo útil, de lo eficaz y, en suma, de lo que reporta más “utilidades”. Como es fácil visualizar, si se sustituye la verdad por la utilidad, quien directa e inmediatamente resulta afectada es la persona misma y el despliegue auténtico del cúmulo de posibilidades que encierra su ser espiritual.

Otro tanto ocurre con el monopolio de la gratificación o hedonismo. Sentirse bien, disfrutar al máximo con el mínimo esfuerzo en todos los ámbitos posibles, es también ley que rige las relaciones de convivencia. La persona, especialmente la mujer, se convierte, así, en otro de los tantos “objetos” cuyo valor surge de someterla a la escala del placer que pueda reportar.

Ambos “ideales” cívicos, la utilidad y la gratificación, se explican sólo a partir de la vulnerabilidad inaudita de hombres y mujeres frente a la publicidad y la incitación incansable a consumir que ésta ejerce. Es preciso admitirlo, tenemos una ciudadanía frágil, fácilmente seducible por la propaganda (del tipo que sea). Lo cierto es que la mujer tiene también mucho que aportar respecto de la superación de esta deficiencia observable, en términos generales, en la mayor parte de la ciudadanía. Porque la mujer posee una fuerza invisible, y, al tiempo, arrolladora, que procede, una vez más, de su conciencia –si bien a veces un tanto ofuscada– de tener que alimentar y sostener a otros. Alguien ha dicho que tener pocas necesidades y gustos sencillos es una manera de ser fuerte. Se podría decir que la mujer es especialista en este tipo de fortaleza, pues, sabe como nadie reducir a la mínima expresión sus necesidades propias, así como posponer sus gustos cuando se trata de dar más, cuando el objetivo es que a los que ama no les falte nada. Esta fuerza discreta e inquebrantable nítidamente femenina es la que está añorando hoy una sociedad débil que, absorbida por la preocupación de consumir y disfrutar, se cierra a elementales deberes de justicia social y, con mayor razón, a la solidaridad.

Frente al eclipse del espíritu o desertización del corazón, experimentado de manera creciente por la actual sociedad de la imagen y del consumo, la mujer está espléndidamente dotada para aportar su interés innato por lo esencial, es decir, por la vida y por todo lo que es humano. La poderosa sintonía que la maternidad permite establecer con la vida y con la exquisita atención que ésta reclama, se extiende mucho más allá de lo estrictamente biológico. Toda mujer intuye en lo más hondo de su ser que ser madre significa, ante todo, cultivar y llevar a plenitud en sí misma y en los demás el espíritu, es decir, “lo más excelente que hay en nosotros”, en expresión de Aristóteles. La mujer posee la delicadeza maternal que se necesita para proteger y potenciar ese principio de inmortalidad que aletea en cada ser humano, amenazado hoy de tantos modos por parte de la mentalidad pragmática y el materialismo hedonista dominantes. Porque, en efecto: “Al alma de la mujer le inhabita un deseo natural especialmente fuerte de esos valores que nutren el alma. Es receptiva para lo bello, para entusiasmarse fácilmente con lo moralmente noble, pero sobre todo abierta a los valores terrenos más elevados, inefables, que se encuentran en el ser mismo de las almas.”¹⁰³

*Por último, está el difícil reto de hacer frente al avance creciente y acelerado de una cultura de la muerte*¹⁰⁴. Conviene recordar aquí el alcance de esta expresión utilizada por Juan Pablo II para calificar la actual cultura. Una cultura que, valiéndose del progreso científico y tecnológico, va implementando de modo alarmante nuevas formas de agresión contra la dignidad y la vida humanas. Se trata de una auténtica “conjura contra la vida”¹⁰⁵, especialmente si se tiene en cuenta el factor que agrava esta situación, y es el hecho de que amplios sectores de la opinión pública y el propio Estado pretenden, y, en muchos casos logran, la impunidad e incluso la “legalidad” de dichos atentados contra la vida.¹⁰⁶

103 Ibid. p. 152

104 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae*; Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

105 Ibid., nº 12.

106 Nos referimos a la situación jurídica de la inmensa mayoría de países occidenta-

A todas luces, el papel de la mujer aparece aquí como crucial e insustituible. Consiste en colaborar activamente, a través de su actuación y de sus palabras, en la construcción de una *nueva cultura de la vida* ¹⁰⁷. Tal y como advirtió Juan Pablo II, dicho cambio cultural exige, en efecto, inaugurar un estilo de vida nuevo, caracterizado y evidenciado en las elecciones concretas, “*por la primacía del ser sobre el tener; de la persona sobre las cosas*”¹⁰⁸, y que implica asimismo “*el pasar de la indiferencia al interés por el otro y del rechazo a su acogida*”¹⁰⁹. Se trata de valores y actitudes que, como hemos visto, la mujer encarna de manera privilegiada. Y es que “sobre el designio eterno de Dios, la mujer es aquella en quien el orden del amor en el mundo creado de las personas halla un terreno para su primera raíz”¹¹⁰.

No sin razón, entonces, nuestro tiempo espera silenciosamente que la mujer, experta en amor, experta en *humanidad*, asuma y valore su feminidad y todas las posibilidades que ésta encierra. Espera especialmente de ella la inauguración de una nueva época en la cual la *lógica de la utilidad* y del poder quede desplazada por la *lógica del cuidado* que, por ser la lógica propia del amor, será siempre lógica de lo humano y a favor del ser humano y de la vida humana.

les en donde se ha legalizado o está en vías de legalizarse el aborto, la eutanasia y la experimentación con embriones humanos, por poner los ejemplos más extendidos de atentados contra la vida humana ejercidos desde los mecanismos jurídicos del propio Estado de derecho, el cual, como su nombre lo expresa, tiene el deber primordial de defender el derecho a la vida, especialmente de los más débiles e indefensos.

107Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae*.

108 *Ibid.*, n° 98.

109 *Idem.*

110 Juan Pablo II, Carta Apostólica *La dignidad de la mujer*; Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1985, n° 29.



TERCERA PARTE

EL HUMANISMO CÍVICO FRENTE A
ALGUNOS DESAFÍOS POLÍTICOS
ACTUALES



CAPÍTULO 7

RESPUESTA DEL HUMANISMO CÍVICO AL RETO DE LA CORRUPCIÓN

Y aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no serviría para nada, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso es posible si no se da por medio de las leyes una educación suficiente.

Aristóteles, Política

1. Entre la corrupción política y el desencanto cívico

No deja nunca de asombrar la facilidad con que los seres humanos acabamos resignándonos a presenciar acontecimientos y conductas que en un comienzo despertaban nuestra indignación. Es lo que nos sucede en la actualidad con los cada vez más frecuentes escándalos de corrupción. Hemos ido perdiendo nuestra capacidad de asombro frente a las reiteradas y casi diarias noticias sobre prevaricadores; funcionarios infieles que obtienen beneficios personales valiéndose de su posición política o de información privilegiada (tráfico de influencias); autores de cohechos; implicados en blanqueo de capitales; responsables del manejo deshonesto (malversación) de recursos públicos o acusados de realizar actividades o negocios prohibidos a los funcionarios.

En definitiva, nos hemos habituado a asistir al lamentable espectáculo de que los servidores públicos –en connivencia con actores privados– gestionen los bienes comunes con el fin de conseguir ventajas personales de cualquier índole. Hemos cedido, en suma, a la disposición generalizada a anteponer el bien propio al bien común, conocida desde el pensamiento

republicano florentino como corrupción. Un fenómeno preocupante que amenaza con socavar las bases mismas del sistema democrático. Ciertamente, una de las principales causas de apatía cívica e indiferencia política hay que atribuirle al aire de sospecha y escepticismo que la proliferación de tales prácticas desleales termina implantando. No en vano, los comportamientos corruptos se consideran hoy como uno de los más poderosos factores de deslegitimación y desestabilización del régimen democrático. Empezando porque, según los últimos informes de *Transparencia Internacional*, se ha verificado que la corrupción representa una de las mayores causas de pobreza en el mundo y uno de los peores obstáculos para combatirla. Existe un estrecho vínculo, por tanto, entre injusticia social y corrupción.

En todo caso, estos fenómenos de privatización de lo público dejan traslucir una raíz común: el desfondamiento de las convicciones morales que aqueja a la mayor parte de las sociedades occidentales. Porque, tal como lo comprendieron los más destacados representantes del humanismo cívico florentino:

La corrupción surge inicialmente como un proceso generalizado de declive moral cuyos inicios resultan difíciles de anticipar y su progreso en el tiempo casi imposible de resistir. El orden constitucional está enraizado en el orden moral y es justamente al orden moral al que la corrupción afecta. Por un lado, pues, no puede haber *buoni ordini* (buenas leyes) *sin buoni costumi*, pero, por otro, una vez que las *buoni costumi* se han perdido, la posibilidad de que las *buoni ordini* por sí solas tengan éxito en restaurar aquéllas es muy pequeña .¹¹¹

Seguramente podrían referirse diversos factores para dar razón de ese declive ético que caracteriza a las democracias occidentales. Sin embargo, el examen del humanismo cívico, por tratarse de una propuesta filosófica, remite siempre a las raíces más profundas de dichas anomalías. Es en el abandono de una comprensión adecuada de la acción humana –entendida como

111 J. Pockoc, Ob. cit., p. 287.

acción libre— donde ha de buscarse la causa de una concepción y de una praxis ética despotenciadas. Las dos configuraciones ideológicas hoy más destacadas de la ética se hacen eco de esta visión antropológica insuficiente, y consiguientemente resultan incapaces de dar cabal explicación de la praxis política que es *siempre actividad con relevancia ética*:

1. Concepción individualista de la ética e interpretación técnica de la política. La moral queda aquí reducida a un asunto meramente privado: se tolera la libertad siempre que su uso sea socialmente trivial. Los problemas comunitarios han de resolverse por la vía de la tecnología política, en manos de expertos en asuntos públicos. La razón política se trueca en razón instrumental, es decir, una razón exclusivamente de medios y de resultados que se sustraen a cualquier valoración ética.
2. Concepción exclusivamente comunitaria de la ética y disolución del individuo en la colectividad. Las utopías colectivistas, de izquierda o de derecha, entronizan la razón total que queda legitimada para instrumentalizar incluso a los individuos en aras de la instauración del “paraíso terrenal”. Lo que en principio puede aparecer como una pretensión moralizante de la política —conseguir la absoluta igualdad y justicia para todos— revela en su base teórica la negación misma de la moralidad porque desconoce la condición libre del ser humano y su capacidad para autoconfigurar su ser personal y social.

El humanismo cívico ofrece una alternativa frente a estos dos irreconciliables planteamientos ético-políticos: la rehabilitación del carácter humanista de la política, que descansa en la comprensión humanista de la razón y de la acción humanas.

2. El humanismo cívico y la rehabilitación del carácter ético de las acciones políticas

Comencemos por sentar como premisa básica que para el humanismo cívico “es decisivo que la política posea... un carácter ético, proveniente de su mismo brotar en la acción libre de los ciudadanos, sin que haya lugar para un ámbito previo que fuera neutral”¹¹². Se opone así frontalmente a los planteamientos de cuño neoliberal de los autores denominados “antiperfeccionistas”, a cuya cabeza se encuentra John Rawls. Estos pensadores critican lo que ellos estiman como posiciones “perfeccionistas” dentro de la teoría política, las que, lideradas por Aristóteles, asumen que la participación en la sociedad democrática es el lugar privilegiado para la vida buena. A lo que se opone definitivamente Rawls es a la concepción metafísica de la naturaleza humana y a la concepción global sobre el bien que se encuentra en la base de tales doctrinas políticas.

En este sentido el profesor Pablo Sánchez Garrido observa que:

Frente al perfeccionismo, los antiperfeccionistas suelen caracterizarse por defender una neutralidad moral del Estado para que los individuos puedan perseguir su propia concepción del bien sin ninguna interferencia estatal (ni social). Para éstos, el gobierno no puede interferir en la libertad de los individuos invocando que algunas actividades son más valiosas que otras¹¹³.

La razón política liberal queda desgajada, por tanto, de la ética. Lo que equivale a afirmar que bajo esta perspectiva de la política lo bueno debe dejar paso a lo políticamente correcto. Como apunta el autor citado:

112 A. Llano, *Humanismo cívico*, p. 48.

113 P. Sánchez Garrido, *El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad*, en *Bien común y sociedad política*, Madrid, Instituto de Humanidades Ángel Ayala, 2005, p. 36.

... Rawls defiende una primacía de lo justo (imparcialidad en lo moral y equidad positiva de oportunidades) sobre el bien en su teoría del Estado. Tan sólo considera permisible dentro de su teoría aquella parte del bien que puede ser auxiliar de un liberalismo político. Es decir, lo admite siempre que no se trate de un bien moral referido a la mejora ética de los ciudadanos, de un bien perfeccionista, sino de un bien “político”, es decir, orientado tan sólo a la mejora de la convivencia política pluralista .¹¹⁴

Es el triunfo de la república procedimental (Sandel) sobre el paradigma ético de la comunidad política. En el nivel público, los “expertos” son los encargados de controlar que se respeten las fórmulas legales en la toma de decisiones cuyo contenido prácticamente no se cuestiona, ni se somete a un examen serio y libre de cualquier manipulación ideológica. Las cuestiones éticas sustanciales, como: ¿qué es lo verdaderamente bueno para la persona?, ¿qué condiciones sociales serán las más aptas para promover el auténtico bien humano, aquí y ahora?, no se plantean siquiera en la arena pública porque se las considera asuntos estrictamente “privados”, es decir, privativos del juicio y de las preferencias individuales y, por lo mismo, se las cataloga como cuestiones relativas. “Estamos, entonces, —afirma Llano— en la república procedimental, donde la ética pública se separa drásticamente de la ética privada, mientras que la religión y las opciones morales básicas son consideradas como cuestiones privadas, que no han de tener trascendencia política alguna” ¹¹⁵.

La muy difundida y aceptada quiebra entre ética pública y ética privada genera, sin embargo, una artificiosa fragmentación de la integridad del ser personal que tarde o temprano ha de manifestarse en alguna de las formas de corrupción al uso. Porque ser éticamente bueno supone la orientación radical de toda la persona hacia el bien; es un compromiso vital que no admite divisiones que puedan estar condicionadas por la ocupación, cargo o ámbito en el cual se desenvuelve el agente

114 Ídem.

115 Ídem.

moral. La vida humana es un todo que se sustrae a cualquier intento de escisión. Por tanto, la vida se logra o se malogra de manera unitaria y global. Alguien que en el anonimato de su vida privada acostumbra a mentir o es capaz de quebrantar deberes de justicia elementales se expone a que tal comportamiento quede reflejado de un modo u otro en su desempeño político o profesional. La sabiduría práctica de los clásicos nos recuerda, en este punto, que las prácticas viciosas del orden que sean corrompen “el ojo del alma” o la captación –y consiguiente afición– por las acciones éticamente buenas en general. Es lo que en términos más populares se conoce como *inversión de la escala de valores*; y el que los haya tergiversado, ya sea en su actuación pública o privada, actuará en todas las esferas en que se desempeñe con esa escala: la suya, la única que posee.

Queda por advertir, sin embargo, otro exceso propio de la república procedimental. En la práctica “los decididores del tecnosistema” no se limitan, como es de esperar, a disponer sobre aspectos puramente formales. A partir de consideraciones pragmáticas y utilitaristas –que por definición no apuntan a la promoción auténtica de la dignidad personal–, de hecho, se decide políticamente sobre cuestiones que afectan hondamente y de modo directo dicha dignidad. Tal es el caso de la despenalización del aborto, tema que en la hora actual debería interpelar gravemente a la inmensa mayoría de las democracias actuales. En este punto desearía atraer la atención del lector respecto a lo que llamaremos las pretensiones demiúrgicas de muchos representantes del pueblo. Ya sea por ignorancia, por ineptitud o por arrogancia –o por todo eso a la vez– resulta que muchos legisladores se creen, por ejemplo, con derecho a modificar la ley moral natural promoviendo flagrantes violaciones a los derechos naturales de la persona, como lo es el derecho a la vida. Nos enfrentamos, así, con esta dramática paradoja: la profanación de la ley moral por parte precisamente de quienes deben estar a su servicio.

Pero tal como anunciábamos con anterioridad, la artificiosa quiebra entre ética y política es consecuencia directa del abandono de una imagen humanista de la sociedad. Un olvido que remite a la sustitución de la razón práctica por la razón instrumental del cientificismo positivista o por la razón del determinismo antropológico propio de las ideologías totalitarias. El humanismo cívico rescata, como ya hemos tenido oportunidad de observar, el concepto de razón práctica –o razón encargada de definir las condiciones operativas de la praxis buena–. Estas condiciones de rectitud de la acción es lo que conocemos con el nombre de *verdad práctica*. Quiere decir, entonces, que hay una verdad del obrar humano y que, consiguientemente, las actuaciones individuales y sociales están penetradas de racionalidad. Direccionadas, por lo mismo, desde la libertad humana.

Volvemos a dar, así, con uno de los ejes teóricos del humanismo político: el concepto de praxis social o acción libre y esencialmente ética. La praxis, a diferencia de la acción productiva –poiesis–, tiene el fin en sí misma. Porque el resultado de la acción ética o política recae sobre el propio sujeto que la practica. Redunda ya sea en crecimiento personal o en fracaso existencial, según que dichas actuaciones respectivamente aproximen o alejen al sujeto de su natural vocación a una vida lograda. De modo que la acción humana es siempre ética, es decir, susceptible de ser catalogada como buena o mala según se ordene o no al fin de la naturaleza humana que es la vida buena. Un hombre bueno sin más es el que vive en sintonía con su fin propio. Y un buen ciudadano es quien, por ser un hombre bueno, desempeña con lealtad, justicia o solidaridad el oficio cívico.

