

# HUMANISMO CÍVICO

ALEJANDRO LLANO



**C** EDICIONES  
CRISTIANDAD

# HUMANISMO CÍVICO

# HUMANISMO CÍVICO

ALEJANDRO LLANO

EDICIONES CRISTIANDAD

© Alejandro Llano

Diseño de portada:  
Macarena Kindelán

© Derechos para todos los países de lengua española en EDICIONES CRISTIANDAD S.A. Madrid 2015

[www.edicionescristiandad.es](http://www.edicionescristiandad.es)  
[info@edicionescristiandad.es](mailto:info@edicionescristiandad.es)

ISBN: 978-84-7057-618-8

ePub producido por Anzos, S. L.

## PRÓLOGO

Hay secretos de la vida tan fascinantes que resulta casi imposible olvidar cuándo se descubrieron. La prueba del nueve es uno de ellos. Estábamos aprendiendo la aritmética más rudimentaria cuando alguien nos mostró que, con un sencillo juego matemático, podíamos comprobar si el resultado de la operación era válido. Aprender a resolver problemas con aquella arma secreta nos regaló una garantía impagable.

Al releer este libro me venía a la cabeza esa maravillosa prueba del nueve, que es una metáfora poderosa de la vida. Porque ¿qué sentido tiene reeditar, casi intacto, un ensayo una década después? ¿No es una locura, cuando vivimos en una época en la que la información pierde su interés pocos ¡segundos! después de ver la luz? Podría resultar cómico, cuando no absurdo, volver a brindar una lectura de la realidad cuando esa realidad es tan absolutamente cambiante. Cómico y absurdo salvo que la prueba del nueve lo convierta en una lección magistral. La vida tiene también sus mecanismos de validación y uno de ellos es, precisamente, el tiempo. Pasan los días y los años; se publican cientos de libros sobre un tema, millones de comentarios y artículos; Google trata de ejercer su autoridad sobre un magma de palabras; y si, a pesar de todo ello, un texto arroja luz renovada, parece obvio que está preñado de sabiduría.

En la página de la historia actual, la palabra «crisis» ha terminado por fagocitarlo todo, incluido el significado de lo que está aconteciendo. En los estertores de su afán devorador, la crisis ha derivado en un sentimiento de vivir «indignados», que contamina nuestra capacidad de soñar con un mundo más allá de esta decadencia corrosiva. ¿Qué pueden hacer los ciudadanos de una civilización que agoniza porque no sabe construir un sentido para su presente y siquiera un deseo para su futuro?

Este libro tiene muchas de las claves no solo para comprender lo que nos está pasando, sino para alumbrar el camino hacia lo que queremos que ocurra. Conforme uno va leyendo se sorprende con la cantidad de intuiciones que aventuraban lo que hoy es nuestra realidad más cruda. Esos vaticinios, fruto de una reflexión honda y serena, nos abren los ojos para despejar incógnitas de nuestras ecuaciones actuales. Podemos y debemos recuperar la capacidad de pensar y de resolver nuestra vida personal y social. Alejandro Llano ha tenido la deferencia de no aumentar la lista de las falsas promesas: no se engaña pensando que los problemas complejos puedan tener soluciones simples. Y, lo que es más importante, no cae en la tentación de buscar terceras vías, metiendo en la batidora ideológica contrarios para ver si al emulsionarlos surge una fórmula milagrosa nueva. No teme abandonar la seguridad que han prometido las ideologías, esas tiranas refinadas que nos aplastan contra el paredón del totalitarismo relativista.

Podemos partir de nuestra propia experiencia. Hagamos el ejercicio de cerrar los ojos un momento; echemos marcha atrás en la moviola del tiempo, y situémonos en la aparente opulencia sin límites que se había instalado en Occidente antes de que la crisis hiciese añicos la ficción materialista. ¿Quién se hubiese atrevido a decir (o a pensar siquiera) las siguientes palabras?

«Quiero llamar ahora la atención sobre el hecho de que el abusivo —ilegal incluso— desbordamiento del aparato estatal, acompañantes incluidos, solo es posible en la medida en que las energías cívicas han sufrido un proceso de resecamiento cuyas razones se localizan en el deterioro de la enseñanza, la implosión de la familia y el acotamiento de la ética al recinto privado. El intervencionismo estatal llega tan lejos como se lo permite la irresponsabilidad ciudadana, aletargada por un consumismo que redefine los lujos del hoy como necesidades de mañana. Es natural, asimismo, que la debilidad cívica repercuta sobre la decreciente vitalidad de instituciones imprescindibles para que la libertad concertada de los ciudadanos se abra camino en la enmarañada selva de la burocratización, el mercantilismo y la propaganda masiva, que configuran la “sociedad como espectáculo”».

Reconozcamos que hubiéramos esbozado una sonrisa burlona pensando que este juicio había traspasado las fronteras de la ingenuidad bienintencionada. Todavía no habían explotado dos Torres Gemelas que simbolizaban el orgullo de una civilización opulenta. Todavía no se había disuelto la burbuja hipotecaria. Todavía no habíamos constatado que el calentamiento global contagia víricamente los vicios y las virtudes. Todavía no había germinado ninguna falsa primavera en el Oriente. Todavía no habíamos asistido al espectáculo de ver cómo se confundían las noticias y los programas de marionetas políticas. Desoída la profecía, ni siquiera imaginábamos que también las consecuencias serían tan reales como el diagnóstico:

«“El pensamiento único”, de cuño neoliberal, ciertamente va logrando más altas cotas de eficacia en la gestión social, pero a costa de aumentar las diferencias en las percepciones de renta, de ensanchar la banda de los sectores marginados dentro de cada país, y de multiplicar la marginación económica y política de países enteros, asolados por la pobreza extrema, y no pocas veces por caóticos enfrentamientos armados de los que en Occidente apenas se tiene noticia, aunque existan evidencias de que algunas naciones del “primer mundo” no son del todo ajenas a los intereses que en tales enfrentamientos se ventilan».

Quizás nos engañábamos pensando que, al fin y al cabo, la garantía de nuestro bienestar siempre creciente nos salvaría de tener que volver los ojos a esas realidades incómodas. Aún estamos a tiempo de prestar oídos a lo que se nos susurraba:

«Voy a pasar como sobre ascuas por una cuestión que se presta poco, aquí y ahora, a una consideración serena y descomprometida, como la mía pretende ser en todo caso. Podríamos decir que en la tecnocracia *la marginación no es marginal*. Los ciudadanos comunes y corrientes no entienden el idioma —pedante y lleno de barbarismos— que suelen usar los políticos, los profesionales de la empresa y los funcionarios. Lo que claramente sienten es que no se cuenta con ellos. Y saben por experiencia que sus iniciativas difícilmente atravesarán los embarullados filtros del sistema. Por eso se desentienden de las cosas públicas, a las que raramente acuden los profesionales más competentes. A todo ello hay que añadir la ya aludida corrupción, que hoy llena de desasosiego y perplejidad a casi todos los países de nuestro entorno. Y es que la corrupción no es accidental cuando se separa la ética pública de la ética privada; cuando la búsqueda de la verdad queda ahogada por un pluralismo cultural más proclamado que efectivo; cuando la educación se tecnifica y se desprecian las Humanidades; cuando son unas mismas agencias estatales las que recaudan y gastan cantidades multimillonarias, privando de hecho al Parlamento de su potestad para establecer cargas fiscales y

de su responsabilidad en el control de su uso. Si acontece, como es el caso, que unos pocos funcionarios o empresarios públicos (y privados) acumulan tal cantidad de poder no compensado, la malversación y el cohecho no se combaten con la sola retórica democrática, la cual viene a ser como la enfermedad senil de esa democracia política que, por supuesto, sigue constituyendo el mejor producto ético y jurídico de nuestra cultura. La discusión pública, sometida a dieta de toda verdad relevante, resulta seriamente dañada. Los debates públicos se manipulan o se trivializan. La desconfianza —el mayor enemigo de la ética, según Stuart Mill— se extiende por doquier».

Por fortuna, ni entonces ni ahora Alejandro Llano se limita a denunciar. Su diagnóstico viene siempre acompañado de una propuesta audaz. Con un respeto exquisito por la libertad ajena y con una conciencia magnífica de lo que significa educar, que no es imponer sino alumbrar. Y es de agradecer, también, esa actitud sólidamente constructiva. El humanismo cívico queda aquí propuesto como un reto que puede salvar al hombre contemporáneo de su crisis indignada. Precisamente porque el binomio de esas dos palabras («humanismo» y «cívico») encierra no pocos interrogantes y respuestas sobre la felicidad que nos estamos jugando. Surcando un auténtico océano de bibliografía, que parte de los clásicos y llega a las últimas aportaciones del pensamiento más brillante de nuestro siglo, el maestro no teme mostrar sus convicciones más profundas; entre ellas, hay una que aclara la más grande de nuestras incógnitas: «La intensidad humana de mi vida no viene dada por situaciones que se me adscriban desde fuera, sino por las acciones que yo mismo soy capaz de realizar y los empeños que logro —o, al menos, intento— promover, por mi sola cuenta y riesgo o en libre asociación con otros ciudadanos».

No es suficiente con lamentarse por los días que nos ha tocado vivir. Los gritos pueden servir de desahogo, pero son estériles cuando se convierten en un bramido ensordecedor. Está bien que nos quejemos de la corrupción política. Es lícito rebelarse contra el hecho de ir a votar con una pinza en la nariz porque nuestro sistema de representación hiede y nos sentimos cualquier otra cosa antes que representados. Entra dentro de lo lógico que nuestras plazas se llenen de jóvenes (y no tan jóvenes) desencantados ante una sociedad que carece de las esperanzas más mínimas y en la que la desaceleración económica y moral propagan terribles hambrunas de pan y de sentido. Parece natural que se nos atragante el desayuno cuando vemos imágenes de un mundo en el que demasiados no tienen techo ni alimento mientras en los contenedores de la esquina se pudren excedentes. Incluso se entiende que la ira personal y colectiva se desate cuando a un gobernante le dan el premio Nobel de la paz, mientras su maquinaria de la guerra masacra a pueblos enteros. Nuestra rebelión, nuestro grito, nuestra indignación son un síntoma de que algo va mal pero no un remedio a esos males. ¿De dónde sacar el arrojo suficiente para abandonar la queja estéril y participar activamente en la construcción de nuestra vida y de la vida común? ¿Podemos aún encontrar fórmulas válidas, y esperar como meta una felicidad posible?

Este libro de *Humanismo Cívico* ofrece no solo una ruta apasionante, sino atajos que multiplicarán el éxito de nuestros esfuerzos. Alejandro Llano ha sido capaz de extraer de su profundo conocimiento filosófico (y de una amplia experiencia en el mundo educativo, empresarial y político) un diagnóstico certero y apasionante. Quizás lo más

atractivo sea, precisamente, que no trata de dar recetas ni de imponer unas convicciones. La humildad de corte socrático, la opción por el diálogo valiente como modo de conocimiento, el deseo de buscar con el lector algo valioso y verdadero convierten la reflexión en una aventura que seduce. Precisamente porque evita parchear problemas y porque se abstiene de caer en el vicio del adoctrinamiento. Aún estamos a tiempo de escuchar propuestas sensatas. En su día, este libro fue hábilmente silenciado. Tan solo el plagio hizo que algunas ideas brillantes, reformuladas y desprovistas de su autoría, trascendieran en un discurso pseudocultural de desayuno político. Desde la lejana época de los sofistas, siempre hay quien ha tratado de construir alianzas de civilizaciones desde el artificio retórico, tomando prestado de aquí y de allá. Al margen de la irresponsabilidad que supone que algunos gobernantes se dediquen a la ingeniería social, a la vista están los efectos de construir sobre las arenas movedizas de un relativismo escéptico y destructor. Por el contrario, esta obra, que ni se identifica con programa político alguno ni admite dependencias de partido, certifica el acierto de un discurso libre y a la vez comprometido.

Es cierto que vivimos en una época donde la hiperaceleración tecnológica y la saturación de impactos informativos no favorecen la reflexión serena. Por ello, propuestas valientes y acertadas, como las de este libro, son más necesarias que nunca. Hoy y ahora, en ese momento apasionante que teje el pasado con el futuro, estamos a tiempo de evitar las peores consecuencias de un pensamiento desnortado. Porque en el espejo de nuestra desolación podemos encontrar más fácilmente los contornos del error, aprender y rectificar, y construir con un ímpetu renovado y renovador. Y porque en ese espejo descubriremos que la solución nunca está en las estructuras, sino en las personas. La era de la post-indignación es posible. Pero los grandes cambios históricos solo pueden brotar del corazón de cada uno, empezando por el nuestro.

Teresa Gutiérrez de Cabiedes



## INTRODUCCIÓN

La democracia constituye actualmente el único régimen político en el que es posible llevar a la práctica el *humanismo cívico*. Este es el punto de partida y el postulado permanente de las consideraciones que en este libro se desarrollan. Sobre esta base, se advierte que, bajo la tranquilidad política que preside hoy felizmente la existencia de los Estados democráticos de derecho, late una profunda inquietud social, que casi nunca aflora, precisamente porque la causa principal de tal desazón estriba en las dificultades que la estructura política y económica ponen al despliegue de las iniciativas civiles. Estamos ante una crisis de integración política, ante un decaimiento de la conciencia de pertenecer a unidades sociales que engloben y superen al conjunto de los individuos aislados. Lo cual, a su vez, provoca el paradójico efecto de que el propio humanismo cívico no encuentre cauces para su pacífico discurrir, justo en la configuración política que constituye su tierra natal.

El propósito del presente ensayo, sin embargo, no apunta hacia la descripción pormenorizada de ese extendido sentimiento que podría expresarse con las simples palabras «algo no marcha bien». Trato de buscar, a lo largo de sus páginas, los caminos por los que este humanismo cívico —hecho de afanes de participación en los empeños públicos y de sentido de pertenencia a comunidades sociales— puede aún irrumpir en el sistema político-económico, vitalizándolo y paliando su rigidez y su exclusivismo. Doy por sentado que el lector notará inmediatamente que este texto no es, en modo alguno, una especie de «manifiesto» ni, menos todavía, un programa de actividad política, del que pudieran derivarse propuestas operativas concretas.

Se trata de una reflexión inserta en el marco de la filosofía política, apoyada a su vez en observaciones procedentes de las ciencias sociales. Al consistir en una indagación de *filosofía práctica*, no permanece en la región de lo puramente doctrinal, sino que se compromete con orientaciones y proyectos que implican tendencialmente cambios radicales en los planteamientos de la cosa pública, sobre la base de una activación de la conciencia ciudadana. De tales implicaciones y compromisos el único responsable es el autor, que no se identifica a la sazón con programa político alguno ni admite dependencias de partido. Lo que en este libro se ofrece es un discurso libre y comprometido, compuesto por un profesor de filosofía que es, al mismo tiempo, un ciudadano de su país y de su época, inquieto desde hace años por la suerte efectiva de la democracia en una sociedad cada vez más compleja y globalizada.

Aunque mi campo de dedicación académica es preferentemente la metafísica y —desde ella— la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje, los títulos y las fechas

de los trabajos que he dedicado a cuestiones éticas y sociales denuncian mi temprano interés por la teoría política y la moral pública. En otro orden de cosas, menos relevante y comprobable, se podría añadir mi activa participación —por modesta que fuera— en el proceso de implantación y evolución de la democracia en España. Desde el despertar mismo de tales tareas teóricas y prácticas, siempre me ha preocupado particularmente eso que los sociólogos llaman la «deriva autoritaria», tan típica de nuestro inmediato entorno histórico y social. Una y otra vez he echado de menos la presencia activa y potente de una ciudadanía reflexiva, dispuesta a hacer valer en todo momento la evidencia de que la única configuración justa de una sociedad es aquella que reconoce la relevancia pública de la libertad concertada de sus miembros. Estas son, ante todo, las señas de identidad de la democracia, la cual —sin embargo— no se ve exenta del riesgo que lleva a someter a las personas y comunidades solidarias a ese «inmenso poder tutelar» anticipado ya por Tocqueville.

En consecuencia, no me veo obligado a justificar discontinuidades en el decurso temporal de mis ideas políticas, que —con la lógica evolución de temas y métodos— han seguido el camino de lo que hoy llamo «humanismo cívico».

Mas ahora utilizo un modo de acercamiento a las cuestiones y un vocabulario específico que recuerda poco al que usaba en períodos anteriores. No faltará quien quiera ver en mi presente actitud intelectual un intento de participar en la consabida polémica entre liberales y comunitaristas. Pienso, por cierto, que tal debate está siendo muy interesante, y que contribuye a una renovación y actualización de las categorías políticas, a la vista de los nuevos problemas que se están suscitando en este apasionante fin y comienzo de siglo. Si bien he tenido la oportunidad de hablar personalmente con algunos de los principales protagonistas de esta discusión, no me he identificado con ninguna de las dos partes, aunque solo sea porque —especialmente en el caso de los presuntos «comunitaristas»— las propias *dramatis personae* no gustan de que se les encasille en una posición convencional; y hacen bien, porque sus respectivas posturas difieren mucho de las de sus supuestos compañeros de fila.

Con todo —y al margen ya del mencionado contencioso intelectual—, debo mucho a la lectura de obras actuales de filosofía política y sociología, así como a las conversaciones e intercambios epistolares con algunos de los autores más relevantes en estos campos. Ante la imposibilidad y el riesgo de omisiones que llevaría consigo el intento de mencionar a todos ellos, me limitaré a dejar constancia de mi gratitud por la ayuda intelectual y personal que he recibido de Alasdair MacIntyre y de Pierpaolo Donati, cuya influencia —convergente en muchos aspectos— queda puntualmente reconocida en este ensayo. Precisamente por el carácter más narrativo que sistemático típico de un *ensayo*, me ha parecido conveniente no interferir el discurso con un aparato bibliográfico que, por las querencias del oficio y la riqueza de las aportaciones actuales, habría tendido a crecer de manera ilimitada, dejando quizá en la sombra el curso central de mis propias consideraciones. En la bibliografía general he dejado constancia de las obras que más me han enseñado, sin incluir a los autores clásicos, de quienes indudablemente he aprendido lo sustancial.

Entre las posturas que vengo manteniendo desde hace años se encuentra una tesis que ahora emerge con fuerza en la literatura de no pocos autores relevantes. Se trata de la importancia que es preciso conceder —y que casi siempre ha permanecido latente— a los condicionamientos prepolíticos y preeconómicos de los actuales problemas de integración política. Pienso —y lo veo ahora confirmado por escrito— que el nivel conceptual decisivo no es el formalmente político y económico, sino precisamente el plano cultural y social, el «mundo próximo» de las mujeres y los hombres que aventuran su vida al hilo de las vicisitudes de la comunidad en la que habitan, de cuyo destino son los responsables natos. Entiendo que esas «provincias finitas de sentido» componen el tejido primordial de la existencia en común; es más, que las propias relaciones que se establecen entre las personas y entre las solidaridades primarias y secundarias son las que constituyen los bienes comunes que tales subjetividades sociales comparten.

La democracia moderna ha abierto una era de actividad y libertad social sin precedentes en la historia de la humanidad. Mas es precisamente el posible atasco de ese extraordinario impulso el que se halla ahora en cuestión. La «primera modernidad» ha soltado las amarras de la adscripción fija de los individuos a comunidades dadas, pero es justo esta liberación la que ha conducido a un individualismo que amenaza con dejar incumplidos los objetivos y promesas de la modernidad ilustrada. Tarea propia de la «segunda modernidad» —o *posmodernidad*, en el sentido serio de la palabra— es evitar ese atolladero o, incluso, salir de él cuando en él se hubiera caído. Es preciso liberar de nuevo las energías civiles separadas de las comunidades tradicionales, potenciándolas con su inserción en autonomías libremente elegidas y, por ello mismo, capaces de suscitar un mayor compromiso. El centro de gravedad del entramado social debe ganar hondura, no dejarse capturar del todo por la maquinaria tecnoestructural y acercarse a las personas humanas que son los sujetos básicos de la vida civil. Tal aproximación a *lo humano* —como contrapuesto a *lo no humano*— facilita la obtención de la nueva savia ética que urgentemente necesita una sociedad aquejada por el desencanto y, no pocas veces, también por la corrupción.

El individualismo posesivo de la «primera modernidad» ya no da más de sí. Su fijación en los ejes *Estado/mercado*, *Estado-nación/individuo*, y *público/privado* arrojó excelentes resultados en sus primeros pasos hacia la búsqueda de una mayor igualdad, de una competitividad más dinámica y de un sentido universal de la ciudadanía. Pero, ahora mismo, este conjunto de objetivos —de los que seguimos sin poder prescindir— se ha formalizado en exceso, se ha resecado su vitalidad y se ha desertificado su campo de acción, con el inminente riesgo de que semejantes finalidades se conviertan perversamente en sus propias antítesis. De manera que resulta obligado conseguir que tales metas vayan más allá de sí mismas y se reestructuren con dimensiones procedentes de una ética de la solidaridad, de una dinamización de las subjetividades sociales, de una mayor participación política, de una creciente atención a la diversidad y a las situaciones de marginación, de un humanismo cívico, en suma, que acierte a conciliar las demandas éticas y las exigencias técnicas.

Un nuevo planteamiento de esta índole ya no puede seguir ateniéndose —si es que alguna vez lo hizo— a la *generatio aequivoca* de tipo mandevilliano, según la cual las virtudes públicas procederían, como por arte de magia, de los vicios privados. Es el propio concepto de virtud, en buena parte rehabilitado por la mejor ética actual, el que impide tal escisión entre el sujeto y el objeto, el individuo y la comunidad, lo privado y lo público, que en la realidad se imbrican y solo artificialmente cabe distinguir. Lo mismo que ya no resulta viable, en general, la separación de la moral privada y la ética pública, aunque no convenga caer en confusiones que llevarían al relativismo o al moralismo. (A lo largo de este libro, por cierto, utilizo las palabras «ética» y «moral» como sinónimas: los motivos y las ventajas de proceder así desbordan, me parece, a las motivaciones opuestas y a los inconvenientes que de ello pudieran derivarse). La moral o ética constituye una unidad vital que no admite contraposiciones duales, aunque sea correcto —e incluso necesario— distinguir entre las diversas «esferas de justicia», según la propuesta de Michael Walzer. Por todo lo que se dirá al respecto, yo no tendría especial reparo en utilizar la expresión «sociedad virtuosa», aunque ello pudiera escandalizar a los «parásitos de la tradición». Por más que, para ser políticamente correcto, me limitaré a usar giros tales como «dimensión social de las virtudes intelectuales y morales».

Bienvenida sea pues la *political correctness*, que es un tributo de las buenas maneras a la virtud; pero que no se confunda con algo mucho más denso como es la ética de los asuntos públicos. La moral puramente *procedimental*, al estilo de Rawls, resulta insuficiente para activar los recursos éticos de una sociedad que, como la nuestra, precisa de ellos como un alimento de primera necesidad. No correría por ello mayor peligro el logro de consensos básicos, cuando el propio John Rawls ya admite, en su segundo libro, el «consenso por intersección» o «solapamiento» acerca de cuestiones sustantivas. En rigor, las raíces del consenso constitucional hay que buscarlas en los derechos humanos, fundamento universal de los derechos sociales o cívicos, es decir, propiamente jurídicos. Los derechos estrictamente humanos, o sea, pertenecientes a la persona en cuanto tal, articulan la «sociedad de lo humano», en un momento histórico en el que ciertos usos de la biotecnología nos están acercando a las lindes de lo *no humano*. Y es que la libertad incluye —para bien y para mal— el peligro de la deshumanización. De ahí también que la propuesta de un renovado humanismo cívico no sea un experimento conceptual de gabinete, sino que esté emergiendo de hecho en esta «sociedad del riesgo».

Los dos primeros capítulos de este libro se ocupan de semejante tipo de cuestiones, preferentemente éticas y políticas. En su tratamiento no es fácil —para mí, al menos— deslindar lo descriptivo de lo prescriptivo. En todo caso, procede advertir que mi interés principal no es el de añadir mi diagnóstico a otros diagnósticos —más detallados y tal vez más precisos— de la crisis social. Me interesa mayormente detectar las grietas del sistema, mas no para lamentarlas de nuevo o aportar terapias arbitristas, sino para observar cómo están ascendiendo a su través iniciativas de responsabilidad ciudadana y de humanismo civil. Desde luego, mi actitud no quiere ser en ningún momento restaurativa porque, entre otros motivos, el regreso a las configuraciones tradicionales no

es posible, a la vista de la alta complejidad alcanzada por la sociedad actual y de las exigencias de libertad y movilidad a las que casi nadie está dispuesto a renunciar. Y, en cualquier caso, tal retorno representaría un retroceso ético y político.

De ahí que mi propuesta central —el humanismo cívico— no tenga un sentido historiográfico, sino rigurosamente actual. El lema en cuestión procede de la caracterización que Hans Baron, erudito alemán emigrado a Estados Unidos, hace de los intentos de renovación del humanismo clásico —vertiente política— llevados a cabo en la Florencia renacentista. Pero la expresión hizo fortuna, no solo en el campo de la historia de las ideas, sino también en el ámbito de la teoría política norteamericana, penetrada en buena parte por la alta valoración de lo clásico —con tono pesimista, en su referencia al presente momento histórico— que elaboran y difunden Leo Strauss y sus numerosos discípulos. Finalmente, el sello *civic humanism* ha pasado a constituir una categoría tipológica de la actual filosofía política, en la que se incluyen las formulaciones de autores muy diversos, aunque todos ellos sean cognitivistas, antifuncionalistas y no estrictamente liberales. Por más que, como es lógico, estos pensadores figuren entre aquellos a los que he prestado más atención, no me vinculo a ninguno de ellos en particular, ni pretendo exponer cumplidamente sus ideas o tomar en cada caso postura respecto a ellas. Así pues, el humanismo cívico no es una acepción lata del «comunitarismo» ni representa una escuela de pensamiento político. De suerte que me he permitido exponer bajo este rótulo mis propias ocurrencias en lo referente a la radicación humana de la política y a los parámetros éticos de la sociedad.

En el capítulo tercero procuro conectar este enfoque humanista de la democracia con problemas actuales que se suelen estudiar desde una óptica preferentemente sociológica. Destaco entre ellos, además del tema de las relaciones entre democracia y ética, las cuestiones de la nueva ciudadanía, la sociedad del bienestar y la articulación entre trabajo y empleo. A partir de aquí, se hace especialmente notoria la innovación que la teoría social postindustrial representa respecto al planteamiento típicamente industrial de la modernidad tardía. La crisis del *Welfare State*, tan visitada por los cultivadores de las ciencias sociales en las últimas dos o tres décadas, constituye el desencadenante de una serie de reflexiones de más largo alcance que conectan las patologías de la democracia actual con un concepto de ciudadanía que parece ya agotado. Mis desarrollos —en el aspecto sociológico de estas cuestiones— son en buena parte deudores del paradigma sociológico relacional, aunque no expongo sus enfoques epistemológicos, sino que me ocupo solo de la aplicación de algunos de sus conceptos centrales a las políticas del bienestar y, de manera más abarcante, a las nuevas visiones de la subjetividad social y su reticularidad compleja. Por supuesto, mi propio tratamiento no entra en tecnicismos, sino que se mantiene en el plano de la reflexión filosófica sobre algunos resultados —teóricamente densos— de las ciencias sociales.

En la dirección de que la sociedad se supere a sí misma y llegue a sacar partido de esos fundamentos humanistas que realmente le dan vida, es especialmente interesante la discusión en curso sobre el enfoque *lib/lab*, propuesto por Dahrendorf y sus seguidores. El componente *lib* viene a corresponder a los elementos liberales, que subrayan la

espontaneidad y racionalidad del mercado, mientras que el componente *lab* responde a las actitudes laboristas o socialdemócratas, que enfatizan las políticas de protección social y el papel que en ellas les sigue correspondiendo al Estado y a las Administraciones públicas. Considero que es relevante la crítica según la cual el planteamiento *lib/lab* no pasa de ser una fina reelaboración de la visión moderna que sitúa en el vértice y en el centro de la sociedad, respectivamente, al Estado y al mercado; cuando lo cierto es que la sociedad actual responde a una estructura reticular y multicéntrica, en la que tales referentes ya no pueden ocupar la privilegiada posición que antes se les atribuía. Creo, por otra parte, que la propuesta de la «tercera vía», tal como la presenta Anthony Giddens, no aporta ningún componente novedoso, mientras que sigue enfatizando un individualismo que no es una enseñanza adecuada para la izquierda europea.

He dejado para el final del libro lo que, en principio, debería estar en su comienzo: la fundamentación filosófica del humanismo cívico. El motivo de proceder así no responde al oportunismo de no disuadir, de entrada, al lector menos familiarizado con el vocabulario filosófico. Si tal fuera la razón, estaría en condiciones de decir, como se lee en algunas obras de divulgación aspirantes a *best sellers*, que el lector no interesado en adumbrar ultimidades podría prescindir del recorrido, penoso al parecer, a través de parajes áridos y más bien inhóspitos. Pero, ciertamente, no recomiendo que se proceda así, y no solo por corporativismo o pundonor profesional. Lo cierto es que he dejado la cimentación para el final, porque tal es el proceder típicamente filosófico, que va de los fenómenos a su fundamento, pues concede primacía a la teleología sobre la eficiencia. En este tramo más conceptual —aunque no particularmente críptico— he tratado de mostrar el revés de la trama, es decir, lo que está por detrás de ese proceso de cambios culturales y sociales cuyos resultados parece como si hubieran irrumpido de golpe al filo del cambio de milenio.

Para estructurar históricamente el campo de reflexión, tomo prestadas de otros autores las seriaciones entre el «siglo largo» (1789-1914) y el «siglo breve» (1914-1989), así como la —coherente con la anterior— de los «tres ochenta y nueve»: el primer ‘89 (Revolución Francesa, 1789), el segundo ‘89 (Segunda Internacional Socialista, 1889), y el tercer ‘89 (caída de los regímenes comunistas en Europa del Este, 1989). Pero —recursos mnemotécnicos aparte— lo importante sigue siendo enfrentarse con el significado del proyecto moderno y la discusión intelectual, aún viva, sobre su eventual desenlace. Tal como he avanzado en mi libro *El enigma de la representación*, considero que la «primera modernidad» se apoya sobre tres pilares teóricos, a saber: el representacionismo, el mecanicismo y el individualismo. Los tres —en su correlativa implicación— han tenido amplia vigencia durante unos tres siglos, y los tres se encuentran ahora teórica y prácticamente descalificados. Aunque la modernidad residual o tardía se empeña en seguir manteniéndolos como cadáveres vivientes, en lo cual estriba una buena parte del problema. Simplificando aún más, se podría decir que buena parte de la solución se halla en el cambio del *paradigma de la certeza* al *paradigma de la verdad*, tal como lo propone MacIntyre. Hitos clave de este cambio de modelo son la

rehabilitación del concepto de naturaleza, la nueva consideración de la corporalidad humana y la adopción de un realismo sin empirismo.

Este tránsito del paradigma epistemológico al paradigma antropológico —en el que se juega la suerte del humanismo cívico— es el mensaje final de este ensayo. Por eso me ocupo expresamente de este tema en la conclusión, que es una especie de coda dedicada a examinar el valor de la verdad como perfección del hombre. Desde este fin —como *telos*—, todo el discurso de este libro adquiere una unidad que quizá no siempre es perceptible entre las idas y vueltas, excursos y reiteraciones, a los que me ha llevado como de la mano mi propia narrativa. Según sucede con la trama de todo relato, su curso no es del todo lineal sino que, por así decirlo, ofrece más bien una figura en espiral. Parecidas cuestiones son tratadas en diversos niveles, al tiempo que se introducen, con la mayor suavidad posible, nuevas nociones que también se retomarán después para perfilar su cabal significado. De manera que al lector siempre le queda la tranquilidad de que lo velozmente aludido en algún momento se tratará de nuevo desde una perspectiva complementaria. Lo que acabo de decir es un intento directo de captar la benevolencia del lector, que supongo ya ganada, si ha tenido la paciencia de acompañarme hasta el final de esta larga introducción.

# CAPÍTULO 1

## ¿QUÉ ES EL HUMANISMO CÍVICO?

### 1. Participación y responsabilidad

Entiendo por «humanismo cívico» la actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas en la orientación y el desarrollo de la vida política. Postura que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública.

Por lo tanto, se podría describir provisionalmente el humanismo cívico como aquella concepción teórica y práctica de la sociedad en la que se valoran y promueven tres características que mutuamente se exigen y se potencian entre sí. La primera y más radical es, sin duda, el protagonismo de las personas humanas reales y concretas, que toman conciencia de su condición de miembros activos y responsables de la sociedad, y procuran participar eficazmente en su configuración política. En segundo lugar figura la consideración de las comunidades humanas —en sus diferentes niveles— como ámbitos imprescindibles y decisivos para el pleno desarrollo de las mujeres y los hombres que las componen, los cuales superan de esta forma las actitudes individualistas, para actuar como ciudadanos dotados de derechos intocables y de deberes irrenunciables. Por último, el humanismo cívico vuelve a conceder un alto valor a la esfera pública, precisamente porque no la concibe como un magma omniabarcante, sino como ámbito de despliegue de las libertades sociales y como instancia de garantía para que la vida de las comunidades no sufra interferencias indebidas ni abusivas presiones de poderes ajenos a ellas.

Si a esta idea de la ciudadanía se la califica de *humanista*, es justo porque estima que el respeto a la libre iniciativa de los ciudadanos representa un correlato de su dignidad como personas. Y es que yo no considero que se esté respetando mi dignidad simplemente porque no se atente de manera directa contra mi mente o mi cuerpo, ni porque mi privacidad o intimidad permanezcan intactas. El respeto a mi propia dignidad no se cumple porque me dejen en paz conmigo mismo y con lo que más cercanamente me rodea. Porque soy consciente de que la intensidad humana de mi vida no viene dada por situaciones que se me adscriban desde fuera, sino por las acciones que yo mismo soy capaz de realizar y los empeños que logro —o, al menos, intento— promover, por mi sola cuenta y riesgo o en libre asociación con otros ciudadanos.



La acusación inmediata que contra esta postura se suscita no es otra que la de su presunto carácter utópico o, mejor dicho, la de su propia inviabilidad. Se trataría de un supuesto idealismo moral que, al ser irrealizable, revelaría la mala conciencia del suave conformismo que en su base se oculta. No es una objeción irrelevante. El riesgo de este tipo de proclamas humanistas no es otro, en palabras de Franco Volpi, que «un agradable relativismo ético moderado, de tipo conservador».

Si fuera así, el humanismo cívico vendría a constituir una especie de contrapeso retórico al implacable flujo del consumismo y la tecnocracia que dominan en las sociedades del capitalismo tardío. Pero no es así o, por lo menos, no siempre lo es. Y la señal inequívoca de que no se trata de un producto teórico fácilmente acoplable al tinglado de la tecnoestructura viene dada precisamente por la fuerte resistencia que el aparato del mercado, el Estado y los medios de comunicación social —en su multilateral imbricación— desencadenan contra toda propuesta que ponga en cuestión la viabilidad y la justicia de ese modelo dominante. Todo se perdona o se pasa por alto si se acepta la validez del campo de fuerzas en presencia. Pero lo que moviliza el humanismo cívico —en la acepción que propongo— es precisamente el cuestionamiento de ese «realismo social» que constituye el espacio común de toda discusión socialmente ortodoxa.

Me explicaré, aunque solo sea para evitar que, a base de no querer pasar por «integrado», se me considere —ya de entrada— como «apocalíptico». No soy el único ni el primero que pone en evidencia el carácter mecánico y funcionalista del llamado «tecnosistema», cuyos elementos estructurales son esencialmente el Estado, el mercado y los medios de comunicación social. Se trata del modelo propio del Estado del Bienestar, cuya crisis apenas se puede ya encubrir, por más que sus conquistas en la segunda mitad del pasado siglo hayan sido patentes, especialmente en el área asistencial. No debemos, en modo alguno, retrotraernos a paradigmas anteriores, más insolidarios y menos eficaces. Pero tampoco nos cabe mantener intacto un constructo social que está dando claras muestras de agotamiento y provocando clamores de desencanto.

Las raíces del debilitamiento del Estado del Bienestar provienen de su carácter autorreferencial. Lo que en él se ignora metódicamente es esa fuente de sentido primordial que viene dada por el *mundo de la vida*, es decir, por las vitalidades emergentes de los ciudadanos y de los grupos sociales primarios: por las solidaridades básicas. Al cerrarse sobre sí mismo, el tecnosistema se sobrecarga, acaba por agotarse y provoca una desertificación social, denunciada por un autor tan poco sospechoso de restauracionismo como es Jürgen Habermas. Lo que en el tecnosistema brilla por su ausencia es precisamente el protagonismo de los ciudadanos, su capacidad de participación política, la relevancia de sus iniciativas comunitarias y, en fin, los contornos claros de la esfera pública. El humanismo cívico pretende erradicar, por tanto, las cepas patológicas del modelo social imperante. Poco merece, en consecuencia, el calificativo de conservador o conformista.

Hace años que vengo hablando y escribiendo —con una terminología u otra— de este tema, con una acogida realmente mínima; lo cual me hace maliciar, por cierto, que el camino elegido no es el equivocado. Parece lógico que se ignoren por completo o se

rechacen airadamente unas propuestas que señalan los puntos más vulnerables del sistema dominante. Pero en los últimos tiempos se ha operado un cambio positivo en la recepción del mensaje. Hasta hace bien poco mi torpe discurso humanista solía cosechar como respuesta acusaciones de utopía o llamamientos al realismo, cuando no —y esto era lo peor— esas sonrisas de conmiseración que suelen dirigirse al ingenuo bienintencionado. Casi nadie entendía, por ejemplo, que el cerramiento y la autorreferencialidad del conglomerado *político-económico-mediático* pudiera dar lugar a intercambios opacos de dinero por poder, poder por influencia, o influencia por dinero. Hoy todo observador medianamente atento de la vida pública en nuestro entorno comprende perfectamente a qué me estoy refiriendo. Son muchos los que han visto y sufrido la realidad de unos intercambios subrepticios —tan reales como inmorales— de los recursos simbólicos correspondientes al mercado, al Estado y a los medios de comunicación. Han palpado de cerca la arrogancia de los poderosos, la prepotencia de los situados, el avasallamiento de que han sido objeto iniciativas sociales magnánimas y constructivas, la mentira política, la violencia terrorista, la guerra sucia acompañada del enriquecimiento de sus promotores: todo eso que, desde Maquiavelo, se llama en teoría política «corrupción».

Por otra parte, se empieza a abrir paso la evidencia de que el Estado no tiene el monopolio de la benevolencia, que el mercado no es la única medida del valor añadido y que la transparencia informativa no encuentra siempre el canal adecuado en los medios de comunicación de masas. Aún recuerdo las expresiones de perplejidad o de burla con que audiencias de gente honrada recibían —hace solo una década— mis sugerencias sobre la eficacia del voluntariado, el decisivo papel que pueden jugar las organizaciones no gubernamentales de promoción y asistencia a los más necesitados, o el peso económico que el Tercer Sector llega a adquirir precisamente por operar sin ánimo de lucro ni de ambiciones partidistas. Cada vez es más perceptible lo que antes se hallaba sumergido: la realidad de un tejido social de carácter prepolítico y preeconómico, que se mueve en ese ámbito que —en su amplia acepción actual— podemos denominar «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. No solo ha acontecido que la *ciudadanía* ha pasado a ser un tema científico y académico de primera magnitud; es que los ciudadanos mismos han echado mano de sus propios recursos y empiezan a «tomarse la libertad» de operar por cuenta propia, sin esperar permisos no requeridos ni subvenciones que condicionen su forma de actuar. Y es que, en realidad, no hay más libertades que las que uno se toma; mientras que una libertad personal o comunitaria graciosamente otorgada o concedida no pasa de ser un contrasentido práctico o, como diría algún filósofo analítico, un «infortunio pragmático».

Acontece, por tanto, que el *humanismo cívico* no es un tema tan inocente o inoperante como a primera vista podría parecer. Y advierto, de antemano, que aunque su matriz conceptual se localice en el humanismo renacentista y sus orígenes se remonten a la filosofía política clásica, como habrá más adelante oportunidad de considerar, en este libro se aborda como un tema rigurosamente actual, basado en descripciones que

pretenden ser estrictas y en propuestas que aspiran a ser operativas, aunque no —desde luego— a corto plazo.

Conviene también resaltar que el discurso del humanismo cívico no se identifica con la reivindicación del protagonismo de la sociedad civil, aunque ambos enfoques puedan solaparse en ocasiones. La frecuente y casi tónica apelación a la *sociedad civil* se ve aquejada por una ambigüedad insuperable, que viene arrastrando desde sus propios orígenes conceptuales. Como es bien sabido, para Hegel la sociedad civil (o sociedad burguesa) venía a representar la primacía de los intercambios económicos sobre la comunicación cultural: es el *sistema de las necesidades*, cuyos vínculos económico-funcionales carecen de fuerza y densidad para configurar una auténtica comunidad humana. Tal es lo que Hegel llama la *tragedia de lo ético*: su imposibilidad de plasmarse en una mecánica social reluctante a la eticidad. Esta crítica hegeliana, elaborada casi *a priori*, encuentra un eco *a posteriori* en la lúcida relación que, a lo largo de su libro *La condición humana*, establece Hannah Arendt entre el surgimiento (en el siglo XIX) de lo que ella denomina simplemente «sociedad» y el predominio de un tipo de actividad —el trabajo productivo (*labor*)— que viene a ser como el metabolismo fisiológico del cuerpo social, y del que está ausente la dimensión comunicativa y pública de la acción propiamente dicha (*action*). La ambigüedad que entonces se produce consiste en que, para revitalizar la iniciativa social frente a la creciente irrupción del Estado en la vida de los ciudadanos, se apela a una instancia —la económica— cuyo funcionamiento no es menos mecánico que el de la Administración pública, con la que se encuentra estrechamente entreverada.

El actual discurso sobre la sociedad civil parece con frecuencia referirse a una tierra de nadie de la que siempre cabe sospechar que es de alguien muy determinado. Su campo de referencia suele ser el mercado, cuya presunta espontaneidad se contrapone a la rígida planificación de las actividades estatales. Pero, como ya se ha apuntado, el núcleo de la crisis social tiene su origen actualmente en la autoclausura y la pretensión de exclusivismo del tecnosistema, en el que se encuadran las transacciones mercantiles no menos que las decisiones administrativas. La reducción del Estado a sus límites razonables —necesaria a todas luces— no altera sustancialmente los términos del problema, en el caso de que tal encogimiento repercuta casi exclusivamente en el sector de la economía privada. Y en esas estamos. O, por lo menos, en esas está el discurso del «pensamiento único», de cuño neoliberal, que ciertamente va logrando más altas cotas de eficacia en la gestión social, pero a costa de aumentar las diferencias en las percepciones de renta, de ensanchar la banda de los sectores marginados dentro de cada país, y de multiplicar la marginación económica y política de países enteros, asolados por la pobreza extrema y no pocas veces por caóticos enfrentamientos armados de los que en Occidente apenas se tiene noticia, aunque existan evidencias de que algunas naciones del «primer mundo» no son del todo ajenas a los intereses que en tales enfrentamientos se ventilan.