Se rescata por este camino, de un lado, la índole radicalmente ética de la praxis política. Desmintiendo así la existencia de un pretendido ámbito pre-moral –o éticamente neutral– de las acciones humanas; en concreto en este caso de las acciones políticas. Toda decisión humana, sin duda también las decisiones con repercusiones en el ámbito público, guardan necesariamente alguna relación –positiva o negativa– con la vida buena propia y colectiva. Conducen a ella o apartan de ella. Desde esta

perspectiva humanista del hombre y del ciudadano la razón política es siempre razón al servicio, o no, del bien humano, esto es, al servicio, o no, de la plasmación pública primaria y elemental del mismo: la justicia. Porque, en efecto, la justicia “es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética.”¹¹⁶

Se descarta de antemano, por tanto, que la razón política pueda ser un simple instrumento revestido de una especie de asepsia moral y destinado a calcular ecuaciones del tipo costo-beneficios independientemente de cualquier valoración ética. Lejos de cualquier pretensión de neutralidad, la razón política debe ocuparse como objetivo primordial de la justicia. Sin embargo, para eso “ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente.”¹¹⁷ Se entiende, entonces, por qué forjarse la ilusión de una razón científico-política “pura” de contenidos éticos ha conducido a favorecer esa ceguera generada por la ambición personal que acaba inevitablemente en corrupción.

Asimismo, esta teoría general de la acción sobre la que se sustenta el humanismo cívico permite rehabilitar, junto con *la dimensión ética de la política*, la dimensión política de la ética. Para el republicanismo el fin de la vida buena, en efecto, no es un cometido puramente individual. Por el contrario, la felicidad posee un significado cívico profundo. Dejando claro, a su vez, que este sentido comunitario de la felicidad debe ser entendido desde varios puntos de vista. Bajo un primer aspecto elemental necesitamos de los demás para llegar a nuestra plenitud como personas, porque es gracias a la experiencia ética adquirida en los diversos géneros de comunidades como llegamos a aprender el oficio de la ciudadanía. De modo relevante, mediante la convivencia política, porque por ella “sucede que el hombre no

¹¹⁶ Benedicto XVI, Dios es amor; N° 28.

¹¹⁷ Idem.

sólo viva, sino que viva bien, en cuanto por las leyes de la ciudad la vida del hombre se ordena a la virtud”¹¹⁸. Con esta aseveración Aristóteles está asignando un lugar significativo al cultivo de las virtudes cívicas en la consecución de la vida buena. Pero queda todavía por considerar el otro aspecto según el cual es posible afirmar la dimensión social de la ética. Y es que para una antropología que declara al hombre como ser radicalmente social no puede hablarse de plenitud vital sino en la medida en que se le reconoce el derecho fundamental de intervenir activamente en la orientación de la cosa pública. Ser un hombre feliz implica para el humanismo cívico ser un ciudadano al que se le ofrecen las condiciones y oportunidades de ser protagonista activo del bien común.¹¹⁹

3. Vida buena y bien común

Tocqueville ha enseñado que “cuando las naciones han llegado a este punto [de indiferencia y desinterés], es necesario que modifiquen sus leyes y sus costumbres o que perezcan, porque la fuente de las virtudes públicas está en ellas como agotada, encontrándose todavía súbditos, pero sin que se vean ya ciudadanos” . Ciertamente, cualquier intento actual, incluso sincero, por alcanzar la paz, el diálogo, la justicia, la solidaridad, o terminar con la corrupción, está llamado irremediablemente al fracaso –como lo atestigua la experiencia de los países– por la sencilla razón de que esas metas tan excelentes sólo se construyen a partir de valores efectivamente encarnados en los hombres y mujeres que habitan este mundo. El humanismo cívico, consciente de esta realidad, se autodefine como “la concepción que concede relevancia pública a las virtudes ciudadanas”¹²⁰, porque asume de modo realista que no es posible una convivencia humana sin contar con *seres humanos*. De acuerdo con la tradición aristotélica, el humanismo cívico reivindica, por eso, el carácter

118 Santo Tomás de Aquino, Comentario a la Política de Aristóteles; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001, I, 1, n° 17.

119 A. Tocqueville, La democracia en América, Tr. L. Cuéllar, México, FCE, 1957, segunda reimpresión, p. 102

120 A. Llano, Humanismo cívico, p.22.

ético de la vida social y política. Una vez más Aristóteles nos recuerda que “... los hombres no han formado una comunidad solamente para vivir, sino para vivir bien” .¹²¹

El ideal político clásico supera con mucho la pobre aspiración que han ido fijándose las sociedades occidentales. Como decíamos, en éstas el mero sobrevivir ha tomado el puesto del vivir bien. Una meta, la primera, que evoca de inmediato al Estado hobbesiano en el cual la visión materialista del hombre –reducido a puro instinto egoísta– y el individualismo se dan la mano. Tal comprensión de la realidad humana olvida que la persona es mucho más que biología e instinto. El dinamismo del espíritu que impregna todas las dimensiones de su humanidad sitúa su existencia en otro nivel: el de la libertad y el de la ética. Un nivel que escapa al determinismo de la materia y es capaz de sobreponerse a la pulsión de las emociones. Desde esta perspectiva, es fácil admitir que todo hombre tiene en sus manos tanto la posibilidad de lograr o autorrealizar el propio decurso existencial, o de malograrlo. En este sentido remarca Llano que:

Todos aspiramos a vivir una vida completa, entera, lograda. Eso está muy claro. Y también lo está que no todos lo conseguimos. De hecho hay personas felices y personas desgraciadas. Algunas logran su vida y otras la malogran, la pierden, fracasan en ella. No fracasan en este o aquel aspecto, sino que fracasan en sí mismas, precisamente como personas .¹²²

Y la vida lograda es vida desplegada en consonancia con la propia naturaleza racional y libre. Una vida cultivada, por tanto, al hilo de la virtud. Porque ser virtuoso consiste en impregnar de racionalidad o, lo que es lo mismo, en someter a la dirección y propósitos de la razón recta todas las actuaciones.

El humanismo cívico a partir de esta imagen integral del ser humano, piensa que las relaciones interpersonales deben hacerse

¹²¹ Aristóteles, Política; Tr. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera, 19812, II, IX.

¹²² A. Llano, A., La vida lograda, 21.

eco de este ideal innato del hombre; es preciso que gracias a ellas el hombre no simplemente sobreviva, sino que mejore su calidad de vida, que sea mejor persona. Que los ciudadanos lleguemos a ser solidarios en este aspecto es uno de los mayores retos que ha de enfrentar el humanismo cívico, teniendo en cuenta el clima ideológico dominante marcado por el relativismo, el individualismo y la ambición desbordada. También es el único camino para recuperar la alegría de vivir, sofocada en buena parte por las metas materiales sobre las que suele edificarse la existencia entendida como mera supervivencia. En este último nivel sólo nos resta aspirar a “ser más y a tener más que”. La envidia, la rivalidad y, en último término, la violencia aparecen así como la otra cara de un estilo de vida individualista y excluyente en el que no queda lugar para la amistad social ni mucho menos para la donación y la entrega. Y la alegría auténtica sólo se encuentra en las empresas valiosas por sí mismas; cargadas de honda significación humana y, por lo mismo, capaces siempre de estimular la creatividad y la innovación en términos de solidaridad.

Retornamos siempre al punto de partida de nuestra propuesta. Porque, en el fondo, todas las soluciones ofrecidas por el humanismo cívico aluden de un modo u otro a la necesidad urgente de vivificar la urdimbre humana. Resulta perentorio abrir paso a ese entramado vital compuesto por las *subjetividades sociales autónomas* a las que aludíamos al comienzo de nuestro trabajo. La democracia, si pretende sacar a sus miembros del individualismo y el aislamiento, debe fomentar y proteger la intervención de estas comunidades para que puedan dar lugar a iniciativas comunes en las que las libertades individuales se entrecruzan y se proyectan hacia cometidos solidarios, que son guiados, en último término, por el fin común de la vida buena.

Se ve, entonces, que existe un estrecho vínculo entre el fin de la vida social –la vida lograda–, las comunidades humanas y el *bien común*.

Sin embargo, al hablar hoy de bien común se tiene la impresión de que penetramos en el terreno de la pura especulación y de la abstracción verbal. En una palabra, la noción de bien común ha perdido expresividad y significación para el hombre contemporáneo. Es éste un fenómeno que es preciso retrotraer a sus raíces, que no son otras que el modelo de hombre y de sociedad gestados al amparo de la doctrina liberal. En efecto, “las tradiciones de raigambre liberal –observa el profesor Sánchez Garrido– han atomizado el bien común debido a su énfasis individualista. Por ello, el bien común en clave liberal se ha entendido bien en términos de un agregado social de intereses individuales, por ejemplo desde el utilitarismo benthamita, o bien en términos de un consenso social de fines individuales, desde el liberalismo rawlsiano. No obstante, un rasgo muy común a las interpretaciones liberales, que han llegado hasta el pensamiento político hoy vigente y dominante, es su visión desmoralizada del bien común” .

123

Para el pensamiento político de inspiración clásica, en cambio, el bien común representa una pieza clave en la configuración de la identidad política de las comunidades. En efecto, tal como hemos tenido oportunidad de apreciar, la comunidad se construye gracias a una equitativa participación en “lo común”, que ha de ser entendido como una realidad cualitativa y ética. Porque el bien común en esencia no es algo distinto del bien humano considerado desde la dimensión de su despliegue y comunicación en el ámbito comunitario. De modo que, desde esta perspectiva, el bien común remite siempre a la naturaleza humana, pues es ella la que contiene los lineamientos básicos a partir de los cuales es posible descubrir qué es y qué no es conveniente para la autorrealización de la persona y de la sociedad.

Ahora bien, como dicha plenitud del ser humano no es alcanzable de cualquier modo ni bajo cualquier condición, el bien común plantea unas exigencias para su cristalización. Sus elementos

123 P. Sánchez Garrido, Ob. cit, p. 26, en este punto seguimos muy de cerca las reflexiones de este autor.

básicos son tres: “la convivencia pacífica, la virtud y el bienestar material (o autarquía)”¹²⁴. Pero entre dichos componentes existe una jerarquía porque, si bien son imprescindibles la paz y un mínimo de estabilidad económica, lo que confiere sentido definitivo al hecho de “vivir juntos” es la posibilidad que así nos ofrecemos mutuamente de llegar a ser mejores personas: seres humanos cabales, completos.

De modo que esta comprensión del bien común difiere notablemente de la concepción meramente cuantitativa y técnica que caracteriza a la moderna y menguada noción de “interés general”. En el pensamiento liberal la sustancial noción de bien queda reducida al concepto pragmático de “interés de la mayoría”. Qué sea bueno para todos ya no es expresión del orden natural, sino que se establece por consenso fáctico: lo que algunos juzgan más *beneficioso o útil* para todos. Se excluye por este camino la búsqueda de lo bueno como elemento decisivo de la convivencia humana a la par que las decisiones acerca de lo que resulta más rentable en términos de bienestar –jamás de bien– quedan en manos de unos pocos, los “decididores del tecnosistema”.

El humanismo cívico se propone recuperar, por el contrario, la visión ética del bien común que es inseparable de la vida buena. Porque tal como enseña Tomás de Aquino, “... la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto; el individuo es parte de la comunidad perfecta. Luego, es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común”¹²⁵. Y desde su versión actualizada, pero en continuidad con la tradición del humanismo clásico, Alejandro Llano escribe: “el humanismo cívico nos ofrece la clave para superar la dicotomía entre el perfeccionamiento privado y el provecho público. No es otra que la noción de vida buena orientada hacia un *bien común*”¹²⁶. Consideramos que no existe otro medio para superar el individualismo y junto con él una de sus señales más alarmantes, la corrupción, que rehabilitar

124 P. Sánchez Garrido, Ob. cit, p. 26, en este punto seguimos muy de cerca las reflexiones de este autor.

125 S.Th., I-II, q. 90, a.2.

126 A. Llano, Humanismo cívico, p. 96.

teórica y operativamente el contenido ético de las acciones políticas en cuya valoración entra necesariamente la noción de bien común. Bien que, conviene recordar, no consiste en la suma de los bienes particulares, sino en una atmósfera social que es el resultado de lo que Tocqueville llamó costumbres, es decir, “todo el estado moral e intelectual de un pueblo”. Un ambiente humano, en suma, cuyo ideal supremo no es la democracia misma, ni siquiera la libertad social sin más, sino “la libertad social como empeño comprometido en la realización de los valores comunitarios: justicia, paz, acceso a los bienes de la cultura, suficiencia económica...”¹²⁷.

La sabiduría política de Aristóteles, nos remite siempre al punto inicial: la reforma personal del ciudadano, pues, observa el Estagirita: “Los hombres no sólo delinquen por las cosas necesarias –cuyo remedio cree Faleas que es la igualdad de la propiedad, de modo que no se robe por pasar frío o hambre-, sino también para gozar y saciar sus deseos. Si sus deseos van más allá de lo necesario, para su apaciguamiento delinquirán. Y no sólo por este motivo, sino también, siempre que lo deseen, para gozar de los placeres sin dolores.”¹²⁸

Es necesario educar los deseos, lo que ineludiblemente conduce a la purificación de la razón práctica. Se requiere, por tanto, la formación ciudadana que indique las condiciones teórico-prácticas de un uso sabio de la libertad, un uso que permite sentirse responsable de la vida lograda propia y de todos y de cada uno de los ciudadanos.

127 A. Llano, Libertad y sociedad en Ética y política en la sociedad democrática, p. 115.

128 Aristóteles, Política, 1267 a1-14.

CAPÍTULO 8

REPENSAR LA PAZ DESDE EL HUMANISMO CÍVICO

La paz no es simplemente ausencia de guerra, sino que se funda sobre una correcta concepción de la persona humana y requiere la edificación de un orden según la justicia y la caridad

Juan Pablo II

1. Las raíces filosóficas de la violencia

¿Qué pretendemos resaltar al utilizar la expresión *raíces filosóficas*? Dicho con otros términos, ¿qué distingue nuestro análisis de los numerosos estudios que vienen ocupándose del tema de la violencia bajo la perspectiva de las disciplinas más diversas?

Ante todo, conviene destacar que la Filosofía es un tipo de conocimiento que se dirige a las causas más profundas de la realidad, y a ese ámbito del saber pertenece el humanismo cívico puesto que es una propuesta desde la filosofía política. Por tanto, su indagación se centra en lo que podríamos denominar los factores definitivos y concluyentes que se encuentran muy en la base de los comportamientos violentos más significativos de nuestra época.

No está demás aclarar que queda lejos de nuestros propósitos insinuar siquiera que los nudos conceptuales del humanismo cívico sean las únicas vías de análisis válidas para acceder a las razones más hondas de la violencia y darles al tiempo una respuesta efectiva. Con todo, continúa siendo legítimo sostener

que tanto las raíces de la violencia como de la paz es menester buscarlas en los recovecos más íntimos del ser humano. En este sentido, el humanismo cívico, al situar en el centro de sus reflexiones y propuestas a la persona, se pone en condiciones de descifrar con mayor finura los puntos más neurálgicos de los actuales problemas socio-políticos, a la par que, y por la misma razón, intuye de modo más penetrante qué soluciones podrían resultar más adaptadas a la compleja gravedad de la situación presente.

A través de una reflexión con estas características aparece, en efecto, más claro que en realidad el terrorismo –manifestación de violencia notoriamente grave y estridente- viene a ser como la punta del iceberg de una coyuntura cultural hondamente compleja. Porque en este comienzo de siglo asistimos perplejos a los efectos más agresivos y, por lo mismo, alarmantes de una cultura cuyos productos han resultado progresivamente alienantes para el propio hombre. Hasta tal punto, que nuestra cultura actual pueda ser denominada hoy por algunos autores como “cultura del miedo”. Cada vez parece más notorio que la zozobra y la incertidumbre acerca de la futura suerte de la humanidad son los dos rasgos que mejor definen el clima social, especialmente de las sociedades avanzadas.

Experimentamos de modo creciente la desoladora sensación de respirar un ambiente social densamente enrarecido de incertidumbre y ansiedad, causadas por un enemigo, muchas veces, sin rostro, pues, “lo que nos angustia no es el miedo a una gran guerra, sino más bien el terror omnipresente que puede golpear en cualquier sitio y puede operar en cualquier sitio. La humanidad, es lo que vemos ahora, no necesita en absoluto de la gran guerra para convertir el mundo en un mundo invivible. Los poderes anónimos del terror que pueden hacerse presentes en todas partes, son lo suficientemente fuertes como para perseguir a todos incluso en la propia existencia cotidiana de todos y cada uno, permaneciendo en pie el fantasma de que los elementos criminales puedan lograr acceder a los grandes potenciales de destrucción y así, de forma ajena al orden de la política, entregar el mundo al caos.”¹²⁹

129 Card. J. Ratzinger, Las bases morales y prepolíticas del estado liberal; Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger, Universidad Católica de Baviera, 19 de enero de 2004.

Podría objetarse, con todo, que la violencia es una realidad casi tan antigua como el propio hombre. A propósito, la filósofa judío-alemana Hanna Arendt apuntaba alrededor de los años 70 que “Quienes observan la historia y la política deben reconocer a la fuerza el enorme papel que ha desempeñado la violencia en los asuntos humanos; a primera vista, pues, es difícil explicarse por qué la violencia ha merecido tan poca consideración especial... Esto demuestra hasta qué punto la violencia se da por sentada y, en consecuencia, se la pasa por alto: nadie examina ni cuestiona lo que es obvio para todo el mundo.”¹³⁰

Esta aseveración de Hanna Arendt centra nuestra atención en dos hechos lamentables:

- La presencia casi constante de la violencia en la historia de la humanidad.
- La violencia, en buena medida, ha sido asumida siempre por el hombre como una realidad humana inevitable. De ahí, afirma Arendt, el poco interés que ha suscitado su examen en las diferentes épocas. Esto, añadimos, en términos generales y puesta en comparación con otros temas.

Si bien ambas constataciones son histórica y conceptualmente válidas requieren de nuestra parte que introduzcamos algunas puntualizaciones importantes atendiendo al espectro socio-político mundial actual. El fenómeno, relativamente reciente, del terrorismo internacional ha despertado un interés inusual y creciente por el tema de la violencia en los representantes de diversas disciplinas—sociología, política, filosofía, antropología—. Además, considero que lo que reviste de especiales matices el actual contexto es la singular circunstancia de que nuestra cultura no se caracteriza simplemente por el hecho de servir de escenario a apocalípticos brotes de violencia, si bien ocasionales y esporádicos. Por el contrario, me atrevo a afirmar de antemano que lo que caracteriza a la actual coyuntura

¹³⁰ H. Arendt, *Sobre la violencia*; Tr. M. González, México, Ed. Joaquín Moritz, 1970, p. 13

histórica es, en rasgos generales, la tendencia muy difundida a tolerar de modo impasible que la violencia invada, con pretensiones de instalarse allí definitivamente, las diferentes instituciones y prácticas sociales. Pensemos en los medios de comunicación; en los presumiblemente modos de esparcimiento que se ofrece a los jóvenes; en las pandillas callejeras; en la tecnología y su avance agresivo sobre el medio ambiente y, hoy ya sin mayores escrúpulos, sobre los seres humanos a través de la biotecnología. El terrorismo es, como decía, un síntoma –singularmente estrepitoso– del estado de descomposición ética en que se encuentra nuestro mundo o, lo que es lo mismo, la manifestación más sorprendente de un profundo proceso de deshumanización generalizado. Por medio de estas páginas nos proponemos, entonces, mostrar cuáles son algunas de las causas que de modo más radical explican el fenómeno de la violencia. Paralelamente, presentaremos algunas de las claves conceptuales que el humanismo cívico ofrece y que pueden ayudar a situarnos en el camino que nos conduzca hacia una auténtica cultura de la paz.

2. Sobre la violencia: sus clases, sus raíces filosóficas.

Jesús Ballesteros, cuya reciente y magnífica obra¹³¹ ha inspirado mucho de lo plasmado en este capítulo, afirma que “Tanto la etimología como el uso ordinario de la palabra violencia implican la negación del respeto debido a una persona o a una regla. Así, el verbo latino *violo*, del que procede, significa maltratar, ultrajar, deshonorar o profanar, es decir, lo contrario del verbo *parco*, que equivale a respetar, cuidar, perdonar... La violencia aparece así como negación del reconocimiento debido a la persona por el mero hecho de ser tal, como negación de lo que en la persona hay de sagrado e inviolable: su vida y su dignidad personal.”¹³²

131 Ballesteros, J., *Repensar la paz*; Barcelona, EIUNSA, 2006.

132 *Ibid.*, p. 17-18.

La definición de violencia anotada, en la que basaremos nuestras reflexiones, nos abre una perspectiva sumamente amplia respecto de lo que pueden constituir expresiones de violencia. Todo atentado contra la dignidad de la persona cabe traducirlo, en mayor o menor grado, como acto violento. Una variada gama de ultrajes a la persona aparecen así como exteriorizaciones de violencia: desde el maltrato físico al agravio verbal, pasando por los diversos condicionamientos impuestos a la libertad, tanto como el ultraje procedente de la injuria que desacredita la honra personal. Nos hallamos en todos los casos frente a un idéntico modo de proceder que permite reunir dichas acciones bajo el común denominador de violentas: el irrespeto o menosprecio de un ser –la persona humana– que es acreedora de respeto absoluto, esto es, sin condiciones ni excepciones.

Comienza a hacerse manifiesto lo que apuntábamos más arriba: la caracterización de nuestra cultura como esencialmente violenta. No sin razón es esta misma cultura la que por un lado, se destaca infortunadamente por la difusión y el arraigo de ideologías –como el economicismo, el consumismo, el nihilismo y el relativismo– cuyo mensaje de fondo es la negación de la dignidad humana, y la que paralelamente refleja unos índices crecientes de atropello a dicha dignidad. Y es que, negando al otro su condición sagrada de ser personal, lo dejo desprovisto del blindaje que lo protege contra las agresiones más diversas. Queda, así, reducido a simple medio al cual puedo “usar”, “dominar”, “explotar” y, dado el caso, “eliminar”.

Sobre la base de esta categorización de los diferentes actos portadores de violencia, cabe dividir la misma en tres géneros

133

133 Cf. *ibid.*, pp. 20 y ss.

2.1. Violencia económica

¿Qué forma reviste el ultraje o irrespeto que caracterizan a la violencia económica? “La violencia económica –explica Ballesteros- se caracteriza por la primacía del dinero sobre la dignidad personal y sobre la propia vida, y se presenta como venta de lo inalienable en la víctima, en forma de prostitución o trabajo forzado, y en forma de trata en el explotador. El otro queda reducido a mercancía y por ello el trato se reduce a trata. El capitalismo tiende así a cosificar, a reificar las relaciones personales.”¹³⁴

Parece que en este caso el ultraje adquiere el modo de “uso” o “disposición” de aquello que es esencialmente indisponible: la persona. La violencia económica viola la dignidad humana al tratar al hombre como cosa que se puede vender, explotar, traficar. Esta violencia hunde sus raíces en la antropología propia del capitalismo el cual asume como principio incontrovertible que todo ser humano *tiene un precio*.

Históricamente este tipo de violencia se presentó bajo las notas propias de la explotación económica. Nos hallamos en la etapa inaugurada por la revolución industrial y tristemente registrada en la memoria de la humanidad en virtud de las condiciones infrahumanas en que los obreros (hombres, mujeres y niños) eran obligados a trabajar. A lo que se sumaba, o en lo que más bien subyacía, la radical injusticia que marcaba las relaciones laborales y la distribución de la riqueza.¹³⁵

Pero, como bien destaca el profesor Ballesteros, si hoy puede considerarse superado en buena medida ese modo específico de explotación, con todo, existen nuevas categorías de violencia económica, en muchos casos más crueles y agresivas que aquellas presumiblemente superadas. Baste pensar, por un lado, en el maltrato y la explotación a que son sometidos los inmigrantes en algunos países. Asimismo, está el fenómeno creciente del

¹³⁴ Ibid. p. 25.

¹³⁵ Cf. ibid. p. 20.

paro. El desempleo o paro ataca a la dignidad del hombre por el flanco humano más vulnerable y doloroso: el de experimentar la propia existencia como algo carente de relevancia y valor para la sociedad. En alguna medida, los “parados” –atendiendo a los efectos psicológicos que dicha situación entraña- pueden ser considerados los parias de Occidente. En efecto, el padre de la logoterapia, Victor Frankl, ha puesto de relieve los síntomas de lo que él denomina “neurosis de paro”, cuyo síntoma principal es una depresión grave. Depresión que se debe, escribe Frankl, “a una doble falta de identificación: el parado tiende, en efecto, a argumentar así: ‘Estoy parado, luego soy inútil, luego mi vida no tiene sentido.’”¹³⁶ Y en general la marginación carencial incluye a todos los que por la razón que sea quedan excluidos del sistema al carecer de los recursos mínimos que se necesitan para llevar una vida humanamente digna. Porque, en suma, y tal como apunta Ballesteros citando a Goffman, el marginado es “aquel que, estando presente, es tratado como ausente.”¹³⁷

Pero lo cierto es que no podemos olvidar que todos estos géneros de explotación económica dramáticamente vigentes son favorecidos por la índole marcadamente insolidaria del economicismo neoliberal, que es el que define las políticas económicas tanto a nivel interno como global. No en vano se viene denunciando desde diversos frentes el carácter señaladamente inhumano y deshumanizante del actual proceso globalizador en cuyo fondo ideológico late un craso desprecio por la dignidad de la persona. Lo que acabamos de afirmar de ningún modo implica un rechazo en bloque de la globalización como tal, sino de los mecanismos de injusticia y explotación de los más débiles sobre los que se apoyan las políticas globales. Porque “No es humanamente digno –escribe el profesor Llanoque, con el sobreabundante potencial de producción de alimentos que la ciencia contemporánea ha permitido lograr, permanezca estancado, e incluso aumente, el número de personas –medido en cientos de millones- que padecen hambre y llegan a morir

136 V. Frankl, V., *El hombre doliente, Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*; Tr. Diorki, Barcelona, Herder, 1987, p. 68.

137 J. Ballesteros, *Postmodernidad.*, p. 43.

de inanición; o que en los países menos desarrollados sean incontables los niños y adultos que mueren de las nuevas epidemias por falta de medicamentos que podrían curarles y cuyo precio (impuesto por barreras comerciales asimétricas) está muy por encima de sus posibilidades de adquisición.”¹³⁸

Fruto también de la mentalidad propia del economicismo es la marginación de aquellas personas necesitadas de un cuidado y atención especiales. Se trata de los protagonistas del fenómeno de las “nuevas pobreza”: niños, drogadictos, ancianos y enfermos incapaces de valerse por sí mismos. Son situaciones de indigencia a las que los esquemas economicistas jamás pueden ofrecer una respuesta adecuada como pretenden hacerlo desde el mero ámbito de la economía. Porque esas personas necesitan mucho más que una respuesta material. Necesitan algo que el mercado como tal es incapaz de dar: reconocimiento del valor absoluto de su ser personal, cuidado y sincero apoyo fraterno.

La imagen humanista del hombre sobre la que se cimienta el humanismo cívico conduce a un replanteamiento de la globalización y de la economía en términos de compromiso real en favor del ser humano porque una idea nuclear de nuestra propuesta es, como ya hemos apuntado, “el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, pensada de manera que se dificulte su manipulación ideológica o su utilización mercantil”¹³⁹. Y la dignidad personal no es un atributo que los hombres confirmamos por consenso, sino que enraíza en la índole espiritual del hombre, criatura racional que, al reflejar en su ser la imagen del Absoluto, posee un valor inviolable y se hace acreedora de un respeto infinito.

Sólo sobre esta base de la dignidad indisponible del ser humano es posible pensar en la configuración de instituciones y mecanismos sociales justos. Es decir, sólo a partir del respeto absoluto del derecho primario y fundamental de toda persona

138 A. Llano, La otra cara de la globalización, Revista Nuestro Tiempo, III-IV, 2001.

139 A. Llano, Ética y Política, entre modernidad y postmodernidad”; Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor J. Todolí, O.P., Separata, Salamanca, Ed. San Esteban, 152.

a que se reconozca y promueva su dignidad a través de medios efectivos, podemos repensar la paz desde su misma raíz y con expectativas reales de alcanzarla.

El humanismo cívico puede considerarse un modelo social que se propone garantizar la promoción de dicha dignidad precisamente porque concede relevancia pública a las virtudes cívicas. Es decir, el humanismo cívico procura ir a la raíz de los problemas socio-políticos que, en líneas generales, suele ser el corazón humano. Concretamente, la violencia económica resulta generada por “estructuras de injusticia”, las cuales originan y mantienen la pobreza, el subdesarrollo y la degradación. Pero dichas estructuras “están edificadas y consolidadas por muchos actos concretos de egoísmo humano.”¹⁴⁰

De ahí que, la nueva ciudadanía humanista que confiere realidad al humanismo cívico es el resultado de la posesión por parte de cada ciudadano de hábitos antropológicos que impregnan los vínculos sociales de lealtad, rectitud, solidaridad y desinterés. En una palabra, los humanizan. Pero de todas las virtudes, es la justicia la que de modo directo adapta los comportamientos individuales al bien del todo; “La virtud del buen ciudadano, la que lo ordena como conviene al bien común, enseña Tomás de Aquino, es la justicia social.”¹⁴¹ No obstante, la justicia no es suficiente para sobreponerse al individualismo y a la insolidaridad si no está asociada a las ya mencionadas “virtudes del reconocimiento de la dependencia”. Efectivamente, es al amparo de virtudes como la hospitalidad, el servicio desinteresado y la misericordia que se gesta el temple humano de la nueva ciudadanía. Formar esta ciudadanía es, por tanto, una tarea esencial que propone el humanismo cívico, a fin de eliminar poco a poco este tipo de violencia y conferir así un rostro humano a los sistemas económicos y a los mecanismos de la globalización.

140 Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia; Conferencia Episcopal de Colombia, Bogotá, 2005, N° 332.

141 Cf. S. Th., I q. 60, a.5, citado por L. Lachance, Humanismo político; Tr. J. Cervantes y J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 437.

2.2. Violencia política

Por violencia política cabe entender el tipo de ultraje a la dignidad personal —específicamente a la libertad bajo todas sus dimensiones— que procede ya sea del propio Estado o bien de grupos que se sitúan al margen del conglomerado social. En el primer caso nos encontramos frente al totalitarismo, en el segundo se trata del terrorismo.

2.2.1. La violencia estructural

Por mi parte, considero que es necesario inscribir dentro del marco de la violencia política en su versión totalitaria una modalidad de la misma que no por sutil y silenciosa, resulta menos grave y desintegradora de la cohesión cívica. Me refiero al avasallamiento ejercido sobre la ciudadanía por parte del “tecnosistema” —Estado, mercado y medios de comunicación social—. También en este caso se registra la nota fundamental que define a todos los tipos de violencia política: conseguir la alienación del individuo, bien al Todo (totalitarismo), bien al grupo en cuestión que pretende hacerse con el poder (terrorismo). En el caso de la que denominaremos “violencia estructural” el menosprecio de algunos aspectos esenciales de la dignidad personal procede del Todo tecnoestructural. Pero se trate de la sumisión al “Todo” o a una parte, en ambos casos la violencia política reviste siempre el mismo rostro. Acusa la figura de un singular atropello a la dignidad personal al impedir que ésta quede plasmada a través las más diversas expresiones de la libertad: libertad de conciencia, libertad religiosa, de expresión, de asociación, etc.

Es cierto que la violencia procedente del terrorismo reviste actualmente una inusitada vigencia. Razón por la cual parece que deberíamos extendernos más en el análisis de la misma. Con todo, pensamos que tiene especial interés el que nos detengamos a considerar la violencia propia del tecnosistema por dos motivos. Ante todo, porque las otras dos clases han sido y siguen siendo profusamente estudiadas. Por otro lado, la

“violencia estructural” se encuentra en la raíz de algunos focos de violencia muy frecuentes en las ciudades, especialmente entre los jóvenes. Lo que equivale a afirmar que en este caso el callado, pero implacable avance de la tecnoestructura se presenta como particularmente provocador, un agujijón invisible que invita a la violencia como reacción. En este sentido, los planteamientos de Hanna Arendt aparecen como inequívocamente actuales: “... cuanto más se burocratice la vida pública, tanto mayor será el atractivo de la violencia. En una burocracia totalmente desarrollada, no queda nadie con quien discutir, nadie a quien presentar las quejas, nadie sobre quien pueda ejercerse la presión del poder. La burocracia es una forma de gobierno en que todos quedan privados de la libertad política, del derecho de actuar: pues el Gobierno de Nadie no es el no Gobierno, y donde todos igualmente son impotentes lo que tenemos es una tiranía sin tirano. La característica clave de las rebeliones estudiantiles en todo el mundo es que dondequiera están dirigidas contra la burocracia dominante.”¹⁴²

A simple vista puede parecer exagerada esta conclusión de Arendt. Sin embargo, no podemos de ningún modo minimizar las implicaciones que entraña el amputar las enormes potencialidades encerradas en el espíritu humano. De modo especial, la capacidad de interactuar con los demás, esto es, la posibilidad de introducir en el mundo la “novedad” que cada decisión y actuación humana implica, entrelazándolas creativamente con otras libertades¹⁴³. Es ésta una explicación sugestiva y profunda de la raíz última de la vida política y que es posible leer ya en Aristóteles y su clásica definición del ser humano como animal político, esto es, naturalmente social.

De acuerdo con aquella filósofa, tal fundamentación antropológica del dinamismo social pondría al descubierto –aunque, añadimos nosotros, de ninguna manera justificaría– la causa más profunda de los brotes violentos cada vez más frecuentes en las ciudades. Manifestaciones en apariencia sin explicación ni motivo alguno,

¹⁴² H. Arendt, *Sobre la violencia*, p. 72.

¹⁴³ Cfr. *ibid.* p. 73

pero que un análisis atento de la índole humana permite, en alguna medida, descifrar en su significado oculto. Remarcamos, con todo, que sólo “en alguna medida” ya que por un lado y como bien sabemos, por ejemplo, en las manifestaciones estudiantiles u obreras, los motivos iniciales no dejan de estar entretejidos de intereses menos legítimos, muchas veces procedentes de fuerzas muy ajenas a los ideales que aúnan a los manifestantes. Por otra parte, como veremos, los comportamientos violentos en las sociedades occidentales encuentran su raíz última en el vacío propio de una cultura relativista, hedonista y mimética. Finalmente, no está demás aclarar que –por encima de las causas que podamos descubrir en la base de cualquier actuación violenta- bajo ningún punto de vista resulta racional y ajustado a la dignidad humana aceptar que la violencia pueda ser un recurso, ni siquiera último o “desesperado”, para hacer frente a los problemas o incluso poner fin a otras situaciones igualmente violentas.

En todo caso, lo que Hanna Arendt está denunciando es una realidad que ha ido en franco aumento en las tecnocracias occidentales: la denominada por Alejandro Llano “marginación no marginal”¹⁴⁴ de la ciudadanía. Ahora bien, dicha marginación política o “violencia estructural” es al mismo tiempo generadora de la violencia que denuncia Arendt. Precisamente, dicho arrinconamiento de las energías cívicas así como la instrumentalización de los seres humanos ejercida desde el mercantilismo consumista y los medios, representan los rasgos determinantes de la violencia estructural cuyo núcleo lo constituye, como en toda violencia, el ultraje a la dignidad personal.