Quiero ahora llamar la atención sobre el hecho de que el abusivo —ilegal incluso— desbordamiento del aparato estatal, acompañantes incluidos, solo es posible en la medida

en que las energías cívicas han sufrido un proceso de resecamiento cuyas razones se localizan en el deterioro de la enseñanza, en la implosión de la familia y en el acotamiento de la ética al recinto privado. El intervencionismo estatal llega tan lejos como se lo permite la irresponsabilidad ciudadana, aletargada por un consumismo que —según dice Daniel Bell— redefine los lujos de hoy como necesidades de mañana. Es natural, asimismo, que la debilidad cívica repercuta sobre la decreciente vitalidad de instituciones imprescindibles para que la libertad concertada de los ciudadanos se abra camino en la enmarañada selva de la burocratización, el mercantilismo y la propaganda masiva, que configuran la «sociedad como espectáculo». Ahora bien, el humanismo cívico, que pretende —y en parte está consiguiendo— invertir tal tendencia, poco tiene que ver con la cansina añoranza del llamamiento a un «rearme moral» que suele provenir de los reductos más conservadores, para quienes solo parece existir la ética del mercado y el afán por perpetuar una situación de ventaja individualista, adornada por el mantenimiento de las apariencias morales, característico de la burguesía.

Llegados a este punto, procede aclarar con mayor nitidez la posición del humanismo cívico —tal como el autor de este libro lo entiende— en los actuales debates sociales y políticos. Por lo dicho, parece claro que se encuentra en los antípodas del ya residual empeño por reforzar el *Welfare State* e intentar que el estatismo vuelva a campar por sus fueros. Si algo ha quedado demostrado en las últimas décadas es que la Administración pública es una pésima gestora en la producción de bienes y en la prestación de servicios. Y, además, no se trata simplemente de un problema de ineficacia, sino de que el propio modelo moderno del Estado-nación, centralista y monopolizador de una soberanía unívoca e incompatible, no da más de sí.

Ahora bien, la crisis del paradigma político del Estado-nación no se resuelve con la exclusiva remisión al mercado, que vendría a ocupar —por la vía de las privatizaciones— el territorio forzosamente abandonado por la Administración pública. Porque, entonces, el esquema resultante no supondría más que una variación del reparto de cuotas de influencia entre los elementos que constituyen el tecnosistema. Lo que pretende el humanismo cívico no es modificar el peso relativo de cada uno de los elementos que componen el entramado tecnoestructural. Trata, más bien, de desburocratizar y desmercantilizar a un tiempo la entera urdimbre del modelo social tecnocrático, con objeto de liberar las vitalidades que laten en el ámbito cultural del mundo de la vida. Intento que, por cierto, no se confunde con la ya vieja propuesta —renovada ahora— de una «tercera vía», que no logra realmente suplementar el sistema imperante con una aportación neta de solidaridad.

La superación de la crisis del Estado nacional implica el paso a ese nuevo modo de pensar que el humanismo cívico propone, y que se traduce en la progresiva sustitución del esquema técnico-económico por el paradigma ético de la *comunidad política* que proviene de la tradición aristotélica. Es curioso comprobar cómo prácticamente todas las teorías políticas a la altura de nuestro tiempo descartan la vigencia del Estado-nación como protector omniabarcante. En cambio, el concepto de comunidad política —mucho más flexible y graduable— presenta hoy día una inesperada actualidad. No es la menor

razón para ello el avance hacia configuraciones de alcance supranacional, entre las que la Unión Europea supone la realización más cuajada hasta ahora. Porque la plena unidad europea sería inviable si no se llegara a superar el unívoco concepto de soberanía nacional que venimos arrastrando desde el absolutismo político de las monarquías modernas. Por definición, esta suerte de soberanía es incompatible. De ahí que, en la medida en que sigamos manteniéndola, se multipliquen los problemas para compatibilizar la autonomía de las regiones con la unidad de cada Estado y la coherencia de la Unión Europea con la pluralidad de Estados nacionales. Y es que, en rigor, el concepto de *nación* —que vendría a corresponder al *ethnos* griego— posee un carácter prepolítico. Mientras que la noción de *Estado* con soberanía cerrada responde más —según veremos— a intereses de tipo militar y comercial que a las demandas de la *vida civil*. De donde procede el error categorial de las propuestas que apuntan a una especie de «nación de Estados», reproducción simétrica a escala variable del «Estado de naciones».

El humanismo cívico no es, ciertamente, una fórmula política: no es un programa que pudiera aplicarse para abrir tantos callejones sin salida en los que nos encontramos. Es, como acabo de decir, un nuevo modo de pensar que cuadra con las exigencias de la sociedad del conocimiento y con las percepciones de la sensibilidad posmoderna mucho mejor que el rancio y agotado esquema del Estado nacional. La idea netamente cívica de *comunidad política* posee la apertura y versatilidad suficientes como para relativizar las fronteras y universalizar las culturas, sin dejarse fascinar por la brillante vaciedad de un cosmopolitismo que aplanan las diferencias culturales y arrincona más aún a los ya marginados. (No es de extrañar que la idea de «ciudadano del mundo» tenga la misma raíz estoica que está en la base del individualismo tipo *new age*).

El antídoto contra esa paradójica enfermedad que podría llamarse «democracia totalitaria» no viene dado, ciertamente, por un proceso de privatizaciones de empresas y servicios públicos, ni por la aplicación de esa metáfora cuantitativa que es la «disminución del tamaño del Estado». Como dijo Hannah Arendt —señalada representante del humanismo cívico contemporáneo— el aislamiento individualista es pretotalitario. Y en este país también hemos visto, durante varias décadas, que la economía de mercado puede convivir cómodamente con una dictadura política que prohibía el ejercicio de casi todos los derechos cívicos, con la notoria excepción del presunto derecho que se deriva del famoso imperativo de Luis Felipe de Orleans y sus ministros: «¡Enriqueceos!»

Frente al atomismo social y al individualismo presuntamente ilustrado, autores actuales como Taylor, Sandel y MacIntyre apuntan a los inagotables recursos que atesora el temple intelectual y moral de un pueblo, solo alcanzable sobre la base de una educación humanista. Pero ya se ve lo que está pasando entre nosotros con las antes olvidadas y ahora nominalmente famosas Humanidades: la vampirización política de una cuestión cultural de primer orden. Es muy significativo, por lo demás, que ninguno de los tres autores recién mencionados acepte el calificativo de «comunitarista», etiqueta bajo la que se les pretende encuadrar, oponiéndoles así al prestigio casi indiscutido —aunque por motivos diversos en Europa y América— del adjetivo «liberal». Si tales pensadores, a los

que cabe encuadrar —entre otros— en el actual humanismo cívico, no se consideran enmarcados bajo el rótulo «comunitarismo», es precisamente porque no pretenden trasladar su reivindicación de las comunidades cívicas al plano estrictamente político. A lo que conduce tal confusión es al Estado corporativo, a cuyo tímido remedo se denominó en nuestro país «Democracia orgánica».

Toda democracia apellidada —«popular», «social», «real», «orgánica»— resulta por ello mismo sospechosa. En lo concerniente a modelos estrictamente políticos, no se ha encontrado, ni lleva camino de hallarse, otro mejor que la pura y simple democracia, basada en la división de poderes, el sufragio universal y los derechos humanos. Pero la apelación a la democracia a todas horas y con cualquier propósito implica la politización de la vida civil y la muerte en flor de los empeños ciudadanos, cuya liberación y salvaguarda constituye, precisamente, el gran rendimiento de la propia democracia como régimen de justicia y libertades. El actual renacer de la tradición republicana, en su polémica con el liberalismo ideológico, puede representar un refuerzo positivamente concurrente con los ideales del humanismo cívico, es decir, con la concepción que concede relevancia pública a las virtudes ciudadanas.

## **2. Razón de Estado, corrupción y desencanto**

«Vivimos en una ficción y esa ficción se ha tornado inhabitable». Cuando el presidente checo Vaclav Havel escribió estas palabras hace ahora más de veinte años, no se estaba refiriendo solo a los recién derrumbados regímenes comunistas (el «tercer '89»), sino sobre todo a las democracias del capitalismo tardío. Como se ha dicho acertadamente, el muro de Berlín cayó hacia ambos lados, aunque no sean conmensurables los dos panoramas que tal caída «descubrió»: al Este, el vacío de un sistema totalitario en el que —salvo algunos intelectuales europeos y americanos— casi nadie creía ya; al Oeste, la oquedad cultural del Estado del Bienestar cuya insolidaridad provoca, paradójicamente, un creciente malestar. Desde luego, y salvo casos muy contados, ha brillado después por su ausencia el apoyo económico a las democracias emergentes en el Oriente de Europa. Pero esa insolidaridad ha campeado, ante todo, en una vergonzante complicidad por omisión con los genocidios perpetrados en los Balcanes, cuya versión oficial contrasta —en acciones, lugares y fechas— con la realidad que los más modestos reporteros pudieron comprobar. Baste hacer memoria —si es que aún nos atrevemos a recordar— de que la agresión empezó a comienzos de los años noventa en Kosovo, y que ahora se están recogiendo allí mismo los amargos frutos de casi dos lustros de pasividad.

Siempre cabe, en este y otros casos no menos patéticos, recurrir a la «razón de Estado», para pretender justificar lo que no tiene justificación. Y es precisamente ese argumento el más alejado de las propuestas del humanismo cívico. Porque, además de las motivaciones de fondo que proscriben hacer o tolerar el mal para salvar un presunto bien mayor, la razón de Estado acaba por volverse contra los que la practican, ya que la

falta de lealtad civil se puede aplicar tanto en política exterior como en asuntos internos al propio país, dejando la puerta abierta a las diversas formas de corrupción.

No me encuentro —ya lo sugerí antes— entre los moralistas utópicos o revolucionarios, ni entre los comunitaristas radicales que descalifican globalmente al individualismo liberal de las democracias avanzadas. Pero no puedo dejar de registrar la gran dosis de pertinencia que contienen, por ejemplo, las observaciones de Charles Taylor cuando denuncia el achatamiento y la trivialización del gran ideal moderno de la autenticidad personal. «El lado oscuro del individualismo —escribe en su *Ética de la autenticidad*— supone centrarse en el yo, lo cual aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás y por la sociedad». Con ello se abre la puerta al peligro de una nueva forma, específicamente moderna, de despotismo, al que Alexis de Tocqueville llamaba «despotismo blando». No será una tiranía de terror y opresión como las de tiempos pretéritos. El gobierno será suave y paternalista. Mantendrá incluso formas democráticas, con elecciones periódicas. Pero, en realidad, todo se regirá por un «inmenso poder tutelar» sobre el que la gente de la calle no tendrá apenas control. La única defensa contra ello será lo que aquí se entiende por humanismo cívico y que Tocqueville, sin utilizar obviamente esta expresión, caracterizaba como una vigorosa cultura política en la que se valore la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno como en las asociaciones voluntarias. «Pero —comenta otra vez Taylor— el atomismo del individuo absorto en sí mismo milita en contra de esta posibilidad. Cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones básicas, que operan como vehículos de ella, el ciudadano individual se queda solo ante el vasto Estado burocrático y se siente, con razón, impotente. Con ello se desmotiva al ciudadano aún más, y se cierra el círculo vicioso del despotismo blando».

La gran lucidez anticipadora de Tocqueville y la perspicacia actual de Taylor estriban en el común acierto de señalar cuál es el principal riesgo de las democracias evolucionadas y en qué campo se debe situar el empeño por su regeneración ética y, en términos más generales, humanista.

El problema no se centra en la contraposición entre lo individual y lo colectivo, ni siquiera entre lo privado y lo público, que vienen a constituir dos de los ejes de la «primera modernidad». La cuestión decisiva apunta a la quiebra abierta y creciente entre el aparato burocrático y tecnocrático, abstracto y anónimo, del Estado y del mercado (el tercero de los ejes modernos), por una parte, y la vida real de los ciudadanos insertos en las solidaridades que ellos libremente configuran, por otra.

El narcisismo atomista de los individuos es una reacción de «encapsulamiento afectivo» ante la *colonización de los mundos vitales* por parte del Estado, el mercado y los medios de comunicación colectiva. Así como también es cierto que esta invasión, presuntamente protectora, solo es posible por resecamiento de las energías cívicas, por la irresponsabilidad ciudadana que cambia posibilidades de participación activa en las iniciativas sociales y en la esfera pública por prestaciones de libertad pasivamente recibidas.

La situación política de los países de nuestro entorno exige ante todo un tratamiento cultural y ético, abierto a la verdad de los hombres y mujeres en acción, es decir, a la *verdad práctica*. Y este análisis apunta, a mi juicio, hacia las desafortunadas consecuencias que lleva consigo la ruptura teórica y práctica entre la moral personal y la ética pública.

La separación entre moral personal y ética pública tiene en su base el cuestionamiento de la competencia moral de los ciudadanos comunes y corrientes. Lo que se problematiza es la capacidad cognoscitiva y comunicativa de la mujer y del hombre de la calle, en nombre de un agnosticismo axiológico que procede de posturas gnoseológicas en buena parte superadas por la mejor filosofía de nuestro tiempo. Al convertirse en una constelación de impenetrables «puntos negros», el conjunto de personas que componen una determinada unidad social se encuentra inerme respecto a la elección de lo que consideran lo bueno y lo mejor; preferencia que, en todo caso, ya no surge de sus hábitos operativos estables, es decir, de sus virtudes morales. Las decisiones con relevancia pública acerca de lo malo y de lo bueno han de remitirse entonces a una instancia normativa que ya no está radicada en la riqueza vital de los seres humanos, sino que surge de un constructo sistémico presuntamente legitimado ideológica y políticamente. Al desarraigar a la ética de las prácticas vitales, la moral se convierte en un conjunto de normas abstractas, justificadas de modo puramente procedimental, mientras que las elecciones personales quedan relegadas —en el mejor de los casos— al ámbito privado.

Tal escisión y desarraigo viene a socavar los fundamentos de todo humanismo cívico, del que también habría de nutrirse —al cabo— el auténtico liberalismo, es decir, el liberalismo político y no ideológico. Porque la base del humanismo cívico estriba en la convicción de que todo ciudadano, cualquier ciudadano, es capaz en principio de distinguir lo bueno de lo malo en la vida pública: tiene al menos la posibilidad cognoscitiva de discernir entre las leyes justas y las leyes injustas; por lo cual conserva siempre la capacidad no solo de criticar las leyes injustas, sino también de desobedecerlas cuando la injusticia es grave y patente. Respecto a los mandatos o normas injustas no hay «obediencia debida», aunque hayan sido dictadas por el órgano jurídicamente apropiado. Así pues, la facultad para captar la verdad práctica, es decir, la conciencia ética personal, tiene —según este planteamiento humanista— una evidente relevancia pública. Y no solo negativa, porque, además de ser competente para rechazar la ley injusta, se entiende que el ciudadano tiene el deber moral de obedecer las leyes justas existentes y, en su caso, de promover —junto con otras personas— nuevas leyes que fomenten el bien cívico.

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 día se suele llamar una postura «cognitivista»; y, en concreto, lo que en este libro se defiende es un cognitivismo moderado, según el cual nuestra capacidad para discernir el bien social del mal social no es automática ni absoluta: es limitada y, por así decirlo, dialéctica. Lo cual implica, a su



vez, un pluralismo político no relativista. Es obvio que no todos estamos siempre de acuerdo en declarar que una ley determinada —por ejemplo, sobre la eutanasia— es justa o es injusta. Las posturas plurales se enfrentan en una deliberación pública, en una discusión racional, cuyo presupuesto gnoseológico no puede ser otro que el convencimiento de que la ley en cuestión es justa o injusta *en sí misma*. Como ha puesto de relieve Robert Spaemann, si no aceptáramos esto último —que la ley sobre la que se discute es de suyo justa o injusta— no tendría sentido el debate político, ya que abrigaríamos de antemano la seguridad de no poder alcanzar una conclusión realmente acertada. La dialéctica colapsaría en pura retórica de índole sofisticada.

Este punto es de trascendental importancia para la suerte del humanismo en política. Cabría objetar que la postura cognitivista aboca a posiciones dogmáticas. Pero no es así, ya que —en todo caso— las cuestiones prácticas, y especialmente las de alcance colectivo, no suelen presentar una certidumbre similar a las puramente teóricas, por lo que siempre cabe un espacio para la discrepancia razonable y para una cierta admisión de las razones esgrimidas por el oponente. Por el contrario, la postura agnóstica priva de toda opción veritativa a los participantes en el debate, que en el mejor de los casos podrían llegar a un *consenso fáctico* —a la respectiva aceptación de un mal menor «por el bien de la paz»— pero les arrebatada de antemano la posibilidad de llegar a un *consenso racional*, o sea, a un acuerdo que se aproxime a lograr el bien mayor que sea posible, teniendo en cuenta los argumentos esgrimidos, las circunstancias reales y las fuerzas en presencia.

Si se parte del convencimiento de que el pluralismo genera un antagonismo insalvable, la perspectiva del *consenso racional* se disipa y solo cabe confiar en una solución mecánica y presuntamente neutral. Para ello, es preciso arrancar la capacidad de acuerdo y decisión de las mentes de los ciudadanos reales y concretos, para trasladarla a una instancia puramente procedimental, que construye las normas —como decía Hobbes— con base en la autoridad y no en la verdad (*non veritas sed auctoritas facit legem*). Encaminados por esta ruta, parece inevitable que descienda el nivel ético de la vida pública, ya que los acuerdos fácticos en los que se basaría tal autoridad tienden a lograrse por un rasero cada vez más bajo. La pretensión de excelencia se sacrifica a una tranquilidad que ya no surge del orden sino de una supuesta neutralización mutua. Es —por utilizar una expresión de Isaiah Berlín— la libertad en sentido negativo: el individuo se hace dueño de sí mismo a fuerza de extrañarse de la naturaleza y de la sociedad, que han de quedar férreamente controladas o, como dice Kaulbach, «encadenadas».

La paradoja que así se genera está a la vista. El humanismo del que se partía —respeto a la activa libertad y a la intocable dignidad de cada ciudadano— se trueca progresivamente en un acercamiento a situaciones cada vez más estáticas y menos respetuosas con el valor en cierto modo absoluto de las personas, vale decir, en un «inhumanismo». Lo cual, recordémoslo, proviene básicamente de una actitud radicada en la teoría del conocimiento, que por lo demás rima con toda una concepción del mundo y del hombre. Charles Taylor —especialmente en *Fuentes del yo*— ha mostrado la conexión existente entre el representacionismo y el mecanicismo: si no podemos conocer

siquiera parcial e imperfectamente las esencias de las cosas sino solo su representación mental, entonces el propio mundo físico se ve despojado de la interna naturaleza de los cuerpos que quedan reducidos a materia y movimiento local. Y el propio sujeto humano queda perdido en un mundo sin finalidad y encerrado en el cerco de sus propias representaciones. Con lo cual no es extraño que abandone la ética de virtudes, bienes y fines, para derivar desde una actitud individualista —influida por el estoicismo— hasta un emotivismo sin relevancia pública.

En tal escenario, la añeja expresión «bien común» se convierte en un *horribile dictum* que abre la caja de todas las grandes tensiones políticas modernas. Porque —como acabamos de ver— aquello de lo que precisamente se desconfía es de la capacidad de acuerdo acerca de lo que cada uno de los ciudadanos considera como bueno para todos ellos.

Las guerras de religión, los magnicidios, las revoluciones, los nacionalismos, los fundamentalismos de toda índole... serían la prueba de que es imposible llegar a un consenso acerca de la verdad social. Se procede, entonces, a una operación teórica y práctica que ejerce la seducción de lo obvio. Se niega la *competencia ética* de los ciudadanos privados y se remiten sus estimaciones acerca de lo bueno a la subjetividad individual, con lo cual su potencialidad veritativa queda neutralizada, al tiempo que se reservan las decisiones acerca del *interés general* a aquellos en quienes se reconoce tal competencia, es decir, a *los expertos*. Los expertos son los exclusivos detentadores de la verdad pública: ellos diseñan «la única política (económica) posible», expresión bien conocida por los lectores de periódicos y los sufridos espectadores de noticiarios televisivos.

Permítaseme insistir en este punto, precisamente porque no se le suele conceder la importancia debida en las discusiones convencionales. Lo que quiero subrayar es que la quiebra entre la ética pública y la ética privada conduce inevitablemente a configuraciones burocráticas y tecnocráticas, en las que la gente común y corriente, el ciudadano de la calle, queda marginado. Vemos ahora cómo las observaciones de los sociólogos actuales acerca de la cesura entre el tecnosistema y el mundo vital tienen, en último análisis, una raíz en la ética política.

La más frecuente contracrítica a esta denuncia de la ruptura entre lo tecnoestructural y lo sociocultural viene a decir que no por trasladar el centro de gravedad del plano sistémico al nivel vital se resuelven los problemas éticos de las sociedades del capitalismo avanzado. Pero es que ni la cuestión es tan simple ni la solución criticada es tan ingenua. Efectivamente, no procede mantener una especie de estimación bucólica y benevolente de la actuación interpersonal de los ciudadanos, porque cada uno de ellos se topa a cada paso con alternativas en las que el bien común y el mal común están en juego. Tal es el riesgo del ejercicio efectivo de la libertad personal y lo arduo de la apuesta del humanismo cívico. Ahora bien, el peligro de que nos equivoquemos no se puede evitar si no es a cambio de que no podamos aprovechar las «oportunidades vitales» que de continuo se nos ofrecen. Lo que está en juego es precisamente la puesta en ejercicio de la fuerza innovadora de la libertad, cuya

cancelación es siempre más perjudicial incluso que su eventual ejercicio moralmente equivocado. Si, por evitar tal riesgo, las decisiones relevantes se remiten a niveles abstractos y anónimos, se ciega la fuente última de la producción de sentido vital, de manera que la propia distinción entre lo éticamente acertado y lo éticamente erróneo — entre *lo humano* y lo *no humano*— se esfuma. En definitiva, se trueca el riesgo de la espontaneidad cívica por la seguridad de su control permanente y estable, es decir, por la necesidad del fracaso social.

Si se desconfía de la capacidad de las personas de a pie para descubrir la verdad social, si se duda sistemáticamente de la competencia moral de los ciudadanos, es porque —en el fondo— se considera que el curso de su racionalidad práctica es defectuoso. Y se piensa, además, que no lo es accidentalmente, ya que esa racionalidad estaría perturbada por mitologizaciones etnológicas o religiosas, por intereses egoístas, por emociones aceptables pero no universalizables, por concepciones comprensivas cuya pluralidad parece positiva pero en modo alguno resulta concertable y acaba, en consecuencia, por ser disfuncional. Al fin y al cabo, ya Nietzsche denunció que nuestro interés por el error es al menos tan fuerte como nuestro presunto amor a la verdad.

Supongamos que no hay más remedio que proceder así para salvaguardar la paz interna, el orden político y el progreso económico. Pero advirtamos, al menos, la pérdida de sustancia moral que se ha producido en tal maniobra. Porque se ha cambiado verdad por certeza, privando de peso antropológico y de fundamento metafísico a nuestras discusiones éticas. Lo que se ha excluido es la operatividad de la noción de *bien común*, sustituida por la de *interés general*. Ahora bien, estas dos nociones son, en principio, inconmensurables. Mientras que el concepto de bien común presenta un carácter marcadamente ético, la idea de interés general posee una índole instrumental y, por así decirlo, técnica.

Como ha recordado MacIntyre, no es que el bien común sea la suma de los bienes individuales o particulares. Es que el bien común forma parte de toda concepción —no restringida drásticamente— del bien personal o propio. Ese valor unitario y complejo que es el bien común forma parte constitutiva de mi bien propio. Sin el bien común no es posible el pleno desarrollo de mi bien personal. Por ejemplo, yo no concibo una vida de calidad sin un medio ambiente aceptablemente incontaminado. Como tampoco entiendo que haya calidad de vida si de hecho resulta imposible sacar adelante proyectos culturales, educativos o de cooperación solidaria, porque se ven inmediatamente sometidos a la sospecha bajo la que en algunos países suelen caer los intentos de otorgar dimensión pública a impulsos emergentes de carácter comunitario.

Mi envergadura moral se ve dramáticamente aplanada cuando mis convicciones éticas solo me sirven para andar por casa, mientras que los empeños de mayor aliento — las «cosas serias»— han de ser gestionadas por personas o entidades formalmente legitimadas para representar al interés general. Y lo que las legitime, naturalmente, no habrá de ser su supuesta categoría ética, porque entonces recaeríamos en los laberintos divergentes de los sentimientos morales intransferibles, de las concepciones filosóficas o religiosas o, por decirlo de una vez, en la maraña del irracionalismo personal. Lo que

justifica a las instancias oficiales y a sus correspondientes expertos no es la ética sino la técnica: la técnica política necesaria para escalar el poder en una sociedad mediática, podríamos decir malévolamente; pero también podríamos decir con mayor cordura: la técnica jurídica y la técnica económica, los conocimientos aplicados propios de la tecnoestructura. Estamos ahora en el ámbito más restringido de la *razón pública*, regida por los principios de neutralidad y eficacia. Señalar que los representantes y gestores políticos son, mayoritariamente, economistas y juristas en casi todos los países desarrollados podría parecer la expresión de un cierto resentimiento por parte de quienes no ejercemos tan nobles profesiones. Y sería, en todo caso, una simpleza. Pero acaso no lo sea destacar que casi todas las decisiones consideradas «importantes» se toman en consideración de esa «única política económica posible» a la que antes me refería. Y tampoco lo es comprobar que algunos defensores de la separación entre moral pública y privada, como es entre nosotros Gregorio Peces-Barba, definen la ética pública como «la moralidad con vocación de incorporarse al derecho positivo».

Antes de seguir adelante, voy a pasar como sobre ascuas por una cuestión que se presta poco, aquí y ahora, a una consideración serena y descomprometida, como la mía pretende ser en todo caso. Podríamos decir que en la tecnocracia *la marginación no es marginal*. Los ciudadanos comunes y corrientes no entienden el idioma —pedante y lleno de barbarismos— que suelen usar los políticos, los profesionales de la empresa y los funcionarios. Lo que claramente sienten es que no se cuenta con ellos. Y saben por experiencia que sus iniciativas difícilmente atravesarán los embarullados filtros del sistema. Por eso se desentienden de la cosa pública, a la que raramente acuden los profesionales más competentes. A todo ello hay que añadir la ya aludida *corrupción*, que hoy llena de desasosiego y perplejidad a casi todos los países de nuestro entorno. Y es que la corrupción no es accidental cuando se separa la ética pública de la ética privada; cuando la búsqueda de la verdad queda ahogada por un pluralismo cultural más proclamado que efectivo; cuando la educación se tecnifica y se desprecian las Humanidades; cuando son unas mismas agencias estatales las que recaudan y gastan cantidades multimillonarias, privando de hecho al Parlamento de su potestad para establecer cargas fiscales y de su responsabilidad en el control de su uso. Si acontece, como es el caso, que unos pocos funcionarios o empresarios públicos (y privados) acumulan tal cantidad de poder no compensado, la malversación y el cohecho no se combaten con la sola retórica democrática, la cual viene a ser como la enfermedad senil de esa democracia política que, por supuesto, sigue constituyendo el mejor producto ético y jurídico de nuestra cultura. La discusión pública, sometida a dieta de toda verdad relevante, resulta seriamente dañada. Los debates políticos se manipulan o se trivializan. La desconfianza —el mayor enemigo de la ética, según Stuart Mill— se extiende por doquier.

Como señala Michael Sandel en su reciente libro sobre el desencanto de los ciudadanos en las democracias consolidadas, los tiempos de tribulación nos aprestan a recordar los ideales por los que vivimos. Es entonces cuando, literalmente, tales ideales brillan por su ausencia. Los dos puntos dolorosos de las democracias occidentales son la

falta de autogobierno y la erosión de las comunidades. Individual y colectivamente tememos la pérdida de control de las fuerzas científicas, tecnológicas, mediáticas, militares que gobiernan nuestras vidas. Sentimos a lo vivo la desintegración de la textura moral de las comunidades —la familia, la universidad, la nación— en las que nuestra existencia se halla inmersa. Tal es el núcleo de la crisis social que atravesamos, y a la que la agenda política ni siquiera intenta dar respuesta. La filosofía pública dominante, marcada por el individualismo, acusa una casi completa falta de valoración de las virtudes cívicas y de los recursos ciudadanos necesarios para superar una situación que tiene mucho de inercial. Precisamos instituciones sólidas que transformen las desazones del desencanto en potencialidades constructivas. Y para ello resulta necesario sobrepasar el relativismo cultural y ético que, a pesar de presentarse como una consecuencia de la visión democrática de la vida civil, está socavando sus propios fundamentos, como una serpiente que se comiera la propia cola. En una palabra, según reitera Sandel, el esfuerzo por borrar la argumentación moral y religiosa del ámbito público, por mor del consenso fáctico, está empobreciendo el propio discurso político y erosiona los recursos éticos y cívicos necesarios para alcanzar una efectiva participación en el autogobierno democrático y en la expansión de las comunidades e instituciones que la democracia está llamada a posibilitar y defender.

### **3. Lo bueno y lo correcto**

No me encuentro —ya lo advertí— entre los comunitaristas radicales que descalifican globalmente al individualismo liberal de las democracias avanzadas.

Pero no puedo dejar de registrar que los planteamientos neoliberales no consiguen afrontar el clima de inercia y resignación social al que me vengo refiriendo. Nadie discute hoy seriamente la validez de la economía de mercado ni las libertades que las declaraciones de derechos humanos protegen. Sin embargo, tampoco les falta razón a los que señalan una fuerte carencia de solidaridad en los enfoques básicos del capitalismo globalizado y un claro déficit de participación de los ciudadanos en una esfera pública cada vez más difusa y teñida de economicismo.

Por señalar su versión más elaborada y matizada, ni siquiera las todavía recientes propuestas de John Rawls —en su libro *Political Liberalism*— aciertan a hacerse cargo de una complejidad social que desborda por todos lados los fundamentos de cuño kantiano en los que vagamente sigue apoyándose el que fuera profesor de la Universidad de Harvard. Mantiene este que la manera de garantizar la igualdad en un régimen democrático consiste en que el sistema pueda ser descrito como aquel que elegirían hombres y mujeres idealmente racionales, si se vieran obligados a elegir con imparcialidad, no sabiendo nada de su respectiva situación, despojados de la posibilidad de formular exigencias particulares y confrontados con un conjunto abstracto de bienes; a lo cual habría que añadir un principio de diferencia, según el cual las desigualdades se justifican solo si se orientan a generar el mayor beneficio posible a la clase social menos

aventajada. El famoso *velo de la ignorancia* —una especie de *epokhe* práctica— se hace cada vez más tupido, cuando la *posición original* a la que conduce no tiene en cuenta que la mayoría de los ciudadanos libres e iguales, que habrían de beneficiarse de la *justicia como equidad*, son algo así como convidados de piedra ante una dinámica pública cuyos mecanismos reales permanecen ocultos tras la engañosa transparencia de los simulacros audiovisuales.

El *velo de la ignorancia*, del que Rawls pretende partir, es una metódica puesta entre paréntesis 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 lo 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.

Según la terminología anglosajona de orientación liberal, utilitarista o neocontractualista, los desarrollos de la razón pública deben moverse en el campo de lo políticamente *correcto* (*right*), por contraposición a lo metafísicamente *bueno* (*good*). Ciertamente, no se excluye del todo la presencia dialéctica de *lo bueno* en el ámbito público, mas con la condición —reiterada por Rawls tanto en *A Theory of Justice* como en *Political Liberalism*— de que lo presuntamente bueno sea *razonable*, es decir, públicamente correcto. Queda entonces claro que *lo correcto* o *lo justo* así entendido no tiene contenidos estables y queda enmarcado en una ética puramente procedimental. Estamos ante una ética de reglas, no de bienes ni de virtudes. El problema que surge entonces es el de cómo aplicar las reglas. Porque, según advirtió Wittgenstein con un alcance más amplio, el uso de las reglas no puede estar, a su vez, sometido a reglas, ya que entonces iríamos hacia un proceso al infinito.

El ideal de un mecanismo jurídico o metajurídico puramente formal, instrumentalmente neutralizado, es un constructo cuyo funcionamiento político efectivo resulta utópico. Ya que se da siempre el caso de que tales normas o reglas han de ser confeccionadas, respetadas y aplicadas por personas humanas, cuya coherencia existencial depende intrínsecamente de los bienes que valoran y de las virtudes que forjan. Pero si —por hipótesis— se han marginado esos valores y esas virtudes de la conversación pública, no cabe recurrir a la rectitud vital de los ciudadanos para asegurar la corrección política de tales normas y del comportamiento respecto a ellas. Solo nos queda entonces suponer que el trato asiduo con los postulados y mecanismos de un sistema constitucional acabará por sedimentar en las mujeres y en los hombres unas virtudes democráticas que les llevarán a respetar el orden jurídico establecido por la mayoría de los ciudadanos. Ahora bien, la corrupción y el desencanto, a los que antes aludíamos, más la consagración de la violencia y el ya habitual recurso al terrorismo, hablan en contra de un planteamiento tan inconsistente como ingenuo, incapaz de limitar el creciente avance de estas y otras patologías sociales. Según dice Robert George, las leyes no hacen a los hombres moralmente buenos.

La pieza que falta en este constructo, que genéricamente podríamos llamar «liberal», es la educación. Por reiterado que sea su uso, la razón pública

instrumentalmente interpretada no presenta virtualidades formativas. La educación cívica requiere, al menos, cierta dosis de visibilidad institucional que no se compadece con la índole abstracta y presuntamente universalista del orden político liberal. Este es, por cierto, el punto fuerte de los comunitaristas en su polémica actual con los liberales. La educación ciudadana solo es posible en el seno de comunidades humanas abarcables. Tal es la tierra natal del humanismo cívico. En esas comunidades de indagación y enseñanza, el aprendiz se adiestra en el oficio de la ciudadanía, que —según ha señalado MacIntyre— tiene mucho más de *craft*, de artesanía, que lo que la razón ilustrada está dispuesta a reconocer. Las prácticas que integran tales comunidades se desarrollan al hilo de una conversación humana que tiene como fin la verdad. Porque son siempre —de un modo u otro— prácticas indagatorias, y la finalidad de toda indagación es justo dar con la verdad, que es independiente de nuestros gustos e intereses inmediatos. El trato interpersonal, a través del cual se desarrolla la indagación, presupone constitutivamente la veracidad estable, es decir, la virtud de la sinceridad. Sinceridad que ninguna ética puramente procedimental —ni siquiera la ética discursiva o dialógica— puede presuponer y menos imponer. Lo que de hecho se está presuponiendo —y casi exigiendo— en la vida política y financiera no es que cada uno de los interlocutores diga lo que piensa, sino que diga precisamente lo que conviene decir en cada caso, es decir, lo públicamente correcto. En tal contexto, el imperativo kantiano de *no mentir nunca* carece, sin más, de sentido.

Esta argumentación sobre la índole comunitaria de la educación política no ha sido, que yo sepa, rebatida. Otra cosa es cómo podría adquirir operatividad en una sociedad tan fragmentada como la nuestra. Desde luego, poca tendrá mientras la *corrección* vigente sea la marginación de las comunidades y la separación entre «verdad privada» y «verdad pública». Resulta patente la dificultad —con la que tropiezan tanto comunitaristas como liberales— de compaginar los requerimientos éticos de la razón práctica con las exigencias técnicas de la razón instrumental; o, por decirlo de otro modo, el humanismo con la eficacia.

La dificultad de introducir en el discurso político actual los *valores emergentes* del humanismo cívico —sofocados todavía en buena parte por la inercia de los *valores dominantes*— dificulta el logro de un consenso que no sea solamente fáctico, es decir, el logro de un *consenso racional*. Tal acuerdo, basado en valores humanistas, es más fácil de alcanzar —porque de diversas maneras se presupone— en esas comunidades culturales, de carácter prepolítico y preeconómico, a las que MacIntyre llama «comunidades locales» (escuelas, parroquias, organizaciones no gubernamentales, fundaciones, cooperativas, laboratorios de investigación, etc.). Pero yo no puedo seguir a MacIntyre cuando se niega a admitir la posibilidad del consenso ético y racional en configuraciones más amplias, como puede ser —con todas sus hipotecas y ambigüedades— el Estado constitucional de derecho. En lo que estoy de acuerdo con él es en destacar la dificultad de obtener un consenso teórico con los recursos intelectuales del objetivismo ilustrado. De hecho, las diversas interpretaciones neoliberales, contractualistas, utilitaristas o kantianas aparecen ya como inconmensurables entre sí. Y el mismo Rawls ha de admitir que su propio liberalismo político no es menos comprensivo que un

sistema filosófico o una confesión religiosa, a la hora de determinar qué es *razonable* y qué no lo es.

John Rawls piensa, con todo, que cabe un *overlapping consensus*, una especie de acuerdo por solapamiento o intersección a partir de las diferentes derivaciones, consideradas como razonables, de las concepciones comprensivas acerca del bien. Me parece que es una idea realista y sumamente fecunda. La concepción que de hecho fundamenta a las actuales democracias políticas viene a ser como una suerte de decantación común de las ideas éticas que provienen del humanismo clásico, de la religión cristiana y de la Ilustración filosófica y científica. Sin renunciar a nuestros desacuerdos, acabamos casi siempre —al hilo de nuestras humanas conversaciones— por encontrar márgenes de acuerdo suficientes para alcanzar un *overlapping consensus*. Lo cual, en definitiva, viene a restablecer por vía de hecho la convicción de que los ciudadanos somos éticamente competentes. Solo así podemos considerarnos libres e iguales, conviviendo en una sociedad relativamente justa y, hasta cierto punto, bien ordenada. Tal campo de coincidencia podría interpretarse —parcialmente, al menos— en los términos clásicos de la «ley natural», pero en ese mismo punto comenzarían de nuevo nuestras discrepancias teóricas. Lo que parece obligado reconocer es que tal concierto, por limitado que sea, exige la admisión de un moderado cognitivismo ético.

Aunque a Rawls le resulte incómodo aceptarlo, existe una convicción bastante extendida de que las matizaciones que su libro *Political Liberalism* (1993) introduce respecto a *A Theory of Justice* (1971) recogen el impacto sobre sus concepciones del debate en curso entre liberales y comunitaristas. Debate que, por lo demás, viene a ser una reedición de la tradicional polémica entre el republicanismo clásico y el liberalismo burgués, cuyo tratamiento excede los límites de este ensayo.

Como ha señalado Fernando Inciarte, uno de los aspectos de la oposición del republicanismo al liberalismo es su resistencia a profesionalizar o especializar la práctica política. De ahí que autores como Hannah Arendt hayan defendido que un punto esencial del republicanismo es la esencial importancia concedida a los *consejos*, más o menos espontáneos, de ciudadanos que se hacen cargo de la cosa pública desde el lugar y la posición que ocupan en la sociedad, sin esperar que esta responsabilidad que asumen les reporte ningún beneficio personal en términos de riqueza o de poder, ya que participan en la política por puras inquietudes patrióticas o cívicas.

El ejemplo más típico de estos consejos o grupos básicos es el de los *soviets*, paradigmático también por el clamoroso fracaso de sus ideales y planteamientos originarios. A la vista de este y otros ejemplos, se puede ya apreciar la ambivalencia del comunitarismo, actual versión teórica del republicanismo, en su lucha contra el liberalismo burgués y consumista. La fuerza de la indignación ética frente al monopolio del poder y de la riqueza por parte de los técnicos en la materia, de los burócratas y de los tecnócratas, no deja de presentar una cierta cadencia reaccionaria y —no solo paradójicamente— una tendencia virtualmente revolucionaria. Lo interesante, a mi juicio, es justo el ejercicio teórico y práctico de esa dialéctica entre comunitarismo y liberalismo, entre el perfeccionismo que late en la tradición platónico-aristotélica y el permisivismo



relativista del individualismo liberal, que —nos guste o no— está en la base del progreso económico y de buena parte de las libertades democráticas.

Vista desde mis anteriores consideraciones de corte sociológico —es decir, desde la tensión entre el avasallamiento de la tecnoestructura y la patente «rebelión de los mundos vitales»— esta polémica entre liberalismo y comunitarismo debería acercarnos a una especie de solución de compromiso, a una suerte de reedición del ideal aristotélico del *régimen mixto*.

En primer lugar, me parece obvio que es utópico y peligroso aspirar a una comunitarización del Estado. Utópico, porque la actual complejidad y universalización de los aparatos político-económicos no permite enraizados institucionalmente en las solidaridades primarias. Peligroso, porque ya sabemos que esa pretensión nos devolvería, en el mejor de los casos, a pintorescas fórmulas de democracia orgánica y, en el peor, al Estado ético o corporativo de los fascismos; por no recordar la contraposición de Stalin con Luis XIV que hacía Trotsky: no ya solo «el Estado soy yo» (Luis XIV); no, «la sociedad soy yo» (Stalin).

La era de las revoluciones está ya felizmente pasada; pero —esperemos— no lo está la época del humanismo cívico, es decir, de la presencia inspiradora de la ética personal en la mecánica política. La primera y obvia receta para dar espacio al humanismo ético es la disminución del tamaño del Estado, en el sentido de Administración pública. Las razones que aconsejan tal reducción las experimentamos todos los días. Pero —como ya hemos advertido— semejante receta se queda en un lema superficial y superado teóricamente si se entiende en los términos del neoliberalismo conservador. No se trata, desde luego, de disminuir el montante del sector político por el procedimiento de aumentar el sector económico. Porque eso podría llevar, por ejemplo, a la idea convencional de hacer económicamente competitivas a las empresas públicamente subvencionadas: algo así como ganar batallas disparando con pólvora del Rey. Ni siquiera se agota la cuestión en la resolución de la dialéctica privado-público a favor de lo privado. Porque la interpenetración actual del Estado con el mercado priva de significación sociológica real a tal dialéctica. No, la clave está precisamente en el redescubrimiento de esa fuente de sentido olvidada y sumergida que es el mundo vital; el tejido de las relaciones cooperativas; el mundo del *ethos* o cultura como fundamento y fuente energética de todos los constructos económico-políticos. Reiterado de manera más simple y tajante: es preciso buscar la vía de solución en la emergencia de los ámbitos prepolíticos y preeconómicos.

Pero ¿es que acaso los hay? ¿Queda todavía algo que no esté teñido por el afán de poder, por el interés económico, por la manipulación persuasiva de los medios de comunicación? Si la filosofía es la ingenuidad institucionalizada, no me cabe más remedio que dar una respuesta afirmativa a tales interrogantes. Y, a lo mejor, la contestación positiva no es tan ingenua como a primera vista parece. Porque, como decía Durkheim, los presupuestos del pacto no pueden ser pactados. Por sofisticada y quizá corrompida que se presente la densa capa tecnoestructural, con sus intercambios de intereses incompatibles, siempre es necesario recurrir a las relaciones de solidaridad, a las

configuraciones informales, a las tendencias benevolentes, a la confianza mutua, a todos esos «hábitos del corazón» sin cuyo concurso el tinglado macrosocial entraría en pérdida, hasta llegar a una situación de colapso. Solo el buen sentido, las virtudes intelectuales y morales de la gente de la calle, permite que esa pesada maquinaria siga, mal que bien, funcionando. Lo que está sucediendo —y esto es a lo que Inglehart llama la «revolución silenciosa»— es que esa gente de a pie comienza a darse cuenta de que el propio sentido de la democracia política y de la economía de mercado remite a un protagonismo mucho mayor de las iniciativas solidarias. Prueba de ello es el ya aludido despertar del voluntariado, la alta valoración de la familia entre las generaciones jóvenes, el renacimiento de movimientos de espiritualidad religiosa, y la imprevista sensatez política de los buenos vasallos frente al aparente delirio y la patente corrupción de algunos de sus señores.