De ahí que el humanismo ciudadano que defendemos proponga medios de participación, que ya hemos tenido ocasión de conocer, capaces de poner algún tipo de freno a los mecanismos violentos y generadores de violencia propios del Estado de bienestar. A la ciudadanía “cultivada” o culta sobre la que se edifica el humanismo cívico le resulta más fácil resistirse a la marginación

¹⁴⁴ Cfr. A. Llano, Humanismo cívico, p. 29.

que trata de imponerle el tecnosistema. Porque para los nuevos ciudadanos la libertad, la comunidad y el bien de la sociedad constituyen una totalidad única. No es concebible para ellos un ejercicio de la libertad que no se encuentre entrelazado con los otros dos elementos. Por eso, esta ciudadanía no se resigna a esperar pasivamente que el Estado le conceda libertades cívicas, sino que sencillamente se las toma.

Se presenta una vez más el tema vital de las virtudes ciudadanas. Libertad y virtud constituyen para el humanismo ciudadano una sola totalidad. No cabe duda de que es muy fácil caer en el extremo opuesto al de la apatía cívica. Muchas veces, y la historia mundial da claro testimonio de ello, la falta de libertad política es un caldo de cultivo más que apropiado para el surgimiento de grupos que en nombre de la liberación y la justicia se convierten en agentes calificados de una absurda glorificación de la violencia. Por eso, no conviene perder el hilo de nuestras reflexiones que es el mismo que sostiene toda la trama conceptual del humanismo cívico. Tanto la operatividad de éste como sus bases conceptuales, se centran en el reconocimiento de la dignidad de la persona. Esto es, de un ser espiritual y libre; constructor de la sociedad a través de la autoconfiguración virtuosa de su propio ser. Y la plenitud humana fija sus raíces en la verdad sobre el hombre y la sociedad. Verdad que arroja luz sobre la comprensión de la libertad y nos hace comprender que la auténtica libertad es libertad solidaria, responsablemente comprometida con el bien social. Único camino de liberación humana porque no cede ni a la violencia –que termina autodestruyendo la libertad– ni rinde tributo a la docilidad acrítica y al conformismo. Al contrario, la libertad orientada por la verdad está llena de creatividad y coraje cívico; se compromete, por eso, en iniciativas que nos ayuden a responder a las exigencias de nuestro ser, es decir, encaminadas al mejoramiento de cada individuo y de la sociedad.

2.3. La violencia lúdica

“En el fondo, en nuestra opinión, -asevera Ballesteros- las raíces de la proliferación de todo tipo de violencia en nuestro tiempo –exceptuada la propiamente ‘política’ y la económica- debe ser buscada en la concepción del mundo que subyace en el hedonismo consumista o esteticista.”¹⁴⁵

Según el autor existe una especial clase de violencia, que él denomina “lúdica” y es el fruto de ese clima banal y “divertido” tan característico de la sociedad del espectáculo y propiciador de un tipo de sujeto cuya fisonomía vital –*la de hombre light*- ha dejado estupendamente retratada el psiquiatra español Enrique Rojas en su obra homónima. “Si aplicamos la pupila observadora -escribe- nos encontramos con que en él se dan los siguientes ingredientes: *pensamiento débil, convicciones sin firmeza, asepsia en sus compromisos, indiferencia sui generis* hecha de curiosidad y relativismo a la vez...; su ideología es el pragmatismo, su norma de conducta la *vigencia social*, lo que se lleva, lo que está de moda; *su moral*, repleta de neutralidad, falta de compromiso y subjetividad, queda relegada a la intimidad”¹⁴⁶

En suma, se trata de un individuo *sin sustancia* que reúne en sí los rasgos definitorios de la sociedad permisiva, hedonista y relativista. Estos son, la independencia absoluta respecto de toda norma moral; la incapacidad para contraer compromisos estables; la reducción de la medida temporal al disfrute fugaz del momento presente; la supremacía del instinto y la escasa aptitud para sobrellevar el dolor y asumir cualquier tipo de esfuerzo. Es fácil reconocer, a su vez, en estas notas, los distintivos propios del “infantilismo” cuya gravedad “es la persistencia en el adulto de los rasgos que son propios del niño.”¹⁴⁷

Explorando las notas de la cultura *Light*, es posible percibir en ellas un trasfondo sombrío: el que resulta de dar por sentado que de la nada venimos y hacia la nada nos dirigimos. Pues bien, la tesis del sin sentido que resulta de esta premisa, punto de partida

145 J. Ballesteros, Repensar la paz, p. 35.

146 E. Rojas, El hombre light. Una vida sin valores; Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1998, p. 17.

147 J. Ballesteros, Repensar la paz, p. 38.

del nihilismo (de *nihil*: nada), acaba, en efecto, confiriendo plena vigencia y legitimidad, al *ludismo* (“todo es juego” no hace falta, por tanto, tomarse nada demasiado en serio); al *esteticismo* (hay que apuntar a lo estético, esto es, a lo bello, agradable a los sentidos, en lugar de apostar por lo ético) y al *permisivismo* (que declara la guerra a todo lo que signifique un límite a las propias apetencias y se empeña en presentar enfáticamente lo bueno¹⁴⁸ como malo y lo malo como bueno . Y es que si desaparecen del horizonte humano los valores permanentes; los referentes de verdad y de bien capaces de mostrar unas pautas claras que permitan orientar el propio rumbo existencial; si falta todo esto –como de hecho falta en el actual contexto nihilista– entonces, lo que resta al ser humano es aturdirse a cualquier precio con todo tipo de gratificación sensible que me pueda reportar el “ahora”. Una vez hechas estas aclaraciones, corresponde preguntarnos qué razones nos asisten para afirmar que una cultura penetrada de tales características constituye un caldo de cultivo propicio para la violencia.

Por un lado, está la violencia procedente del consumismo. Aquí el ultraje a la dignidad personal resulta de reducir al individuo a un mero consumidor de mercancías¹⁴⁹ que acaba convirtiéndose en un consumidor-consumido (por el sistema). Consumismo que adquiere un sesgo especialmente alarmante en el caso de la pornografía porque, como observa el profesor Ballesteros, “No hay duda de que, desde cierto punto de vista, la pornografía podría presentarse como la culminación del ‘consumismo’, en cuanto éste no se conformase con manipular al consumidor en sus compras, sino que le insinuase que ‘todo puede ser consumido’, que ‘hay que acabarse al otro’, igual que hay que cambiar de coche.”¹⁵⁰ El desprecio de la dignidad personal propia y ajena

148 La característica diferencial de la sociedad permisiva –escribe Carlos Llano– es, justamente, negar la trascendencia de las leyes morales, y perseguir la planificación del hombre al margen de ellas, concibiéndolas como convencionalismos, mero fruto del artificio social, que no me trascienden porque arrancan de mí en una decisión autónoma.” Los fantasmas de la sociedad contemporánea; México, Editorial Trillas, 1995, p. 14.

149 Juan Pablo II, Carta Encíclica Centesimus Annus; Madrid, Ediciones Paulinas, 1991, n° 49.

150 J. Ballesteros, Repensar la paz,, p. 38.

aparece con trágica nitidez en el caso del consumismo erótico. Porque el maltrato no se dirige únicamente al otro que, como enseña Josef Pieper, al ser identificado como “simple compañero sexual no es contemplado como ‘persona’, es decir, como alguien con rostro humano característico de su individualidad.”¹⁵¹ Hay también aquí un componente hondamente perturbador del propio equilibrio antropológico del “consumidor”. En efecto, al quedar su perspectiva existencial unilateralmente orientada en una dirección (la del placer erótico), este individuo degrada su potencial psíquico en la medida que lo reduce prácticamente al universo de lo instintivo. La violencia ejercida en este caso sobre el propio ser es traducible como desvirtuación de la propia naturaleza humana a la cual se le cierra, de algún modo, el acceso al dominio de lo espiritual. Precisamente la sociedad de consumo, a todas luces responsable de esta idolatría del instinto, Carlos Llano la llama “sociedad compulsiva” que se caracteriza porque en ella la antropología queda desplazada por la sociología descriptiva del comportamiento estadístico; “Una sociología, además que trata de detectar las tendencias, para seguir las, en lugar de una antropología que intenta entender cómo es el hombre, para orientarlas.”¹⁵²

Por su parte, conviene tener presente que el consumismo está en la raíz de otras formas de violencia más manifiestas y particularmente presentes en las grandes ciudades. Nos referimos a la violencia que comparece asociada con *la mimesis adquisitiva*. “Según Girard –escribe Alejandro Llano-, es el otro quien hace deseable los objetos que él posee y de los que yo carezco. Esto genera respecto a él una actitud ambivalente, en la que la idolatría y el odio se dan cita. El otro es un modelo, porque tiene lo que yo deseo tener. Pero es también un enemigo y un rival, precisamente porque lo posee él y no yo. La idolatría por el *otro* es, en último término, una idolatría por mí mismo.”¹⁵³

151 J. Pieper, Antología. Sexo y desesperación; Tr. J. López de Castro, Barcelona, Herder, 1984, p.53.

152 . Llano Cifuentes, Los fantasmas de la sociedad contemporánea, p. 12.

153 A. Llano, Deseo, violencia y sacrificio. El secreto del mito según René Girard; Pamplona, EUNSA, 2004, p. 16.

En efecto, la *teoría mimética* de René Girard ha develado que el deseo humano es, en buena medida, triangular. Esto es, no apetezco tanto la cosa por sí misma, sino más bien porque el *otro la tiene*. En la relación deseo-cosa media un tercero que se convierte, según Girard, en el verdadero objeto de deseo. Quiero ser como él, *imitarlo*¹⁵⁴ y para eso necesito tener lo mismo que él tiene. Pues bien, esta compulsión que es fuertemente estimulada por la sociedad de consumo, acaba en violencia: “...el deseo desbordado, que nos lleva a querer precisamente aquello que otros quieren, como demuestran los fenómenos de la invasión publicitaria y del consumismo... conduce a la violencia generalizada, tanto en las sociedades tradicionales como en las que hoy habitamos. Y la solución a la *violencia* se busca en el *sacrificio*, en la inmolación de algún individuo o grupo que desempeña el papel de “chivo expiatorio”.¹⁵⁵

Las manifestaciones cotidianas de violencia urbana; los robos; los casos cada vez más generalizados de violencia intrafamiliar, y de modo especial, la violencia ejercida a través del aborto o la eutanasia, permiten verificar la tesis de Girard. Basta para eso, con que nos fijemos en los dos últimos ejemplos mencionados. Ambos ponen de relieve hasta qué extremos de insensibilidad frente a la humanidad del otro —que es igual a mí, un “otro yo”— puede conducir el consumismo permisivo. Y es que en la medida en que el consumismo va calando en las mentes y en los corazones, de manera paralela prevalece el puro “principio de placer”. Un supuesto ideológico canonizado por la sociedad de consumo y la publicidad que invita incesantemente a los individuos a excluir de la propia vida todo lo que implique esfuerzo o sacrificio. La idolatría del placer es capaz de oscurecer la razón hasta el punto de negarse a sufrir incluso las consecuencias que se siguen de los propios actos. “El infantilismo de los adultos, apunta Jesús Ballesteros, que no pueden soportar los sacrificios que toda paternidad comporta, se convierte en violencia ejercida sobre ellos (los no nacidos)”.¹⁵⁶ Es claro para todos que la atmósfera hedonista que nos envuelve se encarga de persuadir a las familias sobre las “ventajas” que encierra poner fin a la vida de un ser que

154 Mimesis es una palabra griega que significa imitación.

155 A. Llano, *Cultura y pasión*, cap. 10.

156 J. Ballesteros, *Repensar la paz*, p. 44.

vendrá a este mundo adoleciendo de discapacidades profundas. Lo cierto es que tales sugerencias harían menos efecto en los ciudadanos de poseer éstos un contrapeso fuerte de vida interior y de madurez espiritual. Porque, tal como remarca el mismo autor, “más preocupante todavía que la existencia de ambas formas de violencia en nuestro tiempo, es el movimiento a favor de su aceptación social, que pretendería hacer de ambos actos algo conforme plenamente a derecho.”¹⁵⁷

En el saldo de violencia que dejan todas las corrientes mencionadas se puede leer, en último término, el mensaje presentado por dos ideologías íntimamente emparentadas: el nihilismo y el relativismo. En los supuestos teóricos que sirven de sustento a ambos modelos palpitan las diversas formas de agresión que hemos venido explorando y aún otras.

Con el fin de verificar nuestra afirmación, comencemos por registrar las notas dominantes que caracterizan al nihilismo. Siguiendo a Mariano Fazio, diremos que “El nihilismo contemporáneo presenta dos facetas fundamentales. Por un lado, desde una perspectiva más existencial, el nihilismo se concreta en una crisis de sentido: muchos hombres no saben cuál es el significado último de la existencia humana. Por otro lado, desde un punto de vista más teórico, el nihilismo se concreta en una especie de escepticismo radical del hombre frente a la posibilidad de conocer la verdad.”¹⁵⁸ Tal crisis de sentido resulta evidente si se tiene en cuenta que la ideología nihilista se caracteriza por arrancar del suelo vital el arraigo humano que representa la aceptación de un horizonte de valores absolutos. Así se lee en uno de los más ardientes paladines del nihilismo contemporáneo, Gianni Vattimo, que “en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado.”¹⁵⁹

157 Idem.

158 M. Fazio, *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*; San José, C.R., Ediciones Promesa, 2002, p.20.

159 G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*; Barcelona, Gedisa, 1986, p. 27. Cabe resaltar, que para el autor, tal nihilismo es causa directa de “emancipación” del hombre contemporáneo al descubrir que “no hay fundamentos últimos ante los cuales nuestra libertad deba detenerse...” G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación*; Tr. C. Revilla, Barcelona, Paidós, 2004, p.10.

Ahora bien, la drástica negación de Dios –lo cual constituye la entraña conceptual del nihilismo¹⁶⁰ - conduce necesariamente a erigir otro “absoluto” que lo reemplace. Por lo regular, se trata del propio sujeto y su voluntad de dominio; sus caprichos o sus veleidades hedonistas. Y tal como observa el profesor Alejandro Llano, “Cuando el hombre decreta que el Absoluto trascendente es ilusorio, su propia actividad se torna absoluta y es incapaz de reconocer normas que no coincidan con las leyes del poder puro. Tal es la raíz última del actual fenómeno de la violencia, esencialmente distinto del recto uso de la fuerza.”¹⁶¹

Tan estrecho es el vínculo entre violencia y nihilismo que éste aparece muy directamente asociado también al terrorismo. En opinión de algunos estudiosos del tema, el terrorismo suicida es resultado no tanto de las creencias islámicas como del nihilismo occidental que ha llegado a afectar profundamente a los terroristas islamitas que viven aislados en las grandes ciudades europeas. Como precisa Jesús Ballesteros, “Lo esencial para la aparición de la mentalidad terrorista es el sentirse aislado y necesitar pertenecer a un grupo. Por ello, en muchos casos, el terrorismo tiene carácter enteramente laico, lo que explica la presencia de mujeres entre los terroristas suicidas; ellas no se suicidan motivadas por causas religiosas, ya que a ellas el *Corán* nunca les ha prometido setenta efebos en el paraíso. Lo hacen por deseo de venganza por los atropellos sufridos...”¹⁶²

De otra parte, el relativismo¹⁶³ entendido como relativización de la verdad -especialmente de la verdad ética- constituye un correlato obligado del nihilismo: si no existe un patrón absoluto de referencia de nuestras actuaciones, se sigue de ahí necesariamente la desintegración de los valores objetivos, que

160 En efecto, “para Nietzsche todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o también en la ‘desvalorización de los valores supremos’”. G. Vattimo, *Ibid.*, p. 24

161 A. Llano, *El futuro de la libertad*, p. 19.

162 J. Ballesteros, *Repensar la paz*, p. 81.

163 Carlos Llano define así este fenómeno epocal: “Se llama relativismo la postura intelectual conforme a la que no se dan verdades absolutas. Todo lo que pueda afirmarse respecto de cualquier cuestión en juego, se encuentra condicionado –ésta es la palabra- por el momento histórico o cultural de la sociedad a la que pertenece el afirmante o por las circunstancias existenciales concreta en que se halla en el momento de afirmarlo.” *Nudos del humanismo en los albores del siglo XXI*; México, Compañía Editorial Continental, 2001, p. 53.

pasan a ser sustituidos por los gustos y preferencias personales. En el marco de este ocaso de la verdad y del bien objetivos, cosas y personas son declaradas desprovistas de un significado propio y pasan a revestir la significación que el individuo y la sociedad decidan asignarles. Ahora bien, para el pobre horizonte de la *mentalidad lúdica y light*, el valor último de las decisiones y acciones ha de estar radicado, como es lógico, en el universo sin trascendencia del placer y la diversión.

Se entiende entonces que el relativismo junto con el nihilismo no sólo se desvele como la raíz última de la violencia lúdica, sino que al absolutizar los parámetros culturales dominantes, sin dejar espacio a principios y leyes intocables que manan de la esencia del hombre, genera un clima jurídico permisivo que garantiza el triunfo de la violencia de los fuertes sobre los más débiles.¹⁶⁴ Agresión en este caso incluso más cruel porque se enmascara de “legalidad”, como sucede con las normas permisivas que autorizan el aborto, la eutanasia o la experimentación con embriones humanos.

¿Cuál es la respuesta que ofrece el humanismo cívico a estos fenómenos culturales que sirven de trasfondo a la violencia lúdica? Dicho con otras palabras, ¿con qué elementos doctrinales cuenta el humanismo político para hacer frente al nihilismo y al relativismo?