La manipulación tantas veces operada por los *mass media* encuentra un límite y un contraste en lo que entre nosotros hablamos, en lo que oye y dice la gente que no tiene la fea manía de mentir. Contra la presión capilar de la colonización de los mundos vitales, se alza la emergencia de la libre iniciativa social. Por desfavorables que sean las ordenaciones jurídicas, asistimos a un florecimiento de las asociaciones sin ánimo de lucro, a la fuerza extraordinaria del Tercer Sector, que no es ni político ni económico. El mejor antídoto frente a las tendencias descendentes y colonizadoras del economicismo y la politización viene dado por la emergencia de la responsabilidad ciudadana y su capacidad de autoorganización. La retórica convencional nos habla de la democratización de las organizaciones y de su necesaria competitividad. La dinámica real nos anuncia la creación de empresas inteligentes, promotoras autónomas de la nueva sociedad del conocimiento. Se está superando la interpretación sistémica de la sociedad, que produce anomia y complejidad ingobernable, para avanzar hacia un modelo de instituciones ascendentes, cuya cultura corporativa genera confianza, integración social, liderazgo y promoción de los valores que posibilitan la creatividad cívica.

Ni yo, ni posiblemente nadie, está en condiciones de aquilatar la importancia o trascendencia de ese cambio histórico que en alguna ocasión he interpretado como el surgimiento de una *nueva sensibilidad*, la cual recogería los rasgos más positivos y menos decadentes de la cultura posmoderna. Si algún sentido tiene la mencionada expresión «sociedad del conocimiento» o «sociedad de la información», me parece que va en esta línea.

Desde luego, en una sociedad configurada en torno al saber, el bien humano en el que la verdad consiste resulta hegemónico. Porque un conocimiento puramente virtual o simulado no es, en rigor, conocimiento alguno. Y un conocimiento falso no es un conocimiento bueno. Mientras que una información manipulada o sencillamente engañosa es, más que nada, desinformación. No cabe una interpretación puramente procedimental de la verdad ni del bien. Volvemos a estar en condiciones de entender que las sociedades humanas tienen la verdad como perfeccionamiento y el bien como *telos*, porque son comunidades que no se resignan a la moral del buen funcionamiento sino que

constituyen ámbitos vivideros en los que se indaga dialógicamente acerca de cómo alcanzar una vida lograda.

Me parece a mí que algunas de las nuevas tecnologías —pongamos como ejemplo Internet— favorecen, de manera tan eficaz como inesperada, la comparecencia de los ciudadanos en la esfera pública; y, desde luego, no se compadecen fácilmente con la rigidez política del sistema de soberanía propio del Estado-nación. Se ha producido una mutación cognoscitiva en virtud de la cual las comunidades vitales rompen las barreras espaciales y entran en una dinámica donde el tiempo es el parámetro decisivo. Ya no estamos solo en el territorio del *kratos*, de la potencia económica o del poder político, vinculados al dominio del espacio. Emerge nuevamente en la esfera pública el ámbito del *ethos*, es decir, el sabio conocimiento del tiempo vital. Vuelve a ser imposible discutir de política y de ética con los sistemas y procedimientos como única referencia. Ya no nos interesa lo meramente correcto. Hemos de recurrir a algo así como el bien y la verdad de la vida.

#### 4. Raíces del humanismo cívico

El discurso humanista aplicado a la vida cívica provoca una, al parecer, inevitable reacción contraria a su presunto «perfeccionismo político», como señala John Haldane, refiriéndose en concreto al libro *The Morality of Freedom* de Joseph Raz, para quien la libertad política personal es un aspecto de la vida buena, que derivaría del valor de la autonomía y del valor del pluralismo. Estoy de acuerdo con Haldane en esperar que tales aventuras intelectuales tengan éxito y, al mismo tiempo, en detectar la dificultad de argumentar a su favor. Como yo mismo me he embarcado en una empresa similar, quizá consiga un cierto golpe de efecto inverso a la beatífica impresión que seguramente he suscitado ya si trato de presentar a Maquiavelo como uno de los precedentes de tan bienintencionada y problemática postura.

Así pues, el hecho de que el primer autor al que me refiera temáticamente en este libro sea justo Maquiavelo no carece de cierta intención, y no solo irónica. Tres son las razones que me llevan a acudir, de entrada, a Maquiavelo como «autoridad» filosófica y política. La primera, porque la sola mención del autor de *El príncipe* parece que nos saca del limbo de las buenas intenciones moralizantes y nos hace hincar los pies en el duro suelo de la *Realpolitik*. La segunda razón es que Maquiavelo se viene reivindicando desde hace varias décadas como el representante más potente y característico del humanismo cívico, redescubierto en las ciudades renacentistas italianas y especialmente en Florencia en torno al siglo XVI, con la particularidad de que (ya lo sabemos) tal humanismo político se ha vuelto a proponer en nuestros días como una opción superadora de la interpretación individualista y crudamente liberal de la democracia. Y, como tercera razón, porque cabe considerar a Maquiavelo, sin forzar los textos, como un peculiar seguidor de Aristóteles, en cuya filosofía práctica se pueden detectar las primeras raíces inequívocas del propio humanismo cívico.

A la primera de estas razones, por ser psicológicamente patente, no haré más comentarios. De las restantes, comenzaré por este tercer motivo, ya que es el menos obvio y quizá el más relevante para detectar la genealogía intelectual del humanismo cívico. Pero advirtamos que el Maquiavelo que nos hace evocar a Aristóteles no es precisamente el autor de ese famoso libro, al fin y al cabo de autopropaganda, titulado *El príncipe*, sino el que se muestra en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, obra considerada hoy por los especialistas como el exponente más completo y maduro de su pensamiento político.

Para apreciar la distancia que media entre la lectura convencional de *El príncipe* y el modelo de *vida civil* propuesto en los *Discursos*, me remito al capítulo 58 del primer libro de esta última obra, titulado lapidariamente así: «La multitud es más sabia y más constante que un príncipe». Maquiavelo es consciente de que, al adoptar esta postura, defiende una opinión que en su propio tiempo empezaba ya a ser considerada como un cierto anacronismo. Él mismo pensaba, como ha señalado Fernando Inciarte, que su ideal de «virtud republicana» comenzaba a ir a contrapelo en una sociedad cuya prosperidad incita a una división de funciones y donde parece que la salud pública hay que buscarla más bien por la vía de la corrupción privada que de la virtud política o ciudadana. Pero el humanismo cívico no se identifica sin más con el republicanismo. Y, por otra parte, Maquiavelo no se siente constreñido por opiniones dominantes. «Sea como sea —afirma—, yo no considero, ni consideraré nunca, que sea reprehensible defender alguna opinión con la razón, sin querer recurrir a la autoridad o a la fuerza». Porque lo cierto —añade— es que «existen y han existido muchos príncipes, y bien pocos de ellos han sido buenos y sabios». Mientras que «un pueblo que gobierna y que está bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo». A través de sus sagaces recorridos por la historia de Grecia y de Roma, Maquiavelo detecta que la capacidad de *virtú*, es decir, de excelencia política realmente operativa, es mayor y más sabia en el pueblo en su conjunto que en el príncipe individualmente considerado. «En cuanto a la prudencia y la estabilidad, afirmo que un pueblo es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe», cuyas pasiones son mucho más abundantes que las del pueblo. Y, en definitiva, «si comparamos todos los desórdenes de los pueblos y todos los de los príncipes, todas las glorias de los pueblos y todas las de los príncipes, veremos que la bondad y la gloria del pueblo son, con gran diferencia, superiores».

Especialmente significativo en un autor que pasa por ser el primero que separó la ética de la política es su apelación a la bondad de los ciudadanos como el fundamento y motor de una recta vida civil, de tal manera que sostiene en el capítulo 18 del primer libro: «el reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno». Y añade que tan necesarias son estas cualidades positivas, de índole ética y religiosa, que «donde no existe tal bondad no se puede esperar nada bueno, como no se puede esperar en las provincias que vemos corrompidas en nuestros tiempos, como Italia sobre todo, y también Francia y España, a quienes alcanza parte de la corrupción». En el

capítulo 55 del libro primero de sus *Discursos*, donde aparece esta última afirmación, Maquiavelo se está refiriendo a las posibilidades de establecer su ideal republicano de gobierno; de manera que cabe encontrar una correspondencia de su teoría con la doctrina aristotélica de la identidad entre el *hombre bueno* y el *buen ciudadano* en el régimen político donde gobiernan los mejores (y, por cierto, solo en él).

Inequívocamente aristotélico es también su planteamiento de que la bondad cívica se fomenta con la buena educación y las buenas leyes, a lo que añade un matiz sobre la diversidad de opiniones que es ya típicamente moderno, pero que no contradice al impresionante realismo con el que Aristóteles se enfrenta a las vicisitudes de la vida pública, de la que llega a decir en el libro II de la *Política* que «el que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible y, por otra parte, no conduce en absoluto a la concordia». A propósito de los inconvenientes que, supuestamente, conllevaron los enfrentamientos políticos en la Roma republicana, Maquiavelo sostiene que mayores son las ventajas derivadas de una vida civil desarrollada en libertad: «No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencia en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad».

Por lo demás, son innumerables los textos en los que Maquiavelo sostiene que la capacidad creativa y el dinamismo de una república surgen de la virtud de los ciudadanos, es decir, de su libre participación en la vida comunitaria y, como consecuencia de ello, en la política de una ciudad a la que pertenecen como miembros responsables y activos. No es otro, como vengo apuntando, el ideal del humanismo cívico. Y, por ello, tampoco resulta extraño que el libro que más ha contribuido a introducir en la discusión actual este planteamiento lleve precisamente como título *The Machiavellian Moment*, al que su autor, J. G. A. Pocock, añade el subtítulo *Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, con lo que establece desde el inicio la continuidad de los enfoques renacentistas italianos representados por autores como Savonarola, Guicciardini o Giannotti con las revoluciones atlánticas y la tradición republicana, es decir, con elementos muy significativos del pensamiento político actual.

Lo que me interesa, de momento, es destacar la posición clave que Pocock otorga al pensamiento de Aristóteles en una encrucijada de la filosofía política europea en la cual la concepción clásica de la ciudad como ámbito en el que las mujeres y los hombres han de alcanzar la plenitud tiene que hacerse compatible con el esquema temporal cristiano, el cual parece negar la posibilidad de una plenitud meramente terrena. El humanismo cívico florentino entendía la república como una comunidad de todos los hombres libres encaminada a la realización de todos los valores cívicos que tuvieran consistencia por sí mismos. Tal humanismo político, si quería establecerse de manera justa y estable, necesitaba un cuerpo de teoría constitucional que fuera también una filosofía. Pues bien, resultó que —como señala Pocock— el único modelo disponible que se adaptara a tales

exigencias era la teoría aristotélica de la *polis* y su estructura constitucional. De esta suerte, el aristotelismo político llegó a ser una referencia crucial para la empresa intelectual del humanismo cívico, en su pretensión de conferir universalidad y permanencia a la auténtica ciudadanía.

Al comienzo mismo de la *Política*, Aristóteles afirma que toda actividad humana está orientada hacia valores, en el sentido de que tiende hacia algún bien teóricamente identificable; que toda actividad orientada hacia valores es social, en cuanto que se realiza por hombres asociados entre sí; y que la *polis* o comunidad política es la asociación en el seno de la cual todas las comunidades particulares tienden a sus particulares bienes. La asociación con otros y la participación en la dirección valorativamente orientada de esa comunidad forman al mismo tiempo un medio para un fin y un fin (o bien) en sí mismo. Y hay que destacar sobre todo que la participación en la comunidad cuyo fin es el bien de todas las asociaciones particulares, y el logro de todos sus particulares bienes, *es en sí misma un bien* de una índole muy alta, precisamente porque es universal, ya que todo buen ciudadano —mantiene Aristóteles en el libro III de la *Política*— debe ser capaz de obedecer y mandar.

Que el humanismo cívico hunde sus raíces en el aristotelismo político es algo que se hace patente cuando comprobamos que la virtud ciudadana no solo es en ambos planteamientos una especie de ornato o decoro, sino que representa la diferencia esencial que constituye a la *polis* en una auténtica comunidad política, a diferencia de otro tipo de asociaciones basadas solamente en la colaboración militar o en el intercambio comercial. La centralidad del concepto de *virtú* es evidente en Maquiavelo, pero aparece como más profunda y abarcante aun en el propio Aristóteles, en cuyo libro III de la *Política* se afirma textualmente: «Todos los que se preocupan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y de la maldad cívicas. Así es también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no solo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se reduce a una alianza militar que solo se diferencia localmente de aquéllas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio [...] y una garantía de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos».

Tal ideal político, renacentista y clásico, pierde progresivamente vigencia en las concepciones posthobbesianas, cuando la preocupación por la virtud deriva precisamente hacia esos objetivos considerados por el humanismo clásico como insuficientes para constituir una auténtica comunidad política, a saber, el control de la fuerza y el comercio. Como ha señalado Pierre Manent en *La cité de l'homme*, Hobbes «individualiza» y «psicologiza» las pretensiones políticas aristotélicas. Donde los humanistas creían oír la voz pública del ciudadano, Hobbes desenmascara la pasión privada del individuo, su vanidad y su deseo de dominar a los demás. En el lugar de la virtud, Locke sitúa la propiedad; y, por su parte, Adam Smith sustituye la ética política por la «imaginación comercial» que reduce todas las cosas a bienes útiles. Estamos entonces, ni más ni menos, en la hipótesis aristotélica de un conjunto de hombres que solo tienen en común los intercambios comerciales y las alianzas guerreras, de manera que no constituyen una ciudad, no pueden discutir acerca de la justicia, no se da propiamente en ellos actividad

política, ni existe verdadera convivencia, ya que las relaciones mutuas son iguales cuando están unidas en un mismo lugar que cuando están separadas.

La cercanía entre el aristotelismo y el humanismo cívico se aprecia, en efecto, más claramente cuando los contraponemos conjuntamente al enfoque propio de la modernidad en el que, como señala Hannah Arendt, el metabolismo del trabajo productivo desplaza a la creatividad de la acción libre. Mientras que el individualismo posesivo está más inquieto por evitar el mal que por promover el bien público, y se preocupa antes por *sobrevivir* que por *vivir bien*, el humanismo de raíz aristotélica tiene claro que «la ciudad no es una comunidad [...] cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio», sino que «es una comunidad de casas y familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica».

El *ergon* propio, la actividad más específicamente humana que permite acercarse al logro de este objetivo, no es otro que la «amistad política», expresión que en clave estrictamente liberal implicaría una contradicción en los términos, pues se entiende que el punto de partida de la política es el egoísmo individualista, solo neutralizable por una sociedad no surgida ya de la naturaleza humana sino producida como un artefacto puramente utilitario y funcional. La economía y la capacidad bélica reabsorben a la política, al servicio de la cual se pone lo que todavía quede de la ética. Se ignora algo que es más que un *desideratum*, que es una realidad social incontrovertible: el afán por participar y compartir es más fuerte que el deseo de poseer; y la amistad —«lo más necesario de la vida»— es a la vez fruto de una tensión hacia el perfeccionamiento humano y medio para lograr tal plenitud. El empobrecimiento humano que la concepción de la conducta como deseo de controlar y prevalecer lleva consigo nunca se ha consumado en las sociedades occidentales, ya que siempre ha tenido el contrapeso de la opción humanista, para la que en categóricas y sorprendentes palabras del propio Aristóteles «el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia». Lo que se podría traducir a los siguientes términos: el objetivo último de la política no es el mantenimiento de la paz y el orden, compatibles con situaciones tiránicas, sino un estado de cosas en el que sea posible la optimización operativa y autónoma de los hombres y mujeres que viven en la comunidad. Es posible y necesario aspirar a la *vida buena*, que no es prolongación estática de un equilibrio social determinado sino activa intensificación de una vida que aspira de continuo a lograrse a sí misma, a potenciarse por medio de las virtudes morales e intelectuales.

Pero pasemos ya a la segunda de las razones que me llevaban a proponer a Maquiavelo como figura emblemática del humanismo cívico, en cuanto configuración política con unos perfiles históricamente definidos y con una repercusión creciente en los debates contemporáneos acerca de la génesis y situación actual de la democracia, sus virtualidades y sus patologías. En 1955, el historiador de origen alemán Hans Baron publicó un libro que llevaba por título *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republic Liberty in a Age of Classicism and Tyranny*, en el que se delimitaba por primera vez el concepto de *civic humanism* —al que en su etapa alemana había denominado ya *Bürgerhumanismus*— que estaba llamado a ser la semilla de toda

una discusión que abarca hoy desde la revalorización de la tradición republicana hasta la polémica en curso entre comunitaristas y liberales. En 1988, Hans Baron dio a la estampa dos volúmenes de estudios pertenecientes a épocas anteriores y posteriores de aquel momento crucial, bajo el rótulo *In Search of Florentine Civic Humanism*. En los dieciocho ensayos contenidos en este libro, Baron se ocupa de analizar —con extraordinaria erudición y agudeza conceptual— el decisivo cambio intelectual que tiene lugar, ya desde finales del *Quattrocento* florentino, en torno a figuras como Petrarca, Leonardo Bruni, Leon Batista Alberti y el propio Maquiavelo. Surgió entonces un nuevo concepto de la educación, cuyo objetivo no era tan solo formar hombres literariamente cultivados, sino también el de producir buenos ciudadanos; una educación inspirada en la reivindicación de la *vita activa*, es decir, en la valoración positiva de la participación en los asuntos públicos y de la vida diaria (reivindicación de la cotidianidad civil y profesional que, por lo tanto, no tiene su primer origen en la Reforma protestante, como se venía manteniendo hasta hace poco). Es una encrucijada histórica en la que la idea de ciudadanía se funde con el modo humanista de pensar. En las obras de Aristóteles y de Cicerón —señala Baron— se podía encontrar la convicción clásica de que la personalidad del individuo crece hasta madurar —tanto intelectual como moralmente— a través de la participación en la vida de la *polis* o *respublica*. El humanismo del siglo XIV, que había retenido las características medievales de alejamiento del mundo, se transforma ahora en humanismo cívico. El redespertar del antiguo espíritu cívico en la esfera intelectual marchaba paralelo al redescubrimiento de la antigüedad en el dominio del arte por obra de Donatello y Brunelleschi.

Uno de los aspectos más interesantes estudiados por Hans Baron es la defensa del valor positivo de las posesiones materiales, frente a las ideas estoicas y la influencia franciscana que proponían la pobreza como ideal del sabio. Para oponerse a esta idealización, los humanistas florentinos se inspiraron —como sobre otros muchos temas— en Aristóteles, quien, seguido por Tomás de Aquino, había mantenido la necesidad de un mínimo de posesiones materiales para la práctica de la virtud. Según dice Leonardo Bruni en sus polémicas *Epistolae*, el argumento decisivo para preferir la doctrina peripatética estriba en que Aristóteles considera precisamente lo que hace *humanos* a los seres humanos. Bruni cita la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles mantiene que el hombre necesita de una moderada prosperidad material, precisamente porque es humano, es decir, porque así lo requiere la armonía de la humana naturaleza. Las virtudes de la ciudadanía precisan —como de un cierto instrumento— la ayuda de los bienes materiales en la vida civil y profesional, y ni siquiera se puede prescindir de ella en la vida contemplativa, porque hay recursos, como la buena salud y la alimentación, que todos los seres humanos necesitan. En esta vida civil que llevamos, mantiene Bruni, la precondition para la liberalidad es la riqueza; para la justicia, la fortaleza; para el coraje cívico, la energía vital. Y en definitiva, como dice Aristóteles en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, «para los actos de virtud se requieren muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosos sean, más se necesitan».



Esta cuestión requeriría un examen mucho más detallado, especialmente por lo que concierne al problema de los respectivos papeles que la vida activa y la vida contemplativa juegan en relación con el logro de la felicidad. Mas lo que ahora procede subrayar es que si los humanistas cívicos siguieron a Aristóteles con preferencia a otros autores griegos, Platón incluido, fue precisamente porque en el Estagirita encontraron un tratamiento que se atiene estrictamente a la humanidad del hombre, tal como este es en realidad, y no como debería ser en un marco teórico ideal, pero inexistente. El propio Aristóteles lo dice drásticamente, poco después del texto al que acabo de referirme: «[...] La verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, que son en ellos lo principal. Es preciso, por tanto, considerar lo que llevamos dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en armonía con los hechos, pero considerarlo como mera teoría si discrepa de ellos». Con lo que acabo de decir, no pretendo minusvalorar en modo alguno la influencia de Platón en el humanismo renacentista, que ha sido minuciosamente documentada por James Hankins en su libro *Plato in the Italian Renaissance*. Quiero más bien enfatizar un rasgo distintivo de la filosofía práctica aristotélica que ha constituido uno de los motivos más claros para que pudiera ser rehabilitada en nuestro tiempo, hasta el punto de que casi todos los autores que hoy se encuadran —de diverso modo y en diferente medida— bajo la rúbrica *humanismo cívico* se inspiran en planteamientos aristotélicos a la hora de encaminar sus ideas éticas y políticas. Y lo voy a hacer siguiendo las sugerencias de uno de esos autores, Charles Taylor, quien en su artículo «Justice after Virtue» se dedica a examinar la doctrina de la virtud propuesta por uno de los más profundos y originales pensadores nearistotélicos de la actualidad, a saber, Alasdair MacIntyre.

Según Taylor, Platón es el gran revisionista. Su noción de bien es tal que está dispuesto a proponer una ruptura radical con el mundo realmente existente, al menos si uno se toma en serio su diálogo *República*. La vida política como búsqueda del honor, la vida familiar, la acumulación de propiedades como base para el propio ejercicio de la liberalidad y la ayuda a los amigos, todo eso ha de ser sacrificado. Los que se habían tomado como bienes internos a esas prácticas quedan reinterpretados, o bien como objetivos neutrales, o bien como peligrosas fuentes potenciales de corrupción.

La postura aristotélica, en cambio, no es revisionista sino comprensiva. Aristóteles se toma en serio el modelo propuesto en la *República*, y en el libro II de la *Política* critica duramente su unitarismo comunitario. Piensa Platón que «lo mejor es que cada ciudad sea lo más unitaria posible [...]. Sin embargo, es evidente —arguye Aristóteles— que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad. Pues la ciudad es por naturaleza una pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podemos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De manera que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad». Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente, de modo que pueda darse la gradación y la complementariedad indispensables para la armonía social. Entre ciudadanos libres, la igualdad en la reciprocidad es la salvaguarda de las

ciudades. Es el bien de cada práctica lo que conserva a la ciudad y posibilita su autarquía. Así pues, concluye Aristóteles, «si es preferible lo más autosuficiente, también hay que preferir lo menos unitario a lo más unitario». Según comenta Taylor, para Aristóteles constituye un error fundamental el excluir de la vida buena alguno de los bienes que perseguimos, en su correcto orden y en su debida proporción. Esto significa, lógicamente, que en algunas circunstancias un bien menor ha de sacrificarse al logro de un bien mayor. Por ejemplo, es de suyo más perfecto dedicarse a estudiar filosofía o matemáticas que hacer una tarea material; sin embargo, muchas veces tenemos que anteponer un servicio a nuestros amigos o un trabajo doméstico porque es lo que procede hacer aquí y ahora. Pero la idea de eliminar por principio algún bien como inadecuado para formar parte constitutiva de la vida buena va en contra de la propia esencia del último bien, del *teleion agathon*, que incluye todos los bienes, cada uno en su lugar adecuado. Salirse fuera de la condición humana es algo que no se debe intentar ni se puede conseguir. Tal es el primer requisito del humanismo cívico, según ha discurrido desde Aristóteles hasta nuestros días, pasando por su renovación renacentista y su moderna configuración republicana, especialmente en las versiones anglosajonas. (Refiriéndose sobre todo a los *Founding Fathers* y a Alexis de Tocqueville, Pocock llega a hablar de una «americanización de la virtud»).

Frente a la actitud revisionista de raíz platónica, que pretende establecer *a priori* una justicia política universal, la postura comprensiva de raíz aristotélica propugna que se ha de legislar sobre la base de los bienes realmente buscados en las comunidades efectivamente existentes. Si traducimos esta oposición a términos actuales, nos encontraremos con que autores como John Rawls o Ronald Dworkin mantienen, frente a pensadores como Michael Walzer o Alasdair MacIntyre, que la teoría de la justicia tiene que ser definida con independencia de las particulares prácticas de una sociedad. Aristóteles, por su parte, consideraba que la determinación del bien práctico no puede proceder de una disquisición teórica independiente de la experiencia histórica y social. Su método exige que toda investigación comience con un examen dialéctico de las opiniones en presencia, para dirimir cuál o cuáles tienen una índole radical e irreductible, y qué otras presentan un carácter meramente derivado o accidental. Un paradigma de este modo de proceder nos lo ofrecen los respectivos comienzos de la *Metafísica* y de la *Ética a Nicómaco*. Por lo que concierne a la teoría de la justicia, es preciso comenzar a partir de los tipos de bienes y los tipos de prácticas comunes desplegadas en torno a esos bienes, tal como se manifiestan en una sociedad determinada. La filosofía política tiene que abarcar o comprender todas las variantes de una práctica determinada, de la que no puede prescindir en modo alguno.

Charles Taylor considera, con razón a mi juicio, que las teorías éticas y políticas que proceden del moderno concepto de libertad —en el sentido de *libertad negativa*, según la terminología de Isaiah Berlin— presentan un carácter más bien «platónico», en cuanto «revisionistas» y no «comprensivas». Porque la propia idea moderna de libertad implica, cuando menos, la capacidad de situarse fuera de todas las prácticas colectivas y ponerlas en cuestión, prescindiendo al mismo tiempo de las instituciones que las

incorporan. El caso más obvio y espectacular es el de las teorías contractualistas del siglo XVII y de sus actuales versiones neocontractualistas, con Rawls como referencia obligada. El impulso que tras ellas late proviene de la actitud crítica y de la pretensión universalista, en las que de la típica expresión aristotélica «la vida y la buena vida» se quedan solo con el primer término de la díada, es decir, con «la vida», ya que de partida no se sabe qué pudiera ser la «buena vida». Mientras que para el propio Aristóteles el primer término de esta conjunción —«la vida»— presenta una significación ética meramente infraestructural. La exigencia propiamente política procede del segundo término, de la «vida buena», para cuyo logro es imprescindible asociarse en una comunidad plural y autárquica. Y, a su vez, la definición de la «vida buena» remite a las actividades más altas y específicamente humanas, al *ergon* propio del ser humano. En la tradición filosófica los dos principales candidatos son, evidentemente, la contemplación de la verdad y la vida ciudadana. Bien conocidas son las dificultades que Aristóteles mismo tuvo para integrar esas dos posibilidades. Pero la fusión de ambas es hacedera y fue llevada efectivamente a cabo por Tomás de Aquino.

La inversión valorativa entre «vida» y «vida buena» es lo que Hannah Arendt —peculiar representante contemporánea del humanismo cívico— ha estudiado como la primacía del trabajo (*labor*) sobre la acción (*action*), es decir, del metabolismo productivo y reproductivo, propio de la *sociedad civil* (en sentido hegeliano), sobre la teoría y la virtud cívica, características de una *esfera pública* que tiende a difuminarse, reabsorbida por el mundo técnico y económico.

Empezamos a tocar el núcleo de nuestro problema. Al disolver los netos perfiles de la «vida buena» en la abstracción generalizadora de «la vida» sin más, surge el modelo de una razón descomprometida que pretende moverse en un ámbito de neutralidad funcional, previo a toda opción valorativa. Lo políticamente correcto (*right*), en cuyo solo territorio cabe lograr acuerdos razonables, prevalece sobre lo éticamente bueno (*good*), que resultaría relegado a las preferencias estéticas o lúdicas de cada individuo o presunto grupo cultural, todas ellas admisibles para una moral despotenciada en la que lo único indiscutible sería, paradójicamente, su propio relativismo. Pero este planteamiento no es realmente viable, como trataré de mostrar en el próximo apartado.

## 5. Ética y teoría general de la acción

La ética del humanismo cívico, el sentido moral de la ciudadanía, queda radicalmente problematizado cuando se considera que el núcleo de la política es ese campo de neutralidad puramente procedimental que tendría un carácter pre-ético, por lo que delimitaría un área libre de disenso en cuestiones fundamentales. A primera vista, parece que este enfoque no sería ajeno al planteamiento aristotélico, ya que —según hemos visto en el anterior epígrafe— puede adscribirse a *la vida* sin más una posición infraestructural con respecto a la *vida buena*. Lo que hoy llamamos «antropología» equivaldría al desarrollo moderno de investigaciones que Aristóteles incluía en el tratado

*De Anima*, el cual desempeñaría a su vez un papel fundante respecto al discurso específicamente ético. En términos más concretos y actuales, se podría decir que hay una *teoría general de la acción* supuestamente previa a la ética.

Es característico de casi todos los empeños de la teoría política y sociológica contemporánea el intento de fundar la acción humana desde sí misma. Por ejemplo, el *sociologismo* consiste en suponer que la realidad social misma es fruto de las propias acciones sociales o, por utilizar una expresión consagrada, que se lleva a cabo una «construcción social de la realidad». Tal planteamiento antropocéntrico y no precisamente humanista se inspira decisivamente en la filosofía trascendental de signo kantiano. Como ha señalado Inciarte, la razón autónoma kantiana —entendida con radicalidad— no es una facultad que ulteriormente entrara en acción, sino que se constituye en su propia actividad. A tal enfoque, propio de la filosofía crítica, se opondría frontalmente el modo aristotélico de proceder. Y, así, leemos en el libro II de la *Ética a Nicómaco*: «En todo aquello que es resultado de nuestra naturaleza, adquirimos primero la capacidad y después ejecutamos la acción. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino a la inversa: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado».

Esta declaración aristotélica parece implicar que el estudio de la acción humana debería resolverse en una consideración del elenco de facultades, a partir de la cual fuera posible establecer una tipología de las diversas clases de operaciones humanas. Desde luego, en Aristóteles —como acabo de señalar— se encuentran elementos suficientes para elaborar una antropología filosófica o una psicología racional que sería relevante para una *teoría general de la acción*. Sin embargo, es erróneo —y cortaría de raíz la posibilidad de un auténtico humanismo cívico— pensar que la ética aristotélica se funda directamente en la antropología, de manera que ésta fuera lo sustancial y aquélla lo adjetivo. Es el propio Aristóteles quien nos previene de adoptar sin más esta solución. Porque, inmediatamente después del citado fragmento de la *Ética a Nicómaco*, añade que lo dicho acerca de las acciones que son resultado de la naturaleza no vale para las acciones en sentido estricto, para las operaciones más propias del hombre, es decir, para la praxis ética y política: «En cambio —afirma—, adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así también, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la templanza, templados; y practicando la fortaleza, fuertes».

Este es el motivo de fondo por el que se puede considerar que la filosofía práctica del Estagirita en la forma de su actual renovación por parte del neoaristotelismo constituye la raíz de la plural corriente de pensamiento que llamamos «humanismo cívico», para la cual es decisivo que la política posea —esencialmente, aunque no de manera exclusiva— 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 moralmente neutral.

La tesis de que la *teoría general de la acción* es una disciplina de carácter práctico, pero fundante de la ética misma y previa a ella, ha sido defendida por el filósofo alemán Manfred Riedel. Considera Riedel que el objeto de la teoría de la acción no es la operación tal como se realiza fácticamente, por lo cual se distingue de la antropología (por ejemplo, en el sentido de Arnold Gehlen). Pero, precisa, tampoco se ocupa de las acciones en cuanto normativamente se han de realizar, es decir, en cuanto prescritas valorativamente. La *teoría filosófica de la acción*, según Riedel, se ocupa de los fundamentos y presupuestos de la acción humana, en busca de una «precomprensión práctica» del hombre como ser activo. No es la ética, sino el fundamento de la ética: es una disciplina propedéutica de la ética. No es meramente descriptiva ni llega a ser normativa, sino que procede de modo interpretativo y discursivo. En definitiva, trata de establecer las fundamentales condiciones de posibilidad de la acción en general.

En cualquier caso, tal intento ya no es aristotélico, como Riedel pretende. Se sitúa más bien en la línea de la filosofía crítica de aire kantiano y conecta por ello con los planteamientos de la *pragmática trascendental*, en el sentido de Habermas o Apel, más cercanos al humanismo, por cierto, que una *teoría de sistemas* tipo Niklas Luhmann, pero inspirados inicialmente en el neomarxismo frankfurtiano y con posterioridad en el pragmatismo norteamericano, siguiendo la línea de Peirce. Situar la pragmática como disciplina fundamental implica, en efecto, afirmar la primacía de la práctica sobre la teoría y, a la postre, aceptar los presupuestos básicos del pragmatismo. Pragmatismo que —unido al relativismo que suele acompañarle— es el modo de pensar más extendido en nuestro tiempo, que se encuentra no solo en autores que —como Richard Rorty— se declaran pragmatistas, sino que sus presupuestos también aparecen en posturas de cuño liberal, como son las de Rawls o Kymlicka, cuya propuesta —ya mencionada— de una primacía de lo justo o correcto sobre lo bueno comporta una privatización del bien que desemboca, a su vez, en la separación de una ética pública de carácter procedimental y una ética privada en la que se expresarían —en consonancia con el emotivismo— las preferencias y convicciones valorativas de tipo individual.

Ya he considerado con anterioridad los presupuestos e implicaciones de este tipo de planteamientos, así como la constitutiva problematicidad de su aplicación. Ahora bien, mi rechazo de estas posturas no se basa solo en aporías epistemológicas, en estimaciones ambientales o en disquisiciones generales acerca de la mutua disposición de las disciplinas filosóficas y las ciencias sociales. Me remito a una concepción de la acción que lleva a mantener la tesis —un tanto insólita a primera vista— según la cual, formalmente, la *teoría general de la acción* es precisamente la ética.

Los puntos capitales de esta concepción ética y política se dirigen, por una parte, a destacar el carácter intrínsecamente teleológico de la actividad práctica y técnica, y, por otra, a advertir que esta teleología inherente a la *praxis* y a la *poiesis* hace que su valoración —su consideración como acciones buenas o malas— no sea algo posterior o resultante de las acciones, en contra de todo utilitarismo o consecuencialismo, sino constitutiva de ellas.

Que su valor positivo o negativo constituye una propiedad esencial de las acciones humanas es algo que se desprende ya de los argumentos que Aristóteles aduce en la continuación del texto de la *Ética a Nicómaco* que vengo citando: «Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y esta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran; y en esto se distingue un régimen político de otro, el bueno del malo. Además, las mismas causas y los mismos medios producen la virtud y la destruyen, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás; construyendo bien serán buenos constructores y construyendo mal, malos».

En este fragmento se equiparan provisionalmente el obrar y el hacer, la *praxis* y la *poiesis*, porque ambos tipos de acción coinciden en estar teleológicamente orientados y en que su valor —positivo o negativo— procede precisamente de su orientación. Sin embargo, el fin de la *poiesis* consiste en un producto o resultado distinto del mismo hacer, mientras que el fin de la *praxis* no puede ser distinto de ella misma. Como dice Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, «la buena acción misma es un fin». Por otra parte, estos dos modos de acción no están desconectados entre sí: el producto técnico no es fin en sí mismo, sino que constituye un *medio de vida*, un medio para la vida buena, un medio para ser feliz. Sin embargo, el fin propio del hacer *no* es el fin propio del obrar, no se reduce sin más a él, aunque a él se ordene: hay una teleología técnica distinta —aunque no separada— de lo que hoy llamaríamos *teleología ética*.

Precisamente por eso, como ha señalado Anselm Müller y se desprende del fragmento aristotélico que citaba más arriba, también hay criterios para la valoración —como bueno o como malo— del producto de la *poiesis*: son justamente los criterios técnicos. Es más, si no pudiéramos valorar lo hecho y el hacer, no tendríamos un concepto cabal acerca de lo hecho y el hacer de que en cada caso se trata. La labor del zapatero tiene como finalidad el hacer un producto que sirva para proteger los pies y permitir al usuario andar cómodamente. Ahora bien, si no sabemos cómo ha de ser un buen zapato, tendríamos dificultades para distinguir la acción de hacer un par de zapatos de la acción de hacer, por ejemplo, un par de calcetines o de zancos. Cuanto más técnico sea el producto, más claramente aparece lo dicho: piénsese en un helicóptero o en un ordenador. Y, si vamos al caso de la obra de arte, ¿cómo podríamos distinguir una escultura de Chillida de un trozo de piedra arbitrariamente tallado, si no tuviéramos criterios estéticos, es decir, sin saber qué obra es bella y cuál no lo es? ¿Cómo distinguiríamos a un escritor de un «escribidor a tanto la línea»?

Según mantiene también Anselm Müller, en la técnica y en el arte los conceptos descriptivos son —simultánea e inseparablemente— conceptos valorativos. La descripción de un reloj encierra la idea de que es un artilugio para dar *bien* la hora o, dicho castizamente, para dar la «hora buena». De tal suerte que si da una hora tan mala que no sirve para llegar en punto al tren o a clase, difícilmente diríamos que se trata de un reloj. De manera que, en la técnica, los conceptos *malo* y *bueno* no son simétricos.

Una pluma puede ser tan mala que ya no sea una pluma, pero no puede ser tan buena que ya no sea una pluma. Cuando se puede distinguir los que son buenos *Xs* de los que son malos *Xs*, entonces mostrar qué sea en general un *X* se logra más fácilmente con un buen ejemplar que con uno malo.

Si la finalidad y la correspondiente valoración son constitutivas del hacer, lo habrán de ser con mayor motivo del obrar. Porque los productos del hacer solo pueden constituir metas intermedias o relativas, que —en último término— se ordenan siempre al bien obrar, a la acción sencillamente buena, a la vida humanamente lograda.

Y, sin embargo, la acción en el sentido de la *praxis* presenta una teleología de muy distinta índole que la del hacer. Por de pronto, no cabe utilizar el mismo criterio que acabamos de aplicar a la *poiesis*. Según este criterio, la técnica se parece a la ciencia; porque un conocimiento malo, es decir, un conocimiento falso, apenas se puede decir que sea un conocimiento: desde luego, en cuanto falso no lo es (lo será, si acaso, por lo que tenga de parcialmente verdadero); de manera semejante a como un teléfono que no deje oír la voz mal merece el nombre de teléfono. En cambio, una acción humana libre que sea moralmente mala, no por ello deja de ser acción, humana y libre. Esto parece que conduce a relativizar, en las acciones morales, su índole de buenas o malas, que sería como un accidente de ellas. Pero no hay tal cosa. Decir la verdad es de suyo bueno. Mentir es siempre malo. No se puede hablar de una mentira buena, a no ser que mentir se tome en sentido técnico y no en sentido moral (como cuando se dice de un hábil político que «miente muy bien»).

Lo que pasa es que no hay una obra común a la acción buena y a la acción mala que constituya el criterio teleológico desde el que ambas se juzgan, para resultar así mejores o peores. La acción moral no se valora por una perfección inmediata de la obra realizada. Por eso quizá dice Aristóteles que mientras hay una excelencia del arte, no la hay de la prudencia (*virtutis non est virtus*). En el campo ético no acontece la equivalencia entre lo descriptivo y lo valorativo que registrábamos en el terreno técnico. El valiente —como ya se leía en el *Laques* platónico— no se caracteriza porque no teme nunca o porque ataca siempre. De ahí que, en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles describa la valentía de tal forma que no le adscribe una meta determinada: «El que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, como y cuando debe, y confía del mismo modo, es valiente, porque el valiente sufre y obra según las cosas lo merecen y cuando la razón lo ordena». Y añade un tanto enigmáticamente: «El fin de cada acción es lo que es según el hábito». Valiente es la acción que hace al hombre valiente y que hace valiente al hombre. La *praxis* —la acción en sentido estricto— no remite a la perfección de una obra externa, sino a la vida lograda del agente. Cada uno de los actos aislados del valiente podrían tomarse como realizaciones de otros hábitos: del orgullo, de la imprudencia, de la cobardía incluso. Por tanto, las acciones que merecen el calificativo de «valientes» se integran en un estilo de vida virtuoso, que ni siquiera puede quedar caracterizado únicamente por los actos que una determinada virtud engloba, ya que una virtud determinada solo lo es en conexión con todas las demás: solo el hombre bueno

realiza —tanto en el terreno interpersonal como en el público— acciones buenas. Y el hombre bueno es el que vive de acuerdo con su fin propio.

Esto nos lleva como de la mano a los planteamientos fundamentales del humanismo cívico, para el que la valoración moral de las acciones políticas es su dimensión más profunda y característica (aunque no la única). No hay, por tanto, un fundamento premoral de las acciones humanas que permitiría un espacio de neutralidad en el que pudieran alcanzarse consensos carentes de significación ética, o que *todavía no* la tuvieran. Y es que solo desde *el fin* del hombre —desde su último fin— se pueden comprender cabalmente las acciones en cuanto acciones humanas. El concepto mismo de acción humana remite al fin del hombre en cuanto tal. Lo cual equivale a mantener que la *teoría general de la acción* no puede desarrollarse en un nivel prevalorativo, anterior a la ética, sino que ha de ser radicalmente —ella misma— ética, porque desde su inicio ha de considerar un fin comprensivo de todas las acciones humanas. El hecho incuestionable de que no tengamos un cabal conocimiento de tal fin y de que no estemos de acuerdo en cuál sea este fin confirma su carácter de disciplina filosófica, ya que tal disenso es un trasunto de las perplejidades con las que el hombre se topa cuando trata de dilucidar su propio ser. Pero semejante desacuerdo no es motivo suficiente para detenerse en una presunta fase premoral, de carácter procedimental o neutro, por la decisiva razón de que la teleología técnica —que sería la propia de tal modo de conducirse— está ordenada por y para la teleología ética. Tal neutralidad puramente objetiva no existe en la realidad compleja y concreta del hombre en sociedad. Por decirlo en términos weberianos, la *Zweckrationalitdt* está constitutivamente encuadrada en la *Wertrationalitdt*.

Prescindir de toda una dimensión del comportamiento público por las dificultades que conlleva su tratamiento acaba por conducir a problemas aún más agudos. Porque, se quiera o no se quiera, los desacuerdos y discrepancias acerca de las cuestiones humanas fundamentales siguen ahí, por así decirlo, intactas. Simular que las hemos superado epistemológicamente pasando de un plano ético a un nivel técnico-jurídico (constitucional tal vez) equivale a mirar para otro lado, no a resolverlas. Expulsadas por la puerta, vuelven a entrar por la ventana. Y esto es algo de lo que el «siglo breve» nos ofrece no pocas experiencias, con desastrosos resultados algunas de ellas, aunque últimamente hayamos acordado que es «políticamente incorrecto» evocarlas.

La tesis que aquí mantengo puede sugerir una especie de moralismo, según el cual la política se reduciría por completo a la ética. Nada está más alejado de mi forma de pensar. Para deshacer tal posible equívoco, es necesario rescatar al conocimiento moral del objetivismo deontologista o utilitarista que ha padecido, al menos, en los últimos doscientos años. Y es que la ética, en su genuina y originaria configuración aristotélica, no solo contiene desarrollos que hoy encuadraríamos dentro de la antropología, sino que es ella misma una disciplina *política*, en el sentido de que su realización no se puede desplegar si no es en el contexto de comunidades que posibilitan las prácticas humanas. La pérdida del alcance político de la ética, con la privatización del bien que ello implica, no es sino otra cara de la desmoralización de la política, de su tecnificación y pragmatismo crecientes, que se traducen en intolerables formas de insolidaridad.



Pero el tratamiento detallado de las relaciones entre ética y política, tal como las propone el humanismo cívico, será el cometido del próximo capítulo. Y, desde luego, el aristotelismo solo nos ofrece las categorías éticas fundamentales para entender la acción humana en una sociedad compleja y globalizada. Lograr tal comprensión exige un sustancial incremento y una actualización renovadora de nuestro equipaje conceptual.

## CAPÍTULO 2

### LA RAZÓN PÚBLICA

#### 1. Razón práctica y razón política

A lo largo del capítulo primero se habrá podido apreciar, espero, que la renovación del *humanismo cívico* constituye una empresa cultural y política de largo alcance, acechada por toda suerte de equívocos y reticencias. En cada momento se ha procurado señalar de dónde provienen tales resistencias y malentendidos. Si consideramos de manera global los obstáculos en cuestión, comprobaremos que el problema de fondo presenta una índole epistemológica. Ya se ha apuntado que gran parte de las discusiones se centran en torno a la alternativa *cognitivismo-anticognitivismo*. Porque si, de antemano, cerramos la posibilidad de un cierto conocimiento de la naturaleza humana y de la valoración de sus acciones, no tendrá mucho sentido hablar de «humanismo cívico». Si, por el contrario, admitimos que pueda acontecer tal acceso cognitivo, deberíamos precisar mejor su índole, su alcance y sus límites. Y esta segunda es, por lo que hasta ahora he venido diciendo, la tesitura en la que me encuentro.

Así pues, abordar la compleja problemática de la viabilidad de un *giro humanista* en la actual configuración de la vida social implica una reflexión metodológica acerca de la razón política. No se trata, en modo alguno, de «congelar» con recursos académicos un tema vivo y actual sobre cuestiones que a todos nos afectan de modo inmediato. Nos situamos, de entrada, en el núcleo de una polémica intelectual que está en la base de las confrontaciones políticas y sociales de cada día.

La mencionada reflexión metodológica aparece como obligada cuando se advierte que el pensamiento típicamente moderno se nos presenta hoy como una ficción intelectual que se ha tornado improrrogable. No es que haya fallado esta o aquella aplicación: lo que ha fracasado es el modelo, el enfoque básico del pensamiento racionalista. El patrón que ha entrado en crisis es —como dice MacIntyre— el *paradigma de la certeza*. Según este esquema teórico, la realidad no esconde misterio alguno: sus secretos se nos desvelarán progresivamente si somos capaces de utilizar la razón de un modo correcto, de acuerdo con un método adecuado. Si acertamos con el método —y lo ponemos nítidamente al alcance de todos— se abrirá ante nosotros el panorama luminoso de las objetividades, que quedarán a nuestra disposición para transformarlas por medio de la técnica, y ponerlas al servicio de la dominación de la naturaleza y de la autónoma liberación del hombre. Es el racionalismo, que aparta a la

inteligencia humana de la fuente originaria de sentido —el *mundo vital*— y la curva sobre sí misma, hasta el punto de desarrollar una *filosofía separada*: distante tanto de la abigarrada experiencia de la realidad como de posibles aportaciones sapienciales.

Casi nadie se pronuncia hoy día —y menos en cuestiones políticas— como partidario de un racionalismo totalizante, al estilo hegeliano. Las consecuencias del intento de aplicar a la realidad social una exhaustiva explicación de la praxis y la historia humana están aún demasiado cercanas y han resultado demasiado dolorosas como para olvidarlas de un día para otro (aunque siga brillando por su ausencia la «autocrítica» de quienes pretendieron imponer tal explicación por medio de un auténtico terrorismo intelectual, ejercido implacablemente contra los que tenían la «debilidad» de defender la libertad de cada una de las personas humanas).

El rastro y el resto del racionalismo imperante hasta hace pocas décadas es hoy el cientificismo, como degeneración absolutizante del verdadero espíritu científico. Se trata de una deformación ideológica cuya incidencia es especialmente perjudicial en el campo de las ciencias sociales, ya que en ellas se muestran con particular claridad las tergiversaciones en las que se incurre al intentar explicar el comportamiento humano con las exclusivas categorías de las ciencias naturales o empíricas. Si el humanismo cívico sigue apareciendo ante muchos de nuestros contemporáneos como un modo ingenuamente desiderativo de pensar, es en buena parte porque todavía hay quien cree que la única consideración seria y rigurosa de la realidad humana es la científico-positiva, postura que —por desconocimiento de las peculiaridades del objeto estudiado— conduce de hecho a un craso anticognitivismo, en el que no es posible fundamentar el sentido de la dignidad del hombre ni los derechos que constitutivamente le pertenecen.

En las ciencias del comportamiento social —indica Noam Chomsky— «ha habido una natural pero desdichada tendencia a “extrapolar”, a partir del adarme de conocimiento que se ha obtenido mediante la experimentación atenta y la rigurosa elaboración de los datos, en la dirección de cuestiones de significación más amplia y de considerable importancia social. El asunto es muy serio. Los expertos tienen la responsabilidad de precisar con toda claridad los límites reales de sus conocimientos y de los resultados hasta el momento obtenidos, y el análisis cuidadoso de esos límites mostraría, en mi opinión, que prácticamente en ningún campo de las ciencias sociales y del comportamiento los resultados obtenidos justificarían semejante “extrapolación”». No pocos cultivadores de tales disciplinas extreman, en efecto, la similitud de su metodología característica con la propia de las ciencias de la naturaleza, pagando por ello el alto precio de marginar lo más peculiar de la conducta humana: el carácter cognitivo y libre de la praxis ética y política. La extrapolación de que habla Chomsky es una clara muestra de reduccionismo, en el que las condiciones necesarias se toman por condiciones suficientes. La realidad concreta del hombre en sociedad se dispersa o «deconstruye» en las estructuras epistemológicas de las diversas especialidades: lo humano queda objetivado en función de instancias parciales o simplemente no humanas. Tal reducción de la racionalidad humanista es una de las principales causas de esta patente paradoja: el actual énfasis en la liberación y en la socialización suele producirse desde plataformas teóricas

en las que no se reconoce la existencia real de la libertad, con la consiguiente disolución del valor humano de las relaciones sociales, cuya inserción en la naturaleza misma de la persona nos resulta cada vez más difícil de pensar, según ha puesto de relieve Pierre Manent.

Es preciso, además, señalar que las reacciones irracionistas y relativistas frente a un positivismo presuntamente universalista aceptan el planteamiento al que se oponen. Comienzan por admitir que el sentido de la acción humana queda fuera de un tratamiento riguroso, reservado exclusivamente a las ciencias experimentales. Como indica Wild, «generalmente consideramos que el objetivismo científico y el subjetivismo irracional son completamente opuestos. Pero olvidamos que constituyen las dos caras de la misma moneda. Cuando la razón y la evidencia son identificadas únicamente con los objetos de la ciencia, el sujeto humano y su mundo concreto se vuelven opacos, irracionales y arbitrarios». Ya había advertido Husserl en una de sus últimas obras, *La crisis de las ciencias europeas*, que ambas concepciones —el positivismo y el relativismo— tienen un mismo fundamento: la aceptación acrítica de un objetivismo limitado y excluyente. Esta asunción representa la pérdida de la «fe» en una filosofía rigurosa y, al cabo, la caída de la confianza del hombre en sí mismo y en su libertad. Tal es, por cierto, la raíz de la peculiar crisis ética que acontece en la realidad actual y que cierra en buena parte las sendas para la emergencia del humanismo cívico.

Estamos ante una gran paradoja: la racionalización a ultranza ha traído consigo la mayor explosión de irracionismo que la humanidad ha conocido hasta ahora. La supuesta transformación del mundo por medio de la ciencia y la tecnología nos ha puesto al borde de la destrucción del medio ambiente natural y frente a la amenaza de una catástrofe atómica. La utopía de la liberación total nos ha hecho experimentar la realidad del completo sometimiento.

En definitiva, lo peor de nuestras «certezas» es que no eran verdad. Tenían, indudablemente, elementos verdaderos de los que en buena parte aún seguimos viviendo. Pero no se atenían a la realidad de las cosas, sino a nuestros afanes de poder, a nuestras ansias de perfecta autonomía, a nuestro rechazo del misterio que cada ser humano esconde. Si queremos acceder a un modo humanista de pensar la vida civil, se impone un cambio de modelo.

Según propone MacIntyre, y ya se ha apuntado, es preciso pasar del *paradigma de la certeza* al *paradigma de la verdad*. Según el modelo que contrapone la verdad a la certeza, lo radical no es la objetividad sino la realidad. Y al fundamento de la realidad no podemos acceder de manera automática, por la mera aplicación de un método racional. Tal acceso requiere un trabajoso aprendizaje que se alimenta —nos guste o no— de una larga tradición de pensamiento. En rigor, no hay ciencia sin historia, sin educación, sin comunidades de investigación, sin componentes éticos y políticos. De manera que una presunta *ciencia separada* de estas dimensiones humanas no pasa de ser una ficción, elaborada *a parte post*. La ciencia real y efectiva se inserta en comunidades de aprendizaje e investigación, en las que se llevan a cabo una serie de *prácticas* donde surgen y adquieren sentido las nociones operativas y temáticas de todo tipo de

conocimientos. Y es que, si bien lo pensamos, nuestros modos de conocer tienen mucho de oficio, de dimensión artesanal, más que de pura especulación exenta de connotaciones y motivaciones tanto históricas como éticas. No hay ciencias experimentales ni sociales desligadas de una constitutiva referencia a las comunidades en las que florecen y a las personas que las cultivan.

Una concepción de este tipo —a falta de objeciones mejores— ha sido tachada de relativista (crítica realizada, al parecer, desde una instancia completamente descontextualizada, cuya mayor debilidad sería la de su inexistencia). Pero tal impugnación marra el golpe. Porque toda auténtica tradición nos lleva más allá de sí misma, ya que está orientada precisamente al logro de la verdad y no a su propia pervivencia o desarrollo. Lo que el objetivismo ilustrado olvida es que la verdad, en su dimensión más radical, es un perfeccionamiento del ser del hombre, porque constituye el bien de su inteligencia. De ahí que la razón humana posea una esencial dimensión narrativa: que esté siempre inserta en una trama de búsqueda, en la que los logros son inseparables de los ensayos, los errores y las rectificaciones. Así lo patentiza la historia de la ciencia y las más recientes interpretaciones epistemológicas, en la línea de Popper, Kuhn y Michael Polanyi.

Resulta, entonces, que todo despliegue de la razón posee también un sentido *práctico*, en cuanto que no es separable de las acciones humanas que se encuentran en su surgimiento y desarrollo. Lo cual en modo alguno implica una primacía de la razón práctica sobre la razón teórica, al modo kantiano. Acontece, más bien, lo opuesto. Porque, mientras que en el kantismo era preciso poner coto a la búsqueda de la verdad para hacer sitio a la autónoma realización del hombre, en la visión antropológica que aquí se propone el ejercicio práctico de la razón se ordena teleológicamente a ese perfeccionamiento pleno de la persona, que es justo el logro de la verdad acerca de sí misma y de la realidad tanto física como social en la que vitalmente se inserta.

El ideal metódico del *paradigma de la certeza* implica una racionalidad monocorde y unívoca, mientras que el *paradigma de la verdad* supone un uso abierto y analógico de la razón. Lo que se procura según el primer modelo es la seguridad de no verse sometido a la incertidumbre o incurrir en error, para evitar los enfrentamientos y la necesidad de rectificar. El segundo enfoque, por el contrario, incita a embarcarse en indagaciones de resultado incierto, en las que se contraponen «dialécticamente» (en sentido aristotélico) las diversas concepciones, hasta dar con una de ellas que está presupuesta en todas las demás, pero que a su vez se somete continuamente a prueba, haciéndola máximamente vulnerable, ya que el interés predominante no es el mantenimiento de una tesis sino el avance en el conocimiento de la realidad.

Como ha señalado Charles Taylor en su artículo «The Dynamics of Democratic Exclusion», la democracia puede focalizarse o bien en la elección (*choice*) y en la libertad individual, o bien en la participación y el autogobierno. Ambos elementos han estado presentes en la democracia liberal a lo largo de los últimos dos siglos y todavía tienen vigencia hoy día. Solo que el equilibrio entre ambos factores se ha roto a favor del individualismo de una manera tan drástica que el elemento cívico corre el riesgo de

resultar olvidado. ¿A qué se debe esta creciente prevalencia de la elección entendida como *choice*? La respuesta de Taylor es la siguiente: ha acontecido un deslizamiento desde la ética de la vida buena hasta una ética supuestamente basada en algo menos polémico y más susceptible de acuerdo general. Esto explicaría la popularidad tanto del utilitarismo como de las teorías deontológicas derivadas de Kant. Ambos modos de pensar procuran hacer abstracción de las cuestiones acerca de cuál es el modo de vida más digno, más admirable y más humano, para retrotraerse a lo que parece más sólidamente fundado. En el caso del utilitarismo, valoramos por igual las preferencias de cada cual, con independencia de la calidad de las metas que persiguen. Con las teorías de tipo kantiano, podemos abstraernos completamente de las preferencias y centrarnos en los derechos del sujeto que elige.

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 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.

Ya hemos visto que este abandono de la dimensión práctica ni siquiera es válido para las propias ciencias de la naturaleza, y menos aún para las ciencias sociales. En todo caso, resulta inadecuado y empobrecedor para la consideración del efectivo comportamiento político en comunidades siempre peculiares y en momentos históricos únicos e irrepetibles.

La filosofía política se inscribe —con peculiaridades que habremos de notar— en el campo más amplio de la filosofía práctica. La conexión entre filosofía y praxis que acontece en un sector del pensamiento post-hegeliano puede conducir al «final de la filosofía» —sustituida por procesos ideológicos o, sin más, políticos— si se prescinde del concepto de *verdad práctica*, si la introducción de la dimensión práctica en el conocimiento conduce al estrechamiento del saber o a su liquidación pura y simple. Según señala Inciarte, la filosofía clásica —sobre todo con Aristóteles— intentó unir un concepto estricto de la verdad con un amplio horizonte de conocimientos que abarcan también aquellos aspectos de la vida en los que se cifran los más vivos intereses existenciales de las personas: los empeños prácticos. Hay también una verdad práctica, que ocurre cuando la operación responde a una elección conforme a la razón recta (o, mejor, *correcta*, en el sentido de continuamente corregida). La verdad no queda restringida al campo de la estricta teoría, sino que se extiende a la vida, al interés, a la acción. Este concepto ampliado de verdad, dice Inciarte, «se abre de modo positivo, práctico, a la praxis misma, ya que, a diferencia de la verdad teórica, la verdad práctica no es constatativa desde fuera, sino, por así decirlo, cómplice desde dentro; es, con otras palabras, una verdad operativa; la verdad práctica tiene que tener ella misma el carácter de praxis». La verdad práctica es la praxis buena, la que depara una vida lograda.

En terminología actual, podríamos decir que la verdad no tiene su exclusivo enclave en la «ciencia», sino que también debe buscarse en lo que llamamos «cultura». Esta ampliación del concepto de verdad —impulsada también por un sector de la filosofía analítica, sobre la base de la distinción fregeana entre *fuerza asertiva* y *contenido proposicional*— permite hacerse cargo de una praxis que está penetrada de conocimiento, salvando así la actual quiebra entre un angosto saber positivista y una anárquica actividad cultural, sin tener que recurrir (nuevamente) a la perturbadora mediación de las ideologías.

La renovada conciencia del aspecto *práctico* —no puramente teórico ni técnico, en línea positivista, pero tampoco meramente espontáneo y arbitrario, en sentido «posmoderno»— de la acción social contribuye a precisar el ámbito en el que se ha de desarrollar la discusión política, la confrontación de diversas opiniones y opciones, característica de la sociedad democrática. La praxis no campa por los fueros de *puro decisionismo* irracional, sino que está cruzada de racionalidad práctica, cuya lógica interna —la «lógica de la libertad», según la expresión de Millán-Puelles— es precisamente la ética.

La «verdad social» —estudiada por la filosofía política en su configuración esencial y perseguida por la prudencia en su realización pormenorizada— es un tipo característico de verdad práctica, que ha de ocurrir en comunidades determinadas: es una verdad situada; no es utópica, sino *tópica*; sobre todo, no es atemporal, sino temporalizada (en un diversificado tiempo histórico, no en una homogénea dimensión física). De ahí que no pueda ser objeto de *predicción*, aunque sí de *previsión*: no es susceptible de anticipación profética, solo de un pronóstico abierto, entre cuyas variables figuran las libres decisiones de las mujeres y los hombres.

Los principios éticos fundamentales mantienen su validez en el curso de las variaciones históricas, pero su proyección concreta ha de ser continuamente corregida, ajustada, compulsada con las opiniones y decisiones libres de los miembros de la comunidad. La «verdad política» es también —en su núcleo fundante— una verdad ética, pero no es solo una verdad ética. La moralidad es condición necesaria, pero no suficiente. La decisión política, además de éticamente justa, ha de ser —hoy y aquí mismo— eficaz, oportuna, procedente.

Ciertamente, el destino del humanismo cívico depende de que se abra un camino para el *conocimiento práctico* que esté a la altura de nuestro tiempo, marcado por las nuevas tecnologías de la comunicación. Más allá de una interpretación simplista de la «galaxia Internet», por encima de los modelos cibernéticos funcionalistas, al margen de la sociedad como espectáculo, se está abriendo de nuevo camino la posibilidad —facilitada por la sutura entre la cultura cercana al mundo vital y las tecnologías de la información— de que el *diálogo racional* vuelva a ser el método propio de la razón política en una sociedad democrática (participativa, libre y pluralista).

El diálogo es, en efecto, el procedimiento característico de la racionalidad práctica, que ha de adquirir una nueva figura en la sociedad del conocimiento. No toda autoridad es ilegítima, ni todos buscamos exclusivamente nuestros intereses. En el curso del diálogo

social, cabe discernir la justicia o injusticia que presenta el concreto ejercicio del poder público y la búsqueda de los intereses privados; se ha de introducir una dimensión racional en el conjunto de apetencias y tensiones, nunca ausentes en la trama social. Intereses, prejuicios, valoraciones subjetivas, situaciones sociológicas, condicionamientos técnicos... constituyen algo así como la «materia» a la que la razón política debe pretender —aunque nunca lo consiga plenamente— conferir la «forma» de la racionalidad práctica. Si prescinde de aquella materia, que constituye la condición efectiva del ejercicio de la libertad, la razón política es utópica y vacía; pero, si renuncia a lograr esta forma, entonces es arbitraria y ciega.

La razón pública está internamente vinculada con el ejercicio de la libertad: tal es el fundamento de su carácter práctico. Si esta índole específica queda disuelta en las metodologías funcionalistas o meramente retóricas, es precisamente porque en ellas una racionalidad estrecha o débil ofrece modelos antropológicos en los que ya no hay lugar para un reconocimiento de la libertad personal. En una imagen exclusivamente intramundana del hombre se pierde lo más propio de su concepción humanista. El gran desafío para la actual sociedad globalizada estriba en descubrir los procedimientos para que el libre intercambio de conocimientos, bienes y servicios, no siga conduciendo a una creciente desigualdad entre los pueblos y los diversos sectores sociales. El completo ideal democrático —la libertad solidaria— es insostenible si pretende apoyarse en una antropología naturalista, dominante aún en la ciencia cognitiva y en la teoría general de la acción. Dicho claramente: desde una concepción materialista de la persona humana, la democracia pierde su firme anclaje en el convencimiento de la inviolable dignidad de cada hombre y de cada mujer, dotados de unos derechos humanos inalienables, anteriores a su necesario reconocimiento constitucional.

Lo sorprendente del caso es que lo que torpemente acabo de recordar es algo que ya sabíamos, al menos, desde hace veinticinco siglos. En el pensamiento de la escuela de Atenas se «descubrió» que si la sabiduría práctica —inseparable de su vertiente política— perdía su apertura trascendental, ese carácter de *arte regio* que Platón le adscribe en su diálogo *El político*, entonces ya no está al servicio del conocimiento sino al servicio del poder. Si en la ciencia del gobierno decae su carácter ordenador o arquitectónico y pretende aportar pautas funcionales de comportamiento, entonces se mimetiza de entendimiento especializado y acaba desembocando en ese cinismo social y esa tiranía psicológica que hoy confusamente experimentamos, pero que ya estaban nítidamente anticipados en el *Gorgias* y en el *Trasímaco* (incluido en la *República* como libro primero).

Esta voluntad de dominio que late bajo el abstracto y unívoco paradigma racionalista de la certeza queda reflejada en la lúcida observación de Inciarte: «Una razón autófaga solo puede ser una razón abstracta, y una razón abstracta solo crea el vacío, en el cual puede luego establecer sin trabas su tiranía. Especialmente oprime y combate hasta la exterminación todas las demás instancias, todas las virtudes que no sean puramente intelectuales —la confianza, la fe, la esperanza, el amor, la justicia, la valentía— como presuntos restos de una superstición no ilustrada. Si se suprime su



autolimitación, la razón no percibe que su verdadera tarea —que ya era la de la clásica virtud intelectual de la prudencia, la comprensión moral de la realidad— consiste solamente en posibilitar la mutua limitación de las demás instancias, incapaces de autolimitarse por sí mismas; la consecuencia, entonces, es la negación hasta del entendimiento particular, su total ideologización. Con ello la misma razón se convierte en su contrario, en entendimiento especializado total, en una técnica total, expuesta sin reservas a su ley interna de expansión ilimitada».

La razón pública —a fuer de práctica— nunca ha de pretender moverse olímpicamente en un vacío social, porque entonces pierde el tino y se convierte en una técnica particular con tendencias totalizantes que, si en un tiempo adquirió el sesgo de la retórica sofisticada, hoy se presenta al servicio de la «república procedimental» (por utilizar la expresión de Sandel) en la que el economicismo se alterna y se entrelaza con la politización.

La verdadera traza de la razón pública está siendo recuperada, según una clave humanista, por el ya dilatado movimiento de *rehabilitación de la filosofía práctica*, en cuyo seno se ha registrado una espectacular renovación de la filosofía política que era difícil de esperar hace unas décadas. La comprensión cabal —no distorsionada ni drásticamente reducida— de la praxis, es decir, de la acción libre, aparece de nuevo como un horizonte conceptual adecuado para superar las insuficiencias doctrinales y las consecuencias sociales deshumanizadoras de los enfoques ideológicos y positivistas. Porque, en la alternativa entre un científicismo estrecho y una hermenéutica incontrolada, como expresiones solo superficialmente contrapuestas de la tiranía racionalista, se pierde también el sentido ético y la potencia humanizadora de la libertad. El ciudadano decae entonces de su protagonismo social y solo se ve compensado con la veleidumbre consumista, reflejada de manera tan pregnante en el término «*choice*», rótulo lúdico de una libertad democrática unilateral.

Desde una perspectiva más amplia, procede subrayar que no toda relación de cooperación está sometida al cálculo utilitario, regulado por mediciones, obligaciones y deudas. Pero tampoco es suficiente mantener que, además del cálculo y el regateo en las negociaciones, existe el ámbito del afecto y de la simpatía. Porque, entonces, resultaría que mis relaciones con otros se dividirían en dos clases, mutuamente irreductibles. De un lado, se encontrarían los intercambios que procuran ventajas a las diversas partes que intervienen en la relación, cada una de las cuales intentaría maximizar su beneficio, aunque no fuera hasta el punto de la injusticia conmutativa flagrante, que tendría como efecto la ruptura de tal tipo de conversación; los preceptos que rigen este tipo de negociaciones se derivarían de la teoría de la elección racional (*theory of rational choice*). De otro lado, tendríamos las mencionadas relaciones de simpatía, de vínculos afectivos voluntariamente aceptados, que no tendrían un carácter simétrico sino benevolente. Según recuerda MacIntyre en su último libro, ha sido David Gauthier quien ha proporcionado la tesis clásica sobre esta clasificación: «Las exigencias de la simpatía —escribe Gauthier en *Morals by Agreement*— son completamente distintas de la elección racional, y solo se siguen confusiones del intento de tratarlas conjuntamente».

Tal planteamiento sostiene que los requerimientos impuestos por la *rational choice* se extienden solo a aquellos que son o pueden ser miembros de negociaciones cooperativas. En cambio, dice Gauthier, «los animales, el no nacido, los congénitamente discapacitados o disminuidos, caen fuera del área vinculada a la mutualidad. La disposición para cumplir las exigencias morales [...] solo puede ser racionalmente defendida dentro del ámbito de la expectativa de beneficios». Así pues, *nuestras* relaciones con personas no independientes o físicamente disminuidas —siendo *nosotros* los sanos e independientes— dependen del alcance y perfil de *nuestras* simpatías y afectos. Semejantes referencias emotivas no constituyen nunca un hecho bruto e inmutable, porque proceden de nuestras libres preferencias. Pero la razón, tal como la entiende el teórico de la *rational choice*, no aporta orientación alguna para nuestras simpatías.

La economía y la sociología contemporáneas incorporan esta dicotomía, que facilita una justificación ideológica para mantener que hay relaciones económicas y políticas regidas exclusivamente por el cálculo de beneficios y perjuicios, tal como sucede paradigmáticamente en el caso del mercado, entendido de manera neoliberal. Los compromisos más personales, de tipo sentimental o emotivo, no se han de mezclar con estos intercambios de tipo objetivo, pero parece que su añadidura viene a completar el entero territorio de los lazos que vinculan —de manera más o menos episódica— a las personas entre sí. Ahora bien, esta dicotomía resulta difícil de mantener y no parece que sea aceptable por los ciudadanos comunes y corrientes, por muy capacitados y habilitados que estén.

Como también mantiene MacIntyre, a largo plazo ambas clases de relaciones solo son viables si cada uno de estos tipos está inserto en algún plexo relacional de dar y recibir. Solamente en el contexto de las relaciones humanas propias de un ofrecer y un aceptar no calculables tienen sentido tanto la negociación racional como los lazos afectivos. Si, por ejemplo, en el ámbito del mercado se prescindiera completamente de la apelación a la fiabilidad y a la honradez personales, que en ocasiones conducen a dar más de lo que se ha recibido, toda la vida económica se haría inviable, como acontece en determinados escenarios —y en países enteros— empapados de corrupción. Es el reconocimiento de unas normas morales lo que confiere fundamento a las expectativas que abrigamos respecto a otros y a las que otros mantienen respecto a nosotros. Por otra parte, los lazos de simpatía y de afecto siempre son algo más que una cuestión emocional. Presuponen igualmente unas normas que cada uno de los miembros de esta relación conoce de antemano y a las cuales se atiene. La relación emotiva que se deja llevar exclusivamente por la pasión o el gusto del momento no llega a configurar ningún *sentimiento* digno de este nombre.

El redescubrimiento del carácter propio del operar humano advierte que este no es mera *kinesis*, movimiento activado desde fuera, que pudiera engranarse en un modelo mecánico. Tampoco es solo *poiesis*, trabajo transformador del mundo externo que, como advirtió Hannah Arendt, cabe interpretar en términos exclusivamente económicos. El operar humano es ante todo *praxis*: avance hacia uno mismo; acción que no viene de

fuera ni se pierde en una producción indefinida, sino que tiene su fin en el propio hombre, que se autoperfecciona al incrementar su valor humano. El cambio físico y el mero hacer productivo dejan al sujeto encerrado en sí mismo o convertido en otro. En cambio, la acción libre —que enlaza en sí el conocer y el querer— abre intencionalmente a la persona hacia otros seres, y muy especialmente hacia los *próximos* que, como él, se encuentran ya existiendo en una comunidad humana: porque propiamente no se asocian, sino que son *socios* natos, ciudadanos de pleno derecho desde su gestación hasta su muerte (lo cual vale, por cierto, para cualquier individuo de la especie *homo sapiens*, sea cual fuere su situación somática o psíquica, como mantiene Spaemann en su libro *Personen*).

En términos más coloquiales, cabría señalar que un humanismo cívico es un *humanismo práctico*, es decir, viable, hacedero, cercano a cada uno de los ciudadanos. Lo cual no rebaja su tensión hacia la excelencia, sino que propone difundirla lo más posible: proclama que la *vida lograda* no es patrimonio de unos cuantos selectos, es decir, seleccionados por salud, por familia, por hacienda, por nación, por raza o, simplemente, por azar y por suerte. Cuando en la naciente democracia moderna se defiende que todos los hombres tienen derecho a la felicidad, no se propugna la imposible meta de que a todos les acompañe la fortuna y les vaya bien en la vida. Lamentablemente, nadie tiene derecho a encontrar un tesoro mientras cavaba para plantar un árbol. La propia *felicidad* presenta, en el discurso de las repúblicas constitucionales, un sentido cívico: todos tienen derecho a procurarse activamente la vida lograda a través del cultivo de las virtudes, con especial referencia a las *virtudes públicas* que, ciertamente, nunca han surgido de los vicios privados ni han sido compatibles con ellos. Feliz es un ciudadano que es capaz —y le está permitido— orientar autónomamente su propia existencia, lo cual implica tomar parte activa en el encaminamiento de la cosa pública.

## 2. Ética y política

Heidegger escribió, en su pequeño y excelente libro *La tesis de Kant sobre el ser*, que la filosofía occidental tenía como lema la expresión «Ser y pensar», hasta el punto de que este podía ser su título como disciplina, ya que desde Parménides no se había ocupado de otra cosa. Con su peculiar habilidad para desconcertar al lector, añade Heidegger que lo más importante del rótulo en cuestión es precisamente la «y» que une —¿o separa?— el ser del pensar. Pues bien, algo semejante cabría decir del encabezamiento de este epígrafe. Cuando se habla de «ética y política», el intrínquilis de la cuestión se localiza precisamente en la «y» que relaciona ambos términos. Aunque solo sea porque, cuando se habla del tema, no suele faltar el ingenioso que propone su sustitución por una «o» excluyente, es decir, «*Aut ethica aut politica*».

Ahora bien, la contraposición entre ética y política constituye en la actualidad algo más que una broma o retruécano. Surge, precisamente, de la ausencia de un uso

humanista de la razón, es decir, de la no comparecencia de la inteligencia humana en toda su amplitud y alcance. La sustitución de la razón práctica por el cientificismo positivista o las ideologías de tendencia totalitaria hunde sus raíces en una imagen cerrada del ser humano, incapaz, aunque derive al colectivismo, de superar el individualismo. La antítesis entre las exigencias éticas y los intereses políticos que en consecuencia se produce, adquiere diversas figuras de pensamiento y acción, entre las que desearía destacar las dos siguientes:

1.<sup>a</sup> *Concepción individualista de la ética e interpretación técnica de la política.* La moral queda reducida aquí a un asunto meramente privado; se tolera la libertad siempre que se reduzca a la elección entendida como *choice*, es decir, siempre que sea políticamente irrelevante. Los problemas colectivos, en cambio, han de resolverse por la aplicación de un cálculo racional, de una tecnología político-económica, con eficacia presuntamente creciente, basada en las ciencias sociales de tipo cuantitativo y en un dominio meramente retórico de los recursos comunicativos típicos de la sociedad como espectáculo. Se supone, entonces, que los avances científicos y tecnológicos implican la disolución de los «mitos» que detienen el desarrollo socioeconómico, al cual se reduce básicamente el progreso humano. Cuando se llegue a alcanzar (en una nueva y definitiva versión) el «estadio positivo», la concordia —la eliminación de los conflictos provocados por el vano deseo de ser demasiado humanos— vendrá dada por la implacable razón científica, productora de una objetividad neutral, en la que todos hemos de acabar coincidiendo *por la fuerza de los hechos* (sin caer en la cuenta, por recordar de nuevo a Heidegger, que «hecho es una palabra bella e insidiosa»). El empeño por estudiar y discutir la conexión entre los medios y los fines sociales ha de ser declarado como una pretensión inútil e, incluso, perjudicial. Porque lo importante es, como prescribe el *consecuencialismo*, medir los resultados sociales y, para ello, utilizar los medios más eficaces, según una visión *pragmatista* de la sociedad. En el discurso tecnocrático y permisivo, la razón humanista se degrada a pura *razón instrumental*: la razón política es exclusivamente una razón de medios y resultados, mientras que la ética —en el caso mejor— no pasa de ser socialmente trivial.

2.<sup>a</sup> *Visión exclusivamente comunitaria de la ética y disolución del individuo en la comunidad.* Frente a la desconsideración y arbitrariedad de la tecnocracia, contra su restricción hermenéutica, las utopías colectivistas ofrecen un ideal omnicomprendido de la vida social, con una carga moral enfatizada y autoproclamada. La razón pública es ahora una razón total, ante la que todo —también la persona viviente— es simple medio para un fin que se impone por su presunta necesidad histórica. El discurso totalitario carece realmente de sentido ético, porque disuelve el ámbito moral originario. No es necesario aducir —*a parte post*— la dura experiencia de los regímenes colectivistas: una barbarie que ni siquiera tiene de humano el rostro. Ya *a parte ante*, en su propio fundamento teórico, se registra una visión mecanicista del hombre, la historia y la sociedad, que excluye en su raíz —la libertad perdida— toda auténtica valoración moral.

La ciencia positivista se convierte en la *ciencia del bien y del mal*: el bien es todo lo que acelera el advenimiento del paraíso terrenal; el mal, todo lo que lo detiene. El discurso totalitario nunca llegó a ser *contemporáneo*, porque fue desde el principio incongruente con el paso de la sociedad industrial a la sociedad del conocimiento. Pero ello no quiere decir que ahora resulte ya historia pasada. El materialismo evolucionista ha calado de modo muy penetrante en las sociedades satisfechas, hasta el punto de que parece constituir el núcleo de su ontología. La «revolución sexual» del 68 y siguientes plasma a la letra el método marxista, según el cual los cambios tecnológicos producen mutaciones sociales en las que la ética parece, sencillamente, disolverse. Y todos los que consideran hoy que la *estructura* de la sociedad viene dada por las relaciones económicas son marxistas sin saberlo. Los filamentos del totalitarismo deshilachado se perciben por doquier, tanto en las costumbres consumistas como en las mentes de los decididores. Los muertos que creímos haber matado gozan de buena salud.

El camino para lograr la superación de estos planteamientos insuficientes no es, como apunta lúcidamente Rafael Alvira, la mezcla de ambos modelos: una suerte de emulsión, funcionalmente dosificada, de colectivismo racionalista e irracionalismo individualista. En la actualidad este entreveramiento es algo más que una «tentación»: se bebe como agua en los pactos postelectorales para cubrir alcaldías y gobiernos autonómicos, sin ir más lejos. Aunque por tales derroteros se puedan lograr arreglos de circunstancias o alcanzar situaciones de equilibrio estático, a lo que aproximan gradualmente esos intentos es a una especie de «estatalismo permisivo», entrópicamente abocado a un *welfarismo* (por utilizar la expresión de Amartya Sen) que asegura a todos los no-excluidos iguales gratificaciones sensibles, pero implica que la marginación ya no sea marginal, generaliza la superficialidad, impone el desencanto como forma de vida, y exonera a los ciudadanos de las incomodidades de la participación política. El ámbito de lo público queda netamente separado de la iniciativa social y férreamente controlado por una burocracia autocomplaciente; la libertad se hace narcisista: se repliega a una *privacy* cerrada y se entiende como mera veleidad: «Haz lo que quieras, siempre que no entorpezcas la *moral del buen funcionamiento*».

La metodología para salir del atolladero no es el sincretismo sino el humanismo cívico. Es una vía práctica, pero no pragmática. Exige un renovado esfuerzo del pensamiento, para hacerse cargo de los desafíos que la sociedad del conocimiento plantea al viejo *ethos*, a la antigua —pero aún sorprendente— sabiduría humanista. El *sobrevivir* no debe constituir la sola finalidad: se trata de saber cómo *vivir bien*, cómo existir de un modo humanamente digno. Y este no es un tema formalmente tecnológico, porque los medios técnicos están abiertos tanto al buen uso como al mal uso. Aunque tampoco es puramente ético, porque lo que Platón llamaba el *arte regio* ha de referirse arquitectónicamente a las técnicas de producción y modificación, sin las cuales se hace ineficaz o se absolutiza ideológicamente. Más allá de la vaga expresión de buenos deseos y de la retórica emocional, procede comprometerse en serio con la tarea de articular teórica y prácticamente las exigencias fácticas de la técnica con los requerimientos

normativos de la moral. Para orientar bien tal empeño, es imprescindible que la ética pública encuentre su *topos*: que no oscile monótonamente entre la autoexaltación y la autoanulación.

El horizonte apropiado para lograr una adecuada articulación de la moral pública no es el de las ideologías, pero tampoco el de la estrategia política, ni siquiera el de la ciencia política: es el de la *filosofía política*. Leo Strauss lo ha mostrado certeramente. Toda acción política —señala— está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Comporta, por tanto, el conocimiento del bien: de la *vida buena*, de la buena sociedad, porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político. Cuando esta meta se hace explícita y el hombre busca el conocimiento del bien social, entonces surge la filosofía política. Es una prolongada tensión por pasar desde la opinión hasta el conocimiento de la esencia de *lo político*, cuya comprensión solo es posible en términos de justicia o de injusticia. Por lo tanto, el estudio de los fenómenos sociales más importantes lleva consigo juicios de valor. Los *finés* de las comunidades cívicas juegan necesariamente como módulo para juzgar a las sociedades civiles. Por el contrario, dice Strauss, «la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal», y conduce a un estado de indiferencia hacia los logros cualitativos, un talante de falta de metas y de impasibilidad, un estado cuya lógica consecuencia es el nihilismo. No es preciso pensar, concluye Leo Strauss, basta agachar la cabeza ante las valoraciones fácticamente aceptadas por una comunidad. El positivismo social se compadece muy bien con el conformismo y la rutina.

Pues bien, procede reconocer que la exclusión de la filosofía política como disciplina rigurosa —en favor del cientificismo o de la programación partidista, de la sola ingeniería social o de la sofística ideológica— ha sido uno de los rasgos éticamente más regresivos, es decir, más deshumanizadores de la sociología del conocimiento en el «siglo breve». Y, a la inversa, su incipiente rehabilitación actual abre perspectivas a un humanismo cívico desde el que se detecta el retorno hacia errores de principio, denunciados con toda nitidez por los primeros pensadores políticos. Porque, según dice también Leo Strauss, «todavía no ha sido demostrado que sea falsa su profecía, según la cual la emancipación de la tecnología y de las artes de todo control moral y político no conducirá necesariamente al desastre y a la deshumanización del hombre».

El olvido del carácter humanista —integral y poliédrico— de la teoría política es la raíz común de dos usuales equivocaciones aparentemente contrapuestas: el *moralismo* y el *relativismo*.

El *moralismo* es también un error reduccionista, que procede de tomar la parte por el todo: el fundamento por la totalidad de lo fundamentado y su fundamento. No repara en que la praxis social ha de contar con modulaciones históricas, con factores culturales, con condiciones psicológicas y económicas, y que por ello las decisiones políticas no pueden resolverse sin residuos en valoraciones éticas. Al hacer tabla rasa de estos *facta*, al no respetar la variedad y variación de las actitudes y situaciones humanas, el moralismo se queda —a mitad de trayecto— en «moralina», y —al final— desemboca en el inmoralismo, como se comprueba en el trayecto filosófico que va desde Kant hasta

Nietzsche. La ética se hace sospechosa de ideología. Nadie más temible en la ciudad que puritanos y jacobinos, los cuales —si acceden al poder— hacen rodar cabezas con la tranquilidad que les confiere su ortodoxia política. Si la coyuntura no les es tan favorable, tienden a aplicar el lema «Cuanto peor, tanto mejor» del moralismo revolucionario. Como dice Mathieu, «para el revolucionario, la revolución es un imperativo categórico; no solo no tiene necesidad de otras razones para justificarse, sino que incluso las excluye. Da a las razones la fuerza de ser razón, pero no recibe de ellas fuerza ninguna». Crispación que se encuentra también —no es solo una paradoja— en el moralismo reaccionario. Una ética social maximalista (infrahumana a fuer de sobrehumana) conduce a un temple psicológico en el que se registra la imposibilidad de participar en los debates públicos. La razón política está como escayolada. Solo quedan, entonces, dos posibilidades coherentes: o bien el inhibicionismo del que se repliega al «sagrado recinto de la conciencia», mientras cree contemplar —no sin cierta satisfacción secreta— cómo la historia humana avanza hacia el abismo; o la politización violenta que pretende anticipar, por vía de hecho, la utopía moralizante de una sociedad definitivamente buena.

Al *relativismo* también le escandaliza el espectáculo de las valoraciones cambiantes y contrapuestas, pero opta por el conformismo ante la imposibilidad de llegar a una verdad ética admitida por todos; y acaba por convencerse de que quizá es mejor así. Si el moralismo pretendía no rebajar un ápice la pureza de una verdad pública ya plenamente poseída, el relativismo lo reduce todo a una rapsodia de opiniones, que coinciden en tener la misma categoría ética porque, al cabo, coinciden en no tener ninguna. Aspira solo a lograr la conciliación funcional de las discrepancias por el procedimiento del *consenso fáctico*, que posee un carácter inmediato y mecánico. La solución alcanzada será, por hipótesis, la menos mala de las posibles en un planteamiento minimalista. En la mayoría de los casos, será simplemente *una* solución cualquiera, que permita continuar otro trecho como hasta ahora. El concierto se suele alcanzar por el rasero de lo más bajo: la «verdad social» pasa a ser un caso particular del error. Decae, así, continuamente la calidad ética de la razón pública: pierde su sustancia humana, se trivializa, provoca el tedio y la abstención (no solo electoral). Si el recurso —de suyo excepcional— al mal menor *pro bono pacis* se convierte en instrumento habitual, el proceso de entropía política queda sometido a la cadencia fatal de un principio de inercia.

Por opuestos que parezcan ambos errores, lo cierto es que se encuentran al admitir que «todo vale» en política porque, en definitiva, «nada vale». Ambas posturas renuncian a la comprensión ética de la situación social concreta, sin advertir que cabe un juicio moral sobre coyunturas fluidas e irrepetibles, lo mismo que cabe un juicio estético sobre obras de arte únicas. (Un paisaje puede ser interpretado por diversos pintores de maneras muy diversas: pero unas son bellas y otras no; caben múltiples soluciones ante una encrucijada política determinada: pero unas son justas y otras no). Tanto desde el moralismo como desde el relativismo, la razón pública abdica en favor de la razón técnica o la razón ideológica, que abandonan la praxis al elemento de la irracionalidad. El común sentimiento de fondo es el desaliento, la desmoralización, la desesperanza tranquila o crispada. Se termina por aceptar que lo que está en juego no es la verdad,

sino los simulacros de la sociedad como espectáculo, los mecanismos manipulables de la opinión colectiva y los procedimientos —alternativamente interpretados— del poder político. Poder, ciertamente, entendido más como *potestas* que como *auctoritas*, por utilizar la distinción clásica actualizada por Álvaro d'Ors. La *autoridad* implica un saber teórico y práctico públicamente reconocido. Pero si —por adoptar posturas anticognitivistas— se prescinde del saber en las cuestiones sociales, ya no cabe plantearse racionalmente la cuestión central de la filosofía política, que no es otra que la legitimidad del poder y las esferas de su ejercicio. Según este talante, habría que desengañarse de una vez por todas: no tienen las personas humanas la capacidad de encaminar racionalmente la convivencia efectiva entre hombres y mujeres de distintas opiniones y actitudes políticas. Si se intentara, sería peor el remedio que la enfermedad. Los unos entienden que, al implicarse en la confrontación política, se cede necesariamente en lo esencial; que se echa agua al vino de una utopía intocable. Los otros temen caer bajo la parcialidad del fanatismo y comprometer el funcionamiento del sistema económico establecido.