Ante todo, cabe remarcar que, detrás tanto de la actitud nihilista como de la relativista, subyace una visualización unilateral de la razón y de la acción humanas. De ahí que si queremos conjurar las consecuencias absolutamente perniciosas que se derivan de tales actitudes, hemos de comenzar por deshacer los errores de fondo que laten en ellas.

Hemos apuntado en repetidas ocasiones a lo largo de este trabajo que la razón humana tiene la capacidad específica de abrirse a realidades no captables por los sentidos; esto es lo que se conoce como el alcance metafísico o metaempírico de la inteligencia.

¹⁶⁴ Cf. A. Llano, *Cultura y pasión*, cap. 10.

Precisamente el significado más profundo de la realidad pertenece a este ámbito que es consiguientemente el ámbito del sentido. De aquello que en último término confiere significado definitivo a lo que palpamos y experimentamos sensiblemente. El sentido de la propia vida, el por qué de la muerte o la enfermedad; la trascendencia del sacrificio y la donación; el valor del perdón, son cuestiones hondamente humanas que todo hombre se plantea y que la ciencia no puede, ni es su cometido propio, esclarecer. Indagar por qué nuestra cultura parece eludirlas o ahogarlas mediante el aturdimiento hedonista, no es una consideración filosófica puramente abstracta. Se nos va en ello, digámoslo así, la misma pervivencia de la especie. Porque asociados al sinsentido y al relativismo ético aparece siempre una imagen de hombre despotenciada; un “hombre mínimo” podríamos decir.

Efectivamente, si acabamos limitando nuestro potencial extraordinario de apertura a la realidad, de creatividad y de comunicación solidaria, si reducimos el uso de la razón a la resolución de cuestiones fácticas o, a lo sumo, la confinamos al universo de la técnica y la ciencia, entonces comparece ante nosotros el hombre tecnocrático forzado a una especie de esquizofrenia vital, dividido entre el vacío de la rutina de sus obligaciones diarias y el “vértigo” del fin de semana. La sesgada visión tecnocientífica del universo humano y el hedonismo consumista son dos caras de la misma moneda. Ambas responsables de la actual oleada de “inhumanismo”, una de cuyas más impactantes expresiones aparece en la violencia bajo cualquiera de sus formas.

Ya hemos visto que la modernidad fue la que entronizó la razón científica y técnica, negando legitimidad a la razón metafísica. Es precisamente esta dimensión de la razón la que el humanismo cívico se propone rehabilitar. Y recuperarla supone restituir también un modo de pensar inseparable de ella: el pensar meditativo o mirada contemplativa sobre la realidad. Nada más opuesto a la arrogancia de una razón científica que se propone conocer la naturaleza para dominarla. Ciertamente, esta unilateral visión del hombre encierra poderosos gérmenes

de violencia. Ante todo, la ejercida sobre el medio ambiente, responsable de desastres ecológicos inauditos. Pero también de otros tipos de violencia que, si bien son más sutiles, no son por eso menos destructores. Está claro para todo el mundo que el sinsentido es uno de los factores que más incidencia tiene en los casos de suicidios, especialmente entre jóvenes y adolescentes. Y la falta de sentido –tan paradójicamente propagada muchas veces en el medio académico- hunde su raíz en el hecho de haber reducido el alcance operativo de la razón al ámbito de lo verificable de acuerdo con el método de las ciencias naturales. Cientificismo se denomina esta mutilación de las funciones de la razón. Y es bajo la mentalidad científicista que vienen siendo educados, generación tras generación, los docentes y licenciados en cualquier disciplina.

No resulta extraño, por tanto, que las preguntas esenciales que inquietan a toda joven y a todo joven hayan sido expulsadas de los salones de clase. Y es que no tenemos “maestros” sino instructores y, en el mejor de los casos, expertos en algunas áreas del conocimiento. Un maestro en el sentido pleno de la palabra es quien debido a su madurez intelectual y ética puede proponer desde su coherencia de vida un horizonte de valores, unas metas que van más allá de los contenidos que enseña. De la filósofa y docente judío-alemana, Edith Stein, una de sus alumnas recordaba con veneración que Edith “las dirigía con todo su ser”, que casi no recordaba enseñanzas concretas que les hubiera transmitido, como no fuera la que difundía su radiante personalidad. Creo no se puede definir de modo más conciso y profundo la figura de un maestro.

En suma, de querer resumir en pocas palabras todos estos desvaríos y vacíos epocales que venimos analizando podríamos hacerlo con una breve frase: “eclipse del espíritu”. Nuestra cultura, en efecto, se ha quedado privada de ese “ojo del alma” del que hablaba Aristóteles, es decir, de la innata capacidad humana de captar y de detenerse a meditar sobre lo esencial de la vida. Es la ceguera espiritual del *homo faber*, del hombre que ha abandonado –por considerarla superflua- la *contemplación*

para dedicarse exclusivamente a la producción. De ahí que las actitudes típicas del *hombre hacedor* de cosas sean, escribe H. Arendt, “su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material todo lo dado y cree que la naturaleza es ‘un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto’ (Bergson, *Évolution créatrice*); su ecuación de inteligencia con ingeniosidad, es decir, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como ‘el primer paso... hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente’ (Idem); por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción.”¹⁶⁵

El humanismo cívico ofrece una visión del ser humano que contradice, por un lado, el mutilado y falaz concepto de razón –comprendida únicamente como instrumento de la ciencia y de la técnica-. En su lugar sitúa una comprensión completa y real de la inteligencia una de cuyas funciones primordiales es el pensar meditativo. Por otro, se opone frontalmente a que se confine a la actividad humana dentro del concepto de mera producción. Hemos visto cómo el humanismo político rescata la teoría aristotélica de la acción según la cual ésta pertenece al orden de la praxis o acción humana libre cuyos efectos recaen sobre el mismo sujeto que actúa y cuyo dinamismo interno es la ética. Por el camino de una antropología humanista es como el humanismo cívico se propone fijar límites a la razón tecnológica y al avasallamiento que ejerce el tecnosistema sobre las libertades cívicas. En efecto, contra el vacío existencial propagado por los defensores del nihilismo, urge recuperar la reflexión sabia que, es bueno aclarar, no es en modo alguno el privilegio de unos pocos, sino una vocación irresistible del ser humano. Porque en todo hombre se encuentra esa capacidad de contemplar, es decir,

¹⁶⁵ H. Arendt, *La condición humana*; Tr. R. Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 399.

de pensar sosegadamente y con hondura, volviéndose así apto para percibir lo esencial en todas las situaciones. El significado profundo de la propia vida y de todo lo que hacemos, así como la posesión de una clara estimación del valor incomparablemente mayor que corresponde a las personas frente a las cosas, son dimensiones de la existencia que únicamente gustan revelarse a una inteligencia anhelante de verdad y sumisa ante el sentido último de las cosas. Y el respeto por el otro... sin duda brota también de la sencillez que sabe ver en los demás *lo esencial*, su condición de “otro yo”, esto es, alguien que es “fin en sí mismo”, y a quien *jamás* me estará permitido tratar sólo como medio. Pero también la mirada sapiencial sabe captar lo sustancial del propio ser; no se deja, por eso, “cosificar” por los medios o el mercado.

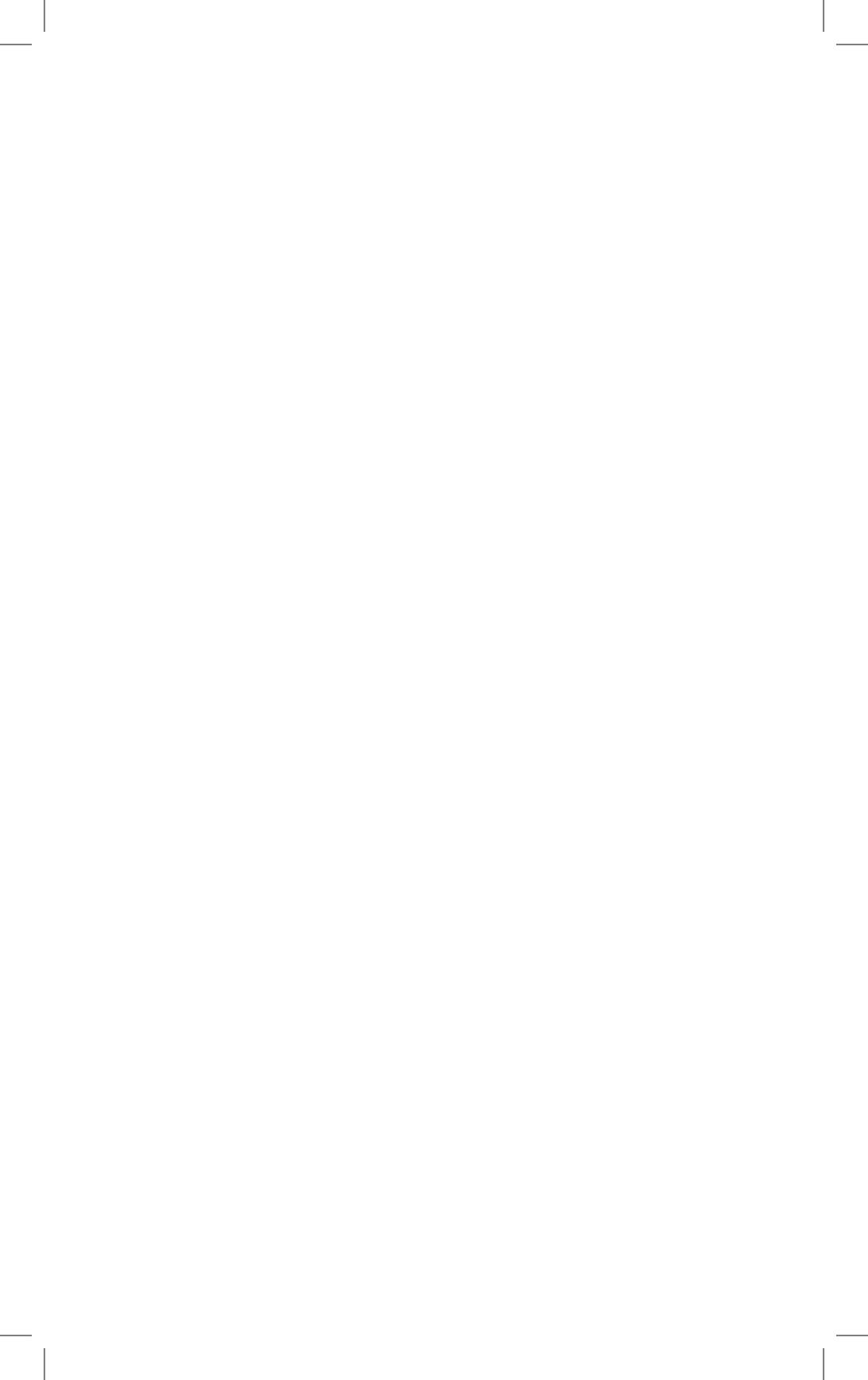
Es preciso rescatar al “hombre interior” que late en cada uno de nosotros de las sugerentes invitaciones a disfrutar sin límites y que representan un avasallamiento de la propia intimidad, porque han conseguido institucionalizar la perpetua distracción de la persona a través de imágenes, de atractivos sugerencias que nos convocan a sentir, experimentar, probar, poseer.

Se trata de sacar nuestra inteligencia del embotamiento en que la ha sumido el discurso nihilista y el permisivismo consumista. Embotada, es decir, desprovista de agudeza y penetración, está la razón de muchos contemporáneos como efecto de tantos errores y de una sensualidad descentrada que inhibe la capacidad racional de llegar hasta “el corazón de las cosas” y la obliga a quedarse en lo accidental y periférico. Y esto es lo que lamentablemente sucede cuando el hombre se habitúa a valorar tanto a las personas como las cosas desde el ángulo exclusivo del disfrute y la utilidad personal. Creo, por eso, que la búsqueda desmedida de placer —estimulada constantemente en el marco cultural del relativismo hedonista— representa un desorden ético especialmente apto para volvernos insensibles ante lo primordial: el valor infinito de las personas y el deber insoslayable de cuidarlas y asistirles cuando lo necesitan. De ahí que exista una conexión nada casual entre lo que considero una de las mayores vergüenzas de Occidente: el

abismo insalvable y deliberadamente marcado entre el despilfarro consumista de unos pocos, y el insuperable abismo de miseria de los otros, los olvidados de la tierra. Considero que no hay necesidad de presentar muchos más argumentos para mostrar el estrecho vínculo que existe entre pensamiento débil, nihilismo, relativismo y consumismo hedonista, por un lado, y violencia ejercida bajo cualquiera de sus expresiones.

Repensar la paz desde el humanismo cívico significa, entonces, repensar al ser humano, la sociedad y la política a la luz de la verdad sobre el hombre. Para encontrar soluciones radicales al tema de la paz se necesita ir a la raíz de los problemas que originan la falta de paz. A través de estas páginas hemos podido constatar que esa causa no es otra que la comprensión errónea de la persona, es decir, su no comprensión. Error de base que necesariamente ha de proyectarse sobre todas las realidades humanas.

Pienso que las bases teóricas del humanismo cívico ofrecen elementos suficientes para acceder a la comprensión completa y cabal del ser humano. Su propuesta de paz no consiste en ninguna fórmula mágica, sino en una invitación a trabajar desde nosotros mismos. Nos propone empeñarnos seriamente en la tarea ardua y de largo alcance que implica recuperar la imagen humanista del hombre y del ciudadano. Para eso existe un camino profundo y accesible a todos: el conocimiento de sí mismo y el sentido de Dios como cimiento de todo desarrollo auténtico y completo de la sociedad humana.



CAPÍTULO 9

EL DESPLIEGUE DEL HUMANISMO CÍVICO EN LAS INSTITUCIONES SOCIALES

-respuesta anticipada a las acusaciones de utopía-¹⁶⁶

En este punto resulta indispensable tratar con una acusación relevante que puede erigirse frente a las propuestas del humanismo cívico hasta aquí planteadas. Pese a las dificultades que muchos puedan imaginarse de cara a la instauración de la amistad cívica en la familia y en la escuela, las verdaderas objeciones y las serias dubitaciones iniciarán cuando se pretenda trascender estos ámbitos para implantar este nuevo modo de pensar y comportarse en espacios más abarcentes. Entonces la sospecha sale a flote, y el entusiasmo inicial parece apagarse como tantas otras veces.

El reproche de utopía puede adoptar dos líneas. Según una primera línea, el humanismo cívico sería utópico como, supuestamente, lo es todo lo derivado de una antropología de la esperanza, según la cual el hombre puede salir de su egoísmo convirtiéndose en un ser excéntrico y trascendentalmente amoroso. La otra línea posible de esta acusación es aquella derivada del miedo al peso fáctico que a estas alturas ha alcanzado el tecnosistema. Esta acusación de utopía reza: “esto está muy bien para tu casa, pero, ¿en verdad crees posible ubicarlo en el plano social, en medio del clima cultural socio-político que nos agobia?”

¹⁶⁶ Este capítulo ha sido escrito por Javier Nicolás González Camargo, licenciado en Filosofía y Humanidades, auxiliar de investigación del grupo Lumen.

Ante la primera acusación, lo más claro que puede decirse es, con las palabras del profesor Llano, que este reproche señala más a quien lo profiere que a quien lo recibe¹⁶⁷. Además, el testimonio de personalidades tales como la de una Madre Teresa de Calcuta o de un Gandhi manifiestan en todo su realismo y profundidad la capacidad que encierra el corazón humano para abrirse y acoger al otro.

Ante la segunda acusación, en cambio, la respuesta es más complicada. Es verdad que, si bien cada quien puede salir de su egoísmo para darse a los demás en el ejercicio de sus virtudes, la dimensión propiamente política, es decir, la instauración de este modo de ser y comportarse en las esferas del poder, puede verse como algo más que temeraria. Sin embargo, es la única manera por medio de la cual la democracia puede salvarse a sí misma, eludiendo el devolverse a configuraciones políticas más precarias o a las falaces promesas de los totalitarismos.

Efectivamente, bajo la lupa del mercadeo político, los beneficios económicos, y la difusión mediática, la propuesta del humanismo cívico es insostenible, tal como en su momento -es decir, justo antes de que ocurrieran- lo fueron la revolución pacífica de Gandhi, la Unión Europea tras la segunda guerra mundial, o más aún, el proceso de reconciliación en El Salvador. La óptica con que, así contemplados, dichos sucesos resultan insostenibles, es la propia del determinismo. Desde el determinismo (indispensable supuesto del tecnosistema), la historia y la política se reducen a la consecución de condiciones fácticas tras las cuales no

¹⁶⁷ Comunicación personal en la reunión que el grupo Lumen tuvo con el profesor Llano en la Universidad de La Sabana, el 5 de septiembre de 2006.

¹⁶⁸ Así era afirmado ya en tiempos antiguos por la lógica, teórica y práctica, de la escuela megárica; así también es supuesto por el liberalismo político desde Hobbes, con su presupuesto materialista, como lo analiza agudamente Fernando Inciarte en su ensayo Libertad “los liberales, si reflexionasen bien sobre su posición –también sobre sus fundamentos teóricos-, dicho brevemente, se encontrarían con el hecho de que el liberalismo no cree en la libertad del hombre. Pero la sorpresa aumenta, sin embargo, cuando se comprueba que la teoría del liberalismo concibe que la única posibilidad de salvar la responsabilidad humana es negar la libertad individual.”, F. Inciarte, Liberalismo y republicanism; Pamplona, EUNSA, 2001, p. 144.

puede más que seguirse el cumplimiento de lo más probable ¹⁶⁸. Pero la historia, en verdad, es como lo hace constatar Zubiri, *cumplimiento de posibilidades*¹⁶⁹, cumplimiento que, como lo especifica Spaemann, se define por la persona, quien “es el inicio de la cadena causal”¹⁷⁰, gracias a la indeterminada apertura constitutiva de su ser espiritual.