Resignarse al abandono del modo humanista de pensar es la *enfermedad mortal*. Pero ¿es aún posible el ejercicio humanista de la razón pública? Sí, cabe atenerse a la fuerza del *diálogo racional*, siempre que no se entienda de manera ideológica. En el diálogo racional se discute también sobre intereses —no solo sobre estimaciones éticas— pero en su transcurso acaba por hacerse inviable la defensa del puro interés.

Como ha mostrado Spaemann, el ideal propuesto por Habermas de «una discusión libre de dominio» —de una sociedad en la que se puede producir el diálogo liberado, porque desaparece la autoridad, que de suyo sería ilegítima— es, verdaderamente, una utopía de signo totalitario-anarquista. Ciertamente, todos buscamos nuestros intereses, pero no tenemos que perseguirlos necesariamente de una manera irracional y egoísta, que acaba por ser impresentable en el curso del diálogo racional, cuando se logra abrir la esfera pública para que acontezca un debate así. Es verdad que, como señalaba Hannah Arendt, «las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil, mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados». Pero, a la larga, el que miente suele ser derrotado por la realidad, cuya omnipresencia no admite sucedáneos, por bien organizados que estén los sistemas de fabricación de imágenes y de arreglo de las apariencias. El engaño perdurable no figura entre los muchos logros de los expertos en relaciones públicas. Siempre se llega a un punto más allá del cual la mentira se torna contraproducente.

La dimensión retórica —que acompaña a toda discusión política— no consiste en presentar lo falso como cierto, sino en mostrar como verosímil lo que se estima prácticamente verdadero, es decir, justo. El nudo interés no se puede aducir como única razón ante la opinión pública. Si se pretende alcanzar el nivel de un auténtico diálogo racional —como metodología democrática para el ejercicio de la razón política— es



preciso aducir los argumentos con base en los cuales el propósito defendido no se presenta como una apetencia, sino que tiene relevancia social: que se ordena al bien común, es decir, que tiene un positivo valor ético. Probablemente sea verdad que «no hay juicio sin prejuicio», pero la discusión abierta y rigurosa puede mostrar qué posturas previas son irracionales y cuáles son razonables.

El tipo de consideraciones que he venido desarrollando en este epígrafe le parecerían a un autor como Richard Rorty impropias de quien se siente a gusto en una democracia liberal e, incluso, contraproducentes para tal configuración política. En su artículo «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» hace honor a título tan pintoresco y propugna que la democracia no necesita ningún fundamento metafísico, y mucho menos teológico: que le basta con evitar el fanatismo y que personajes como Nietzsche o Loyola no pueden ser considerados sino como «locos» por parte de los habitantes de regímenes políticos como el que tienen la suerte de disfrutar los ciudadanos de los Estados Unidos de América. «Política y no metafísica», siguiendo un lema de Rawls, considera Rorty que son las características propias de la doctrina de la «justicia como equidad», en la que —como hace el propio Rawls— se considera que «el punto esencial es este: como una cuestión práctica, ninguna concepción moral general puede aportar la base para una concepción de la justicia en una moderna sociedad democrática». Desde luego, se logra así el objetivo, común a ambos autores, de «permanecer en la superficie, filosóficamente hablando». Lo que no llego a vislumbrar es el interés o la utilidad de «establecer primero una política y después diseñar una filosofía que se le adecue».

Desde luego, una moral que se limite a plegarse a los contornos de una situación política dada no sirve en absoluto de contraste a actuaciones políticas que tal sistema no pudiera detectar como ilegales, pero que la mayoría de las personas honradas de cualquier país consideraría inmorales y, especialmente, los ciudadanos de una democracia madura, como es evidentemente la norteamericana. ¿Prohíbe acaso la constitución de esta república que sus presidentes mientan al público en general? No parece que tal mandato pueda aparecer en un texto normativo, como sucede con la mayoría de las normas éticas que han de presidir la conducta de cualquier ciudadano honesto y, particularmente, de quienes tienen el deber de velar por la calidad de vida de un pueblo, de la cual forma obviamente parte el nivel moral de la sociedad. Se podría responder que cualquiera de esas leyes morales forma parte del estilo de vida democrático y que son aceptadas, como por ósmosis, por todo buen liberal. Pero no se entiende cómo un sistema político presuntamente neutro puede llegar a configurar un *ethos* tan exigente y homogéneo sin recurrir en modo alguno a la religión ni a la filosofía moral.

Un discurso como el de Rorty constituye, de punta a cabo, una petición de principio. Desde la primera línea hasta la última de su artículo nos dice el pragmatista americano qué es lo que el miembro de una democracia debe hacer y no hacer. Y, entre lo que *no* debe hacer, se encuentra cabalmente la realización de tales discursos moralizantes. A efectos de un mínimo de coherencia, exigible a todo el que escribe una pieza filosófica, poco importa que las reglas supuestamente democráticas sean agnósticas,

escépticas, antimetafísicas, críticas de la Ilustración y escasamente concordes con la historia de las ideas políticas. Por ser tan negativas y débiles no dejan de ser normas que habrían de ser seguidas, en primer lugar, por el que las formula y, sobre todo, en el mismo texto en que lo hace. Pero lo que Rorty respondería es que tal tipo de objeciones no son relevantes para un demócrata que, como al parecer hizo Dewey, antepone sus posturas políticas a sus escrúpulos intelectuales.

Posturas como las de Rorty son claramente incompatibles con todo planteamiento que considere a la persona humana como el sujeto radical de la política, es decir, con el humanismo cívico. Entre otras cosas, porque consideran inviable 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 solo 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 anticognitismo 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.

Ahora bien, la libertad es la realidad clave de toda filosofía política. Merece la pena que nos detengamos en este tema con cierto sosiego.

### **3. Pensar la libertad**

Como sucede con todos los términos filosóficos relevantes, la libertad se dice de muchas maneras. De múltiples modos la dicen los diversos pensadores y, en el lenguaje corriente, cada uno emplea esta palabra a su aire. Claro que ni todas las maneras de decirla ni todos los estilos vitales de realizarla son igualmente afortunados. Unos tienen mayor profundidad y alcance que otros. Y no faltan las modalidades que son, sencillamente, inviables; porque delatan la incoherencia teórica o práctica de quienes utilizan la palabra «libertad» o intentan llevar una vida que merezca el calificativo de libre. Y el problema se agudiza si, además de los aspectos personales de la cuestión, consideramos sus dimensiones políticas. Porque entonces las posibilidades de ocultamiento y confusión se multiplican, a pesar de que —o justo porque— la libertad es la clave del arco de toda concepción humanista de la vida civil.

La libertad es un laberinto filosófico y vital porque, en su comprensión y ejercicio, entran en juego todas las dimensiones antropológicas, y muy especialmente la inteligencia, la voluntad y las emociones. Razón de más para situarla en el centro de la tarea de delinear lo que pueda ser un humanismo cívico e intentar hallar el hilo conductor que nos encamine —si posible fuere— a la salida del laberinto, procurando no encontrarnos por el camino con algún toro bravo que lo eche todo a perder.

La estrategia que voy a seguir en el desarrollo de esta cuestión es la de distinguir tres sentidos diferentes de la libertad, que hago respectivamente corresponder —de manera

no muy estricta, por cierto— a tres etapas históricas: la premoderna, la moderna y ¡cómo no! la posmoderna. Con la particularidad de que cada uno de estos sentidos tiende a prolongarse en el tiempo, a salirse —por así decirlo— de su época y de sus límites conceptuales, y a tornarse finalmente inviable, si no se completa y depura. Mientras que, *a sensu contrario*, la auténtica evolución enriquecedora de la idea de libertad implica superar los anteriores estadios, pero manteniendo sus hallazgos o conquistas: es una superación que conserva, algo así como la *Aufhebung* hegeliana.

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. Es lo que los clásicos llamaban *libertas a coactione*, que no significa que seamos libres *por coacción* —como algún torpe ideólogo atribuía a las oscuridades medievales— sino que estamos libres *de coacción*, es decir, que no actuamos por coacción alguna, por ninguna imposición que nos venga de fuera, sino que obramos por propia decisión, por un principio activo que se encuentra en nosotros mismos.

Por eso, a este primer tipo de libertad se le suele llamar también «libertad de decisión», «libertad de arbitrio» o, simplemente, «libre arbitrio». Según ha señalado Millán-Puelles, se trata de una libertad innata de índole psicológica. *Innata* porque todos nacemos con ella: ningún ser humano puede no ser libre o, dicho más paradójicamente, somos necesariamente libres. Estamos forzados a elegir. Lo cual no es pequeña carga, porque muchas veces desearíamos que otros —otras personas o el mismo curso de los acontecimientos— decidiera por nosotros, quedando así exonerados del peso de la responsabilidad que toda decisión sería lleva consigo. Pero el caso es que no, que todos los días nos toca a cada uno de nosotros mismos el ejercicio de analizar las situaciones, deliberar acerca de las posibilidades de acción y hacer bascular sobre una de las opciones el peso de nuestra decisión que, al cabo, es el peso de nuestro propio yo, porque la libertad posee un carácter reflexivo: decidir es siempre decidirse (a diferencia del conocer, que no en todos los casos implica conocerse). Precisamente porque, al menos en este supuesto, estoy *libre de* obstáculos o trabas, el origen de la decisión queda remitido a mí mismo, que en un determinado momento corto el curso de mis deliberaciones y me comprometo con una de las posibilidades en presencia. Como los clásicos griegos, puedo decir: «tengo, no soy tenido».

La *libertad-de* presenta, además, una índole *psicológica*, porque en el desenlace de las deliberaciones intervienen las principales facultades de la mente, entre las que no se suele prestar el interés que se debiera a las *emociones* o *pasiones*. Recordemos que de ellas decían los antiguos que refuerzan la libertad cuando se desencadenan conforme a la razón verdadera y a la libertad recta; mientras que la bloquean o impiden cuando son ellas mismas las que, de manera antecedente, disparan el dinamismo psicológico. En cualquier caso, y con los necesarios matices, la presencia de las emociones o sentimientos es signo de la autenticidad de la acción libre, porque dan fe de que el propio ser —desde sus más íntimas pulsiones— está comprometido con su libertad, de un modo que no se registra en ningún otro tipo de comportamiento humano. De ahí también que,

en el tratamiento de la libertad, se juegue la suerte de todo posible humanismo y que, sin ella en juego, difícilmente se pueda considerar *humana* la vida política.

Y es que de todo lo dicho hasta ahora no se debe deducir que esta acepción de la libertad —la *libertad-de*— presente un sentido individualista (según suelen hacer, por cierto, los liberales, y no solo desde Isaiah Berlin). Como estoy *libre de*, parece que soy «como Juan Palomo: yo me lo guiso y yo me lo como». Individualismo que estaba ausente de la versión históricamente originaria de la *libertad-de*, cuyo ejercicio en la *polis* griega era la característica de los ciudadanos, frente a los esclavos y metecos, cuya situación ha sido tan agudamente analizada por Michael Walzer. Para considerarse libre, es preciso ser miembro activo de una comunidad vital, en la que el agente se encuentra integrado y en la que, como dice Hannah Arendt, manifiesta su carencia de coacciones a través de discursos en el ágora y de hazañas en el campo de batalla.

El sesgo más personalista e íntimo de este primer sentido de la libertad viene aportado, sin duda, por la decisiva irrupción del cristianismo en la mentalidad occidental. No es que el cristiano se encuentre existencialmente aislado. Todo lo contrario: además de ser miembro de la ciudad profana, en la cual debe resplandecer su ejemplar humanidad, es habitante de la ciudad santa, es decir, de la Iglesia de Jesucristo, a cuyos restantes miembros le une un ligamen mucho más fuerte que el que conecta a los componentes de la *polis* griega o de la *civitas* romana. Pero en el cristianismo se trata, sobre todo, de una comunión interior, que apela a la conciencia de cada uno y que, por tanto, presenta una dimensión personalista que apenas estaba presente en las versiones clásicas de la libertad.

La tensión entre ambas «ciudades» ha quedado descrita con una profundidad inigualada en la agustiniana *Ciudad de Dios*. Tensión que nunca deja de tener un cierto sentido dramático, el cual confiere a la propia expresión «humanismo cristiano» —de la que tanto se abusa hoy— un cierto tinte paradójico. Porque las exigencias de una de las dos comunidades aparecen a veces como contrapuestas a las exigencias de la otra: es, por ejemplo, el caso de la obligación cívica de ir a una guerra no precisamente justa, de pagar impuestos abusivos que luego se malgastarán, de obedecer a autoridades mezquinas o de soportar la arrogancia del poder; por otro lado, es el caso del desprendimiento voluntario de las riquezas y el lujo, del rechazo de la corrupción generalizada y, en último término, del martirio por lealtad a la propia fe.

Mas sucede que la *libertad-de*, penetrada de íntimo sentido personal, se convierte en auténtico individualismo cuando —en la modernidad incipiente— su inspiración clásica y cristiana se ve fuertemente influida por el estoicismo, que los renacentistas encontraron en la lectura de algunas obras del helenismo tardío y en la enseñanza moral predominante en los autores romanos. Y es preciso tener en cuenta que, al hablar a veces de *humanismo cívico*, lo que se tiene en mente es precisamente tal ética de signo estoico. A primera vista, el estoicismo parece asemejarse a la ética cristiana, porque propugna la serenidad interior, la paciencia ante las dificultades y, por último, la aceptación resignada de la propia muerte. Pero quizá no haya otro tipo de moral tan realmente opuesta al cristianismo. Porque la esencia del cristianismo es la caridad, el amor a Dios y a los

demás hombres por Dios; mientras que la entraña del estoicismo es la indiferencia, la *ataraxia* del que no siente ni padece por nada que esté fuera de su control, es decir, que caiga en la parte exterior de un individuo en sí mismo encastillado. Yo solo soy responsable de mis propios actos: lo que acontece por causas naturales, por azar o por voluntad de otros, me trae literalmente «sin cuidado».

La conexión del estoicismo con el moderno individualismo político ha sido destacada recientemente por Charles Taylor y Jesús Ballesteros. El tipo de libertad que se encuentra en la base del individualismo liberal sigue siendo del carácter que primeramente estamos examinando, es decir, de la índole *libertad-de*. Pero, así como en su versión clásica y cristiana la libertad de decisión tenía un sentido claramente positivo, en cuanto encaminada a la perfección de la persona y al servicio de la comunidad, la libertad de indiferencia individualista es una *libertad negativa*, consistente exclusivamente en estar libre de obstáculos externos para hacer lo que yo quiero. La expresión *libertad negativa*, en contraposición a la *libertad positiva*, ha sido popularizada en las últimas décadas por Isaiah Berlin; pero aquí no voy a seguir su enfoque, sino más bien la versión crítica que de él hace Charles Taylor.

El examen de esta libertad sin metafísica, reductiva y naturalista, tal como se presenta por ejemplo en Thomas Hobbes, tiene la mayor importancia para esta indagación, porque sigue siendo —hasta nuestros días— el patrón conceptual sobre el que se diseñan diversas variantes de la libertad contemporánea y, muy especialmente, de la libertad en sentido posmoderno.

La *libertad negativa* debe su éxito teórico y su larga pervivencia histórica a la simplicidad conceptual que presenta y a su aparente conexión con la vivencia cotidiana de la libertad.

Por una parte, en lugar de los complicados esquemas escolásticos, donde el análisis psicológico de la decisión se componía de una larga serie alterna de actos de la inteligencia y del apetito racional o sensible, hasta llegar al último juicio práctico-práctico y a la ejecución de lo trabajosamente decidido, la concepción individualista del liberalismo moderno solo exige un simple requisito: que no haya obstáculos externos. De lo demás, por así decirlo, ya me encargo yo, precisamente porque se postula que soy libre, que sé lo que quiero en cada caso y, por lo tanto, que —en ausencia de impedimentos exteriores— puedo hacer precisamente aquello que responde a mis apetencias inmediatas.

Por otra parte, esta versión tan obvia, parece que se corresponde exactamente con mi vivencia diaria de la libertad. ¿Cuándo me siento libre? Cuando no hay ninguna dificultad externa a mí que me impida hacer lo que deseo, es decir, aquello que me gusta: lo que me da la gana. Y resulta, además, que nadie es mejor juez que yo para discernir aquello que me agrada y me conviene. El ejercicio de la libertad no admite jueces externos, porque nadie distinto de mí es capaz de saber lo que yo siento y, mucho menos, de sentir lo que ahora mismo deseo.

Según esta concepción individualista de la *libertad negativa*, el gran obstáculo para el uso efectivo de mi libertad viene dado por el ejercicio que de su propia libertad hacen

los demás hombres y mujeres. Resto de este convencimiento es la desgraciada máxima que ha llegado hasta nosotros en la siguiente fórmula: «Tu libertad termina donde comienza la de los demás». De manera espontánea, en el llamado «estado de naturaleza», cada uno barre para su propia casa, todos quieren el máximo de libertad a costa de la libertad ajena. Es la guerra de todos contra todos: el presupuesto antihumanista por excelencia. Su única supuesta solución es un artilugio conceptual que, desde Hobbes hasta Rawls, se viene proponiendo como contrato social. Para constituir un Estado político ordenado y organizado, es necesario que todos y cada uno de los ciudadanos transfieran, de manera implícitamente pactada, su libertad —o, al menos, parte de ella— al gobierno de la ciudad, el cual se encarga de que nadie ejerza su arbitrio de manera abusiva, es decir, fuera del ámbito de su existencia individual, interfiriendo en espacios de libertad perteneciente a otros individuos que, por definición, son ajenos. Así pues, los ciudadanos cambian libertad por seguridad. Ceden al poder cuasi-absoluto del Estado gran parte de su libertad posible, para asegurar ese resto de libertad que les queda: libertad reducida, ciertamente, pero libertad *suya*, la que en definitiva le importa a un individuo moderno que quiere ante todo sobrevivir y ser autónomo.

Ahora bien, lo que pasa con esta *libertad negativa* es no solo que aparece como escasamente humana, del todo insuficiente para desplegar en toda su envergadura la autonomía personal y social, con el evidente peligro de absolutismo político, sino que resulta realmente inviable.

No se puede vivir una *libertad-de* en sentido negativo y, por lo tanto, cerrado, porque 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 empresas comunes y de entrenamiento en el oficio de la ciudadanía. Si se acepta —aunque solo sea a título de «experimento conceptual»— el llamado *estado de naturaleza*, extrapolítico más que prepolítico, entonces es imposible dar el salto a una comunidad política, porque no habría apoyo alguno para realizar un pacto. En este punto estriba, precisamente, la gran diferencia entre la Revolución Francesa y la Revolución Americana. Por influencia intelectual de Rousseau y por la evidencia empírica de que la monarquía absoluta de Luis XVI y sus predecesores era radicalmente injusta, los revolucionarios franceses intentaron regresar a una condición extrapolítica, para poder construir sin presupuesto alguno un Estado racional, igualitario y justo. El resultado es bien conocido: en perfecta consecuencia lógica con el planteamiento inicial, la revolución devoró a sus propios hijos o, mejor, a sus propios padres. Cualquier autoridad política que se estableciera antes de alcanzar el orden de la igualdad y la justicia perfectas sería una autoridad ilegítima. Y quien la detentara —como es, paradigmáticamente, el caso de Robespierre— debería pasar cuanto antes por el trámite de la guillotina. El desenlace no podía ser otro que la liquidación final de la situación revolucionaria, llevada a cabo por Napoleón Bonaparte el 18 de Brumario.

Según ha destacado Hannah Arendt en su libro *Sobre la revolución*, el planteamiento de la Revolución Americana es completamente diferente. Por de pronto,

no aceptaron mentores ideológicos, fuera de los clásicos romanos, y —de entre los modernos— valoraron sobre todo, y muy significativamente, a Montesquieu. No partieron de una presunta situación extrapolítica, sino de las comunidades coloniales que libremente constituyeron los pasajeros del *Mayflower* y otros emigrantes o exiliados, que no buscaban cambiar radicalmente en el Nuevo Mundo los modelos políticos europeos, sino simplemente vivir en paz y prosperidad, sobre la base del mutuo respeto a sus libertades religiosas y cívicas. Siguiendo su propia dinámica, la guerra colonial, iniciada con el rechazo de impuestos no aprobados por el pueblo (es decir, por la reivindicación de una libertad premoderna), acabó desembocando en una guerra «revolucionaria» que desde el principio contó con las pequeñas comunidades ya establecidas, cuyos representantes elaboraron una Constitución republicana que ha resistido el paso de más de dos siglos, y a la que solo a última hora algunos sintieron la necesidad de añadir una declaración de derechos del hombre. El principio federal permitió, por lo demás, incluir en el sencillo modelo inicial las nuevas tierras que la expansión hacia el oeste y hacia el sur iba añadiendo a la Unión germinal.

Como Alexis de Tocqueville detectó admirablemente, la base de la «democracia en América» fue el fuerte sentido de pertenencia a una comunidad y el anhelo de participar en su autogobierno. Y estas son precisamente las señas de identidad del humanismo cívico, y manifestaciones —no las únicas ni quizá las más relevantes— de ese sentido de la libertad, ya genuinamente moderno, a la que llamaremos *libertad-para*.

Este segundo sentido de la libertad, la *libertad-para*, es por excelencia la que podemos calificar de *libertad positiva*. Las mujeres y los hombres de la modernidad no nos sentimos ciudadanos libres simplemente porque el Estado nos respete un minúsculo recinto de autonomía en el ámbito privado. Como en la *polis*, en la *civitas*, y en las repúblicas renacentistas, en las que se sitúa el nacimiento histórico del humanismo cívico, el ciudadano libre es quien se considera miembro de pleno derecho de una comunidad política a cuyo gobierno no se atribuye en modo alguno «el monopolio de la violencia», expresión tan reciente como desafortunada. Entre otras cosas, porque la violencia no es monopolio ni capacidad legítima de nadie, ya que su sentido —si alguno tiene— es netamente extrapolítico, y cuya asimilación al poder político o social constituye una trágica confusión conceptual, en la que incurre con tanta frecuencia la desorientación de algunos de nuestros políticos, al precio de legitimar indirectamente el terrorismo.

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. Libertad eficaz que, previamente, abarca la autónoma iniciativa en todos los demás ámbitos de la vida social, cultural y económica. De ahí que en el socialismo siempre se hayan registrado internos conflictos entre sus proclamas democráticas y su tendencia al exclusivismo estatista. Tensiones que se aflojan cuando se pasa del socialismo a la socialdemocracia, aunque los socialdemócratas de siempre hayan tenido que sufrir durante muchos años las descalificaciones de los socialistas puros y duros.

Pero en «la idea europea de libertad», como la llamó Hegel, en la moderna concepción de la *libertad-para* o *libertad positiva* —que es, en buena medida, nuestra idea de libertad— hay un elemento más radical aún, de signo antropológico, desde el cual es posible descubrir las causas profundas por las que la sola *libertad negativa* es inviable. Se trata de la exigencia de autorrealización. Es cierto que ya en Píndaro encontramos el mandato «llega a ser el que eres». Pero el sentido que tiene este antiguo imperativo de alcanzar la propia identidad presenta solo un carácter comunitario: la sabiduría ancestral le ordenaba al hombre noble que se comportara como la moral heroica de la Grecia preclásica establecía, de manera que —en sus dichos y hechos— estuviera a la altura de sus iguales y fuese uno más entre los de su categoría social. En cambio, el ideal romántico y posromántico de la autoidentificación me impulsa a ser «yo mismo», único, auténtico, irrepetible, original. Para ello, no me basta seguir las llamadas genéricas de la moral establecida, sino que tengo que descubrir yo solo aquello para lo que estoy llamado.

Y es precisamente en este momento cuando mejor se detectan, como ya anticipé, las insuficiencias de la *libertad negativa*. Porque desde la versión reductiva y no cognitivista de la *libertad-de* se da por supuesto que, una vez eliminados los obstáculos externos, solo me resta seguir mis sentimientos, mis emociones inmediatas, para realizarme plenamente.

Ahora bien, a poco que lo pensemos todos podemos llegar a la conclusión de que las cosas no son así. Por de pronto, las emociones inmediatas —necesarias y positivas, en principio— suelen ser superficiales y cambiantes, de manera que no es viable fundamentar solo en ellas una trayectoria personal que abarque toda mi biografía y confiera a mi curso vital un carácter distintivo, exclusivamente mío.

En el caso de algunas personas, hay emociones dominantes que determinan su carácter de por vida. Pero, así como esto abre posibilidades a la heroicidad y la grandeza de ánimo, el riesgo de naufragio humano también es mayor. Porque tales sentimientos hegemónicos pueden ser engañosos y, de hecho, en algunas ocasiones lo son. No pocas veces prometen lo que no pueden dar. Si, por ejemplo, me dejo llevar permanentemente por el sentimiento de rencor o de venganza —como puede ser el caso de un terrorista— entonces no me convierto en un héroe que reivindica la libertad patria y hace pagar a los dominadores por ofensas históricas o imaginadas. En realidad, me estoy autodestruyendo todos los días, hasta llegar a no ser nadie, hasta constituir nada más que un resorte o rueda de transmisión en la máquina de una violencia irracional y ciega. Ciertamente este no es un caso frecuente, aunque nos resulte cercano, tanto en el tiempo como en el espacio. Pero se pueden poner ejemplos más ordinarios y, por así decirlo, domésticos: son los casos del alcohólico, del drogadicto, del fumador empedernido, del vanidoso patológico o del *play-boy*. (Son los vicios privados, en los que difícilmente pueden radicar virtudes públicas). Cada una de estas personas actúa de acuerdo con tendencias compulsivas que le obligan a comportarse de una manera autodisolvente, a pesar de no tener ningún obstáculo externo para dejar de comportarse de modo racional; o quizá precisamente por no tenerlo, en una sociedad que 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 irresistible— no es probablemente lo que ella misma «quisiera querer», según aquella reflexividad volitiva a la que antes aludía. Porque lo más significativo de estos casos de emotivismo desbordante es que en ellos se distorsiona la visión de la realidad, se pone como esencial algo que —en el mejor de los casos— es solo accidental, y cada vez resulta más difícil saber cómo son las cosas y quién soy yo. De manera que el individuo se ve paralizado por lo que Aristóteles llamaba la *akrasia*, es decir, la debilidad que proviene del descontrol del apetito sensitivo, de la falta de autodomínio pasional.

En cualquier caso, hay siempre como un reducto invulnerable de la propia personalidad —al que a veces se llama conciencia— que de cuando en cuando deja oír su tenue voz y nos advierte: «No es eso, no es eso». Al proceder de esta manera no estás desplegando tu propio ser: lo estás vaciando, lo estás hiriendo; no te estás ganando, te estás perdiendo. Pero lo que aquí nos interesa no es realizar una especie de radiografía de los vicios, ya esbozada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, cuando hace ver que la dialéctica del placer conduce al sometimiento. Lo que ahora procede es subrayar, con Charles Taylor, que la conquista de la propia identidad y el despliegue de su autorrealización solo se puede conseguir por medio de «valoraciones fuertes», de *strong evaluations*. Para ser positivamente libre, en sentido moderno, no basta con carecer de obstáculos externos. Es necesario también estar libre de obstáculos internos. Y, para conseguir esto último y más decisivo, resulta imprescindible cultivar un temple estable y habitual, es decir, un conjunto de virtudes personales, a las que se recurra en caso de conflictos éticos individuales y sociales de los que nadie deja de tener experiencia.

Es más, en una sociedad tan compleja y variable como la nuestra, los horizontes o perspectivas vitales están siempre cambiando, de manera que continuamente aparecen conflictos nuevos. Como sucedía con una de las Gorgonas —*Stenographia*— en la mitología griega, la única manera de librarse de su mirada fatal era estar cambiando continuamente de posición, según ha recordado Niklas Luhmann. Pongamos un ejemplo cercano y casi trivial: como profesor de filosofía, ¿he de dedicar mi mejor tiempo a la preparación de las clases y a la atención personal de los alumnos, o he de consagrarme intensamente al estudio y a la investigación, precisamente para enseñar con mayor riqueza y fundamentación? Otro conflicto más universal y difícilmente esquivable: ¿debo dedicar el mayor número posible de horas a la familia, a riesgo de quedarme atrás en mi exigente profesión, con peligro incluso de perder mi puesto de trabajo, o debo volcarme de lleno en la actividad profesional, para mejorar la situación económica y social de mi familia, aun a riesgo de llegar al borde del divorcio y conseguir que mis hijos acaben siendo tan maleducados como la mayoría de sus compañeros? Y, en el terreno político, ¿debo votar a un partido que fomenta la solidaridad social y protege a los inmigrantes de otras razas, aunque mantenga posturas moralmente dudosas en cuestiones bioéticas, o he de inclinarme por aquel otro que defiende la vida humana y la estabilidad de la familia, pero que se desentiende de los más necesitados y margina a los trabajadores extranjeros, o bien, a la vista del panorama, debo quedarme en casa el día de las elecciones?

Para dirimir tales conflictos, y otros muchos que se presentan en la sociedad global y compleja, se precisa una estructura de sólidas valoraciones fundamentales, sin la cual la prudencia en la decisión o en el consejo carece de fundamento. Así las cosas, mantener que lo que —de hecho— hago es siempre seguir lo que me gusta, resulta una tesis trivial y equívoca. Porque eso que se llama «gusto» corresponde a una emoción inmediata, que solo puede ser valorada al trasluz de esas *strong evaluations*, las cuales poco tienen que ver con el gusto. En todo caso, el «gusto» —en su sentido más depurado y noble, entendido como satisfacción ética o paz existencial— es un resultado de esas valoraciones fuertes, pero en ningún supuesto serio constituye su causa. El mal emotivismo es la fuente de los más crasos errores de la ética actual, como ha demostrado Elisabeth Anscombe en su imprescindible artículo «Modern Moral Philosophy».

Lo que aparece aquí, como en casi todas las discusiones filosóficas de cierto alcance, es el problema de las relaciones entre apariencia y realidad o, si se prefiere, entre el sueño y la vigilia. Perspectiva que, como advirtió Platón, afecta especialísimamente a la distinción entre el bien y el mal. Leemos en el libro VI de la *República*: «Es patente que, respecto de las cosas justas y bellas, muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran; respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que buscan cosas reales y rechazan las que solo parecen buenas». Efectivamente, una cosa que parece bella es como si lo fuera; sería raro escuchar algo así como «esta chica parece muy guapa, pero en realidad no lo es»; o «siempre se hace la inteligente, y por eso saca en todas las asignaturas las mejores notas de su clase, pero realmente es bastante torpe». Y algo semejante acontece con la justicia: lo importante en una sentencia de un asesinato por acto terrorista no es tanto que sea realmente justa o no —porque eso probablemente nunca lo sabrá el común de los ciudadanos— sino que parezca justa, que calme la «alarma social», que demuestre que nadie puede actuar fuera de la ley, que se repare el daño irreversible que se les ha hecho a tantas personas y familias; o lo contrario: que no se castigue con un largo período de cárcel a los acusados de algo que hicieron —perdón, que no hicieron— por patriotismo y coraje cívico. Pero si yo voy al supermercado y quiero comprar un pollo, no me contentaré con que tenga un magnífico aspecto, sino que miraré con sumo cuidado la información sobre su procedencia, no vaya a ser que venga de un país en el que recientemente se ha descubierto una epidemia. Y otro tanto me sucederá con el apetecible refresco de cola, en el que se les fue la mano con los antioxidantes. Por no hablar de cuestiones médicas, en las que poco nos importa qué doctoral celebridad y con qué sofisticados aparatos de exploración emite un diagnóstico y recomienda una terapia: únicamente nos conformamos con que el diagnóstico sea acertado y la terapia benéfica; que solo lo parezca —o sea, que al remate no nos cure— lo consideramos más bien una incompetencia o un engaño, aunque el prestigioso médico haya publicado un artículo en la revista *Nature*, a costa de terminar colocándonos, calmos y compuestos, en un hermoso ataúd.

Pero la historia de la libertad es demasiado larga para un solo epígrafe, así que descansamos por un momento y continuamos con la narración en el apartado siguiente.

#### 4. La libertad posmoderna

Según acabamos de ver en el anterior epígrafe, hay una estrecha relación entre la libertad y la verdad, por una parte, y entre la verdad y el ser, por otra. De ahí que una teoría de la libertad no pueda estar hecha solamente de convenciones, de pactos, de usos culturales, de impresiones o de ilusiones. Si fuera así, como acontece con la *libertad-de* al estilo hobbesiano y al uso del actual relativismo cultural y ético, entonces sencillamente no sería una teoría de la libertad, sino de otra cosa a la que hemos dado en llamar de la misma manera.

Ahora bien, el segundo sentido de la libertad al que me vengo refiriendo, la *libertad-para* o *libertad positiva*, también se puede salir de su cauce y anegarlo todo. Se trata, en tal evento, de una concepción dogmática e ilimitada de la autorrealización personal o del progreso cívico. Ciertamente, yo tengo el deber moral y el compromiso civil de dar de mí lo mejor de que soy capaz. Pero nada ni nadie en este mundo me puede exigir que triunfe en la vida, aunque solo sea porque, como dice Leonardo Polo, «todo éxito es prematuro». Intentar ser una persona excepcional y única, además de constituir una simpleza, resulta un empeño realmente dañoso para quien se lo propone. Lo que está en mi mano es buscar la verdad allí donde se halle, trabajar esforzadamente, cultivar con paciencia las virtudes intelectuales y éticas, corregir mi conducta cuando compruebo que me he portado mal, pedir incluso perdón a mi familia o a mis colegas cuando de algún modo les he ofendido o molestado. Y todo esto, además, es algo que no se enseña, sino que se aprende; que es preciso adquirir por el método de ensayo, error, y rectificación del error; que debe madurar con el tiempo y con el cultivo del carácter. Pero lo que está claro es que no responde al despliegue de un yo trascendental o dialéctico que, a fuer de no existir, no deja huellas perceptibles de ese presunto avance necesario ni en la persona ni en la sociedad. Si algo ha quedado patente en el «siglo breve», es que las teorías del superhombre y del progreso indefinido no tienen fundamento alguno en la realidad.

Al perder su apoyo en el ser personal y comunitario, las tesis principales de la ideología moderna han entrado en crisis, arrastrando consigo toda una concepción del mundo que había dominado Europa y América en los últimos tres siglos. La visión titánica de la libertad se ha disuelto. Nos hemos percatado de que ese yo infalible y poderoso, lanzado a la conquista de sí mismo y al dominio del mundo, no era más que una fábula, uno más de esos «grandes relatos» de tipo mítico que —según algunos posmodernos— han presidido el sentido de las diversas épocas de la historia humana. Entramos ahora en la cultura de la sospecha. Cuando surge algo que parece verdadero o bueno, nos preguntamos en seguida si en realidad no será falso y malo. Y, en concreto, excavando un poco con las técnicas de la arqueología del saber, descubrimos tal vez que lo que llamábamos «libertad» no es más que oculto afán de poder, *libido* sublimada, ideología encubierta, olvido del ser o, simplemente, carencia de sentido, según ha señalado K. O. Apel.

Más claro está aún el aparente fracaso de la *libertad-para* en el aspecto del progreso social ininterrumpido que nos prometía la moderna ciencia y su correspondiente tecnología. Mirando hacia los cien años que dejamos atrás, nos inquieta que hayan sido los más sangrientos de la historia humana. Es probable que en el siglo XX hayan muerto más personas por guerras, represiones, hambres, deportaciones, torturas y encarcelamientos que en todo el resto de la historia. Recientes investigaciones nos hablan de ochenta millones de muertos a cuenta de la utopía marxista, sin incluir en este cómputo los fallecidos en guerras o epidemias. Muchos de los ataques al medio ambiente parecen irreversibles. Y la distancia entre los países ricos y los países pobres se alarga cada día que pasa.

El proyecto moderno se ha malogrado en sus pretensiones de ilustración general, paz perpetua e igualdad económica. Algunos pensadores, como Habermas, consideran que esto ha acaecido precisamente porque el programa moderno es una tarea inacabada, por culpa de la reacción y el conservadurismo. Otros, en cambio, piensan que el racionalismo a ultranza está acabado y propugnan el decidido tránsito hacia otra época, a la que llaman «posmodernidad» o «segunda modernidad». Lyotard, por ejemplo, entiende que el hombre mismo, entendido como un yo trascendental, como un sujeto libre *de* trabas y *apto para* cambiar el mundo, es una figura histórica reciente que cuenta con poco más de dos siglos y que, en rigor, ya ha desaparecido —o como preferían decir Foucault y Althusser— «ha muerto». El hombre posmoderno, por el contrario, se considera un mero *sí mismo*, pasivamente capaz de sensaciones y emociones, «situado —según escribe Lyotard— en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa».

Lo importante en la cultura posmoderna, de acuerdo con el propio Lyotard, no es configurar moralmente al yo humano o planear el desarrollo social, sino el «tener ideas», la «invención imaginativa», la «creatividad», el «descubrimiento», los «esquemas prospectivos»; mientras que el saber queda caracterizado como la «producción de lo desconocido».

El yo moderno se disuelve, se dispersa, se enreda en las infinitas posibilidades combinatorias que nos ofrecen los juegos informáticos. Y la misma realidad ya no es esa vieja y pausada señora cuya amistad decían procurar los metafísicos. No hay más realidad que la secuencia vertiginosa de las representaciones televisivas o transmitidas por Internet. Estamos rodeados por los simulacros de la «Sociedad como espectáculo», en la que finalmente parece haberse logrado la superación del humanismo a base de poner por obra el ideal sofisticado de la identidad del ser y el aparecer.

El sucedáneo posmoderno de la libertad es la superficialidad de pasar de una cosa a otra en tiempo cero, de saltar de representación en representación hasta la fantasía audiovisual, donde domina la «lógica del doble» y, al cabo, la fascinación caótica. El único pensamiento libre es, como quiere Vattimo, el pensamiento débil: la penumbra de las incertidumbres, los intersticios entre una imagen y otra, la pérdida de peso ontológico, en una especie de anorexia cultural generalizada.

Lo «importante» es lo «divertido», es decir, lo que no sigue ningún camino previamente trazado, sino que se entretiene con las combinaciones y recombinaciones de

una visión neobarroca del mundo —como dice Ornar Calabrese— e irremediabilmente ecléctica. Y cuando comparece algún solemne producto cultural de otra época, lo que procede es entretenerse en su «deconstrucción», vale decir, en mostrar que su estructura aparentemente necesaria no es más que una casual ironía, que se puede desmontar paso a paso y que podría haber sido completamente diferente. Lo que interesa no es la identidad sino precisamente la diferencia, aunque —en último término— ni siquiera haya diferencia entre la diferencia y la identidad, lo cual se muestra en los juegos eróticos que tienden a borrar la distinción entre el propio cuerpo y los demás, tras superar la distinción binaria entre los sexos y sumirse en la informe dinámica de la transexualidad.

Pero este permanente baile de máscaras no agota lo que se puede llamar «posmodernidad». Como han mostrado Robert Spaemann y Jesús Ballesteros, a esta débil y promiscua decadencia procede denominarla más bien «tardomodernidad», reservando el vocablo «posmodernidad» para la verdadera superación del proyecto moderno; o inventarse otro nombre que designe más claramente la trascendencia y no solo la posterioridad, como hace José Antonio Marina al utilizar la palabra «ultramodernidad».

Aunque parezca inverosímil, este trance histórico nos ofrece una oportunidad única de alcanzar un sentido de la libertad que supere y englobe los que hasta ahora he venido considerando, o sea, la *libertad-de* y la *libertad-para*. Bien mirado, el *happening* posmoderno no es más que la carcasa de un profundo vacío interior, ese que ha dejado la disolución del pretencioso yo ilustrado y el fracaso autoprogramado de la orgullosa transgresión nietzscheana. Se podría pensar que la cultura es hoy una fiesta, pero ¿hay algo más triste que una fiesta? El vértigo del viernes noche tiene algo de atracción abisal, de profunda y semiconsciente inclinación a lanzarse a la profundidad vacía. Todo lo cual indica justamente la insatisfacción ante los subproductos de la sociedad de la abundancia y la comparecencia de una tremenda melancolía, entendida como añoranza de lo que no se conoce.

Lo desconocido y definitivamente incitante es, justo, el tercer sentido de la libertad, al que podríamos llamar *liberación de sí mismo*. Nos ha costado sudor y sangre aprender que el yo humano no se puede amueblar como se decora el apartamento de un nuevo rico. Tampoco es muy sabio hacer con él experimentos psicológicos que acaban desembocando —como poco— en la cultura del *prozac*. El yo humano no es un recinto cerrado y agobiante: es un vector de proyección y de entrega. En cierto modo es un vacío que clama por su plenificación. Ahora bien, para que esta plenitud de la vida lograda comience a desarrollarse es necesario proceder, simultáneamente, al vaciamiento de uno mismo y a la apertura amorosa a los otros. *Amor meus, pond us meus*, decía san Agustín: mi peso interior no son mis ocurrencias, experiencias o caprichos, de los que más bien he de liberarme; lo que me afirma en la vida y me aporta voluntad de aventura es mi amor personal, definitivo e irreversible.

Esta idea de la libertad como *liberación de sí mismo* procede de Schelling y ha sido actualizada en nuestros días por Fernando Inciarte. No se trata, en modo alguno, de un retorno a la estrategia estoica del completo desentendimiento, presente sin embargo en la

lúcida expresión «yo paso de todo» de la actual jerga juvenil. Tampoco está emparentado tal ideal con las técnicas seudoorientales del yoga o la meditación trascendental, que conducen simplemente al vacío existencial y a la estolidez física. La *libertad de sí mismo* entronca en la más castiza tradición filosófica de signo socrático, según la cual ningún objeto de este mundo puede agotar nuestra capacidad de asomarnos al misterio de lo real. También la concepción platónica del Bien se encontraba más allá de toda posible representación formal, porque el ser supremo es un abismo insondable, tal vez incluso para sí mismo. Y Aristóteles, además de señalar que el alma es en cierto modo todas las cosas, afirma que el filósofo es amante de los mitos, porque en el fondo de todo late lo maravilloso.

El cultivo de las Artes Liberales —las que hoy día, y no siempre pacíficamente, llamamos Humanidades— consiste en un proceso educativo, probado durante siglos, que conduce justo a la conciencia de que en la persona humana se interpenetran una maravillosa llamada y una profunda debilidad. Lo cual tiene inmediatas repercusiones en la concepción del hombre como ser social, en el que *lo mismo* que le hace irrepetible y único, íntimo a sí mismo, le convierte en un ser sediento de comunidad. Por eso existe una profunda conexión entre la enseñanza de las Humanidades y el propio humanismo cívico, lo cual nos ilustra acerca de las tribulaciones por las que necesariamente ha de pasar quien defiende un planteamiento tan claramente desautorizado por los detentadores del poder económico y mediático. La educación humanística se dirige hacia una armonía de la *libertad-de* y la *libertad-para*, desde su enraizamiento en lo hondo del ser personal. Las dificultades que hoy encuentra una sólida educación en las virtudes teóricas y prácticas han sido señaladas por Ratzinger con su habitual penetración: «En nuestro tiempo se ha venido imponiendo una visión de la enseñanza puramente informativa. Cualquier iniciativa en el sentido de educar sobre verdades concernientes a lo que es el ser humano, es mal mirada de antemano como atentado contra la libertad y la autodeterminación del individuo. Semejante actitud sería razonable si no hubiera verdades anteriores a nuestro propio existir; pero, si tal fuera el caso, carecería de sentido, y acabaría en el vacío, cualquier intento de autónoma realización del individuo. Lo cierto es lo contrario: que *sí* hay una verdad sobre lo que es el ser humano y que nuestro existir no es otra cosa que tender a realizar una idea eterna de verdad. Desde este presupuesto, difundir esa verdad, y dar ayuda para vivir conforme a ella, constituyen la clave para hacer que el hombre sea libre: que librándose del absurdo y de la nada, decida sobre sí mismo plenamente».

Tal es la paradoja del ser humano: que solo estando libre de sí mismo, de sus prejuicios y negativas experiencias, puede ganarse a sí mismo, en una verdad que le acoge y le trasciende. A este empeño de *liberación de sí mismo* se oponen —como puede apreciarse claramente en el texto de Ratzinger— las concepciones insuficientes de la *libertad-de* y la *libertad-para*. El intento de *liberarse de* una versión empequeñecida de sí mismo, se entiende como un atentado contra la libertad del individuo. La propuesta de verdades *para que el hombre sea libre*, las únicas que hacen posible su plenitud y la humanización de la sociedad, comprometerían su capacidad de autodeterminación.

En la medida en que la idea actualmente dominante de educación se adhiere a esta presunta neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*), la formación en la libertad, indispensable para la preparación del buen ciudadano, se aleja cada vez más, cual objetivo inalcanzable. Porque se produce una especie de cortocircuito intelectual y moral que convierte el bello riesgo y la audaz fatiga de conquistarse a sí mismo en la mísera trivialidad de una emotividad enteca, que solo se manifiesta en el fugaz instante de una espontaneidad inmediata y, por lo tanto, no cultivada o, lo que es igual, inculta.

El logro de la *libertad emocional* es el objetivo de toda educación personalizada. Porque, al fin y al cabo, es la pura verdad que el impulso que nos mueve en cada caso a actuar es el sentimiento de lo valioso y conveniente, de lo interesante y bello, de lo bueno y favorable. La libertad humana, como se lee en la *Ética a Nicómaco*, es deseo inteligente e inteligencia deseosa. De ahí que al hombre bueno —bien educado— le parezca bueno lo que es bueno y malo lo que es malo; mientras que al hombre malo —al inculto— le parezca indistintamente bueno lo que es bueno o malo, y malo lo que es malo o bueno, ya que carece de discernimiento o criterio. Como dice MacIntyre —utilizando el título de un libro de Flaubert— «toda educación moral es *éducation sentimental*». La formación del carácter —que solo es posible en un horizonte de verdades sobre el hombre y en el seno de una auténtica comunidad— conduce a que la persona sienta las cosas como realmente son, de suerte que sus sentimientos no sean apariencias esporádicas y superficiales, sino manifestación de hábitos bien arraigados, que proceden de una libertad conquistada y que, a su vez, la manifiestan.

En cambio, la libertad disminuida, de la que antes hablábamos, surge de un error antropológico tan decisivo como generalizado: la idea de que la libertad se desarrolla por su propio ejercicio espontáneo, sin atender a bienes, virtudes ni normas. Lo que entonces resulta es la veleidad, la libertad entendida como *choice*, cual si se tratara de elegir productos superfluos o indigestos en las grandes superficies de cualquier *hiper*. Y tal veleidad, lamento decirlo tan a las claras, produce individuos valorativamente castrados, que estragan enseguida su vida en los requerimientos inmediatos de la *sociedad de mercado*. Aunque, eso sí, son súbditos dóciles al poder político establecido y se abstienen de perturbar las programaciones oficiales con libres iniciativas extemporáneas y difícilmente controlables.

A nadie se le oculta que el logro de la *libertad de sí mismo* es una hazaña existencial de gran envergadura. De ahí que no se pueda alcanzar nunca contando solamente con las propias fuerzas, sino que implique la configuración de entornos culturales y sociales en los que sea hacedero querer a otros y, sobre todo, *querer con otros* bienes que estén en el nivel de esa apertura humana hacia su propio trascendimiento.

Para realizarnos plenamente como personas y como ciudadanos necesitamos ayudar a los otros. Pero, antes, precisamos dejarnos ayudar por los otros y por el Otro, para lograr esa pureza de corazón que, según Kierkegaard, consiste en «amar una sola cosa». Es esa agilidad interior que detectamos en las personas más valiosas e interesantes que hemos tenido oportunidad de conocer: personas que están centradas en una única finalidad, pero que, al mismo tiempo, permanecen atentas a todos los que las rodean;

personas que no arrastran la carga de frustraciones y resentimientos que el curso de la vida podría haber depositado en ellas como l gamo turbio, sino que viven a fondo el *carpe diem*, la libre intensidad de la hora presente. Personas así transmiten a toda una sociedad lo que Burke llamaba «la no comprada gracia de la vida», cuyas radiaciones fecundan ambientes f rtils, en los que todavía es posible la creatividad, quiero decir, la capacidad de hacer mucho con poco, de convertir incluso las dificultades en oportunidades de acción. Su ausencia es, probablemente, lo que puebla de puntos negros la atmósfera de las sociedades ancianas, tan frecuentes en el Occidente desarrollado, en las que parece que ya no queda nada por hacer.

Al acercarse a la *liberación de sí mismo*, se rescatan y reasumen las mejores potencialidades de la *libertad-de* y la *libertad-para*. Porque el que no vive sólo para sí est  libre de trabas existenciales y dispuesto a lanzar su vida hacia el logro de metas que merezcan tan arduo esfuerzo.

Para lograr esta desafiante liberación de uno mismo, hay que aprender a olvidar y aprender a recordar. Lo dijo Carlyle: «Un sabio recordar y un sabio olvidar: en eso consiste todo».

## **5. Vicios privados, virtudes públicas (f bula)**

Érase una vez una colmena muy rica y poblada, abundosa en toda clase de bienes, y en la que, sin embargo, las abejas no hacían más que quejarse por la falta de honradez que en ella imperaba. A primera vista, parecía que no les faltaba razón para sus lamentos. Porque en todos los cargos y oficios abundaban las corrupciones, y se puede decir que no había habitante de aquellos panales que no cometiera trampas de diverso género. Desde los jueces hasta los sacerdotes, todos perpetraban injusticias y atropellos; mas quienes los sufrían engañaban también, por su parte, a aqu ellos con los que tenían negocios. Los comerciantes medraban a fuerza de aumentar los precios y bajar la calidad de sus productos. Pero eso creaba un intercambio comercial muy dinámico, que atraía a abejas de otras colmenas para comprar y vender en una plaza en la que todo estaba sometido a intercambio y en la que el dinero cambiaba rápidamente de una mano a otra. Todo este tinglado estaba protegido por un fuerte ejército, cuyos soldados defendían a la colmena de ataques externos, pero también se aprovechaban de su fuerza para cometer todas la exacciones que podían.

En aquella colmena, todas las abejas buscaban su propio interés con arrogante orgullo y absoluto desprecio de las conveniencias o derechos del prójimo. Metida en su celdilla, por así decirlo, cada abeja solo maldecía las trampas que le hacían las de fuera, sin reparar en que ella misma no se quedaba atrás a la hora de engañar a propias y extrañas. Ahora bien, gracias a tan extendida corrupción, la prosperidad se generalizaba, y a ninguna le faltaban los recursos necesarios para vivir con una comodidad que, en algunos casos, llegaba hasta el lujo. Del atropello de los intereses privados manaba el interés general. Gracias a un hábil y permisivo modo de gobernar, las múltiples injusticias



particulares se compensaban entre sí y su equilibrio producía justicia pública. Se podía decir que, en cuanto individuos, cada uno de aquellos insectos era malo; pero, en cuanto habitantes de la colmena, resultaban excelentes. En una palabra, los vicios privados producían virtudes públicas.

Pero, al parecer, nadie se percataba de ese mecanismo y la indignación moral de cada una de las abejas crecía y crecía. «¡La corrupción derribará al Estado!», se oía por doquier y por doquier se suspiraba: «¡Si hubiera un poco de honradez!» De suerte que el clamor llegó hasta los dioses y, aunque Mercurio, interesado en el comercio y las comunicaciones, no quería que nada mudara, Júpiter decidió por fin que había que cambiar radicalmente las cosas en aquella colmena. Todas las abejas se alegraron, porque pensaban que la erradicación de los vicios privados contribuiría a mejorar el orden público y, con ello, crecería incluso la ya floreciente prosperidad. La justicia empezó a funcionar eficazmente, de manera que las cárceles ya no daban de sí para guardar a los más notorios estafadores y maleantes. Muchos otros, que sospecharon que el peso de la ley caería pronto sobre ellos, optaron por abandonar la colmena. Además, cada una de las abejas empezó a preocuparse por llevar un comportamiento sobrio y honesto. Nadie cobraba más de aquello que las cosas o los trabajos realmente valían. Los deudores pagaron a los acreedores hasta las deudas que estos ya habían olvidado. Pero nadie volvió a pedir nada prestado, sabiendo que tendría que devolverlo en el plazo previsto. Total, que el comercio se vino abajo. La pobreza comenzó a extenderse, de modo que miles de abejas tuvieron que partir hacia otras colmenas para buscar su sustento. Al ver su debilidad, otros enjambres decidieron atacar a las pocas abejas que quedaban, las cuales se defendieron con bravura y con la cabeza bien alta, porque eran conscientes de su elevada dignidad moral. En definitiva, las virtudes privadas acabaron por traer a la colmena todo tipo de males públicos.

Mucho han discutido los eruditos sobre la verdadera intención de Bernard de Mandeville al publicar en 1705 su folleto *Grumbling Hive: or, Knaves turn'd Honest*, que en 1714 volvió a aparecer —también anónimamente— con el título que lo dio a conocer en todo el mundo: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*. El propio autor, médico holandés emigrado a Londres, le añadió unas extensas notas, en las que —ante las acusaciones de inmoralidad y peligro público— se empeñó en resaltar el contenido realista de su fábula, así como su aspecto irónico, dejando bien claro que en nada quería atentar contra la religión verdadera, ya que se suponía que las abejas eran paganas. Pero lo que a nosotros nos interesa es aquello por lo que el cuento o apólogo en verso se ha hecho famoso y ha llegado a constituir un lugar común de la teoría política.

Desde pequeño, en una España empobrecida por las vicisitudes bélicas civiles e internacionales, me he extrañado de las notorias diferencias entre el tren de vida de los ricos y la miseria de los pobres. Una y otra vez preguntaba a los mayores por qué se permitían tales desigualdades y cómo era que los poderosos no se compadecían de los miserables. La respuesta siempre era —salvo excepciones que para mí fueron decisivas— la misma: gracias a aquel lujo de los acaudalados, muchos trabajadores encontraban ocupación, y así iba subiendo el nivel de vida general.

Nunca me convenció ese tipo de argumentos que hoy día algunos llamarían «neoliberales». No he visto en ninguna parte del mundo que el dispendio de los ricos conduzca a remediar la indigencia de los pobres. Lo que he visto, en tantas ciudades y pueblos de varios continentes, es justamente lo contrario: cuanto más lujosas son las viviendas de los adinerados, más miserables son las chabolas de los desposeídos. A mayor corrupción privada, más injusticia pública.

La verdad es que nunca he entendido el mecanismo por el que los vicios privados pudieran convertirse en virtudes públicas. Y, desde luego, no hay evidencia sociológica alguna de que la justicia general pueda mejorarse mientras aumenta la disolución de las conductas privadas.

Hoy estamos perplejos porque nos hallamos como fascinados por el vacío y la insignificancia, por la falta de perspectivas de un mundo que se parece mucho a un conjunto de ruinas valorativas. Para superar esa perplejidad, no basta con una ética lúdica y débil, eso que se ha llamado *fun morality*. La exigencia es muy fuerte. Por eso me inclino a creer con Alain Touraine que «hay que volver a pensar todo, a reconstruir todo, a menos que nos contentemos con hacer una fiesta en medio de las ruinas, eso sí, manteniendo a distancia a la muchedumbre de los miserables».

Ciertamente, no disponemos de una ética comúnmente aceptada que responda a los problemas de la sociedad compleja. Esta comprobación lleva a algunos a decaer en el relativismo moral, según el cual las preferencias éticas son un asunto individual y subjetivo. La única posibilidad sería, entonces, llegar a un cierto consenso, buscando una especie de ética *light*, en la que todos estaríamos de acuerdo precisamente porque coincidimos en no defender nada sólido y sustantivo, ningún bien realmente humanista.

Si esta fuera la única salida, razón habría para caer en la desilusión. Pero hay otra vereda, más difícil y exigente, pero también más interesante. Consiste en darnos cuenta de que la ética no es solo un asunto que tenga solo que ver con la conciencia individual, como propugna el deontologismo. Tampoco es la ética un mero procedimiento racional que se ocupe de proponer reglas para resolver conflictos de intereses, sopesando los resultados que proporcionen mayor satisfacción a un mayor número de gente, como defienden el pragmatismo y el consecuencialismo. Por utilizar la conocida terminología de Max Weber, ni una *ética de la convicción* aislada es viable, ni cabe acogerse a una unilateral *ética de la responsabilidad*. Entre otros motivos, porque estas dos versiones de la moral presentan un carácter dialéctico, según el cual la *convicción* llevada a su extremo aboca a una *responsabilidad* total. Mientras que la total *responsabilidad* conduce a la más rígida *convicción*. Ambos fenómenos se registran tanto en la actitud revolucionaria como en la actitud reaccionaria. En tales términos, lo único viable es proponer una «ética de la responsabilidad limitada», conjugable con una «ética de la convicción flexible».

Pero, con mayor radicalidad, cabe observar que la causa profunda del desencanto respecto a la ética y del manifiesto deterioro moral —público y privado— de las sociedades del capitalismo tardío se encuentra en que nos hemos olvidado de que la moral ha de ser, en primer término, realista. La ética no es solo el reflejo de la conciencia

individual, el fruto de un presunto consenso dialógico o el resultado de un cálculo utilitarista de placeres y dolores. La ética se incorpora efectivamente a la vida a través de las virtudes y se refiere a bienes reales, poseedores de un fundamento ontológico, que son válidos para todos, aunque haya lugar para diversas interpretaciones y no siempre se consiga llegar a un acuerdo sobre tales bienes.

Las necesidades de hoy son los lujos de ayer. Es más, esos mismos dispendios socavan la moral emprendedora y, desde luego, no ayudan precisamente al florecimiento de la solidaridad. La virtud que hoy más necesitamos es precisamente la sobriedad, hábito moral tan privado, si se quiere, como la fortaleza y la prudencia, sin las cuales la justicia no se puede mantener.

Desde un punto de vista formal y jurídico, no solo conviene sino que es necesario distinguir el ámbito privado de la esfera pública, como Hannah Arendt y todo el humanismo cívico contemporáneo defienden enérgicamente. Pero tal distinción no equivale, en modo alguno, a una separación (en el sentido de abstracción). Los gobernantes y representantes del pueblo no pueden ni deben ponerse una venda en los ojos e ignorar lo que pasa en el común existir de las gentes, cuya calidad de vida están llamados a proteger y fomentar. ¿Por qué, si no, se preocupan de reprimir la drogadicción, el alcoholismo, el tabaquismo, el contagio del Sida, la violencia doméstica contra mujeres y niños, o la prostitución forzada de emigrantes ilegales? Todo lo cual está muy bien, pero ¿no es cierto que la Administración pública se inmiscuye excesivamente en ámbitos que, estos sí, pertenecen a la estricta *privacy*? Algo parece indicar que tal fractura entre la moral privada y la ética pública es selectiva y responde más a parcialidades ideológicas que a convicciones políticas.

Desde un punto de vista antropológico, la presunta separación entre lo público y lo privado difícilmente se sostiene. Porque a la propia condición de la persona humana le corresponde la vocación ciudadana, y el ciudadano, a su vez, sigue en todo momento siendo una persona privada, dotada de derechos individuales y cívicos igualmente inalienables. Si atendemos a la dinámica del perfeccionamiento ético, todo observador de su propia conducta y testigo atento del comportamiento general podrá comprobar que no es posible desgarrar la adquisición de virtudes que se despliegan preferentemente en el ámbito privado del desarrollo de aquellas que parecen más bien encontrar su campo propio en el foro público. La teoría aristotélica de la conexión de todas las virtudes entre sí solo es fácilmente rebatible cuando se la malentiende. Desde luego, no mantiene esta doctrina que *de hecho* se manifiesten al mismo nivel todos los hábitos morales positivos, porque evidentemente no sucede así. Lo que sostiene es que no se puede alcanzar la perfección de las virtudes —y no meramente la facticidad de las disposiciones— si no se da una conexión vital entre ellas.

Bien está reaccionar contra lo que Ortega llamaba «moral visigótica», preocupada casi solamente por el honor personal y familiar, centrado en cuestiones concernientes a la sexualidad. Pero la ética tradicional no se debe confundir con su caricatura. Su inspiración religiosa le confería un alcance y un calado que no siempre se mantiene hoy día. Y, desde luego, no faltaban cuestiones de moral social en la educación que mi

generación recibió. Después de todo, nos implicamos —quizá con excesivo idealismo— en los acontecimientos universitarios de finales de los sesenta y, más o menos modestamente, protagonizamos la transición de la dictadura a la democracia, corriendo riesgos que actualmente pocos estarían dispuestos a afrontar. Por otra parte, el deterioro ético posterior no ha favorecido precisamente el desarrollo de las *virtudes públicas*, oscurecidas por una corrupción que, al menos biográficamente, surgió no pocas veces de la necesidad de atender a los cuantiosos gastos que exigían los *vicios privados*.

En la razón pública permanece la convicción de que no es políticamente fiable aquel que no es capaz de llevar una vida personal moralmente digna. Esto es notorio, como ya se apuntó, en el caso de la mentira. El vicio de mentir no se distiende en dos niveles, el privado y el público, sino que consiste en un hábito unitario que se ejerce allí donde salta la oportunidad de obtener algún beneficio personal o colectivo a base de ocultar la verdad. Como saben los anglosajones, no es prudente elegir como gobernante a quien no le compraríamos un caballo o un coche usado. Quien abusa sexualmente de los más débiles en la oscuridad no se abstendrá de atropellar económicamente a quienes están bajo su dominio en el quehacer profesional o político. El que es un dogmático en su vida intelectual y recaba orgullosamente para sí el tener toda la razón, suele ser un fanático o un sectario en la actuación pública, donde no admite que otras personas o grupos puedan haber llegado a enfoques más ciertos o a soluciones mejor pensadas.

La imbricación entre virtudes privadas y públicas se advierte de manera especialmente neta en el caso de la amistad y la capacidad de diálogo. Es propio de la persona el considerar a los otros como iguales, como seres humanos, dotados de una capacidad racional y una libertad que les hacen igualmente dignos de consideración y respeto. La amistad germina en la conversación interpersonal y crea un cerco de intimidad entre los amigos, que les lleva a confiar plenamente el uno en el otro. Pero si la amistad no está motivada por el puro placer o el mero interés, sino por la búsqueda compartida de una excelencia común, tenderá a expandirse y a resonar —con diversa intensidad— en otras subjetividades. Los buenos amigos suelen crear en su derredor un entorno amable y confiado, en el que consiste el meollo mismo de la *calidad de vida*. Se llega así a lo que Aristóteles llamó *politike philia*, es decir, al concepto de amistad política o social. Se trata de una noción difícilmente aceptable por quienes piensan que todo avance surge del enfrentamiento dialéctico de posiciones contrapuestas, o que la estructura misma de la vida política viene dada por el eje *amigo-enemigo*. Desde luego, constituye una necedad tratar a los enemigos, si uno los tiene, como si fueran amigos. Pero tener muchos enemigos no representa honor alguno: el lema *muchos enemigos, mucho honor* viene a ser la quintaesencia del fascismo.

Así pues, tiene sentido proyectar al ámbito público esa virtud tan inicialmente íntima como es la amistad. Únicamente sobre la base de una cierta confiada benevolencia es posible el diálogo político. La conversación cívica presupone el mutuo aprecio intelectual de los interlocutores y la presuposición de su rectitud moral. Si se parte de que van a mentir en cuanto les convenga, de que no cumplirán sus promesas en cuanto se cruce un interés opuesto, o de que van a ocultar datos esenciales para llegar a un acuerdo serio,

entonces el diálogo es vano. De lo cual se deduce que el diálogo, como método democrático por excelencia, implica la aceptación de una postura cognitivista. Si la verdad social es tan extraña para nosotros como para aquellos con los que hablamos, solo queda la conveniencia propia, que varía continuamente según las circunstancias. El diálogo es una tensión conjunta hacia la verdad práctica, que implica la existencia de un *logos* común que puede abrirse paso en el curso de la discusión. Frente al lema materialista de que «la fuerza viene de abajo», la consigna humanista proclama que el *logos* es más poderoso que el mero ejercicio de la presión o de la fuerza pura y dura.

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 la *vida buena* orientada hacia un *bien común*. Se trata de un planteamiento dinámico y cooperativo. La vida humana no es la simple pervivencia biológica: constituye un vector de optimización cualitativa que nos impulsa a ir siempre a más, ganando tanto en intensidad como en alcance. La intensificación vital se concentra en el logro ético, en la cada vez más libre autoposición de las propias acciones y en la creciente capacidad de encaminarlas hacia metas escalonadamente ambiciosas. Intimidad y apertura se coimplican. Porque cuanto más dueño soy de mi propia subjetividad y de las acciones que de ella manan, más dilatada es la extensión de mis intereses que enseguida se encuentran y se entrelazan con intereses que inicialmente eran ajenos y acaban por ser también propios. Realmente no hay una separación entre lo que, desde Hegel, llamamos *espíritu subjetivo*, por una parte, y *espíritu objetivo*, por otra. Una libertad personal que no se hiciera cultura comunitaria sería una libertad truncada, esencialmente disminuida. El *espíritu* no es un fantasma anímico que habitara en un cuerpo mecanizado. Es la fuente común de la propia posesión y de la autotrascendencia. Por eso se autorrealiza en cuanto que sale fuera de sí mismo y entra en comunicación con otras subjetividades con las que comparte bienes que no son meramente cuantitativos, por lo que no disminuyen al compartirlos. Como decía Kierkegaard, «las puertas del espíritu se abren hacia fuera». Lo que clásicamente se llama *bien común* no es la suma de los bienes particulares. Constituye un valor de más alto bordo que *da de sí* lo suficiente como para satisfacer a muchos, sin hacerse por ello abstracto y anónimo. No consiste en un simple procedimiento, sino que posee aspectos sustantivos que también excluyen su cosificación. El bien común es humanamente trascendental, de manera que puede perfeccionar a todos y a cada uno de los miembros de una comunidad. Por el contrario, la privatización del bien conduce a que lo único común sea lo funcional y vacío: lo meramente correcto. Pero lo cierto es que nadie se satisface observando pulcramente las normas de una corrección pactada, ni puede optimizar sus bienes si los encierra en el estrecho recinto de la privacidad.

Ahora se puede apreciar cuál era la moraleja del apólogo de Mandeville: la conjunción de *vicios privados* y *virtudes públicas* es precisamente una fábula. En cualquier caso, si hay una actitud que resulta del todo inviable en la sociedad configurada por una reticularidad compleja, tal postura es precisamente la mandevilliana fabulación de que los vicios privados generan virtudes públicas. El eje *público/privado*, uno de los que

componen la columna vertebral de la «primera modernidad», es totalmente ajeno a la complejidad y globalización de la sociedad postindustrial, sobre todo si se lleva hasta su paradójica crispación. Desde luego, la razón pública no funciona hoy, en modo alguno, como suponen quienes aún albergan tan extraña contraposición dialéctica entre la moralidad privada y la ética pública.

# CAPÍTULO 3

## DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA

### 1. Ética y democracia

En su última gran obra, *La crisis de las ciencias europeas*, Edmund Husserl estableció una certera conexión entre la crisis de la cultura occidental y la crisis de la humanidad europea. Entendía que la radical desorientación del hombre contemporáneo proviene de un modo de pensar que —por renunciar al conocimiento de la verdad en toda su envergadura— se vuelve incapaz de hacerse cargo de las cuestiones decisivas de la existencia. Es, como ya vimos, un objetivismo limitado y excluyente lo que está en la base tanto del cientificismo como del irracionalismo: hoy diríamos tanto del funcionalismo como del pensamiento débil.

Tal connivencia del pragmatismo con el relativismo no solo sigue marcando actualmente la estructura de la mentalidad occidental —ya globalizada— sino que ahora estamos experimentando, con la dureza de lo vivido, las tensiones sociales a las que conduce la generalización de ese estado de conciencia cuyas raíces se podrían rastrear en las dos corrientes principales que alimentan la Ilustración, respectivamente representadas —según una autorizada interpretación, la de Immanuel Kant— por Newton y Rousseau. El mecanicismo y el individualismo no son difíciles de conciliar. Tal compatibilidad fáctica se presenta en la figura de una especie de reparto del territorio: mientras que el pragmatismo mecanicista impera en la estructura político-económica, el subjetivismo triunfa en el ámbito de lo que convencionalmente llamamos «cultura», donde rige la arbitrariedad individualista, el rechazo de todo lo racional y normativo. Es la ya mencionada contraposición entre la pública *rational choice*, por un lado, y las simpatías y afectos individuales, por otro. Esta dicotomía conduce al estancamiento del desencanto y la frustración, a la estabilización de la «mala conciencia».

El propio movimiento hacia configuraciones supranacionales —como es, sobre todo, el caso de la Unión Europea— resulta un claro exponente de esa interna escisión. Los proyectos de cooperación económica y técnica, incluso los tímidos pasos hacia una concertación política, no están apoyados en un proyecto cultural comunitario y aparecen con un escaso aliento ético, como lo reflejan recientes casos de corrupción en los más altos órganos de gobierno europeos. Pero es sobre todo en la cicatería para la ayuda a los países menos desarrollados donde se aprecia que, por utilizar una ingeniosa distinción de Ronald Knox, los occidentales somos más «desaprensivos» que «patéticos». El aumento

del número de personas que diariamente mueren de hambre, a lo largo y lo ancho de todo el mundo, es la muestra más dramática de la debilidad moral que acusan las democracias avanzadas. Por no hablar de la insolidaridad con los países excomunistas del Este y de la no declarada —pero patente— ambigüedad respecto a los genocidios perpetrados en lo que fue Yugoslavia. No es extraño, entonces, que la insolidaridad pueda considerarse como el temple característico de la Europa supuestamente solidaria.

La defensa y promoción de los derechos humanos podría ser la gran tarea histórica de la Europa democrática. Porque los derechos del hombre en cuanto tal permiten hacer compatible la preocupación por la particularidad y la diferencia, propias de la posmodernidad en su mejor sentido, con el afán universalista que nos queda como positiva herencia de la Ilustración. Además, y sobre todo, tales derechos nos permiten establecer la discriminación decisiva en el ámbito del pensamiento práctico, que no es otra que la que viene dada por la contraposición entre *lo humano* y *lo no humano*. Pero sin una adecuada filosofía política —sin una firme base metafísica y ética— este empeño corre el riesgo de quedarse en verbalismo retórico e ineficaz, carente de nervio. Como ha señalado MacIntyre, la visión individualista de los derechos humanos lleva a concebirlas como un título de reivindicaciones «frente a otros». De ahí que, con demasiada frecuencia, el rótulo «derechos humanos» aparezca como la enseña de la oposición a la auténtica dignidad de la persona humana. El hombre —cada mujer y cada varón— es esencialmente digno, intocable, porque no es un mostrenco fragmento de materia más o menos evolucionado, sino un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido por el bien común trascendente. La iluminación de esta imagen del hombre constituye el gran desafío actual para el humanismo cívico, el camino para superar las contradicciones existentes entre el tecnosistema y el ámbito de la cultura. Advertir, como consecuencia de este empeño, la relevancia ética de la praxis social, conduce a destacar el valor humano de la libertad política, entendida como exigencia moral indeclinable. Lleva, por lo tanto, a poner de relieve las bases éticas de la democracia.

El hombre liberado es el hombre virtuoso. Esta afirmación tiene un regusto inevitablemente arqueológico, pero lo cierto es que posee un valor estrictamente actual. El propio concepto de *virtud* está siendo recuperado por la actual filosofía moral. Aunque sucede lo que ya anunciaba MacIntyre: que se recoge como una pieza aislada entre las ruinas de toda una concepción del hombre y la sociedad. Por más que ahora se reconozca la superioridad de una ética de virtudes sobre una ética de normas, no se acaba de saber cuál es el puesto de los hábitos intelectuales y operativos en la entera persona humana, tal como existe en sociedad. Y, así, resultan incongruencias tales como la pretensión de reducir el ámbito de la excelencia moral a las *virtudes públicas* y centrar estas en una visión meramente procedimental de la justicia. Si tal cosa sucede es porque hemos perdido el profundo sentido humanista de la propia noción de *virtud*, como disposición estable que incrementa la libertad. El desdibujamiento o la tergiversación de la praxis humana ha conducido a una situación cultural en la que —a pesar de su frecuente aparición en los títulos de algunos libros de ética— las virtudes morales son las



grandes ausentes, con la inevitable secuela del decaimiento personal y social de la libertad. Corremos el inminente riesgo de pensar que la democracia es el régimen de las incertidumbres, la manera que los hombres han inventado para vivir sin valores humanos.

Los mejores clásicos del pensamiento democrático —especialmente Tocqueville— señalaron la estrecha conexión que existe entre la pervivencia del auténtico régimen democrático y la calidad ética de los miembros de las comunidades que lo componen. Pienso incluso que la caracterización más radical de la democracia estriba en comprenderla como un sistema político que se basa en la relevancia social de las virtudes morales. Y esta no es otra de nuestras semiabandonadas utopías, versiones secularizadas de las herejías religiosas, según Molnar. Lo que resulta utópico es, más bien, intentar lograr una vida de participación política y solidaridad ciudadana en un Estado constitucional de derecho sin apelar a las virtudes personales, que constituyen el único resorte real para llevar a la práctica un programa político cuya exigencia corre pareja con su excelencia.

En la raíz de la actual crisis de la conciencia política occidental se encuentra la adopción de un modelo mecánico de solidaridad, donde el concepto de virtud ha sido sustituido por la noción pragmática de eficacia. La imagen técnica y procesual de la sociedad cierra el paso a la valoración solidaria de la libertad. La imagen ética, en cambio, entiende la defensa de la libertad como un cometido inexcusable de la justicia, y en este punto crucial sí que hay que estar con John Rawls.

Para que sea posible el engarce entre libertad personal y justicia social —articulación clave del ideal democrático— son imprescindibles dos requisitos coimplicados: primero, concebir el bien social como un valor humano común y no como un mero interés general de índole cuantitativa; segundo, entender la libertad como un dinamismo abierto a ese valor humano común y no como el negativo desligamiento de todo lo que trasciende al individuo y le compromete en una tarea superior. Pretender conciliar un mosaico de libertades insolidarias con la consecución del interés general es un aporético intento que genera la crisis estabilizada del Estado contemporáneo, la realización de cuya esencia —entendida de manera reduccionista— parece comprometer su propia existencia.

La antítesis ideológica entre lo individual y lo colectivo debe resolverse en la superación que aporta un realismo humanista basado en la consideración del *hombre en sociedad*. El hombre aislado y la comunidad sustantiva son abstracciones sin realidad: lo que realmente existe es un conjunto solidario de personas integradas en ámbitos comunitarios de diverso nivel y carácter. Son esas *esferas de justicia* sobre las que ha escrito tan vigorosamente Michael Walzer. Ámbitos diferenciados en los cuales las reglas de la justicia se aplican de manera diversa. Y lo que resulta perturbador para la entera sociedad, y muchas veces origen de corrupción, es el tránsito arbitrario o interesado de unas esferas a otras. Tal es el sentido operativo y formal que tiene la distinción entre la esfera pública y el ámbito privado. Conseguir ventajas públicas en razón de conexiones privadas es inmoral. Como lo es, asimismo, aprovecharse de un puesto público para conseguir beneficios particulares. Pero no es la articulación *privado-público* la única que

es necesario comprender adecuadamente en democracia. Son decisivas también las relaciones entre el Estado y el mercado, entre el individuo y la Administración, y en último término, entre la política y la ética.

La libertad deja su sello irrepetible en cada persona y —con el mismo movimiento— la abre a la sociedad de la que forma esencialmente parte. Porque el individuo real y concreto no es un elemento curvado sobre sí, que se asociara con otros por mera conveniencia: es de entrada ciudadano, *socio* nato de la comunidad. Su libertad personal —que es la cifra de su dignidad específica y el motor de todo su dinamismo histórico— no se realiza plenamente, insisto, en un cerco privado. Es algo más que negativa ausencia de coacción («liberación» en sentido ideológico). Es, ante todo, fuerza creadora que trasciende activamente las mediaciones culturales y se compromete con proyectos de creciente envergadura. La constitutiva *dimensión social de la libertad* es el núcleo de la concepción de la democracia tal como la propone el humanismo cívico.

En un contexto auténticamente democrático no es válida la ecuación entre lo individual y lo privado, por una parte, y lo público y lo estatal, por otra. Entre los extremos de la pura *privacy* y de las entidades «oficiales» se inserta el amplio y multiforme ámbito de las *iniciativas sociales* autónomas, en el que *lo privado* y *lo público* se entrelazan sin confundirse. Pronto hablaremos de los problemas políticos que plantea —y, sobre todo, amenaza con plantear— el «Estado-providencia», que en cualquier caso no es patria favorable para el ejercicio maduro de las libertades, y que —a pesar de todas las críticas teóricas y evidencias empíricas— sigue invadiendo progresivamente campos que de suyo pertenecen a la iniciativa social. Porque limitar la iniciativa privada a ámbitos exclusivamente privados —con «privación» de una dimensión social— equivale a cercenar la libertad de participación activa en la vida comunitaria, que es un derecho cívico inalienable.

Si se acepta que lo privado es «privativo», el sentido del humanismo cívico se achica y se trivializa. La misión social de los ciudadanos queda problematizada, porque se asume que está al servicio de los intereses particulares y se desentiende por principio del bien general. Con tal enfoque quedaría perfectamente justificada la intervención del Estado, no solo en el ámbito de la «macroeconomía», sino también en el campo de lo que podríamos denominar «meseconomía» —y, por supuesto, en la educación y la salud— dejando a la acción de los ciudadanos el solo reducto de las iniciativas socialmente irrelevantes. Como veremos en el próximo epígrafe, la crisis de la ciudadanía corre entonces paralela a la crisis latente de la propia democracia.

Ahora bien, el Estado no tiene el «monopolio de la benevolencia». Y si lo reivindica para sí, se pone en una actitud autoritaria y escasamente democrática. Su función, como vuelve ahora a recordarse, es subsidiaria (en un sentido dinámico y electivo, muy diferente al que se le da en la doctrina tradicional —y ya irrecuperable— de los «cuerpos intermedios»). Lo que le corresponde a la Administración pública es ayudar a las iniciativas ciudadanas, en lugar de interferir con ellas y ponerles continuos obstáculos. Hay terrenos sociales y culturales en los que esta evidencia hace tiempo que ha sido aceptada. Pienso, por ejemplo, en el ámbito de la prensa. A nadie se le ocurre hoy que la

comunicación escrita deba ser competencia privativa de la Administración pública, porque todos sabemos que ello implicaría la muerte rápida de la libertad ciudadana. Más trabajo cuesta llevar esta verdad al terreno de la radio y la televisión, en el que todavía se registran resabios estatistas. Y en el campo de la educación —especialmente en el de la enseñanza superior— se sigue concediendo una primacía al sector público que no está justificada por criterios de rentabilidad ni eficiencia, lo cual resulta —a la postre— discriminatorio e injusto.

El problema no es primariamente organizativo y funcional, sino que tiene en su raíz la idea del hombre que se tiene y, como consecuencia, una decisiva trascendencia ética y política. Si se ha llegado a una casi irresistible irrupción de lo estatal en lo privado, es —como señala Shils— porque ha cambiado la concepción del individuo, que se ha convertido en alguien que recibe «gratificaciones» y ha cesado de ser primariamente un realizador de acciones.

A pesar del supuesto triunfo económico de las ideas neoliberales, no acabamos de recuperar el sentido operativo de la praxis cívica, la conciencia de la capacidad creativa e innovadora de la acción libre, que constituye el núcleo del ideal democrático. Lo que avanza inquietantemente es el planteamiento «emancipatorio», en el que el individuo se resigna a recibir pasivamente prestaciones y a gustar experiencias gratificantes de tipo lúdico. Tal es, como dice Claude Polin, el signo de esas «crisis culturales más profundas que acechan a las sociedades burguesas y que, a la larga, desvitalizan un país, confunden las motivaciones de los individuos, provocan una sensación de *carpe diem* y socavan la voluntad cívica. Los problemas conciernen menos a la adecuación de las instituciones que a los tipos de significados que sustentan a una sociedad». Cuando este fenómeno —que Bell califica de «crisis espiritual»— afecta a todo un país, el ciudadano se encuentra sin recursos morales. Ya no es el iniciador, el miembro activo de un cuerpo orgánico con valores intrínsecos, sino el inmóvil «convidado de piedra». El Estado se convierte entonces en el agente universal y abstracto, al que se piden cada vez más seguridades y satisfacciones. Según sugiere Polin, en el horizonte se ven aparecer países poblados de animales domésticos humanos, bien cuidados, invitados a disfrutar de una existencia sin riesgos, sin responsabilidades y sin aventuras: el espíritu ya no brilla en un mundo en el que las ventajas materiales ahogan la libertad.

En esta situación de «colectivismo permisivo», el Estado organiza la uniformidad de la existencia, con el resultado de un progresivo conformismo en las costumbres y en las mentes, embotadas por satisfacciones sensibles e incapaces de plantear proyectos originales de convivencia. La vida social se politiza, porque lo público tiende a confundirse con lo político. Se estrecha el área de las iniciativas con proyección pública que la libertad ciudadana puede acometer y que son esenciales en la sociedad democrática. Para sustituir este dinamismo emergente, se pretende arbitrar —desde arriba— una red capilar y rígida de canales de «participación» en todo tipo de instituciones, proclives a convertirse en módulos homogéneos y carentes de vida propia.

A la larga, tal planteamiento conduce a una «deshumanización de la sociedad»: a una profunda insatisfacción, incapaz de recuperar el terreno perdido. Aunque la mayoría

de la población se declare satisfecha e incluso «feliz» en encuestas programadas con tal fin, basta mirar el rostro de las gentes en alguna calle de la gran ciudad para comprobar que la resignación no equivale a la paz interior ni al gozo del alma que se habría de reflejar en la cara. La insatisfacción reprimida provoca continuas tensiones ante las que el colectivismo liberal se encuentra casi merme. La solicitud de satisfacciones materiales es cada vez más exigente. Y está prohibido apelar a cualquier capacidad moral para moderarla, porque la propia expresión «virtud personal» o «privada» parece que se ha convertido en una contradicción en los términos. En el presente modelo ya no hay lugar, dicen, para virtudes pacatas como la sobriedad o la templanza: el tecnosistema no sabe nada de moral y la crítica cultural domesticada (servidora, al cabo, del entramado político-económico) arremete a la par contra los valores burgueses y los principios de la ética clásica. Eso sí, tal precipitado ideológico jamás atenta contra los verdaderos intereses comerciales o geoestratégicos del *establishment*. Neoliberal en economía y relativista en cultura, este auténtico «pensamiento único» es perfectamente predecible: siempre se pronuncia como debe, y para el que disiente ya no vuelve a haber lugar en «el tinglado de la nueva farsa».

En constelaciones sociales de esta traza, se pierde de vista el valor de la libertad y de las virtudes que potencian su proyección social. Como dice Polín, en el embrutecimiento del conformismo y en la esclavitud puede haber bienestar, pero es una situación mortal para el hombre. Puede haber «buena vida», pero es muy difícil que haya *vida buena*. La dignidad de la existencia personal en sociedad solo puede ser salvada si se salva ella misma, si se resuelve en su libertad originaria, si acepta el riesgo de vivir con radicalidad, si se encuentra en el fuero interior la fuerza creativa de la praxis humana. Mas este «retorno» a la persona esencial no es sino un primer momento del despliegue de la libertad, que debe estar comprometida con valores que la sobrepasan y que nos lanzan a tareas que van más allá de nuestro bienestar y lo ponen en cuestión. Porque la sociedad que se reduzca a una «muchedumbre solitaria», a un *puzzle* de individuos aislados, está siempre al borde del totalitarismo. «El aislamiento —escribe Hannah Arendt— puede ser el comienzo del terror; es, ciertamente, su más fértil terreno; y, siempre, su resultado. Este aislamiento es, por así decirlo, pretotalitario».

Por oscuro que parezca el horizonte en una consideración meramente descriptiva, lo cierto es que la conciencia política occidental puede aún encontrar un modelo de respuesta en su propio paradigma democrático. Para ello es imprescindible que lo entienda en función directa de la libertad social, como fuerza activa de participación en el bien común político. Es preciso encontrar un nuevo sentido para la *ciudadanía*, como concepto que connota la participación responsable y tendencialmente universal de las personas en los asuntos públicos, que no tienen que ser precisamente las cosas «oficiales». La creciente complejidad de la sociedad actual está clamando por una renovada idea del activo papel que los ciudadanos han de jugar en las distintas redes que constituyen hoy la urdimbre relacional de la convivencia.

En la genuina concepción democrática de la sociedad, el poder justo no se contrapone a la libertad, sino que resulta de ella y con ella se armoniza. La sociedad

democrática es un plexo solidario de libertades. Cabe decir, por tanto, que la propia libertad social es en sí misma un bien común que entre todos tenemos que mantener y acrecentar. El bien común tiene un carácter relacional, porque la propia relación de convivencia libre es un bien primordial e indispensable para las personas que se sitúan en esa reticularidad compleja que hoy estructura la sociedad de manera muy fluida.

En la democracia, como proyecto de convivencia, el poder político es esencialmente la libertad social entendida como bien común. Lo primario y sustantivo es la *libertad concertada*: el dinamismo ascendente de una acción solidaria por la que los ciudadanos cooperan libremente para alcanzar el bien general. Lo derivado —y, en cierto modo, adjetivo— es la concreta estructuración política, que viene a constituir el resultado «arquitectónico» de la acción social libre. Para que tal organización merezca el calificativo de «democrática», ha de ser efectivamente una creación libre de los ciudadanos que deje abierto el ulterior ejercicio de la libertad. Porque la libertad misma es expansiva, creadora de libertad.

La libertad va siempre de abajo arriba. Brota de las energías vitales de las personas que tienen capacidad de entrelazar sus finalidades para hacer que emerjan fines comunes. Y es esta libertad vital y concreta la que tantos temen e intentan sofocar, por la fundamental razón de que posee suficiente fuerza como para que no sea posible controlarla con facilidad. Incluso en el actual discurso sobre la ciudadanía —y especialmente en la reiterada apelación a la *sociedad civil*— casi nadie se atreve a proponer una modificación del actual tejido de poderes públicos y privados que redactan la agenda política y económica. Lo que alguien llamó agudamente «conspiración cívica» —es decir, leal a la república— se castiga de inmediato con severas marginaciones y deportaciones.

La libertad concertada es activa y creativa, responsable e imprevisible, originaria y emergente. Porque si algo está claro en una antropología de la cotidianidad es que la libertad nunca procede de su ausencia, es decir, de la necesidad impuesta por otros. Cuando el proceso expansivo de la libertad razonable se pone contundentemente en marcha, no hay quien lo pare. La mejor planificación es sorprender y dejarse sorprender.