De acuerdo con esta última perspectiva, sentar la posibilidad del cumplimiento efectivo del humanismo cívico, es cuestión de *autodeterminación*, es decir, de libertad. Lo cual implica, como punto de partida, establecer las condiciones mismas para que este humanismo político se haga más probable. Y supone una serie de desempeños posteriores, indispensables para que se implante efectivamente. Este emplazamiento de las condiciones de posibilidad del humanismo cívico se identifica con la presencia personal del ciudadano en tres líneas básicas de actuación:

- Participación activa y responsable en los cuerpos políticos que me rodeen inmediatamente y a los que había rehusado mi cooperación (desde juntas de copropietarios, vecinales y familiares hasta la participación en partidos políticos).
- Constitución de centros vivos y eficaces de solidaridad, de cooperación, de sentido de justicia y a favor de la vida y de la dignidad humanas.
- Manifestación humanista en las instituciones en las que natural y actualmente se participa, además de la familia y los grupos inmediatos.

Sin embargo, en estos espacios, la conducta humanista puede verse amenazada por una cantidad de prejuicios y temores en boga, enraizados con fuerza en las instituciones políticas y

169 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*; Madrid, Editora Nacional, 1981.

170 R. Spaemann, *Personas: acerca de la distinción entre algo y alguien*; trad. J.L. del Barco, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 204.

sociales en general. Sin duda, dichos prejuicios y temores se estimulan por el clima social imperante, propio de los modelos sociales e institucionales vigentes. Los modelos institucionales y organizacionales de hoy en día se basan en criterios tales como neutralidad, eficiencia, eficacia, efectividad, productividad, competitividad, bienestar, éxito, entre otros. Dichos conceptos, eminentemente económicos y pragmáticos, invaden la mentalidad de las personas en casi todas las instituciones, incluyendo las educativas, sanitarias y culturales, que deberían superarlos. La genealogía de tales estructuras organizativas, en el sentido moderno, se remonta al ejército de Bismark y la industria automovilística de Ford¹⁷¹. Tal concepción de las organizaciones es el resultado, a su vez, de los valores, el estilo de vida, y los conceptos que trajeron (e impusieron) al mundo los estados modernos, la economía capitalista, y las sucesivas revoluciones industriales¹⁷².

La visión de la sociedad que comprende las estructuras organizativas descritas, tiene fundamentos conceptuales propios: a nivel metafísico, el *materialismo*; a nivel antropológico, el individualismo; a nivel gnoseológico, el *pragmatismo* y el *racionalismo* de origen cartesiano; a nivel ético, el emotivismo tanto como el consecuencialismo; y a nivel social, *la voluntad de poder* y el contractualismo. En conclusión, el humano resulta concebido como un ser egoísta *sin remedio intrínseco*, en perpetuo estado de guerra y conflicto de intereses¹⁷³. Su rehabilitación extrínseca (Estado y bienestar, una pretendida rehabilitación hará posible una sociedad lo suficientemente libre y cómoda para que despliegue con toda tranquilidad su egoísmo) se encontrará únicamente en la tecnología, la técnica y la ley mediadora¹⁷⁴.

171 Colombia: Al filo de la oportunidad. Misión de ciencia, educación y desarrollo; Comp. Magisterio, Bogotá, Cooperativa Editorial, 1995 (Informe Conjunto)

172 Así lo comprendía ya Max Weber, *Qué es la burocracia*; trad. R. Arar, México, D. F., Coyoacán S. A. de C. V., 2001

173 Como resulta de toda la antropología de Hobbes.

174 Es la tradicional concepción de derecho e historia de origen kantiano e ilustrado.

En la técnica, implementada en el nivel de la organización social (donde recibe la denominación de pericia gerencial¹⁷⁵), fructifican las sobrevaloraciones de los conceptos antes aludidos: efectividad, productividad, competitividad, etc. Así entendida, la pericia gerencial es esencialmente la automatización predeterminada de las fuerzas y movimientos del trabajo humano, para su absoluto control. Dicha automatización requiere necesariamente la mayor anulación posible de la iniciativa (aún pese al toyotismo), y trae consiguientemente la concepción cosificadora del trabajador o *enajenación*¹⁷⁶, hoy especialmente orientada en favor del sistema. De ahí que la automatización requiera una visión no-teleológica del hombre, tal como la de Spinoza¹⁷⁷: el humano como un autómeta que actúa únicamente según causas eficientes precisas (y predecibles), causas que se afirman como leyes y que se manipulan cambiando las condiciones externas, dejando al ser humano privado de toda aspiración axiológica que repercuta en su actuación social. Así lo reconocía Weber cuando afirmaba “para lograr y conservar una rigurosa mecanización del aparato burocrático (...) que no esté sometida a meras casualidades o caprichos”¹⁷⁸, la burocracia debería ser “un mecanismo fijo fundado en la disciplina”¹⁷⁹. De la pérdida de finalidades trascendentes, en beneficio del mecanismo causal y funcional, Weber afirmaba que “La lealtad moderna se adhiere a finalidades impersonales y funcionales.”¹⁸⁰ En este modelo, la banca y el mercado, los medios de comunicación y el Estado, y ahora la ciencia, se han apoderado de los espacios y mecanismos de acción y han hecho suyo el estable y sorprendente poder de la burocracia para sus intereses, convirtiéndose así el tecnosistema en tecnocracia.

175 Según el nombre que le da MacIntyre en *Tras la Virtud*; trad. A. Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.

176 Según era intuido y percibido por la sensibilidad humanitaria de Marx, aunque él mismo no pudiera sobreponerse al materialismo, antes bien, sabido es que lo reafirma; quedándose, por ello, sin encontrar el verdadero fondo del problema, y sin poder aportar una verdadera solución al mismo.

177 La antropología y cosmología de Baruch Spinoza, resulta fuerte y activamente antiteleológica.

178 M. Weber, *Op. Cit.*, p. 41

179 *Ibid.*, p. 42

180 *Ibid.*, p. 28

La tecnocracia, abandonando todos los asuntos públicos en manos de expertos, pretende despojar (y despoja, de hecho) a los ciudadanos comunes de la participación en la toma de decisiones públicas, bajo lo que hoy podría llamarse, parafraseando a Francis Bacon¹⁸¹, el *ídolo del certificado*, sofisma que consistiría en suponer la capacidad de discernimiento de los fines a partir de la capacitación en el dominio de los medios, situándola bajo la rúbrica de experticia. Dice MacIntyre “en el mundo social, las corporaciones y gobiernos fomentan sus preferencias privadas bajo capa de identificar la ausencia o presencia de conclusiones de expertos.”¹⁸² Para apropiarse de la toma de decisiones sin contratiempos, la tecnocracia acude al tercer elemento de su estructura: la manipulación mediática. Weber describía el funcionamiento manipulador de la tecnocracia al afirmar que “en las condiciones de una democracia de masas, la opinión pública se reduce a un comportamiento comunal surgido de ‘sentimientos’ irracionales. Por lo general, la difunden o determinan los dirigentes de partido y la prensa”¹⁸³.

Consecuencias observables más significativas de la acción sociopolítica tecnocrática, son la paranoia y el ataque preventivo, como resultado de la sumatoria de la pretensión de predecibilidad propia del positivismo técnico y de la desconfianza de *nosotros* hacia *ellos*, propia del individualismo contractualista, como lo hace notar Antanas Mockus¹⁸⁴, quien denomina a esta forma de pensar *razón estratégica*.

Los críticos que han expuesto las deplorables consecuencias humanas de este ethos público, común a las estructuras capitalistas y socialistas, hasta el momento no han propuesto mayores soluciones, probablemente porque la mayoría de ellos se circunscriben a una pléyade de literatos del siglo XX, con brillantes, impactantes y profundas observaciones, pero carentes

181 De quien procede su conocida crítica a los ‘ídolos’, como vistos como sofismas de autoridad.

182 A. MacIntyre, Op. Cit., p. 139.

183 M. Weber, Op. Cit., p. 68

184 A. Mockus, Ampliación de los modos de hacer política, www.visionarios-porcolombia.com

de propuestas, como las observaciones que sobresalen en la famosa obra literaria *El proceso*¹⁸⁵. Pero, sin lugar a dudas, la crítica sistemática reconocida de mayor impacto, acierto y profundidad, ha sido la proferida por Hanna Arendt, quien pone en escena el peligro de la fuerza bruta del impersonalismo tecnocrático:

“Tal carácter despótico no se altera por el hecho de que en este régimen mundial no pueda señalarse a ninguna persona, a ningún déspota, ya que la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque ‘nadie’ la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él.”¹⁸⁶

Pasando del plano teórico al práctico, las únicas manifestaciones que repelen esta tendencia son protestas anarquistas o fundamentalistas, protestas de antemano condenadas al fracaso. Tal como hemos tenido oportunidad de apuntar, a aquel fenómeno por el cual la ciudadanía se halla situada siempre en las periferias de los grandes centros de poder y de toma de decisiones, Llano lo llama *marginación no marginal*: “Lo que pasa, observa dicho autor, es que la marginación no es ahora minoritaria, sino que, paradójicamente, tiende a adquirir una índole estructural”¹⁸⁷. Marginación que, afectando a todas las clases sociales sin distinción, por ser moral y no económica, no es tratada debidamente por los teóricos de izquierda. De hecho, también la izquierda adolece del mismo mal una vez está en el poder y extiende su propio aparato burocrático. El profesor Llano denuncia, además, hasta qué punto: “... la marginación constituye ya un clima que se expande por doquier en forma de apatía, de conformismo, de alienación o de desviación; que llega hasta los individuos aparentemente mejor instalados, al punto de constituir un estilo de vida que se refleja en usos y costumbres”¹⁸⁸

185 F. Kafka, *El proceso*, tr. Miguel Sáenz, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002.

186 H. Arendt, *Qué es la política*, Tr. R. Sala, Barcelona, Paidós, 1997, p. 50

187 A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 24

188 Idem

La teoría más sofisticada, reciente, en boga y que sostiene y continúa las propuestas políticas y sociales derivadas del materialismo y el individualismo, es la teoría de sistemas como teoría omnicomprendensiva del fenómeno social, propuesta por el alemán Niklas Luhmann, quien, según Llano “Tras des-ontologizar por completo al sistema, Luhmann lo des-antropologiza hasta el punto de que considera completamente agotada la tradición humanista del hombre como ser social y propone invertir el punto de partida”¹⁸⁹ .

Lo que esta teoría sintetiza se ubica en el nivel macro y funcional de la sociedad, pero está respaldado en perfecta armonía por la *pericia gerencial* en el nivel de la micropolítica, así lo indica MacIntyre:

“... pericia gerencial tendría que ser el mismo tema central, y tal pericia, como ya hemos visto, tiene dos caras: la aspiración a la neutralidad valorativa y la invocación al poder manipulador. Podemos darnos cuenta de que ambas derivan de la historia de cómo los filósofos de los siglos XVII y XVIII separaron el dominio del hecho y el dominio del valor.”¹⁹⁰

En coherencia con la visión antropológica individualista latente en la teoría de sistemas, como el mismo MacIntyre lo señala, “Está claro que la visión mecanicista de la acción humana incluye una tesis sobre la predecibilidad de la conducta humana y otra tesis sobre los modos adecuados para manipular la conducta humana”¹⁹¹ , lo cual se traduce cotidianamente en que “El éxito histriónico es el que da poder y autoridad en nuestra cultura. El burócrata más eficaz es el mejor actor”¹⁹² . Por ello, el actual afán de las ciencias políticas por reconocer los mecanismos de poder, deriva en la práctica, en la capacidad de manipular al poder, más que en criticarlo o limitarlo, como aspiran en la teoría, y al final lo que se obtiene es un meta-poder.

189 Ibid., p. 289

190 MacIntyre, Op. Cit., p. 115

191 Ibid., p. 112

192 Ibid., p. 139

De todo ello resultan dos problemas fundamentales en cuanto a las instituciones se refiere. El problema teórico, a cuya luz las abstracciones del racionalismo hacen de la teoría institucional un conflicto de conceptos contradictorios e irreductibles (poder vs. libertad), bajo los cuales, en cualquier caso, las instituciones están desantropologizadas, es decir, desprovistas de la riqueza personal, especialmente de su capacidad axiológica, ética y teleológica, y no menos de su carga afectiva. Y el problema práctico, que señala el poder enajenante de las organizaciones, concebidas bajo los patrones indicados, dando por resultado la marginación no marginal, la deshumanización de la cultura, y la razón estratégica. El concepto que sintetiza todos los elementos del problema teórico es el contrato; donde egoísmo y sociabilidad se funden por la figura de una autoridad coercitiva. Y el concepto con que aquí será referido el problema práctico es el de *segunda enajenación* ¹⁹³.

Los humanismos siempre se han considerado a sí mismos como movimientos al rescate del protagonismo del ser humano en la configuración plena de su mundo y de su vida. El humanismo contemporáneo tiene la responsabilidad de reinstaurar la capacidad de la persona para determinarse por encima de las fuerzas ciegas del tecnosistema, de la tiranía de los expertos, y de la angustia asfixiante y solitaria a que la ha confinado el individualismo. El desarrollo de las técnicas administrativas y de gestión, junto con el clamor general por la reivindicación de la dignidad humana y de los valores, hacen del actual, el momento más propicio para repensar los fundamentos conceptuales de las instituciones sociales. Por otra parte, las instituciones son de vital importancia ya no sólo para la política, sino para cada persona en particular, puesto que el mundo de la cotidianidad contemporánea

193 Haciendo alusión a la enajenación denunciada por Marx, propia del primer momento del capitalismo, centrado en la industria, en la que la persona se enajenaba en el producto, en la cosa. La segunda enajenación sería, entonces, una segunda etapa de este proceso despersonalizante, en el que la persona se enajena como un individuo anónimo en la estructura del sistema. Si en el primer momento enajenante el valor de la persona se reducía por debajo del producto que esta hacía, en el segundo momento enajenante el valor de la persona se reduce por debajo de la función que ésta realiza, alcanzando así todos los estratos sociales.

está subsumido en todo tipo de diversas instituciones. En efecto, puede decirse con propiedad que la sociedad del mundo contemporáneo es una sociedad altamente institucionalizada. Por eso es necesario insistir en la necesidad de reivindicar el humanismo en las instituciones, antes de amedrentarnos con posibilidades matemáticamente (técnicamente) remotas: la esperanza, que es móvil de los verdaderos humanismos, no teme a los estudios de probabilidades técnicos que parten de las condiciones dadas, precisamente porque buscan cambiar dichas condiciones sobreponiendo la novedad y el esfuerzo de que es capaz la creatividad humana, a la necesidad y la facilidad del determinismo antropológico, si la Madre Teresa, Gandhi, o los gestores de la reconciliación en El Salvador, hubiesen prestado atención a estudios probabilísticos de sus empresas, entonces, nada hubiesen hecho. La razón estratégica propia del contractualismo y de la prevención del individualismo, anula de raíz toda posible magnanimidad, y éste es su mayor pesar, al sentar sus decisiones sobre lo más probable, certero y técnicamente manejable. Afortunadamente, siempre quedan personas que hacen caso omiso del pesimismo imperante y que están dispuestas a la magnanimidad, fuente de la creatividad de los grandes logros. Aunque, por desgracia, el clima imperante hace que estas personas sean cada vez menos.

El humanismo no se puede realizar en la soledad porque el ser humano se perfecciona en la amistad y en la comunidad, se reconoce en ellas y en ellas se educa. Porque el humanismo concebido en la soledad se convierte en solipsismo, que desemboca en nihilismo. Todo esto equivaldría a desvirtuar lo genuinamente humano, y a reducir las posibilidades de despliegue de las potencialidades humanas, no sería auténtico humanismo, no sería más que relativismo emotivista.

Tampoco es posible realizar el humanismo mediante simples técnicas exógenas, es decir, a aquellas técnicas que, desde fuera, y por la sola fuerza del método objetivamente eficiente y sin contar con la íntima libertad de las personas, operan sobre (en) la sociedad como masa. Porque ello reduce lo humano a lo

circunstancial, mecanizándolo. No es humanismo, es negación de lo humano y afirmación de la máquina, es mecanicismo. La realización humanista se hace en compañía, en amistad, y mediante valores y virtudes, que se enriquecen y apropian en la comunidad, y luego emanan desde la intimidad apropiándose del mundo, operando dentro de la sociedad, con las personas. Todo lo contrario de lo que parece ser la tendencia dominante: el mundo y los instrumentos apropiándose de las intimidades.