Se trata, por lo tanto, de algo bien distinto de la democracia entendida como ideología igualitaria de la emancipación total, que sustituye el movimiento ascendente de la libertad social por el descendente de una *democratización* impuesta desde arriba.

El ideal de la sociedad democrática no es la democracia misma, sino la libertad social como empeño comprometido en la realización de los valores comunitarios. Porque es la libertad concertada la que constituye y legitima a la autoridad pública, y no a la inversa. La inversa es la tergiversación de la democracia, su conversión en una ideología pretotalitaria. Resulta característico de esta ideología más o menos utópica el intento de conferir una índole necesaria a la libertad y de posponer su logro hasta un futuro nunca datado. Para una visión humanista de la sociedad, en cambio, la libertad es *ya* un decisivo valor en presencia. No se demora su consecución hasta el advenimiento de una sociedad perfecta, porque la libertad efectiva no se debe poner nunca entre paréntesis, y porque la configuración política óptima no existe ni puede existir. Lo que hace el

humanismo cívico es poner en juego, ahora mismo, la capacidad creadora de la libertad, para acercarse a una situación política en la que sea viable la tendencia solidaria a la optimización humana, es decir, el ejercicio de las virtudes personales y sociales: la libre actualización de una praxis que se expande hacia los valores, que se va haciendo más dueña de sí misma, éticamente más valiosa.

Según ha puesto de relieve Macpherson, en la democracia occidental existen dos tendencias: 1) la pretensión de maximizar las utilidades individuales; 2) la pretensión de maximizar el poder de los ciudadanos, su activa libertad.

La primera tendencia tiene un sentido pragmatista y se basa en una concepción naturalista de la sociedad, que se entiende como un *mercado*. En la línea de Bentham, la *asunción igualitaria* hace referencia a que los individuos poseen igual capacidad para el placer y, por lo tanto, tienen necesidades iguales. Un poder democrático será aquel que asegure un reparto del mismo monto de satisfacciones a todos los consumidores, para lo cual tendrá que organizar racionalmente la producción y la distribución de bienes y servicios. La pretensión de igualdad básica —inherente a la idea misma de democracia— se degrada aquí en un imperativo de seguridad: la libertad social y política se pierde de vista.

La segunda tendencia se basa en principios extrautilitarios y adopta una concepción fundamentalmente ética de la sociedad, que enlaza con la tradición política preliberal y republicana. La libre capacidad para actualizar las potencialidades de la naturaleza humana juega aquí un papel central. La igualdad que ahora se contempla no es ya primariamente la de los medios presentes para adquirir gratificaciones futuras, sino la igualdad fundamental de derechos y deberes, basada en la comunidad de la esencia humana, que no admite un más y un menos. La realización social de la equidad se armoniza con el impulso democrático hacia la optimización de una libertad solidaria en una sociedad compleja. Es el «gusto maduro y reflexivo por la libertad», del que hablaba Tocqueville.

Pero ¿cómo puede hacerse operativo el humanismo cívico en una sociedad democrática? ¿Cómo acrecentar la vigencia de los valores en un contexto en el que parece excluirse toda valoración indiscutible? ¿Qué metodología es la adecuada para que prevalezca la *verdad práctica* —dignidad, justicia y eficacia— en la sociedad pluralista? El camino adecuado no es el enfrentamiento como sistema. Las teorías democráticas modernas surgen, en alguna medida, ante la evidencia histórica de que la *guerra civil* no es nunca una verdadera solución. El acuerdo, la búsqueda del mejor entendimiento, es un método más razonable, más eficaz y, sobre todo, más justo que los propuestos desde las diversas vertientes del totalitarismo. Pero, llegados a este punto, es preciso realizar, como sugiere Spaemann, una distinción entre *consenso fáctico* y *consenso racional*, a la que ya he hecho ocasional referencia.

El *consenso fáctico* se agota en sí mismo, carece de finalidad y, por lo tanto, de relieve ético. Su utilización casi exclusiva en la confrontación nacional o internacional rebaja la política al nivel mínimo y provoca la inhibición de la mayoría, ya que el pluralismo se revela como ficticio. Ya no se debate pública y libremente de grandes

opciones políticas, de planteamientos de fondo, cuya importancia decae ante las menudas peripecias de la mecánica del compromiso, en el que se ventilan a puerta cerrada cuestiones que a todos afectan.

Desde una emulsión entre positivismo sociológico y relativismo cultural solo se puede aspirar al *consenso fáctico*. Si se desconoce la dinámica humanista —también retórica y poética— de la verdad práctica, se hace imposible la misma aspiración a alcanzar el *consenso racional* que se presenta, de antemano, como utópico. Lo que queda entonces es el puro poder, el *poder puro*, tecnocráticamente instrumentado y cohonestado ideológicamente.

En cambio, desde el humanismo cívico el acuerdo racional se considera posible, porque se reconoce en todas las personas un *logos* político común, un interés básico por la justicia que es más fuerte que la pura fuerza, que el simple deseo de tener más. Este «interés racional», del que Kant habló bellamente, puede salir a la luz en el curso de un diálogo riguroso y abierto. La norma es susceptible de acuerdo. Lo cual no quiere decir que este *consenso racional* pueda contar siempre con el *consenso fáctico*. Pero, al menos, se persigue como un foco de atracción para la *vida buena*, que supera al plano del *sobrevivir* tanto como la visión ética de la sociedad sobrepasa a la mera visión naturalista. No es la vana pretensión de profetizar el advenimiento del hombre nuevo en una sociedad perfecta, sino el esfuerzo efectivo por lograr un hombre mejor en una sociedad más justa. El futuro nunca está de antemano asegurado, pero siempre cabe confiar en la capacidad de las mujeres y los hombres para configurarlo dignamente.

El *consenso racional* es un método más difícil y exigente, porque apunta al mejoramiento social del ejercicio justo —razonable— de la libertad. Al pesimismo social dominante, a la falta de aliento moral, al agotamiento y la apatía, se les aparece como una meta demasiado alta. Pero lo cierto es que existen caminos para actualizarla progresivamente. El ideal democrático tiene un enclave casi olvidado: los ámbitos de las Humanidades, del pensamiento y la cultura. En esta perspectiva, la misión social de escritores, pensadores y artistas pasa a primera línea. A ellos corresponde examinar —al margen del empecinamiento partidista— el orden de los medios a los fines. Frente al funcionalismo tecnocrático y la arbitrariedad ideológica, frente a la superficialidad y el sectarismo, la rehabilitación de la razón pública es el gran empeño actual de la democracia. Veamos a continuación cómo se inserta en este empeño la nueva idea de ciudadanía que la sociedad compleja demanda.

## **2. La nueva ciudadanía**

Según se señalaba al comienzo mismo de este ensayo, la democracia es hoy la única configuración política en la que resulta posible la realización —siempre imperfecta— del humanismo cívico, como foco de los empeños para el perfeccionamiento —siempre posible— de la convivencia ciudadana. Es esta una tesis que en el presente discurso funciona como presupuesto básico y que, por lo tanto, en ningún momento resulta

temáticamente debatida. Menudean, más bien, las discusiones con los que la niegan o cuestionan que la democracia posea una constitutiva dimensión ética.

A pesar de ello —o, mejor, por esto mismo— no se ocultan aquí los signos de crisis cultural, funcional y ética que presenta hoy día la democracia en los países del capitalismo tardío. Por lo que hemos visto en epígrafes anteriores, tal crisis va unida a la manera moderna de pensar y, por lo tanto, no podrá ser superada mientras que los conceptos políticos básicos sigan siendo los de la «primera modernidad» o la tardomodernidad. Mientras se siga ateniendo a su autointerpretación modernizante —y en la medida en que lo haga— la democracia será cada vez más decepcionante y tendrá mayores dificultades para cumplir sus propias promesas y colmar las expectativas que ella misma suscita.

En la raíz de su insuficiencia conceptual, lo que acaba siempre por detectarse es el *individualismo abstracto*. La concepción individualista no es accidental o casual en el «proyecto moderno». Según hemos visto, y consideraremos especialmente en el último capítulo, el individualismo rima rigurosamente con el mecanicismo y el representacionismo, así como con la ética de inspiración estoica, es decir, con las ideas clave de los *tiempos nuevos*. De suerte que la visión individualista constituye una estrella fija en la galaxia del pensamiento racionalista e ilustrado y en su empeño por lograr una emancipación de las adscripciones tradicionales propias de la premodernidad, es decir, de la sociedad estamental y estratificada. Pretendo también dejar claro que en ninguna de mis propuestas se plantea la necesidad —y en todas se excluye la posibilidad— de un retorno a estas configuraciones premodernas. No solo porque son humanamente más imperfectas que la propia democracia, sino también porque es del todo inviable su aplicación a la sociedad compleja en la que vivimos.

El énfasis actual en el estudio de la idea de *ciudadanía* responde a la necesidad —ampliamente sentida— de colmar los déficit de solidaridad, igualdad y autonomía que el propio desarrollo lógico de los principios democráticos ha traído históricamente consigo. El individualismo, en efecto, clausura a cada persona en sí misma, le impide de entrada abrirse vitalmente a los demás y tejer con ellos proyectos solidarios. Resulta, entonces, que el logro de la solidaridad —inserta en el mismísimo ideal de la *fraternité*— solo podría lograrse por uno de estos dos caminos:

Por la vía de integrar a los individuos naturalmente aislados en constructos artificiales de tipo contractualista, tal como se propone desde Hobbes a Rawls, con todas las diferencias y matices que comparecen en la larga historia del *pacto social*. Tal contrato primigenio —entendido casi siempre de manera ahistórica, como experimento conceptual— presenta dificultades prácticamente insuperables para basar en él la convivencia democrática. Por una parte, como ya he señalado, las precondiciones de la negociación no pueden ser a su vez indefinidamente negociadas. Por otra, la ausencia de tematización de esas condiciones no negociables deja en la oscuridad los radicales antropológicos —atributos humanos de la persona en cuanto tal— que son los que demandan y posibilitan el propio afán de una convivencia autónoma que asegure la paz y el progreso. Así las cosas, el propio impulso emancipador lleva a conferir a los individuos



una autonomía que no se compadece con el ideal de *égalité*, ya que tal independencia ontológica conduce a incrementar la desigualdad.

Por la senda alternativa de romper inicialmente los límites de la individualidad y alcanzar una configuración social —no menos artificial que la del contrato primigenio— de tipo colectivista. En esta vereda, el ideal revolucionario que resulta inmediatamente cuestionado no es otro que el de la *liberté*. La *subjetividad social* parece atribuirse a «las masas», pero es evidente que a *las masas* —concepto ideal y abstracto— no les corresponde la iniciativa y la capacidad de autorregulación que define a los *sujetos sociales*. Más plausible, en cambio, es atribuir este protagonismo a las *clases sociales*, según la versión marxista del colectivismo. Pero las clases en conflicto, tras alcanzar la postulada victoria y ulterior *dictadura* del proletariado, estarían llamadas a desaparecer. De manera que en el estadio de equilibrio final —la «sociedad sin clases»— nos encontraríamos con un individualismo aún más abstracto y radical que aquel que el liberalismo pretende situar en el principio del proceso de emancipación.

No deja de ser curioso y significativo que en el constructo marxista apenas se haga mención de la ciudadanía que —según Marx y, especialmente, Engels— resultaría superflua en una situación de total socialización, la cual se resolvería finalmente en la autonomía más drástica de los individuos. En cambio, la ciudadanía es una noción que no estaba ausente en la filosofía política tradicional y que parece llamada a desempeñar un papel insustituible en el liberalismo social. Hasta tal punto está presente la idea de ciudadanía en el humanismo aristotélico que la unidad política esencial —la *polis*— puede ser interpretada y traducida *tout court* por «ciudadanía»; para no hablar del republicanismo romano, en el que el miembro nato de la comunidad política es precisamente el *cives*, idea que —a través de san Agustín— adquiere en la Edad Media el sesgo teológico de la dialéctica entre la *civitas Dei* y la *civitas hominum*. La reposición del republicanismo que acontece en el Renacimiento florentino, según el patrón ideal-típico del *humanismo cívico* en sentido estricto, renueva la idea de ciudadanía y comienza a conferirle su sentido moderno, que es el que aquí exclusivamente se considera.

Si la ciudadanía constituye una de las claves de arco de las «revoluciones atlánticas», es preciso recordar la diferente suerte que corre, respectivamente, en la Revolución Francesa y en la Revolución Americana. Mientras que en la segunda —al menos, según la versión toquevilliana— la ciudadanía potencia su genuino sentido de libertad civil, protagonismo de las comunidades locales y capacidad de iniciativa social, en la primera la carga ideológica que arrastra la noción de *citoyen* conduce a la escisión de la humanidad de *l'homme*, y aboca a las aporías y ambigüedades ya presentes en el pensamiento de Rousseau. Paradojas internas que provocarán de inmediato toda suerte de efectos perversos, cuyo resultado próximo es la autodisolución de los planteamientos revolucionarios y, a más largo plazo, la crisis de la democracia burguesa, tal como aún hoy día la estamos viviendo.

En la alternativa entre *ciudadanía europea* y *ciudadanía americana*, es la primera la que presenta más agudos problemas políticos y, por tanto, mayor interés para la

dilucidación del presente y el porvenir del humanismo cívico. Podría imaginarse que una buena estrategia teórica sería la de estudiar esta problemática sobre el exclusivo telón de fondo de una genuina y vital *ciudadanía americana*, mas tal planteamiento pecaría de flagrante ingenuidad. El hecho de que aquí concedamos mayor atención al tema tal como se plantea en el Viejo Continente responde solo a una cuestión de cercanía, añadida a las dificultades históricas y culturales que llevaría consigo un estudio comparativo (llevado a cabo de manera penetrante por Hannah Arendt, en lo que concierne al concepto —tan cercano a este campo semántico— de *revolución*).

Pero volvamos a la «explosión» actual de la reflexión académica y política sobre la noción de ciudadanía. Como apunté hace un momento, se me antoja que el cúmulo de bibliografía y de debates que este tema suscita presenta un carácter reactivo o, para no parecer injusto, responde a una especie de mecanismo de compensación. Aquello que se quiere «compensar» es precisamente la evidente carencia de protagonismo cívico y de fundamentos para la solidaridad que ofrece la actual democracia compleja. Estamos —como ha visto Donati— ante una crisis de *integración política* difícilmente superable desde el «individualismo democrático», hoy dominante —con débiles matices diferenciales— tanto en los programas del liberalismo social como en los del socialismo liberal, que se reparten el poder en los países de nuestro entorno.

Se potencia, entonces, la apelación a la ciudadanía, porque esta es la noción que parece conectar la base cívica de la democracia con sus estructuras políticas y económicas. El ciudadano es el súbdito de un Estado constitucional de derecho, lo cual le habilita para reclamar los derechos que la Constitución ampara y le obliga a cumplir los deberes que en ella se regulan. De manera derivada, pero sustancial hoy día, la condición ciudadana le abre las puertas a todas las prestaciones de un Estado del Bienestar prácticamente universalizado y —para sostener sus crecientes costos— le constriñe a pagar los impuestos establecidos por un régimen fiscal no menos extenso.

La noción *moderna* de ciudadanía está rígidamente vinculada a la configuración política del Estado-nación. Ciudadanía y soberanía territorial incompatibles son dos nociones que se coimplican. Los europeos éramos —y en gran medida seguimos siendo— ciudadanos españoles, italianos, franceses o británicos. Esta condición nos confiere un *título* —una «carta de ciudadanía»— en cuya virtud el gobierno del Estado nos protege de las amenazas más notorias y nos exige (en el caso más extremo, pero efectivo para todas las generaciones anteriores a la que ahora ronda los cincuenta años) defender con las armas a la patria amenazada por ataques provenientes del exterior.

Así pues, la única *diferenciación* que la ciudadanía en sentido moderno establece es la respectiva *nacionalidad* de cada uno de los miembros de un Estado soberano. Pero resulta que esta sola titularidad especificada empieza a debilitarse cuando, a partir de la segunda posguerra de este siglo, el mapa mundial sufre alteraciones que nos obligan a actualizar cada año nuestros siempre obsoletos conocimientos de geografía política. Esto acontece, en primer lugar, al hilo del proceso de *descolonización*. En España, las llamadas «provincias africanas» en el régimen anterior eran consideradas oficialmente

como parte integrante del territorio nacional y, en consecuencia, los que en ellas habitaban habrían de ser considerados *ipso facto* como ciudadanos españoles, y hasta los procuradores saharauis lucían sus elegantes atuendos blancos en las Cortes franquistas. Ahora bien, en el momento en el que los marroquíes atacan el enclave del Ifni o la «marcha verde» amenaza al Sahara Occidental, allá por el año 1975, España se retira — acertada y prudentemente, por cierto— de los últimos restos de su imperio colonial, de suerte que hasta hoy mismo sus exciudadanos saharauis se encuentran sin ciudadanía formal, internacionalmente reconocida. Más paradójico aún es el caso de la *Commonwealth* británica, en la que los habitantes de las excolonias africanas y asiáticas poseían el pasaporte británico, que sin embargo no les autorizaba siquiera a emigrar al Reino Unido.

El *ius sanguinis* predominaba sobre el *ius soli*, hasta el punto de que los que solo disfrutaban de este último podían ser considerados como una especie de ciudadanos de segunda clase. El problema en cuestión se generaliza cuando se empiezan a producir, a comienzos de los años sesenta, emigraciones masivas de habitantes del sur de Europa a los países ricos del norte y del centro del continente, urgentemente necesitados de mano de obra no cualificada. Los «trabajadores huéspedes» disfrutaban de algunos de los derechos sociales que les confiere su condición laboral, pero se suspende hasta su permiso de residencia en el país anfitrión cuando dejan de tener un contrato de trabajo estable. Son los primeros síntomas del fenómeno de la *globalización* que —a partir de la década de los ochenta— trascenderá el terreno laboral, se extenderá al ámbito de las empresas multinacionales y se potenciará extraordinariamente con las tecnologías telemáticas. La versión moderna de la ciudadanía empieza a verse erosionada por la creciente movilidad interestatal.

El *status* laboral condiciona, en los propios países de procedencia, el disfrute de algunos derechos sociales que la ciudadanía presuntamente ampara. Durante mucho tiempo, el acceso a las prestaciones de la Seguridad Social estaba condicionado al mantenimiento de la situación de empleado o trabajador. Los que no habían accedido nunca a tal situación o la habían perdido, pasaban a una posición residual, que se asemejaba a la de benevolencia o «caridad» en la que se hallaban los pobres y marginados en la sociedad premoderna. Podían acudir a los hospitales de la beneficencia y recibir, en su caso, el «subsidio de indigencia» o el «subsidio de vejez», muy por debajo de lo que hoy se considera la *prestación básica*, notoriamente inferior —a su vez— respecto al salario mínimo. No parece que las personas en tal situación pudieran ser plenamente consideradas como ciudadanos y a la mayoría de ellas, probablemente, nadie les había dicho que lo fueran.

Naturalmente, el avance en la universalización de las prestaciones sociales ha mejorado considerablemente, aunque no por completo, este panorama. A su vez, tal extensión indefinida —unida a la caída demográfica— pone al Estado del Bienestar en situación de quiebra financiera a corto plazo (parece que el año fatídico es el 2006). Pero estas vicisitudes nos interesan ahora solo en la medida en la que afectan a la cuestión de

la ciudadanía y ponen de manifiesto unas limitaciones de la propia condición moderna del ciudadano que empiezan a convertirla en una versión impropioseguible.

El concepto de ciudadanía es uno de los instrumentos conceptuales de los que la modernidad se sirve para liberar al individuo de su adscripción obligada a los «cuerpos intermedios» característicos de la sociedad estratificada. Se considera, y no sin razón, que tales entidades medianeras contribuyen decisivamente a perpetuar situaciones de privilegio o sometimiento que no se compadecen con la dignidad de la persona humana. Frente al *castillo* que enseñorea sobre campos y aldeas, el *burgo* ofrece un espacio de libertad para la autopromoción del individuo. Lo que pretenden las revoluciones *burguesas* es precisamente emancipar a las personas de unos papeles sociales heredados y permanentes. El entorno apropiado para realizar esta operación histórica —a la que debemos un grado de autonomía y una extensión de prosperidad impensables en el siglo XVIII— es precisamente la *ciudad*. El ciudadano viene a ser, por tanto, el hombre autónomo que consigue, en primer término, libertad comercial para conquistar por sí mismo la prosperidad económica; y, en segundo lugar, derechos civiles que le protejan del poder político y le otorguen titularidad para intervenir activamente en la vida social.

Para el ciudadano, el paradójico riesgo de esta crucial maniobra histórica viene dado, justamente, por la otra cara de la imprescindible emancipación. Ya que las configuraciones sociales intermedias que le fijaban al terreno también le defendían de poderes extraños y le conferían una identidad no problemática. Ahora esos cuerpos interpuestos han desaparecido en buena hora y el individuo se encuentra, libre sí, pero también confuso y desprotegido ante un Estado impersonal y lejano. El presupuesto revolucionario —comprensible en su momento, pero fatal a la larga, como Burke o Tocqueville anticiparon— es que el cambio decisivo que habría de hacer surgir a la ciudadanía burguesa (valga la redundancia) tenía que realizarse *por* el Estado y *en* el Estado. Toda otra entidad que reivindicara para sí relevancia política no sería más que un residual obstáculo para el pleno desarrollo de la ciudadanía y los derechos que lleva consigo. Resulta entonces significativo que, como ha puesto de relieve R. Nisbet, la figura emblemática de este vuelco social —J.-J. Rousseau— se declarara enemigo acérrimo de las «asociaciones parciales», que pueden intervenir entre el individuo y su total absorción por parte del Estado.

Ciertamente, según indica Donati, la ciudadanía es una noción cuya significación nuclear es netamente política. Pero eso no implica que su contenido sea exclusivamente político ni, por supuesto, que su ámbito de realización se limite al Estado. En su afán por destacar el papel único del individuo, se le deja desprotegido, a la intemperie de un espacio público en el que ya no encuentra hogar o protección. Que esta situación anímica no es casual ni ajena a la concepción moderna del mundo lo reflejan bien las conocidas palabras de Pascal: «El silencio de estos espacios infinitos me aterra».

Otra vuelta de tuerca en la definición de la ciudadanía moderna se lleva a cabo cuando se advierte que el único referente estructural del Estado es justamente el mercado. El eje *Estado-mercado* es la espina dorsal del concepto moderno de ciudadanía, lo cual supone un señalado triunfo de *lo técnico y artificial* sobre *lo natural*,

como Pierre Manent y muchos otros autores han destacado. Porque es propio tanto del Estado como del mercado el presentar —al menos en su superficie más visible— un aspecto mecánico e impersonal. 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 de contenido personal. Nacida como una «tecnología para la construcción del yo», según dice Foucault, la «razón política moderna» se basa en una antinomia central, consistente en una «extraña coexistencia» entre el desarrollo de instituciones orientadas al cuidado de la vida de los individuos y la sistemática afirmación de mecanismos de destrucción a gran escala de los propios individuos y, en último término, a la comprobación de la «muerte del sujeto», de acuerdo con la conocida fórmula del propio Michel de Foucault.

Tales paradojas no son casuales. Como ha señalado Habermas, Hegel es el primer pensador que señala la índole dialéctica de la propia modernidad. Lo que Habermas no advierte es que tal dialéctica —que no es innovadora, sino monótona, según advirtió enseguida Schelling— proviene del desarraigo de las cualidades o atributos humanos respecto a la humana naturaleza. Privadas de su entronque natal, las categorías antropológicas y sociológicas se mueven en un espacio conceptual homogéneo, en el que tienden a polarizarse y a contraponerse mutuamente, sin que ninguna estrategia filosófica o política logre después la prometida *conciliación*.

Para lo que aquí interesa, la contraposición más relevante es la que se establece entre *lo público* y *lo privado*, a la que me he referido en anteriores capítulos. «Privado» de identidad social, el individuo se encuentra a merced del Estado. O, por el contrario, confirmado el carácter superestructural y omniabarcante del Estado, cabe reducirlo a la suma de los individuos que lo componen. Mirado por un lado o por el otro, con lo que nos encontramos siempre es con un individualismo en el que han desaparecido las relaciones interpersonales. Debemos a J. Bentham la formulación más neta de este individualismo irrelacional: «La comunidad —afirma en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*— es un cuerpo ficticio, compuesto de personas individuales que son consideradas como miembros constitutivos de ella. Ahora bien, ¿cuáles son los intereses de la comunidad? La suma de los intereses de los miembros que la componen. Resulta vano hablar del interés de la comunidad sin comprender qué es el interés del individuo».

Llegados a este punto, he de reiterar que mi crítica al individualismo no trabaja en modo alguno a favor de un restauracionismo corporativista, felizmente superado, a la vista —entre otras cosas— de la inviabilidad de su reposición contemporánea. Tampoco me siento atraído por un presunto comunitarismo actual que, según estamos viendo, parece carecer de progenitores intelectuales. Y menos aún abrigo nostalgia de los «cuerpos intermedios» premodernos, no solo porque es vano todo empeño de invertir el sentido del curso de la historia, sino porque las presentes estructuras sociales tienen un carácter libre, autónomo y, por así decirlo, *autopoiético*. La actual sociedad compleja no se deja entender, ni poco ni mucho, desde una visión orgánica de cuño tradicionalista, solo en la cual tendría alojamiento la noción de *cuerpos sociales* de tipo presuntamente

natural y no electivo. El nervio de mis objeciones apunta a la excluyente primacía de *lo político* y *lo económico* que domina la concepción moderna de la ciudadanía; exclusividad que es justo la causa de una concepción simplista de las relaciones entre lo público y lo privado.

Como dice Donati, a cuyas ideas debe mucho el contenido de este epígrafe, lo que hace inviable hoy día la concepción moderna de la ciudadanía es que el Estado ha dejado de ser el centro y el vértice de la vida social. Lo que tenemos en la sociedad compleja es una realidad multicéntrica y relacional, en cuya comprensión no se puede avanzar si se adopta una perspectiva unilateral o simplista, como es la de los ejes *Estado-individuo* y *Estado-mercado*. El Estado ya no es, por supuesto, el absoluto objetivado de los idealistas románticos. Pero es que ni siquiera constituye el interlocutor único de todos los actores sociales, como entienden todavía las ideologías de cuño liberal o socialista. En términos sistémicos, habría que decir que el Estado es hoy una especie de «sub-sistema» organizador y orientador. Mientras que, en términos humanistas, el Estado tiene una función arquitectónica y de salvaguarda supletoria respecto a las subjetividades sociales. Más aún: la propia política ya no es —si es que alguna vez lo fue— la función social decisiva, ni en sí misma ni en sus supuestas relaciones biunívocas con la economía. Desde luego, las innovaciones de este «siglo breve» (1914-1989) no han surgido precisamente del ámbito político. Lo que la *ciudadanía posmoderna* —en su mejor sentido— ha captado con notable agudeza es que el parámetro clave para la comprensión actual de la ciudadanía es la *cultura*. Solo desde esta dimensión básica —la cultural— se puede entender lo que implica la «nueva ciudadanía», y cuáles son los caminos para que su discurso se desprenda de una retórica agobiante, y llegue a ser un factor de integración y responsabilidad cívica en la presente complejidad social.

Antes de continuar adelante, cabría notar que —a contrapelo del gran desarrollo teórico de la filosofía política y de la sociología— la praxis política vigente en nuestro derredor es de una sorprendente pobreza conceptual. No es extraño entonces que una noción tan poliédrica y matizable como es la de ciudadanía apenas sirva más que para hacer de comodín en el vocabulario de los partidos. Lo cual no sucede, por cierto, en el campo de la economía efectiva y, especialmente, en el mundo de la empresa. Por su propio entreveramiento constante con la realidad social y por su índole de institución bien adaptada a la sociedad del conocimiento, la empresa es la organización que más tempranamente se ha hecho cargo de la complejidad ambiental. Otra cosa es lo que acontece con la ideología neoliberal —escasamente relacionada, de hecho, con el mundo de la empresa— cuyo simplismo economicista es parejo al del estatalismo dominante en el territorio de la Administración pública.

La rigidez del constructo burocrático-mercantil impide plantear de manera realista las relaciones entre lo privado y lo público, oscilantes siempre entre el oficialismo y su precario remedio, a saber, la privatización. No se advierte que la índole reticular de la sociedad actual impide de hecho una polarización tan esquemática. Sin volver a entrar en un tema tan amplio y debatido como es el de la articulación entre lo privado y lo público, me limitaré a indicar aquí que la propia concepción democrática de la ciudadanía

demanda que se introduzca, al menos, un tercer término: el de la *iniciativa social*. Se trata de un factor estrechamente vinculado a los movimientos emergentes que tienen como límites extremos el mundo de la vida y la tecnoestructura político-económica. De ahí su relevancia. Porque, a estas alturas, sabemos ya que las patologías que afectan a las actuales sociedades democráticas no se pueden curar ni en el solo ámbito del mundo vital ni en el exclusivo plano del tecnosistema. La clave para la solución de problemas derivados de la creciente complejidad se encuentra precisamente en el aspecto relacional y ascendente que discurre desde la base ciudadana concretamente vital hasta las estructuras universales y abstractas de tipo sistémico. Y este es precisamente el dinamismo propio de las iniciativas sociales.

Las iniciativas sociales son intervenciones de las solidaridades primarias y secundarias en el ámbito social. Superando el inicial esquematismo de la alternativa *privado/público*, cabe resaltar que la índole de las iniciativas sociales no es estrictamente privada ni propiamente pública. Se engarzan en las redes relacionales y multidimensionales que componen el entramado de la sociedad posmoderna. Y nos comienzan a dar la clave para la comprensión de lo que pueda significar la «nueva ciudadanía».

Lo que, de entrada, distingue a la nueva ciudadanía de la ciudadanía moderna o convencional es precisamente su estrecha conexión con la acción humana. Ser ciudadano no significa hoy principalmente pagar impuestos, recibir prestaciones sanitarias, tener la propiedad de un inmueble o vender unas acciones en la Bolsa. Ninguna de esas situaciones o procesos evoca en nosotros el sentido fuerte y sustantivo de «ciudadanía» que, si no quiere ser tautológico, se ha de referir al libre protagonismo cívico en la configuración de la sociedad. Tal es —como veíamos en el anterior epígrafe— la médula de lo que hoy queremos entender por «democracia». Si una sociedad democráticamente configurada no facilita y fomenta la activa intervención de los ciudadanos en proyectos con relevancia pública, la frustración que provoca es inmediata y continua, justo porque actualmente las responsabilidades y los afanes que merecen el calificativo de «ciudadanos» o «cívicos» no son de tipo político o económico sino de índole cultural, es decir, de creación de sentido y de autorrealización de la propia identidad.

Como también ha indicado Donati, la discriminación básica que delimita el concepto de ciudadanía ya no es la de la dicotomía *privado/público*, sino la de la contraposición *humano/no humano*. Conectamos así, de nuevo, con el núcleo del humanismo cívico. *Lo humano* del humanismo cívico es el desarrollo de la persona en toda su envergadura cultural y social. Y lo *no humano* que al humanismo cívico se opone es la masificación alienante del individuo irresponsable que ya no sabe dónde está la fuente de su identidad.

Este planteamiento nos lleva a advertir que la *titularidad* que la ciudadanía comporta ya no apunta predominantemente a los *derechos políticos y sociales*, según un planteamiento básicamente técnico-jurídico (constitucional, sobre todo), sino que se ha de referir de lleno a los *derechos humanos* y posee por tanto un sesgo preferentemente cultural. La ganancia de esta dimensión humanista para la realidad actual de la ciudadanía implica, entre otras cosas que después examinaremos, dar un primer paso en la solución

de la alternativa *localismo/universalismo*. Desde luego, no entiendo aquí lo *universal* en el sentido de internacional o cosmopolita, cuya problemática aplicación raya la utopía, sino en la referencia a la humanidad del hombre, que afecta a *cada uno* de los sujetos humanos, allí donde se encuentren. Tampoco lo *local* apunta a lo idiosincrásico y excluyente, sino que connota el arraigo en una comunidad particular, no tanto en sentido territorial como en su significado de diferenciación social.

Disponemos así, al menos, de un marco conceptual básico para lograr que la ciudadanía posmoderna responda a las aspiraciones de diversificación cualitativa que la distinguen de la ciudadanía racionalista e ilustrada. Porque, efectivamente, una sociedad que entiende el *bienestar* como *calidad de vida* no puede quedar satisfecha con la recepción pasiva de prestaciones generalizadas y homogéneas. Aspira a colmar de manera activa y diferenciada las necesidades que se presentan a las personas en sus respectivas y concretas situaciones relacionales. No es lo mismo ser varón que mujer, ni estar casado que no estarlo, ni tener hijos que no tenerlos, ni hallarse rodeado de una parentela numerosa que carecer de ella, ni tener empleo que estar en paro, ni ser vasco que ser magrebí, ni disponer de un título universitario que no poseerlo... Si no se tienen presentes estas —y otras muchas— cualificaciones o circunstancias, el ejercicio de la ciudadanía se pierde en la niebla de una abstracción generalizadora y de una burocracia que no se anda con miramientos.

La activa atención a estas características desborda por completo el eje *Estado-mercado*. Solo las redes de solidaridad interpersonal pueden lograr la cercanía y el afinamiento que la pluralidad de una sociedad multicultural y globalizada requiere, si es que aún aspira a no deshumanizarse. La ciudadanía humanista apela hoy a autonomías comunitarias que generen una nueva normatividad para enlazar sus actividades con las esferas política y económica, sin cuyo concurso las iniciativas sociales están condenadas al narcisismo y a la ineficacia. Tales *autonomías* constituyen los nuevos sujetos sociales que trascienden tanto el individualismo como la oficialidad.

El concepto de *subjetividad social* es imprescindible para completar el panorama de la nueva ciudadanía. Hace, como es obvio, referencia a la capacidad cognoscitiva de grupos humanos que se proponen una misión común, realizada de manera estable y con seriedad profesional, al servicio de iniciativas sociales de solidaridad, de promoción ciudadana, de atención a enfermos y marginados, de creatividad artística, de protección del medio ambiente o, simplemente, de desarrollo deportivo y lúdico. Su proximidad a las tareas o fenómenos de los que en cada caso se trate permiten a estas subjetividades sociales alcanzar un conocimiento pormenorizado de las necesidades y posibilidades que están en juego. Por otra parte, su carácter autónomo les facilita el libre desarrollo de medidas oportunas —no «oportunistas», en el sentido de Luhmann— que se adapten al lugar y al tiempo, sin abdicar por ello de su vocación universalista, es decir, de la pretensión de llegar a *cada uno* de los ciudadanos que puedan implicarse en el logro de las metas perseguidas.

Se trata de autonomías sociales que —por decirlo de manera negativa— no responden a órdenes provenientes del presunto vértice político o de alguna de sus



derivaciones, ni están motivadas por el afán de lucro. O sea, que no se mueven en el ámbito oficial ni están en el juego del mercado. Lo cual no quiere decir que sea esta caracterización negativa la que les confiere su identidad. Porque —insisto— han de conectar con las Administraciones públicas y aspirar a tener una normativa estatutaria que haga transparentes sus actividades y evite el riesgo de corrupción por enmascaramiento que acecha a este tipo de iniciativas. Poseen, por lo demás, un componente económico que puede llegar a ser muy importante, y que no está olímpicamente exento ni de las reglas mercantiles ni de las leyes del mercado.

El ejercicio de la nueva ciudadanía está adquiriendo la forma de una reticularidad compleja que cumple tanto una función comunicativa *horizontal* —de conexión universalista entre personas y grupos que, por encima de las fronteras nacionales, buscan *bienes comunes* de tipo relacional— como una función comunicativa *vertical* —de interacción entre niveles con diverso grado de formalización, desde las primarias redes informales hasta las más tecnificadas relaciones económicas internacionales—, de manera que responde al «principio de gradualidad» y al «principio de complementariedad», propios de la sensibilidad posmoderna. Se trata, evidentemente, de una articulación plural y analógica entre la sociedad civil y el eje *Estado-mercado*. (Porque, según anticipé en su momento, la sociedad civil —en la medida en que este concepto aún resulte significativo — no se identifica con el mercado ni conduce de suyo a la *privatización*).

Se podrá objetar que tal modelo no es gestionable como un todo, ya que presenta un conjunto de redes heterogéneas cuya articulación es altamente *improbable*. A lo que habría que responder que el método adecuado para comprender la reticularidad compleja no es la razón *holista* o totalizante, como tampoco viene dado por la razón atomista o individualizadora. Lo que se precisa es una *gestión descentralizada* con una altísima capacidad comunicativa que, si no era alcanzable en la sociedad industrial, ya lo es en la sociedad postindustrial de la información. Comparece así el rasgo que considero definitorio de la posmodernidad, a saber, la sutura *desde abajo* entre el mundo vital y el tecnosistema, posibilitada por el aligeramiento de las estructuras industriales que pasan de ser casi exclusivamente productivas a obtener preferentemente rendimientos de tipo comunicativo. Tal es hoy la más amplia y fundamental condición de posibilidad del humanismo cívico en la sociedad compleja, porque permite la emergencia de significados y valores que surgen en «provincias finitas de sentido» y acaban por comparecer en el teatro tecnoestructural, al que confieren flexibilidad funcional y espesor ético.

El desplazamiento de la nueva ciudadanía desde el entorno estatalista hacia el terreno relacional y comunitario permite poner en circulación un medio generalizado de intercambio simbólico que ya no es el poder, el dinero o la influencia persuasiva, sino la completa *reciprocidad*, característica de las interrelaciones solidarias. Lo cual implica, sin duda, un enriquecimiento del panorama colectivo, al conferir vigencia a una mediación que trasciende y envuelve al entramado político-económico.

Me estoy refiriendo a fenómenos reales, de gran impacto simbólico, pero quizá aún minoritarios o todavía «ascendentes» en el efectivo juego social. No es extraño por ello que la articulación «dominante» siga siendo la que hemos llamado *lib/lab*, siguiendo la

terminología propuesta por Ralf Dahrendorf y sus discípulos. Se trata, recordémoslo, de una estrategia en la que se intentan conjugar las fortalezas del liberalismo capitalista, de la *libertad* económica (*lib*), con las exigencias del *laborismo*, en el sentido genérico de protección y apoyo a la *labor* propia de los trabajadores (*lab*). Poca duda cabe de que el *lib/lab* sigue siendo el *mix* político vigente en Europa occidental y —con sus matices característicos— en Norteamérica. Tampoco es seriamente discutible que esta estrategia de centro acumulativo —no dialéctico— resulta más viable y eficaz que las versiones menos difuminadas del neoliberalismo económico y del socialismo real, en buena parte vigentes hasta el «tercer '89» (pensemos en Reagan y Thatcher, por una parte, y en Gorbachov y Jaruzelski, por otra).

De todo lo considerado hasta aquí se deduce, sin embargo, que la fórmula *lib/lab* se encuentra ya sustancialmente agotada. El propio Dahrendorf reconoce las dificultades de integración que esta articulación presenta, especialmente en el terreno de los derechos sociales redistributivos, hasta el punto de que acaba por remitirse al diagnóstico —¿y arbitraje?— de una instancia independiente y sabia. Al cabo, el *lib/lab* no es sino la versión actualizada del eje *Estado-mercado*, que por tanto presupone algo que ya no existe: el Estado-nación como ámbito unívoco de soberanía, la Administración pública como centro y vértice de la sociedad, y el mercado como terreno de intercambios comerciales entre empresas con intereses exclusivamente financieros y radicadas en un país determinado.

Tanto el multiculturalismo como la globalización y —en términos más genéricos— la complejidad incomparablemente más alta impiden que esta fórmula típica del Estado del Bienestar pueda continuar vigente a medio y largo plazo. Porque lo cierto es que no añade nada a los planteamientos que datan de la segunda posguerra. Ni siquiera la «tercera vía» ofrece ningún elemento innovador respecto al *lib/lab* y, por tanto, al *Welfare State* clásico. Por de pronto, desde la nueva ciudadanía no tiene sentido hablar de una vía «tercera», porque el número de posibilidades y de variantes en la sociedad compleja es indefinidamente más alto que las cifras de un solo dígito. Lo que no acaba de entenderse es que ahora el bien común presenta un carácter relacional y que la sociedad del conocimiento ha supuesto un *cambio* al que no es fácil encontrar parangón en el pasado histórico.

La necesidad perentoria de un decisivo paso a los planteamientos de la nueva ciudadanía se observa con especial relieve en el campo de «la sociedad del bienestar» — como alternativa al Estado del Bienestar—, tema al que se dedica el próximo epígrafe.

### **3. La sociedad del bienestar**

Sobre el llamado Estado del Bienestar y su crisis existe una bibliografía oceánica, a la que yo mismo he contribuido modestamente en la primera parte de mi libro *La nueva sensibilidad*, cuya primera edición data de 1988. No pretendo abundar en lo que allí decía ni comentar los debates más recientes sobre el tema. A mi juicio, lo que estos

últimos años nos enseñan es, por una parte, que los repetidos diagnósticos acerca de la sobrecarga y saturación del *Welfare State* se han confirmado con creces, de manera que esta situación ha saltado el cerco de los expertos en las dimensiones económicas y sociológicas de la cuestión, hasta convertirse en un asunto de dominio público; y, por otra, se ha cumplido también el anuncio de que estaban emergiendo fenómenos de voluntariado y cooperación, que en este tramo de tiempo —relativamente corto— han adquirido un volumen y una importancia que ni siquiera sus más entusiastas partidarios podíamos esperar.

El aspecto más turbio del nuevo estado de cosas ha sido, sin duda, su creciente politización. El futuro de las políticas de protección social —y, en especial, la sanidad y el sistema de pensiones— se ha convertido en un arma arrojadiza con la que los diversos partidos amagan o amenazan cuando se aproximan procesos electorales. No digo que lleguen a atacarse de hecho porque, en rigor, ninguno de ellos está en condiciones de arrojar la primera piedra. Los que representan el *lab* —es decir, el costado *laboral* del problema y la petición de mayores prestaciones sociales— están atrapados por la demostrada incapacidad de cumplir sus propias promesas, hasta el punto de que en algunos países han sido partidos socialdemócratas los que se han visto obligados a tomar drásticas medidas de contención del gasto social. Quienes se podrían encuadrar en el *lib* —o sea, los que propugnan la creciente liberalización del sistema de protección social— tampoco carecen de responsabilidades porque, si bien eran más certeros en cuanto a la evaluación financiera, tal vez no se han llegado a convencer sinceramente de que es preciso buscar auténticas soluciones alternativas y, sobre todo, de que el camino de la *privatización* no es el único ni el mejor para salir del atolladero.

Como se ha apuntado en el epígrafe anterior, el Estado del Bienestar constituye —junto con la configuración democrática de la sociedad— la última plasmación del concepto moderno de la *ciudadanía*. Tiene la «ciudadanía» su enclave original en el ámbito político, ya que su énfasis semántico apunta al reconocimiento de los derechos inalienables de los miembros natos de un sistema político basado en el protagonismo del individuo y en su participación efectiva en la configuración de la sociedad. Pero esta radicación originaria pierde contenido y capacidad de galvanización cuando se advierte que la *titulación* jurídica de todos los súbditos como ciudadanos no basta en absoluto para eliminar diferencias económicas sangrantes, de manera que la presunta igualdad básica puede conducir a desigualdades aún mayores que aquellas que se pretendían superar con el Estado democrático de derecho. Se impone progresivamente la necesidad de dotar de proyección económica y laboral a la propia condición de ciudadano. Y es entonces cuando el exclusivismo tecnoestructural de los ejes *Estado/individuo* y *Estado/mercado* muestra más claramente —junto con su parcial eficacia— los efectos contraproducentes a los que aboca su unilateralidad.