Por ello, lo que aquí se propone no se trata de una propuesta técnica, de pericia gerencial. Es una reflexión filosófica, que trasciende el plano metodológico-técnico, por lo que sólo se lleva a la praxis prudencialmente. Por eso las instituciones no pueden reducirse a la burocracia. Deben estar *vitalizadas por la virtud* de sus integrantes y *esclarecidas por una comprensión* de sí mismas que las rectifique hacia su fin propio y las armonice con las demás, en una visión no emotivista de los fines, ni tecnicista de los medios. Conquistada la democracia en la estructura organizacional del Estado, las organizaciones, instituciones, comunidades, y subjetividades sociales en general, vienen a ser los ámbitos más competentes para la realización de la tarea humanista y el ejercicio cabal de la democracia, es decir, el empeño en *reinstaurar la capacidad de la persona para determinarse por encima de las fuerzas ciegas del tecnosistema, de la tiranía de los expertos, y de la soledad asfixiante y angustiante a que la ha confinado el individualismo.*

Esto se manifiesta evidente por la relación esencial entre virtud e institución, relación que es detallada por MacIntyre, en un extenso pero imprescindible apartado de su obra *Tras la virtud*:

“Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. En realidad, tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones, y en consecuencia, la de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión, que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de la

institución, donde la atención cooperativa al bien común de la práctica es siempre vulnerable a la competitividad de la institución. En este contexto, la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas, no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones.¹⁹⁴

Siendo así que las instituciones necesitan de las virtudes para no perecer en la entropía de su propia *voluntad de poder* y la autoreferencialidad tecnosistemática. Pero además de ello, nos confirma MacIntyre, las virtudes necesitan de las instituciones:

“... si las instituciones poseen poder corruptor, el formar y sostener formas de comunidad humana, y por lo tanto instituciones, tiene todas las características de una práctica en relación muy cercana y peculiar con el ejercicio de las virtudes, y esto de dos maneras importantes: El ejercicio de las virtudes por sí mismo es susceptible de exigir una actitud muy determinada para con las cuestiones sociales y políticas; y aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de las virtudes siempre dentro de una comunidad concreta con sus propias formas institucionales específicas.”¹⁹⁵

De tal manera que el ejercicio ético de incrementar la riqueza de la propia personalidad en la adquisición de nuevas virtudes, no es posible sin la afirmación de nuevos valores y el ejercicio de esas nuevas virtudes. Valores y virtudes que son siempre dados a conocer en primer término por otros, por la comunicación simbólica y el ejemplo, en el seno de instituciones que los promuevan. Si las virtudes son imprescindibles a las instituciones, y las instituciones son imprescindibles a las virtudes, entonces, unas y otras son correlativas, esenciales, inseparables. Finalmente, nos dice MacIntyre, dicha connaturalidad exige la presencia misma de una virtud que la defienda, dado que las instituciones y las virtudes atañen a la práctica, y por tanto, pueden ser, en su ejercicio, desnaturalizadas (por separación o por eliminación de una de las dos):

¹⁹⁴ MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 241, 242

¹⁹⁵ Idem.

“...La falta de justicia, de veracidad, de valor, la falta de las virtudes intelectuales pertinentes, corrompen las tradiciones del mismo modo que a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. Admitir esto es también admitir la existencia de una virtud adicional, cuya importancia es tanto más obvia cuanto menos presente esté ella: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta.”¹⁹⁶

En el momento actual se acrecienta drásticamente la indicada importancia de las instituciones para las virtudes, dado que la mayoría de espacios vitales están altamente institucionalizados, reduciendo al mínimo el ámbito de la silenciosa reflexión personal. Ahora bien, una vez enriquecido el ámbito de lo personal con el reforzamiento de las virtudes en las instituciones, se consigue naturalmente el enriquecimiento de lo político por las instituciones humanizadas. En este sentido observa Llano que:

“Hacia esa dirección apunta la *nueva sensibilidad*, para la que el *descubrimiento del sentido precede a toda producción de sentido* y la funda. Este otro modo de pensar complementa y supera la esquemática y cerrada noción de sistema con la más rica y abierta de institución. Como ya advirtiera Arnold Gehlen¹⁹⁷, a quien la sociología alemana reciente debe bastante más de lo que suele reconocer, las instituciones son los auténticos órganos de exoneración de la complejidad, en cuanto que incluyen en una unidad multidimensional a los reales actores de los procesos sociales. En lugar de intentar reducir la complejidad por medio de la diferenciación de

196 Ibid., p. 275

197 Arnold Gehlen considera fundamental el concepto de descarga respecto de la capacidad del humano de objetivar su mundo, incluyéndose a sí mismo, y conseguir así tareas cada vez más complejas y más libres, diríamos nosotros. Dicho concepto que en lo individual lo atribuye a los hábitos, en lo social, lo asigna a las instituciones. Dice Gehlen que el concepto de descarga “Ofrece el siguiente aspecto: las condiciones biológicas especiales del hombre hacen necesario desvincular las relaciones con el mundo del puro presente.” El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo; tr. Fernando-Carlos y Vevia Romero, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1980 p. 71

los sistemas en subsistemas monofuncionales, una cabal teoría de las instituciones busca esa reducción por la vía de la integración de diversas funciones en sistemas abiertos y de la interpenetración no autorreferencial entre sistema y ambiente, por una parte, y entre los diversos sistemas, por otra. Así pues, no se prescinde de la noción de sistema, que presenta indudables ventajas operativas, sino que se la sitúa en el horizonte hermenéutico de las realidades institucionales.¹⁹⁸

Es así como Llano realza el papel de las instituciones, en el sentido en el que éstas se sobreponen al sistema como algo cerrado sobre sí mismo, entendiéndose a aquellas como constructos en los cuales las personas son los protagonistas, y sobretodo, como organizaciones que, si bien tienden a un fin, dicho fin es siempre relativo al bien del hombre, y no se constituye en un fin absoluto superior en sí mismo, como en cambio sí está implícito en la noción de sistema de tal manera que la supervivencia del sistema está por encima de los individuos que lo componen. Continúa Llano señalando las ventajas y necesidades por las cuales la revivificación constante de las instituciones resulta imprescindible en el ámbito político, al señalar que:

“(…) es preciso trascender la convencional concepción sistémica que considera al “subsistema político” como otro sistema parcial, al lado del mercado y del subsistema sociocultural. Tal esquema, muy difundido en el actual lenguaje sociológico, impide ganar más espacio para la autoridad política como requisito para recuperar la gobernabilidad. Una cierta autonomía de la política respecto a la economía es condición necesaria para evitar la completa mercantilización del ser humano, que trae consigo la nivelación entrópica de todos los aspectos de la vida, reducidos a transacciones contabilizables, y que deja el poder en manos de una minoría no legitimada de expertos.”¹⁹⁹

198 Llano, A, La nueva sensibilidad, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 38

199 Idem.

Rescatando así, precisamente, al ámbito estrictamente político como aquel que, superponiéndose a los otros, los ordena y los subordina, precisamente por ser aquel que mira al bien del hombre integral, y a su consecución en todos, y no a éste o aquel bien específico, y su consecución en unos cuantos. Finaliza Llano remarcando esta idea, al señalar el carácter gradual y ordenado que tienen las instituciones bien entendidas, de cara a la confusión entre unas instituciones y otras, disimulada en medio de la rigidez de los esquemas puramente “sistémicos”:

“El nuevo modo de pensar que ha de estar en la base de una teoría de las instituciones a la altura de nuestro tiempo tiene una índole analógica, la cual permite descubrir una gradualidad de sistemas organizativos en las sociedades complejas. La consideración del Estado como la organización de más alto nivel –y no como un sistema parcial- facilita el mantenimiento de la fundamental dualidad entre sociedad y Estado, que –como ha visto muy bien Kosloswki- es imprescindible para evitar que las democracias occidentales sigan derivando hacia el “totalitarismo liberal”, que es el confuso caldo de cultivo de la ingobernabilidad.”²⁰⁰

Aplicar el humanismo a las instituciones consiste, entonces, en detallar la razón y el modo por el cual las instituciones se configuran como espacios de y para la virtud, y el respeto de la dignidad personal, así como identificar el rol político, histórico y social que les corresponde y que pueden desempeñar sobreponiendo las exigencias éticas a las ambiciones técnicas. Por ello, de cara al peso que el tecnosistema trae consigo, se propone un complot cultural, no mediático sino directo, es decir, personal, que implante abierta, deliberada y conscientemente el humanismo en el ejercicio público de las virtudes cívicas, cultivando así un *ethos institucional*, esto es, un actuar personal que, con la fuerza del ejemplo y el diálogo sincero, dé cuenta a segundos, y a terceros, de la necesidad y riqueza superiores de instaurar la propia actividad en el horizonte ordenado de los fines (que son bienes en razón de un bien tenido por absoluto o final).

200 Idem.

Como ha sido dicho, la única manera de aplicar el humanismo en las instituciones, desde la familia hasta el Estado, es mediante decisiones tomadas de manera *prudencial*. Esto significa que no puede ser un ejercicio mediatizado por estructuras que ordenan comportamientos visibles por medio de controles de poder, sean estos medios del tipo que sean. Lo que significa es que es una tarea de la que uno sólo se puede encargar *personalmente*. Asumir *personalmente* la tarea, significa ordenar su propia vida de tal manera que sus acciones se unifiquen a la luz de una finalidad axiológica (ética), y que por ello, de las propias acciones emane un resplandor de humanismo que se transmita a los demás por medio del ejemplo y la *invitación* o estímulo. Con ello se apela a la dimensión comunicativa de la virtud, que no se basta con encerrarse en ella misma, sino que sale de sí misma para invitar dando, para darse invitando, en una invitación que sólo tiene sentido si es proferida con la voz del ejemplo y de la humildad.²⁰¹

De esta manera, la virtud cívica que se manifiesta en las comunidades de amistad y en la amistad cívica, puede *institucionalizarse*, no por medio de unas ‘reglas de juego’ impuestas desde fuera como meros condicionantes, sino por medio de un *ethos*²⁰² *institucional* en el que cada quien busque desempeñar su función de la manera más perfecta, esto es, enriquecida por la virtud y de cara al bien común. *El ethos institucional* puede ser transmitido de generación en generación, y puede convocar a terceros por medio de la simbólica de la institución y del actuar mismo de la institución como un todo. Por supuesto que esta ‘convocatoria’ sólo puede dar frutos si, ante la presencia del tercero, éste es asumido *personalmente* por quienes lo acojan en la institución. Además, es preciso asumir que la configuración de un *ethos institucional* toma mucho tiempo, y nunca está garantizada plenamente, pues queda supeditada a la libertad de cada uno de sus integrantes quienes deben siempre, y en cada caso, actualizar y vigorizar dicho *ethos* personalmente.

201 Dado que nadie es perfecto, los vacíos en el ejemplo son suplidos con el perdón, esto es, con pedir perdón y perdonar, y el ejercicio del perdón sólo es posible desde la humildad, bien entendida.

202 Se entiende por *ethos* social, un modo de ser en razón de un fin axiológico, por lo tanto, aceptado y asumido, a diferencia de la costumbre inconscientemente transmitida.

Efectivamente, aplicar el humanismo en las instituciones es un ejercicio que exige mucho esfuerzo, en tanto no está mediatizado por ninguna técnica de la que se puedan encargar unos pocos, la cual garantice la efectiva implementación del mismo. Al tener que ser asumido personalmente, el humanismo en las instituciones es una ardua labor, siempre asechada por el riesgo de sucumbir frente a la ambición de unos cuantos. Por ello, junto con la prudencia y la justicia, es necesaria la fortaleza y la humildad, de lo contrario, se cae en el fetichismo de los símbolos institucionales, y en la hipocresía de los slogans, o en la banalidad de muchas de las convivencias, eventos y “espacios de encuentro” estimulados por los expertos de personal en los ambientes laborales.

Es así que, de hecho, el humanismo cívico se asocia a la utopía. Si bien aplicar el humanismo en las instituciones no es propiamente utópico, en tanto es en sí mismo posible y ha sido posible en distintas ocasiones. No obstante, raya en la utopía porque es un ideal que hay que alcanzar, por el que hay que luchar, y que no puede ser garantizado más allá del propio compromiso personal consigo mismo y con los demás.

Sin embargo, es absolutamente necesario invocar su aplicación, pues, de cara a la violencia suscitada por el abuso a los medios de poder, abuso inevitable sin la perspectiva ética, urge una propuesta de verdadero alcance humanista y universal. Porque el comunitarismo contemporáneo extrapola el egoísmo del individualismo al colectivismo trasladando al colectivo dotado de identidad cultural, las mismas tendencias excluyentes, desconfiadas, prevenidas y encerradas que se afirmaban del individuo. En tanto, la visión republicana clásica, latente en el humanismo cívico, ve en la innata sociabilidad humana una tendencia intrínseca de verdadero alcance universal, que tiene sentido en el diálogo sincero entre las subjetividades sociales, a diferencia de la imposición preventiva de la ‘paz’ por los medios de coacción usuales. Desde esta perspectiva podrá ser evaluada y enriquecida cualquier propuesta técnica específica, así como las configuraciones organizacionales, y el actuar de

los protagonistas sociales. De tal manera que las instituciones sociales no se presenten como entes abstractos tiránicos, anónimos y alienantes, sino como manifestaciones colectivas de la libertad concertada, espacios de participación pública y verdaderas comunidades humanas cuya motivación fundamental no sea el éxito sino el bien. Y no cualquier bien, sino el bien común, es decir, compartible.

CONCLUSIÓN

MÁS ALLÁ DEL DESENCANTO... LA FUERZA LIBERADORA DE LA VERDAD

*El hombre vive de la verdad y de ser amado, de ser amado por
la Verdad*

Benedicto XVI, Jesús de Nazaret

Al comienzo de este trabajo afirmábamos que los dos grandes enemigos de la democracia actual son el individualismo, la apatía cívica y el relativismo ético. Al finalizar nuestras reflexiones, y después de haber recorrido las piezas conceptuales básicas del modelo sociopolítico denominado por Alejandro Llano humanismo cívico, estamos en condiciones no sólo de ratificar aquella primera aseveración. Hemos podido constatar, además, que el malestar, el desasosiego y, en último término, el clima de desencanto y frustración vital que en general se respira en las sociedades occidentales, reconoce causas muy hondas. La lectura atenta, capítulo tras capítulo, del contenido esencial de esta propuesta deja traslucir lo que, en el fondo, mantiene desorientado e inquieto al hombre de nuestra cultura. Se trata de una profunda y muy extendida “crisis de verdad” que por su parte hunde las raíces en la desconfianza en la razón humana. Paradójicamente, la actual *sociedad del conocimiento* se sustenta sobre corrientes de pensamiento que han ejercido sobre las mentes y los corazones un efecto devastador. El nihilismo, el escepticismo, el agnosticismo y el relativismo ético han puesto la verdad “bajo sospecha”. Estas tendencias *tardomodernas* han conseguido difundir ampliamente la falsa opinión de que quienquiera que se pronuncie a favor de “la verdad”, de manera automática queda situado en el bando antidemocrático de los

fundamentalistas fanáticos y violentos. Digámoslo claramente: “la verdad” es hoy una expresión “políticamente incorrecta”. Para muchos de nuestros contemporáneos esas dos palabras evocan la intolerancia y el odio de las ideologías totalitarias. Según esta mentalidad, es difícil que pueda concebirse algo más opuesto y amenazador para la libertad que “la verdad”.

Sin embargo, la experiencia cotidiana demuestra todo lo contrario. El número creciente de jóvenes atrapados en “los paraísos” de la droga, la cantidad alarmante de ellos que ya han destrozado una vida que apenas acababan de estrenar, los constantes atropellos contra la vida de los no nacidos, los suicidios y homicidios cada vez más frecuentes entre adolescentes, ¿no atestiguan suficientemente que la libertad que se independiza de la verdad sobre el hombre –que es mucho más que puro instinto– se autodiluye, destruyendo así a su dueño, que ha abusado de ella? Sobre este indisoluble vínculo entre verdad, promoción auténtica de la dignidad humana y libertad Juan Pablo II ha dejado enseñanzas perennes que no podemos desconocer. “Sólo la libertad que se somete a la Verdad, escribe en uno de sus discursos, conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en estar en la Verdad y en *realizar* la Verdad”²⁰³.

De ahí que la impronta netamente humanista del humanismo cívico radique de manera fundamental en que es un modo de pensar y actuar políticamente que se caracteriza por su manifiesto compromiso con la verdad. Sobre todo con la verdad sobre la persona, ya que ésta constituye el centro de sus reflexiones. Pero hemos visto que apostar por la verdad supone de entrada admitir la radical capacidad de la razón para acceder al horizonte de realidades trascendentes. El humanismo cívico asume así una postura básica de confianza en el alcance metafísico de la inteligencia –aptitud que le viene negada de parte del cientificismo agnóstico–. Pero a esta posición frente a la verdad

²⁰³ Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Teología Moral (10 de abril de 1986), citado en la Carta Encíclica El esplendor de la verdad, Madrid, BAC, 1993, n° 84.

la llama Alejandro Llano *cognitivismo moderado*, porque aunque defiende sin titubear la capacidad de la inteligencia para conocer la verdad –separándose así del escepticismo–, advierte al mismo tiempo –contra las corrientes racionalistas– que dicha disposición no es automática ni absoluta, sino limitada y *dialógica*. De una vez se define, entonces, a favor del pluralismo, pero se opone al relativismo ético. En efecto, si es posible dialogar y alcanzar un consenso racional sobre el *bien social*, distinguiéndolo del mal social, es porque existe la *verdad de las acciones humanas*. Verdad práctica sobre cuya base únicamente tiene sentido analizar y debatir acerca de la justicia o la injusticia de las acciones. Como ha advertido R. Spaemann, sólo a partir de esta premisa elemental adquiere significado el debate político, porque de estar ciertos de antemano no alcanzaremos dicha verdad, el diálogo político se vacía, pierde contenido racional y acaba en pura retórica.

En el apostar por la apertura de la razón a la verdad puede centrarse el nervio de esta propuesta sociopolítica. La nueva ciudadanía presenta, hemos visto, como nota distintiva clave un modo nuevo de comprender y de ejercer la libertad. Es el uso creativo, innovador, desligado de las “objetividades sabidas” y, por lo mismo, a favor del ser humano, es decir, dinámicamente solidaria. Pero para disponer así de nuestra libertad resulta imprescindible educarla; aprender a desplegarla de cara al bien común; oficio que se aprende en el ambiente fecundo de las comunidades de amistad. Ante todo en la familia, primera escuela de libertad auténtica y de paz.

Siempre en la línea de un cognitivismo moderado, el humanismo cívico invita a padres y maestros a potenciar la libertad de los jóvenes –autopotenciando la propia– poniéndola en conexión con la verdad. Nos invita por eso a que les enseñemos a valorar no el *brillo*, sino el resplandor –propiedad exclusiva de la verdad–. Porque:

El brillo es relativo y posicional, luz reflejada, prestada claridad. El resplandor, en cambio, tiene algo de absoluto, luminosidad interna que serenamente se difunde... El resplandor es la verdad de lo real. El brillo omnipresente es la luz artificial del simulacro televisivo, que celebra el triunfo de la sociedad como espectáculo. Y el televisor es el icono elusivo y proteico, el tabernáculo doméstico de la religión nihilista .²⁰⁴

Sobreponerse al nihilismo –aliado clave del ateísmo– y a la disolución del ser humano que ambos insidiosamente promueven, no es tarea fácil. Exige un esfuerzo por situarnos en el nivel supremo de despliegue de nuestra actividad intelectual que llamamos reflexión sapiencial; es decir, el pensar *meditativo* que nos permite situarnos más allá de las ruidosas apariencias habilitándonos para capturar “dimensiones que ya no son interiorización de la opinión pública, sino presencias reales, epifanías de la realidad misma”²⁰⁵ .

Se puede inferir de lo dicho que en esta captación de lo real sin “mediaciones” que tiene lugar en el interior del ciudadano culto –“cultivado”– se decide también el afianzamiento de la propia libertad. Libertad, ante todo, de uno mismo, porque sólo cuando moramos de modo habitual en el núcleo irreductible de nuestro ser, nos disponemos a optar por acciones humanamente valiosas, es decir, liberadoras. Y el primer gran paso para decidirse por un modo de vida que merezca la pena ser vivida, lo representa la capacidad de reflexión, a través de la cual distinguimos el bien del mal y, lo que es más importante, conseguimos percibir la relevancia ética que encierra anteponer a las acciones simplemente buenas, las excelentes o mejores.

Las resoluciones firmes –fuente definitiva de donde brota la *excelencia habitual*– jamás se consuman, por eso, en la periferia del propio ser sino “dentro”; al abrigo de una meditativa “interioridad”; el único lugar donde es posible reflexionar. El

204 A. Llano, Humanismo cívico, Barcelona, Ariel, 1999, p. 197.

205 Ibid., p. 162.

camino liberador que nos conduce al encuentro con lo mejor de nosotros mismos, con lo auténticamente *humano*, pide ser recorrido en esta dirección. La extroversión, al arrojarnos fuera de la intimidad de nuestro ser interior, resulta francamente deshumanizante. “¿De qué es capaz la humanidad sin interioridad? –preguntaba Juan Pablo II a los jóvenes españoles en Cuatro Vientos–. Lamentablemente, conocemos muy bien la respuesta. Cuando falta el espíritu contemplativo no se defiende la vida y se degenera todo lo humano. Sin interioridad el hombre moderno pone en peligro su misma integridad”²⁰⁶ El hombre interior, por el contrario, mediante la “apropiación” de sí mismo, conquista una sabiduría práctica o prudencia que lo habilita para dar lúcida y eficazmente con aquello que ansía nuestro ser más profundo: todo lo verdadero, bueno y bello por lo que, en definitiva, merece la pena decidirse y vivir.

De la sabiduría de un pueblo depende asimismo la medida y la madurez de su libertad cívica. Una existencia “periférica” da paso a personalidades intelectualmente pobres y éticamente inconsistentes y, por consiguiente, fácilmente manipulables; por eso, en las sociedades donde faltan los criterios fraguados a través de la reflexión sosegada y el diálogo serio, difícilmente se forja una ciudadanía libre.

Si aseguramos, en cambio, la mirada contemplativa –es decir, la puesta en acto del hábito intelectual de la sabiduría– nos situamos en la vía de la emancipación ciudadana auténtica. Hoy más que nunca, los hombres y mujeres necesitamos conocer la verdad sobre nosotros mismos; con urgencia debemos abrirnos a la verdad sobre la persona, su valor sagrado e indisponible, si no queremos sucumbir bajo el materialismo y sus imperativos, que son la injusticia, la insolidaridad y la violencia. La autonomía que la actitud contemplativa puede depararnos radica en ser capaz de separar eficazmente el propio espíritu de las consignas individualistas, por un lado, y de los propósitos de poder, por

²⁰⁶ Juan Pablo II, Vigilia de oración con los jóvenes españoles en el aeródromo de Cuatro Vientos, 3 de mayo de 2003; L’Osservatore romano, 9 de mayo de 2003, p. 7.

el otro; pretensiones frente a las cuales la íntima verdad de las cosas enmudece y se resiste a revelarse.

La construcción de una democracia sana y vigorosa exige ciudadanos fuertes, fuertes con la fuerza que viene de la verdad, la cual nos rescata de la frivolidad y de la falta de libertad. De manera particular, los jóvenes están reclamando esa fortaleza y sensatez en los adultos. Bajo este aspecto, la mujer está llamada a ocupar el lugar insustituible que le corresponde en la vida familiar y social. Esto presupone que se redescubra a sí misma, que sea capaz de reconocer los dones espléndidos que posee, los cuales son indispensables para la reconstrucción del tejido social con vínculos de justicia, cuidado atento y perdón.

Este nuevo modo de pensar, esta nueva actitud ciudadana –en contraposición a la hegemonía utilitarista pragmática de la eficacia– lo que en último término promueve es la instauración del paradigma de la fecundidad, traducible como plenitud vital. Si bien es cierto que un mínimo de eficacia o disposición oportuna y conveniente de los medios es siempre necesaria para lograr la fecundidad, no obstante, el florecimiento humano, la vida lograda, es el resultado definitivo de un uso sabio de los medios, “un uso dirigido hacia la formación del hombre y del ciudadano o, lo que viene a ser lo mismo, hacia la promoción del humanismo cívico”²⁰⁷.

207 A. Llano, *Ob. cit.*, p. 155.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbá, G., Felicidad, vida buena y virtud, Tr. Juan José García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992.
- Arendt, H., La condición humana, Tr. R. Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1974.
, Sobre la violencia, Tr. M. González, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1970.,
- Aristóteles, Acerca del alma, Tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
, Ética nicomaquea, Trad. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985,
, Política, Tr. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera, 1981.
- Ballesteros, J., Repensar la paz, Barcelona, EIUNSA, 2006.
, Postmodernidad, decadencia o resistencia, Madrid, Tecnos, 20002.
- Benedicto XVI, Carta Encíclica Dios es amor; Bogotá, Ediciones Paulinas, 2005.
- Berlin, I., Dos conceptos de libertad, Tr. A. Rivero, Madrid, Alianza, 2001.
- Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia; Conferencia Episcopal de Colombia, Bogotá, 2005.
- Cruz Prados, A., Ethos y polis. Bases para una construcción de la filosofía política, Pamplona, EUNSA, 1999.
- Fazio, M., Desafíos de la cultura contemporánea para la

conciencia cristiana, San José, C.R., Ediciones Promesa, 2002.
Frankl, V., El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia, Tr. Diorki, Barcelona, Herder, 1987.

Gehlen, A., El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Tr. Fernando-Carlos y Vevia Romero, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980.

González, A. M., Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann Pamplona, EUNSA, 1997.

González Ibáñez, J., Educación y pensamiento republicano cívico. La búsqueda de la renovación de la ciudadanía democrática, Valencia, Germania, 2005.

Honohan, I., Civic Republicanism, London, Routledge, 2002.

Inciarte, F., Liberalismo y republicanism. Ensayos de filosofía política, Pamplona, EUNSA, 2001.

Innerarity, D., La transformación de la política, Barcelona, Península, 2002.

Juan Pablo II, Carta Apostólica La dignidad de la mujer; Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1985.

, Carta Encíclica Evangelium Vitae; Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1995.

, Carta Encíclica El esplendor de la verdad, Madrid, BAC, 1993.

, Carta Encíclica Centesimus Annus, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991.

, Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios; trad. B. Piotrowski, Bogotá, Planeta, 2005

, Vigilia de oración con los jóvenes españoles en el aeródromo de Cuatro Vientos, 3 de mayo de 2003.

Kafka

Lachance, L., Humanismo político, Tr. J. Cervantes y J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2001.

Llano A., Humanismo cívico, Barcelona, Ariel, 1999.

, Deseo, violencia y sacrificio. El secreto del mito según René

Girard, Pamplona, EUNSA, 2004.

, Casi como una vaca; Gaceta.es, 23-01-09, <http://www.gaceta.es>.

, Cultura y pasión, Pamplona, EUNSA, 2007.

, El tiempo y el deseo; Gaceta.es, 2-01-09, <http://www.gaceta.es>.

, El diálogo universitario, Clausura del Acto Académico de celebración del XXV Aniversario del Colegio Mayor Larraona, Pamplona, 30 de abril de 1995. Publicado en Discursos en la universidad (1991-1996), Pamplona, Universidad de Navarra.

, El futuro de la libertad, Pamplona, EUNSA, 1985.

, Ética y política, entre modernidad y postmodernidad, Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor J. Todolí, O.P

, Humanismo cívico y formación ciudadana. Publicado en La educación cívica hoy. Una aproximación interdisciplinar, Concepción Naval y Javier Laspalas (Eds.), Pamplona, EUNSA, 2002.

, La nueva sensibilidad, Madrid, Espasa – Calpe, 1988.

, La otra cara de la globalización, Revista Nuestro Tiempo, III-IV, 2001.

, La vida lograda, Barcelona, Ariel, 2003.

, Libertad y sociedad. En Ética y política en la sociedad democrática, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

, Renovación política; Gaceta.es, 9-01-09, <http://www.gaceta.es/noticia.php>.

, Vida mínima; Gaceta.es, 13-02-09, <http://www.gaceta.es>

Llano Cifuentes, C., Los fantasmas de la sociedad contemporánea, México, Trillas, 1995.

, Nudos del humanismo en los albores del siglo XXI, México, Compañía Editorial Continental, 2001.

MacIntyre, A., Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Tr. B. Martínez,

Barcelona, Paidós, 2001.

,Tras la virtud. Tr. A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1981.

Mockus, A., (2006) Ampliación de los modos de hacer política; visionariosporcolombia.com,23-09-2007, http://www.visionariosporcolombia.com/docs/web/ampliacion_de_los_modos_de_hacer_politica.pdf

Pieper, J., Antología. Sexo y desesperación, Tr. J. López de Castro, Barcelona, Herder, 1984.

Pocock, J.G.A., El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica, Tr. M. Vázquez y E. García, Madrid, Tecnos, 2002.

Ratzinger, J., Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista. Trad. J.L. Del Barco, Madrid, Rialp.
, Las bases morales y prepolíticas del estado liberal; Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger, Universidad Católica de Baviera, 19 de enero de 2004.

Rof Carballo, J., Violencia y ternura, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

Rojas, E., El hombre light. Una vida sin valores, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1998.

Sánchez Garrido, P., El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad, en Bien común y sociedad política, Madrid, Instituto de Humanidades Ángel Ayala, 2005.

Santo Tomás de Aquino, Comentario a la Política de Aristóteles; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001
,Suma teológica, Texto latino de la edición crítica Leonina, Traducción y anotaciones por una comisión de los Padres Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P., 16 vol., Madrid, 1950-1964.

Spaemann, R., Crítica de las utopías políticas, Pamplona, EUNSA, 1980.

Ética, política y cristianismo; Tr. J.M. Barrio y R. Barrio, Madrid, Ediciones Palabra.

Spinoza, B., Ética demostrada según el orden geométrico, Tr. V. Peña, Madrid, Alianza, 1987.

Stein, E., La mujer; Su papel según la naturaleza y la gracia; Trad. C. Díaz, Madrid, Ediciones Palabra, 20033

Tocqueville, A., La democracia en América, Tr. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 19572, segunda reimpresión, 2000.

Vattimo, G., El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Barcelona, Gedisa, 1986.
, Nihilismo y emancipación, Tr. C. Revilla, Barcelona, Paidós, 2004.

Weber, M., ¿Qué es la burocracia?, trad. R. Arar, México D. F., Coyoacán, S. A. de C. V., 2001.

Zubiri, X., Naturaleza, historia, Dios; Madrid, Editora Nacional, 1981.



COLECCIÓN DEBATE POLITICO
PUBLICADOS
CORPORACION PENSAMIENTO SIGLO XXI

- No.1 *Las Ideas Conservadoras en sus raíces y fronteras: Una propuesta de Introspección Ideológica para Colombia (Andrés Mejía Vergnaud).*
- No.2 *Empresas Socialmente Responsables en un escenario de Globalización (Nicanor Restrepo Santamaría).*
- No.3 *Entorno Urbano: De la Informalidad Hacia Una Ciudad Integral (Eduardo Pizano de Narváez).*
- No.4 *La Autoridad Conservadora (Juan Gabriel Uribe).*
- No.5 *La Seguridad Social en Colombia y en América Latina desde una Perspectiva del Pensamiento Conservador (Gina Magnolia Riaño Barón).*
- No.6 *La Globalización y los Países en Desarrollo (Diego Pizano Salazar).*
- No.7 *Reflexiones sobre las Nuevas Reglas Electorales en Colombia : Elecciones 2006-2007 (Fernando Giraldo).*
- No.8 *El Presupuesto Publico como Tesis Política (Enrique Gómez Hurtado – Hugo Villegas Gómez – Miguel Sandoval Zabaleta).*
- No.9 *Un Pacto Nacional para Colombia: Crecimiento, Estabilidad y Progreso Social (Mauricio Cárdenas – Juan Carlos Echeverry Garzón).*

- No.10 *Mariano Ospina Rodríguez: Su vida, Pensamiento, Vicisitudes (Jorge Ospina Sardi).*
- No.11 *Alvaro Gómez y el Siglo XXI (Jaime Arias Ramírez – Enrique Gómez Hurtado – Gabriel Melo Guevara – Juan Camilo Restrepo Salazar).*
- No.12 *La empresa Privada Motor de Bienestar social (Andrés Mejía Vergnaud).*
- No.13 *La Tragedia de la Droga, perspectiva de una solución (Enrique Gómez Hurtado).*
- No.14 *El Rescate de las Finanzas Territoriales (Juan Camilo Restrepo Salazar).*
- No.15 *Desarrollo Económico Local: Orientaciones e Instrumentos para Alcaldes y Gobernadores (María Elisa Pinto).*
- No.16 *El Líder político y el Cambio Comunitario (Jaime Arias Ramírez).*
- No.17 *La Democratización de los Partidos Políticos en Colombia (Germán Ruiz Páez).*
- No.18 *Perfil de las micro finanzas en Latinoamérica en 10 años: Visión y Características (Beatriz Marulanda y María Otero).*
- No.19 *Reforma Tributaria Estructural (Horacio Ayala).*
- No.20 *El Camino Hacia la Sociedad Frenética (Jorge Ospina Sardi).*
- No.21 *Vigías de la Democracia: La Restauración del poder ciudadano (Germán Ruiz Páez).*

- No.22 *José Ignacio de Márquez: El primer presidente Conservador Colombiano – (Juan Camilo Restrepo).*
- No.23 *El Humanismo Cívico: Una invitación a repensar la democracia (Liliana Beatriz Irizar).*
- No.24 *Gestión Pública y Economía Social del Mercado (Giovanni Alberto Rocha Mahecha).*
- No.25 *Aportes y Comentarios al Proyecto de ley del Plan de Desarrollo 2006 -2010 (Miguel Sandoval Zabaleta).*
- No.26 *Transito Informalidad – Formalidad: la Hora de la Inclusión (Soraya Caro Vargas – Juan Alfredo Pinto Saavedra).*
- No.27 *Seguro Social, el final de una historia (Jaime Arias Ramírez).*
- No.28 *Bogotá 2020: El Renacer de una Ciudad (Nicolás García Trujillo – coordinador general).*
- No.29 *Raíces de Nuestras Ideas: El Proceso ideológico en la formación de Colombia (Juan esteban Constain).*
- No.30 *Reseña Legal y Jurídica sobre el desplazamiento Interno Forzado en Colombia (Carlos Alfonso Ramírez Sánchez).*
- No.31 *El Pensamiento político de los conservadores en Colombia (Camilo Herrera Mora – Juan Diego Becerra Platín).*
- No.32 *El sistema General de Participaciones 2008 – 2016 (Miguel Sandoval Zabaleta).*
- No.33 *Reforma a la justicia de la Rama Judicial (Eduardo Junguito Camacho).*

- No.34 *Tras las huellas del sentido – Sabiduría y felicidad en Laurence Dewan (Liliana Beatriz Erizar).*
- No.35 *Recopilación Jurisprudencial de la corte Constitucional de Colombia sobre tratados de comercio internacional (Andrés Mauricio Ramírez Pulido).*
- No.36 *La otra Verdad- Conversaciones con Enrique Gómez Hurtado (Francisco Flórez Vargas – Alejandro Lloreda Jaramillo).*
- No.37 *¿Presidencialismo o Parlamentarismo? Una Mirada al estado actual del debate – (Rafael Merchán Álvarez)*
- No.39 *Colombia 2030 vista por sus protagonistas”. Acuerdo Generacional (Rodrigo Pombo Cajiao)*
- No.40 *Comportamiento electoral de las fuerzas políticas en Colombia “una mirada transversal 1991 - 2007 (Gonzalo Araujo Muñoz)*

“En este libro se acomete, de nuevo, el estudio de los fundamentos y el desarrollo de un planteamiento de filosofía social que se sitúa en una posición anterior y más sólida que las convencionalmente discutidas en los países del occidente democrático. No se trata de una tercera postura, sino del recuerdo y la actualización de ciertos principios de la política clásica, según los cuales la sociedad es anterior al Estado, y el bien común tiene primacía sobre el interés individual.” Alejandro Llano

Este trabajo es uno de los resultados del proyecto que, desde el año 2004, está desarrollando el grupo *Lumen* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Sergio Arboleda (Línea de investigación en Filosofía Política y Filosofía Jurídica). El proyecto se titula "Humanismo cívico. Un nuevo modo de pensar y comportarse políticamente", y se basa en la propuesta filosófico-política denominada Humanismo cívico del filósofo español Alejandro Llano.

Debate político No. 41



Konrad
Adenauer
Stiftung



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA 25
1988-2013

Escuela de Filosofía y Humanidades