En un libro significativamente titulado *Il declino dello Stato*, Pietro Barcellona expone sus «reflexiones de fin de siglo sobre la crisis del proyecto moderno». En ellas discute agudamente, entre otras cuestiones, el primado de la economía a la vista del actual despliegue de la *globalización*.

Piensa Barcellona que, con la mundialización de la economía se ha cerrado el cerco de la modernidad tardía: la primacía de los medios sobre los fines parece haber neutralizado todo contenido valorativo. La revolución de la economía ha metabolizado las premisas emancipatorias de la modernidad, sacando provecho no solo de sus ideologías y sentimientos, sino incluso de sus ideales. Los presupuestos de esta absorción son los cuatro postulados del liberalismo ideológico: 1) La vida económica es espontánea y se mueve según el juego del mercado. 2) La economía es una ciencia y, por consiguiente, se desarrolla según su propia autonomía científica, produciendo continuamente (en una suerte de «fetichismo del modelo») complicadísimos cálculos para intentar prever los acontecimientos y gobernarlos según la dirección de su presunta «naturalidad». 3) La economía es autosuficiente, ya que se refiere a sí misma y no incluye ninguna referencia a la felicidad o al sufrimiento. Ahora bien, si la economía es un hecho natural; si es una ciencia que sabe interpretar este hecho y descubrir sus leyes; si esta ciencia es autosuficiente porque no tiene necesidad de la ética ni de la política, entonces, 4) Su único problema es guiar a la sociedad hacia un gran mercado: el *mercado global*.

Casi nadie se atreve hoy a sostener la verificabilidad empírica de estos postulados. Porque, en realidad, el mercado —tal como hoy lo entendemos— no es una realidad natural, ni es cierto que la sociedad humana viva del mercado, de modo que se podría demostrar con multitud de ejemplos que el motor de las relaciones interpersonales no es el utilitarismo y que el mercado no es capaz de autorregularse.

En contra de lo que exige el determinismo social y la resignación ética, la *globalización* no es un proceso imparable en el cual estuviéramos inmersos como si fuésemos pasando, por evolución, del trueque de los nómadas a las formas más refinadas del intercambio informático. Sucede más bien que la globalización es un proyecto histórico-social que opera según un *núcleo ideológico* introducido en la esfera internacional por los habitantes de las áreas más ricas y desarrolladas, que resultan ser los únicos beneficiados por la mundialización de la economía.

Según Barcellona, la globalización expresa la más potente abstracción que los hombres han producido para gobernar el mundo social: la abstracción de la igualdad formal, del universalismo sin contenido, de la técnica anónima. El crecimiento económico ya no tiene relación directa con los grupos humanos. La producción es producción para el lucro, producción para el mercado: ya no es producción para cubrir las necesidades de una comunidad que se organiza con el propósito de generar los recursos que realmente le hacen falta. La abstracción —como tantas veces hemos dicho en este libro— se basa sobre la separación de los medios respecto a los fines, bajo la ficción de que el crecimiento exponencial de los medios conducirá a alcanzar todas las posibles metas: es la ilusión tecnológica. La megamáquina de la economía y de la técnica han subsumido a la entera sociedad.

Análogamente, el individuo de la aldea/mercado global se separa del grupo. En el «sentido común» de mucha gente ha penetrado la concepción de que el individuo libre, independiente y racional, es el *prius* de toda relación intersubjetiva. Este sujeto

«separado» se ha convertido en el polo de atracción de unos derechos que se refieren al «individuo egoísta», que entra en relación con los demás solamente a través del *cálculo racional*, mediante el cual se conmensura la utilidad del uno con la utilidad del otro. Brilla, en cambio, por su ausencia la referencia a deberes, porque los deberes —igual que los *derechos humanos* solidariamente entendidos— nacen en el ámbito de una relación entre personas.

Estamos —concluye Pietro Barcellona— ante una lenta, pero constante, *colonización del imaginario individual y colectivo* que se representa el mundo como reducido al mecanismo de la economía, de la interacción en la que todo puede ser pagado y todo se reduce al valor de cambio, es decir, al dinero.

Aunque parezcan exageradas y generalizadas, estas observaciones tocan el *punctum dolens* del Estado del Bienestar en su configuración tardomoderna. Según he señalado en varias ocasiones, el núcleo de la crisis de la «primera modernidad» tiene su fulcro en la articulación entre individualismo, mecanicismo y representacionismo. A la «segunda modernidad» —o, si se prefiere, a la «posmodernidad» en sentido constructivo— le corresponde descubrir otro paradigma antropológico y epistemológico en el que se puedan apoyar unas políticas de protección social que tengan en cuenta el *well-being*, la calidad de vida de unos ciudadanos comprendidos primordialmente como *personas* abiertas naturalmente al mundo y sedientas de comunidad. Porque su *estar bien* no viene dado por la acumulación de bienes materiales, sino por el establecimiento de unas *relaciones sociales* dignas y justas, que —por supuesto— implican, como condición necesaria pero no suficiente, el disfrute de unos medios económicos básicos, sin los cuales —como ya vio Aristóteles— no es posible la práctica de la virtud (aunque también señala que un exceso de estos medios materiales dificulta la vida buena).

Desde luego, el proceso de *globalización* no se ha visto acompañado por una extensión del bienestar a los nuevos sujetos —¿u objetos?— del juego económico mundial. No podría ser de otro modo si el bienestar es entendido en términos individualistas y utilitarios, en clave de lo que Amartya Sen ha llamado «*welfarism*». Como este mismo autor indica, el *welfarism* en general y el utilitarismo en particular consideran, en último término, todo valor solo como utilidad individual, la cual se define a su vez por ciertas características mentales: placer, felicidad o deseo. Es un enfoque restrictivo que, por una parte, ignora la libertad y se concentra en los resultados o logros; y, por otra, ignora los logros que no se reflejen en alguna de esas «métricas mentales». En definitiva, el *welfarism* —la subideología del Estado del Bienestar en el capitalismo tardío— aporta una visión muy reducida de la calidad de vida, limitada al bienestar del individuo, y no concede suficiente atención a la libertad de perseguir tal calidad de vida (o cualquier otra finalidad humana).

Para el presente propósito adquiere especial relevancia otra de las advertencias de Amartya Sen, referida precisamente al fracaso en el intento moderno de lograr la *igualdad* a través del *welfarism*. El modo que este planteamiento tiene de visualizar las ventajas individuales muestra particularmente su limitación en presencia de desigualdades largo tiempo consolidadas. En situaciones de persistente adversidad y privación,

sobreviene un momento en que las víctimas ya no continúan expresando su sufrimiento y sus quejas, e incluso llega a faltarles la motivación para desear un cambio radical de sus extremas circunstancias. En verdad, no carece de verosimilitud vital su intento de adaptarse a una adversidad que parece irradicable, mientras tratan de apreciar pequeños alivios y cesan en su inicial pretensión de conseguir lo imposible o improbable. A veces, incluso, hacen grandes esfuerzos para alcanzar pequeños consuelos y para limitar los deseos personales a modestas —«realistas»— proporciones. No nos encontramos entonces ante un *cálculo racional*, sino ante un *razonamiento prudencial* que impulsa a las víctimas de la injusticia a concentrar sus deseos en esas cosas tan limitadas que *pueden* conseguir, antes que anhelar infructuosamente lo inalcanzable. Una persona en tal estado, aunque carezca de casi todo y se halle confinada a un ámbito vital muy reducido, puede parecer que no se encuentra tan mal como cabría esperar en términos de la «métrica mental» de deseos y satisfacciones, así como en términos de *cálculo placer-dolor*. La gravedad de las privaciones de una persona puede silenciarse sustancialmente (desde el punto de vista de la «métrica utilitaria») a pesar de que carezca incluso de la oportunidad de alimentarse adecuadamente, vestirse decentemente, recibir una mínima educación o tener un cobijo que merezca la denominación de alojamiento. Esta engañosa naturaleza de la «métrica utilitaria» puede ser particularmente relevante en el contexto de una diferenciación estable de clase social, género, raza, casta o comunidad.

La globalización comunicativa y económica ha contribuido a poner de relieve que la mayor parte de la población mundial carece del bienestar mínimo y no tiene cubiertas sus necesidades básicas. Y, al propio tiempo, tal globalización no se ha movido precisamente en una línea de solidaridad con los desfavorecidos, los cuales no solo se localizan en países lejanos, sino en el corazón mismo de las grandes ciudades opulentas de Occidente. No es fácil seguir hablando entonces de Estado del Bienestar, cuando incluso dentro de las fronteras de un Estado-nación superdesarrollado se registran altísimas proporciones de pobreza y marginación. Por señalar solo un fenómeno llamativo, Estados Unidos de América figura entre los países de mayor mortalidad infantil, mientras posee un impresionante equipamiento sanitario y emplea miles de millones de dólares en investigación biomédica. Cuando se escucha sobre el terreno que en realidad esas (a veces mayoritarias) minorías raciales *no quieren* recibir tal asistencia, recuerda uno el fino análisis de Amartya Sen: no tienen siquiera voz ni vías de comunicación para decir con dignidad que sí, que desean recibir esa ayuda social, pero que se encuentran en una situación en la que carecen hasta de la motivación para pedirla.

Este es un estado de cosas que choca frontalmente con los ideales emancipadores de la «primera modernidad». La igualdad, la fraternidad y la libertad no están, de hecho, a disposición de los que viven en un determinado país, comarca o barrio; de los que tienen un tono de piel más oscuro; de los que no conocen el idioma ni las costumbres del país; de los que carecen de la documentación adecuada para que ellos, e incluso sus hijos pequeños, reciban un cuidado médico en el que están en juego la vida y la muerte.

La «segunda modernidad» ha de plantearse a fondo el problema de la *diferenciación* de los ciudadanos, y no precisamente para eliminarla —lo cual supondría

un gran empobrecimiento cultural— sino para reconocerla y dignificarla. *Diferenciación* que es preciso tener en cuenta, además de en los casos extremos pero no excepcionales a los que acabo de referirme, en los casos de «ciudadanos de pleno derecho», es decir, de los plenamente integrados en el *Welfare State*. Porque, salvadas las abismales distancias entre marginados e integrados, el pensamiento mecanicista que conduce a la completa desatención a los marginados es del mismo tipo que el del funcionalismo mercantil y burocrático, el cual lleva a no discernir entre las diversas situaciones en las que se encuentran los ciudadanos de una sociedad altamente fragmentada. Tratar a todos igual conduce a acrecentar la desigualdad, teniendo en cuenta que los puntos de partida son muy diferentes. Por referirme de nuevo a Aristóteles, conviene recordar lo que este decía a propósito de la justicia distributiva: que se debe tratar de manera desigual a los desiguales.

Una aplicación «perversa» del consejo aristotélico sería la de limitar los instrumentos del Estado del Bienestar a una especie de «red de seguridad» para los indigentes, de manera que se pudiera concentrar en ellos la ayuda social, mientras que los sectores económicamente más florecientes adoptarían sus previsiones para la enfermedad y la vejez por vías privadas. Es evidente que se puede —y probablemente se debe— llegar a algún tipo de *mix* público/privado en el que aquellos ciudadanos con mayores disponibilidades paguen una parte de la atención sanitaria o se aseguren las prestaciones para la vejez por medios privados. Pero no se debe despreciar el peligro de que haya segmentos de la clase media que se encuentren en situación de «pobres vergonzantes» —es decir, no declarados o reconocidos— que acaben por encontrarse en tierra de nadie, completamente desasistidos. Y es que tal tendencia hacia la *privatización* vuelve a revelar la tremenda rigidez y resistencia al cambio del eje *Estado/mercado*. Porque, en tal caso, lo que se hace es sacar sujetos del *lab* para introducirlos en el *lib*, sin tocar empero el conglomerado *lib/lab*.

Y es que, una vez más, el núcleo del problema no se encuentra en el plano de las *subjetividades pasivas*, sino en el nivel de las *subjetividades activas*. El *mix* —sin excluir ninguna posibilidad inteligente— hay que buscarlo más en la diversificación de los instrumentos o herramientas del Estado del Bienestar que en la clasificación, tal vez odiosa, de sus beneficiarios. ¿Por qué algunos gobiernos europeos no acuden también a la red de sanidad o de prevención social privada a la hora de gestionar los fondos del *welfare*? ¿No estamos casi todos de acuerdo en la evidencia de que el Estado puede ser un pasable distribuidor pero es casi siempre un pésimo gestor? ¿No se podrían disminuir los costes y diversificar las prestaciones si se pusieran en juego todos los medios de los que dispone la sociedad, con independencia de si su propiedad es pública y privada? No estoy hablando de utopías. Como ejemplo efectivo, me refiero al modelo alemán en el que este principio de complementariedad funciona a la perfección. Y tengo la impresión —y, en alguna medida, la experiencia— de que el rechazo de este tipo de planteamientos no responde a motivaciones de justicia o de eficacia, sino al molde estatista que todavía configura la mente de la mayoría de los políticos —y de los teóricos— de los países bañados por el Mediterráneo.

No, en realidad lo que hace falta no es *una* «red de seguridad», sino una multitud de redes de asistencia, prevención y ayuda, que configuren una auténtica *reticularidad compleja*, a la altura de la efectiva complejidad social en la que habitamos. Solo esta reticularidad multidimensional sería capaz de hacerse cargo de la diversidad de situaciones en la que se encuentran los ciudadanos de un país y aquellos que sin serlo —o sin serlo todavía— no deben verse privados de una protección básica que hoy día está lejos de ser *universal*, aunque a los aludidos estatistas se les llene la boca con tal calificativo. Porque «universalidad» no es lo mismo que «generalidad» u «homogeneidad». Y esto vale tanto para las instituciones del bienestar como para sus prestaciones y para la consideración de todos y *cada uno* de los beneficiarios. Beneficiarios a los que, por cierto, no se les hace un favor gratuito y puramente benevolente, ya que ellos sufragan conjuntamente los gastos del *welfare*, porque —como dijo Pero Grullo— el dinero público acaba siempre por proceder del dinero privado.

Otro de los motivos por los que no conviene escindir los sistemas del bienestar en instituciones estrictamente públicas, por un lado, y estrictamente privadas, por otro, viene dado por el hecho, ya tópico pero no por ello menos cierto, de que vivimos en una sociedad de «alto riesgo». La complejidad —el que todo influya en todo— y la extraordinaria potencia de las tecnologías productivas y comunicativas presta a nuestro entorno social un altísimo nivel de contingencia. Nadie se encuentra completamente seguro. No solo por la común fragilidad de la condición humana, que se da por descontada, sino porque en cualquier momento cualquiera de nosotros puede caer en una situación de riesgo que no pueda afrontar con sus exclusivos medios, por abundantes que estos sean. Por ejemplo, nadie está inmune contra la soledad, precisamente porque las instituciones más cercanas a la persona —y muy especialmente la familia— han sufrido procesos de desintegración e implosión que afectan con preferencia a los países económicamente más desarrollados y a los niveles sociales mejor dotados. Ahora bien, la soledad es el mayor de todos los riesgos y, como dijo un escritor de nuestro tiempo, la única verdadera desgracia.

La experiencia del «siglo breve» nos enseña, según indica Sergio Belardinelli, que el simple crecimiento económico, lejos de asegurar una vida mejor, va acompañado frecuentemente de injusticias clamorosas intrageneracionales e intergeneracionales, de peligrosos despilfarros de los recursos ambientales, del incremento de los niveles de pobreza y de frustración individual y social, así como de la violación de los derechos humanos más elementales.

Este tipo de consideraciones nos lleva a remitir el problema de la protección social a un ámbito decididamente humanista. En rigor, el auténtico *well-being* solo se encuentra en la compañía de los parientes, amigos y demás personas cercanas. Se podrá argüir que entonces abandonamos la objetividad propia de la filosofía y las ciencias sociales para entrar en cuestiones concernientes a la pura *privacy*. Pero aceptar tal objeción equivale a consagrar la fractura entre la *rational choice*, por una parte, y las simpatías y afectos, por otra. Y semejante quiebra equivale a la ruina de la ética, tanto en su dimensión pública como en su dimensión privada que, según he argumentado en varios lugares de



este libro, se coimplican: no hay una moral exclusivamente pública ni una moral exclusivamente privada, por la fundamental razón de que la interna lógica de la libertad en la que la moral consiste no puede ser —en su raíz— más que una, como una es la persona que constituye siempre el sujeto viviente de la ética.

La propuesta de una reforma profunda de los sistemas de bienestar a fuerza de recurrir a las energías latentes en la sociedad no es, insisto, utópica. Todo lo contrario: quizá su mayor debilidad sea la de su carácter crudamente realista y, por tanto, difícil de aceptar por parte del «fetichismo de la modelización», tan caro a burócratas y tecnócratas. Se trata de un enfoque que no responde a un modelo formal o estructural sino que pretende plegarse a las propias inflexiones y relieves de la sociedad en sus diferentes niveles. Por eso me parece adecuada la denominación «sociedad del bienestar», aunque los que la vienen utilizando desde hace años deban lamentar que haya sido vampirizada recientemente por los vocabularios políticos de partido, con todo el vaciamiento semántico y la ambigüedad comunicativa que tales procesos de instrumentalización suelen llevar consigo.

Al lema *sociedad del bienestar* pretendo conferirle el significado fuerte del paso del nivel estructural al plano de la vitalidad ciudadana, por una parte, y la tendencia a diferenciar y universalizar realmente sus cuidados, por otra. Más en concreto, se trata de transferir a las comunidades locales (en el sentido de «próximas») gran parte de los cometidos que hoy monopolizan los tecnosistemas unívocos y cerrados de las Administraciones públicas. Bien entendido que no se trata precisamente de la «transferencia» de las competencias del Estado central a las Autonomías regionales, ya que la experiencia indica que el enfoque no varía sustancialmente con este movimiento, y que el control de los administradores puede hacerse incluso más opresivo. La cercanía a la que me refiero no es, obviamente, territorial sino personal. Se trata de avanzar hacia el *community care*, hacia la activación de las redes de solidaridades primarias y secundarias, para dotarlas de medios y competencias que las haga capaces de atender a indigentes, enfermos, discapacitados, huérfanos o ancianos de una manera menos deshumanizada, es decir, más humana.

La dificultad de este tránsito histórico —de la «primera modernidad» a la «segunda modernidad»— no estriba en cuestiones organizativas o funcionales, porque ya hay experiencias suficientes en diversos países para comprobar que *subjetividades sociales* suficientemente dotadas de instrumentos estatutarios y técnicos son perfectamente capaces de desarrollar una atención de excepcional calidad, en estrecha colaboración con las instituciones más formales de la Administración pública. La suerte de estas *iniciativas sociales* depende, más bien, del fomento de una cultura que no siga valorando negativamente lo que MacIntyre ha llamado recientemente «virtudes de la dependencia reconocida»: el servicio a los más necesitados, el cuidado de los más débiles, el respeto a la corporalidad decaída, la capacidad de sacrificio, el reconocimiento de la dignidad intocable de cada una de las personas, la misericordia, la ternura, el agradecimiento... A este refinamiento de la empatía o connaturalidad ni siquiera llegó la ética aristotélica, que exigía entre los amigos una categoría social semejante y presentaba

como ideal ciudadano al *magnánimo*, una de cuyas características habría de ser la de no recordar la ayuda recibida de otros y ofrecer a los demás, no precisamente cuidados y servicios personalizados, sino sus propias hazañas, sus grandes regalos y —en una palabra— el don de su misma excelencia.

Se podría decir que hasta ahora la filosofía política y las ciencias sociales se han ocupado sobre todo —y en ocasiones exclusivamente— del varón adulto, sano, inteligente, con plenas capacidades productivas y comunicativas, ciudadano de pleno derecho y potencial defensor de la patria en el campo de batalla. En cambio, apenas ha fijado la mirada en los niños, en los viejos, en los enfermos, en los discapacitados, en los emigrantes o en los marginados. Estos últimos son *ellos*; en cambio, *nosotros* somos de aquellos cuyos atributos positivos y plenos he enumerado en primer lugar. Como señala el propio MacIntyre, se debe en buena parte a la filosofía de inspiración feminista —al *feminismo de la diferencia*, añadiría Jesús Ballesteros— el habernos hecho caer por fin en la cuenta de que *nosotros* somos *ellos*. Lo somos, de manera fáctica, en algunos momentos de nuestra vida, pues todos hemos sido niñas o niños, quien más quien menos ha padecido enfermedades de alguna gravedad y, salvo excepciones, esperamos y deseamos llegar a viejos. Pero lo somos también en un sentido más profundo y esencial, en un sentido hondamente humano, porque vemos en los desposeídos, enfermos o discapacitados una imagen de la humanidad doliente de la que cada uno de nosotros forma parte.

Es una sociedad escasamente humana la que sistemáticamente recluye a los niños en las guarderías y a los ancianos en los asilos. Se dificulta así un aspecto imprescindible del aprendizaje vital: que los niños aprendan de los adultos y de los ancianos, que los adultos aprendan de los ancianos y de los niños, y que los ancianos aprendan de los niños y de los adultos. Es esta seriación diacrónica la que contribuye a hacer patente el carácter narrativo de la existencia humana, que no empieza ni termina con la duración de la vida individual. Y, como sabemos, tal dimensión narrativa está íntimamente asociada a la teleología ética. Si se prescinde de este despliegue temporal, queda uno abocado al instanteneísmo de la foto fija en una determinada edad, lo cual conduce a planteamientos vitales a cortísimo plazo, es decir, a eso que hoy se llama «sensaciones» (sobre las que los periodistas preguntan a los atletas al terminar la prueba correspondiente). La edad-robot, a la que suele dirigirse la publicidad mercantil y la propaganda política, es la del adulto infantilizado y prematuramente envejecido, que engrosa la audiencia millonaria de programas televisivos intelectualmente planos.

La vida propiamente humana —trátese de una anciana con salud de hierro, un joven tetrapléjico, o un adulto con marcapasos incorporado— está rodeada de rostros conocidos y voces cercanas, que tratan diferenciadamente a esas personas, sea cual fuere su presunta productividad social o su aportación al pequeño grupo en el que conviven. Porque, en rigor, la contribución de cualquiera de ellos es insustituible, pues —en algún sentido— toda persona es la mejor de todas y no puede ser sustituida por ninguna otra.

Hemos de reconocer, siguiendo a Sergio Benardinelli, que los actuales sistemas sociales más potentes tienden realmente a funcionar como si los hombres no existieran:

según códigos específicos —el dinero, el poder, la audiencia— que no se cuidan apenas de aquello que es propiamente *humano*. Frente a tal sesgo, es preciso *humanizar el bienestar*; acercar sus prestaciones a las personas, para que —además de disfrutar del *welfare*— consigan acercarse al *well-being*: que, a través de una profunda reorganización del *bienestar*, logren *estar bien*.

No basta, como es obvio, apelar a la benevolencia, al altruismo e incluso a la misericordia de las personas, más o menos organizadas en redes autónomas. Para que su acción sea estable y pueda engarzar con las grandes estructuras por más que aligeradas, descentralizadas y flexibilizadas del Estado del Bienestar, resulta necesario, como ha insistido Donati, ir creando una nueva normatividad que confiera un cierto carácter estatutario a tales iniciativas sociales, para que no se desvíen de su finalidad y estén en condiciones de conseguir los medios imprescindibles para la realización de sus tareas específicas. No se trata —a estas alturas— de que la burocracia llegue hasta los patios de vecindad: los estatutos habrán de ser autónomos, pero amparados y protegidos por la Administración pública, cuya misión no es sustituir a las autonomías sociales, sino ordenar los marcos generales de la convivencia, según la función arquitectónica que le compete.

Llegamos, así, a los linderos de un tema —en el cual no podré entrar— que está adquiriendo una importancia creciente en las sociedades más desarrolladas: las organizaciones sin ánimo de lucro y, en general, el llamado «Tercer Sector». Como ha escrito Manuel Herrera en un reciente y completo libro sobre el tema, al que me remito, el Tercer Sector está «*constituido por organizaciones autónomas no de beneficio* que utilizan primordialmente, aunque no exclusivamente, medios simbólicos prosociales como la solidaridad, el don, el intercambio simbólico. Mantienen una relación privilegiada de *ósmosis* con las redes sociales primarias. Su rasgo distintivo viene dado por la particular relevancia de una dimensión de la relación social: los aspectos de reciprocidad simétrica o de ligamen recíproco y personalizado de las relaciones secundarias».

Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que un monto importantísimo del Producto Interior Bruto de países tan avanzados como Alemania y Estados Unidos se vincula al ámbito *non profit*, a instituciones, agrupaciones o asociaciones cuya declarada finalidad no es el lucro económico, sino la cultura, la ciencia, la enseñanza, el deporte, la religión, la defensa del medio ambiente o la atención a los pobres y marginados. Como dice Herrera, este ámbito «*es el lugar donde la sociedad va más allá de sí misma*. Es decir, *estamos ante esferas relacionales que no son ni comunitarias, ni societarias, ni públicas, ni privadas, en el sentido que estos términos han tenido para la modernidad*. Más explícitamente, *es aquí donde la sociedad moderna, caracterizada por la emergencia de fenómenos asociativos, amplía su propia complejidad*».

Sin que se dé una solución de continuidad, se está produciendo un paso de la «primera modernidad» a la «segunda modernidad», que implica una plasmación —no utópica ni ideológica— de categorías sociales plenamente encuadrables en el humanismo cívico, cuyas viabilidad y actualidad comienzan a aparecer como indiscutibles.

#### 4. Sentido del trabajo y paradojas del empleo

Sobre la blancura de la pared encalada se dibujaba un claro contraste entre las zonas en las que el sol mediterráneo resplandecía y aquellas otras matizadas por la sombra que proyectaba sobre la rugosa superficie de la casa, pequeña y limpia, algún añoso árbol de hoja perenne. Sentado en su silla de enea, al borde del camino, el lugareño conversaba —irónico y como ausente— con el turista nórdico. Este le explicaba, con el típico furor pedagógico de algunos septentrionales europeos, las ventajas de tener un empleo, de afanarse en alguna ocupación productiva, de ocuparse seriamente en tareas útiles y bien remuneradas. «¿Para qué?» —la pregunta del hombre de pueblo era como un eco de viejas interrogaciones sapienciales, largo tiempo olvidadas. «Así podrá usted estar tranquilo y descansar», se apresuró a contestar el activo profesional, satisfecho de sus quince días de vacaciones anuales. La inapelable respuesta del meridional cuadraba perfectamente con la armoniosa serenidad del entorno: «Ya lo estoy haciendo».

La cuestión del sentido del trabajo y no pocas paradojas del empleo se concentran en esta mínima historia, tan ficticia como verosímil. Si la he traído al comienzo mismo de mi propia narración sobre el tema, es porque pienso que en la raíz del angustioso problema del desempleo —que no pretendo en absoluto trivializar— se encuentra un conjunto de presupuestos no examinados y de precipitadas valoraciones que va siendo hora de cuestionar, en el contexto amplio de una consideración del futuro del humanismo en la sociedad actual.

Conviene comenzar a extrañarse de lo que ha pasado con el trabajo en la modernidad tardía. Con él íbamos a conseguirlo todo: progreso, bienestar, justicia, reforma de la sociedad y transformación de la naturaleza. Y ahora resulta que no solo gran parte de esos proyectos ilustrados han resultado fallidos e incluso contraproducentes, sino que empieza a faltarnos el mismísimo trabajo. Lo cual constituye una auténtica tragedia para una civilización que Pieper ha definido como «laborocéntrica».

Efectivamente, la figura del trabajador, especialmente a partir del «segundo '89», ha adquirido la misma centralidad que la del ciudadano. Es más, llega incluso a sustituirla primero y a contraponerse a ella después. El «ciudadano» sin más viene a adquirir el sentido peyorativo que, con el paso del tiempo, se adscribe a su inicial equivalente: el «burgués». El burgués es el ciudadano, el habitante del centro de la ciudad, que se rige por reglas políticas presuntamente formales —meramente «procedimentales»— pero que, en realidad, enmascaran y consolidan el poder de los ricos sobre los desposeídos. Mientras que las normas morales a las que apela son meras apariencias, porque la mayor y primera preocupación de la burguesía es precisamente «guardar las formas». La propia democracia liberal —como otras tantas nociones tradicionales y modernas— cae bajo la implacable conciencia de *sospecha* que caracteriza al ya maduro «siglo largo». No faltan entonces las nuevas constituciones que definen a la nación como un *Estado de trabajadores*. Recuerdo que, todavía en 1968, los estudiantes en rebeldía (burgueses de

nacimiento y de estilo de vida) definían al universitario como «joven trabajador intelectual». *El trabajador* —según Ernst Jürgen advirtió desde una postura conservadora y nacionalista— es el «tipo ideal» de una sociedad titánica, esencialmente industrial, que se configura como un continuado proceso de construcción emancipadora de la realidad a través de un instrumento totalitario y purificador: el trabajo.

Estamos ante uno más de los característicos «efectos perversos» de la modernidad. Inicialmente, la apelación a la liberación de *todos* los hombres no fija su mirada en modo alguno sobre los miserables de la tierra. Es más, la coincidencia entre el estallido de las revoluciones burguesas y el comienzo de la revolución industrial posibilita el montaje de un espectáculo tan poco ejemplar como el del proletario —mujeres y niños incluidos, para esto sí— explotado por patrones transidos de ilustrados sentimientos igualitarios y universalmente fraternales. El proletario, según su original significación latina, es el que vive fuera de la ciudad, el que no participa de los derechos y deberes de una ciudadanía que arbitra sistemas de mayoría censitaria y, por lo tanto, excluyente para elegir las instituciones democráticas. No faltaron observadores penetrantes que, ya a mediados del XIX, avisaron de que la próxima revolución sería la proletaria, la cual se teatraliza primero y se realiza después, recién comenzado el «siglo breve», con cuyo final se da por liquidada. De manera que la secuencia de la peripecia contemporánea del proletariado es la siguiente: olvido, explotación, exaltación, protección (*Welfare State*) y disolución.

Ahora nos encontramos en un período en el que ni siquiera se menta la palabra «proletario», ni la figura del trabajador tipifica a nadie, precisamente porque todos somos o queremos ser trabajadores. Lo que importa en la tardomodernidad ya no es el «hombre del trabajo», sino el «trabajo del hombre», entendido como condición de posibilidad de la plena ciudadanía. El que se halla en situación de desempleo está *parado*, como certeramente se expresa en castellano actual. El parado está condenado a la inactividad, no representa nada, no cuenta para nadie, o cuenta solo como magnitud negativa que los gobiernos de todos los países tratan de minimizar hasta su total eliminación, siempre prometida y nunca alcanzada.

Se dice de Francisco I, rey de Francia, que afirmó una vez: «Mi primo Carlos —por el emperador Carlos V— y yo estamos perfectamente de acuerdo, los dos queremos lo mismo: Milán». Ahora nos sucede otro tanto, que todos queremos lo mismo: empleo. Y lo que resulta es que ese bienpreciado e imprescindible escasea. No hay empleo para todos. Cuando gran parte de la carga del barco se desliza hacia uno de sus costados, la embarcación amenaza con hundirse. Si todos pretendemos realizar el mismo tipo de trabajo, se crea un cuello de botella que provoca justamente el efecto contrario.

Y es que debemos reparar en que no es lo mismo *trabajo* que *empleo*. Ciertamente, todos los hombres —por nuestra propia naturaleza de *homo faber* y por un mandato bíblico— estamos destinados a trabajar e incluso obligados a trabajar. Pero ningún designio —ni natural ni religioso— nos fuerza a tener una ocupación de cuarenta (o treinta y cinco) horas semanales, económicamente productiva, regularmente remunerada, y registrada en la Seguridad Social.

La primacía del empleo sobre el trabajo —y, al cabo, la confusión entre ambos— es un resultado de la unilateralidad, considerada en epígrafes anteriores, del eje *Estado-mercado* como parámetro de la ciudadanía moderna y articulación básica del *Welfare State*. Nuestro concepto del empleo y del propio trabajo queda encerrado en la caja de hierro del *lib/lab*, que no admite soluciones alternativas a un problema lacerante que deriva de su propia rigidez. Todo lo cual es uno de los resultados más notorios del predominio de la razón instrumental, típico de las ideologías pragmatistas que se consolidaron en el «siglo largo», que están ya agotadas, pero que aún no han sido decididamente sustituidas por otras concepciones del mundo más abiertas y realistas.

La razón instrumental es una razón de medios, que por su propia dinámica acaba prescindiendo de las metas, de la cuestión «¿para qué?», formulada por el cazurro del cuento. Este exclusivismo de lo procedimental provoca fenómenos sociales de saturación y sobrecarga que han sido estudiados a fondo por los sociólogos actuales. La sociedad misma aparece como unilateralizada, volcada hacia una de sus posibilidades, sin los necesarios equilibrios y compensaciones. Lo que se encuentra en la base de este inmenso desequilibrio es un modo de pensar tenaz, monológico, desconocedor de la variedad y variación que hoy es preciso aprender a diferenciar en el abigarrado panorama de los fenómenos colectivos.

Si a estas alturas lográramos, por fin, distanciarnos de nuestra manera aplanada y estrecha de pensar, advertiríamos que el trabajo no es la única —ni la más alta— actividad humana, y que el trabajo mismo tiene una pluralidad de dimensiones que no conviene olvidar. La propia Hannah Arendt, humanista republicana que ha sabido distinguir tres tipos fundamentales de actividad, ofrece una interpretación peyorativa del trabajo (*labor*), entendido como tarea rutinaria y metabólica, reducida al horizonte de las labores necesarias para el mantenimiento de la vida biológica. Tiene esta autora razón cuando critica la exaltación parcial del trabajo como la actividad humana central, concepción ideológica que pone en las faenas productivas y lucrativas el fulcro de la vida humana, con las patologías y riesgos del economicismo que tal ideología conlleva. Pero ella misma no ofrece ninguna salida viable a este mundo totalitario del trabajo, al distinguir tajantemente entre *labor*, *action* (praxis) y *work* (obra técnica o artística). Más acertado sería, a mi juicio, resaltar que nunca se da un trabajo sin dimensión práxica o ética, y que todo trabajo produce una obra, más o menos efímera, digna de contemplarse. La unidad y multidimensionalidad de la acción humana concreta saca al trabajo de su nicho meramente funcional y lo abre al perfeccionamiento de la persona y a la comunicación con relevancia pública.

Para afrontar con la suficiente perspectiva el acuciante drama del desempleo, hemos de abrírnos a la básica unidad y a la rica pluralidad de actividades humanas. Todas ellas —si son moralmente correctas— contribuyen a la humanización de la persona y de su mundo, por lo que radicalmente, en su origen primero y última finalidad, poseen de entrada el mismo valor humano. Visión que facilita advertir que nuestras posibilidades vitales no se agotan en la fabricación y en la gestión. Podemos ser obreros especializados, gerentes, ingenieros, militares, abogadas, políticos... Pero también

podemos ser payasos, padres de familia, monjas de clausura, escritores de cuentos, profesoras de filosofía, ciclistas, escultoras... El ligero inconveniente de esta segunda serie de ocupaciones es, sin duda, que no aseguran dinero ni prometen poder. Habría entonces que recordar a una persona tan seria y lúcida como Edmund Burke cuando dijo que el dinero y el poder son sustitutos técnicos de Dios. Desde luego, dinero y poder no son los caminos más derechos para disfrutar de eso que el propio Burke llamó «la no comprada gracia de la vida». A lo mejor resulta que cambiar cuidado, servicio y cooperación por eficacia, dominio y competitividad, no es tan buen negocio como parecía a primera vista. Porque, en semejante transacción, se corre el riesgo de perder el sentido profundo de la propia vida y sus capacidades creativas.

Si de verdad se tomaran en serio este tipo de consideraciones, cosa que ya se empieza a hacer en el curso de lo que Inglehart llama «revolución silenciosa», tal vez empezarían a acortarse las colas ante las oficinas de empleo. Desde luego sería un expediente menos drástico y más *humano* —en cuanto contrapuesto a lo *no humano*— que el de intentar disminuir por cualquier medio la población mundial, especialmente la de los países menos desarrollados, de acuerdo con una estrategia de neocolonialismo maltusiano tan caro a las agencias internacionales de desarrollo (¿de quién?). La «solución» que, por mi parte, propugno no es en modo alguno negativa. No propongo simplemente disminuir el número de candidatos a un empleo, para resolver el problema del paro. Lejos del planteamiento cuantitativo al que nos tiene acostumbrados el economicismo laboral, pienso que la dinámica de creación de empleo ha de plantearse en clave cualitativa. Precisamente porque el trabajo no es una cosa mostrenca que se pudiera medir, sino un rendimiento humano que es preciso avalorar.

Lo interesante de reparar en que el trabajo es mucho más que el empleo estriba en el paso de un plano meramente objetivo y funcional a una dimensión subjetiva y personal. Al hacerlo recuperamos la inspiración más profunda y densa de la modernidad, evitando el pesimismo sin salida de sus hipercríticos actuales. Como ha propuesto Chales Taylor, cabe rescatar de sus versiones triviales al ideal moderno de la autenticidad, de la innovación, de la energía creativa.

Son ya muchos los que —desde Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche— han alertado de la cadencia nihilista que presenta la radicalización del proyecto moderno, el cual convierte a todas las cosas en objetos homogéneos y sin relieves valorables de manera humanista.

*A sensu contrario*, el sentido pleno del trabajo humano solo puede ser vislumbrado desde una concepción antropológica no empobrecida por el pragmatismo economicista. La persona no es meramente un factor de producción, intercambio y consumo. Tales aspectos no constituyen el origen ni la finalidad, sino el resultado —algunos de los resultados— de la actividad humana. Y acontece aquí, irónicamente, algo decisivo para el problema que ahora nos ocupa. Cuanto más exclusivamente nos fijemos en la obtención de resultados, más problemático será obtenerlos. Porque estaremos atendiendo al desenlace mecánico de un proceso cuyo impulso radical se encuentra en la hondura del sujeto humano y en la amplitud de sus vínculos comunitarios. Si nos mantenemos en la

superficialidad de las transacciones cuantificables, se producirá una especie de cortocircuito que acabará por colapsar el proceso. La preocupación obsesiva por el bienestar material genera deterioro humano y, al cabo, una crisis económica estabilizada. Esta es una de las principales «paradojas del empleo», que se inserta en la serie de efectos contraproducentes que lleva consigo la angostura del modelo *lib/lab*.

El indiscriminado predominio de los factores económicos conduce a lo que Leonardo Polo ha denominado «paro antropológico», del que solo se puede salir si logramos una «deseconomización del trabajo», es decir, una inserción de la actividad económica en la integridad de la vida humana.

«Todo necio confunde valor con precio», había escrito Antonio Machado. Pues bien, el economicismo es un reduccionismo que transfiere todo valor al mero precio. Desde este enfoque, el valor añadido por una actividad humana vendría exclusivamente determinado por la respectiva tasación económica al comienzo y al término del proceso laboral en cuestión. Al valor ajeno al mercado se le sustraería toda relevancia social.

La superación del economicismo se halla en la línea de la interpretación antropológica del trabajo. El *valor añadido* de cualquier labor es, ante todo, la ganancia en perfección humana que en ella se obtiene, más allá de su posible —y conveniente no pocas veces— determinación económica. Lo duro del problema estriba en la dificultad actual de que este valor humanista —ético y sapiencial— sea socialmente reconocido. Mas, por adversas que fueran las circunstancias para que esta visión del trabajo sea aceptada, sigue siendo verdad que, con independencia del precio de su producto, en todo trabajo humano se genera algo precioso e insustituible que constituye el beneficio más valioso por él alcanzado. El valor fundamental del trabajo es el perfeccionamiento antropológico, el incremento intelectual y ético que en él se gana y con él se expande. Porque la esencia del trabajo consiste en la realización de una aportación *personal*.

Si este aspecto subjetivo del trabajo se margina sistemáticamente, se produce una ausencia de tensión teórica, de entusiasmo ético, de coraje cívico y de afán de emprender. Disminuye la creatividad y aumenta el conformismo: todo tiende entonces a «pararse». Acontece una suerte de equilibrio inercial entre nuestras crecientes apetencias de bienestar y nuestra estancada productividad cualitativa. Tal es hoy la patología más notoria en las sociedades de consumo.

No nos salen las cuentas. Y así sucede porque las magnitudes que manejamos solo dan lugar a operaciones de suma cero. Nos dedicamos a intercambiar «bienes incompatibles»: dinero, poder e influencia. Lo demás es lúdico o estético: irrelevante. Si alguien dice que, además de estos bienes incompatibles, hay otros compatibles que dan lugar a sumas superiores a cero, se le mira con cierta conmiseración. «A ti lo que te pasa es que eres un lírico», me espetó hace poco un amigo cuando yo iniciaba tímidamente mi discurso de la solidaridad. La poesía del corazón choca frontalmente con la prosa del mundo, como dice Claudio Magris.

La paradoja es que el funcionalismo no funciona. Mientras seguimos hablando de competitividad, el desempleo crece o, al menos, no disminuye al ritmo necesario. Otra vez con Machado, podríamos preguntarnos: «¿Dónde está la utilidad de nuestras



utilidades?» Nuestra sociedad compleja ofrece claros signos de rigidez e, incluso, de colapso. Los «tigres asiáticos», presentados hasta hace bien poco como el paradigma del capitalismo sin trabas, han entrado en pérdida precisamente por su desconsideración de los condicionamientos sociológicos y antropológicos. ¿Qué dirán ahora los cínicos valedores del «Capitalismo salvaje»? Sin necesidad de ir tan lejos, ahí tenemos el caso de las estructuras del Estado del Bienestar. La emulsión de mercantilismo y burocracia, propia del *lib/lab*, ha producido ya técnicamente la quiebra financiera de los sistemas de protección social, de acuerdo con lo que hace décadas anunciaron sociólogos y economistas, sin que se les hiciera —según es patente— el menor caso.

Como la tierra de los astrónomos ptolemaicos, todo parece quieto «y sin embargo se mueve» o, al menos, podría moverse. Tenemos una fuente inagotable de recursos, que está a la mano, y sobre la que deslizamos distraídamente la vista. Es el nacedero de las energías propiamente humanas, que generan bienes dotados de una extraña característica: aumentan cuando se comparten, se expanden con su uso, se multiplican al ser participados. El dinero es siempre escaso y si está en mi bolsillo no está en tu cuenta corriente. El poder tiende a elevarse enfáticamente hacia «la helada cima de las altas responsabilidades», accesible únicamente a unos pocos y, en definitiva, a uno solo. Al prestigio de alguien siempre le hace sombra la fama de otros... En cambio, siento la imperiosa necesidad de compartir mis alegrías. Para disfrutar de la paz, me hace falta la colaboración de todos. No puedo dialogar realmente con mi televisor interactivo ni con mi ordenador conectado a Internet: necesito un casinete o una tertulia. Se trata de *bienes comunes* que son de suyo *bienes relacionales* y que, por tanto, conjugan la particularidad con la universalidad.

Y esto es, ni más ni menos, lo que sucede con el conocimiento: que no me lo puedo guisar y comer yo solo, sino que lo aprendo de otros, lo aplico con otros y lo enseño a otros. El conocimiento es una ganancia neta, un *valor añadido* puro, que está en la raíz de cualquier otro valor que el hombre pueda generar o reconocer. Hablamos mucho, y hacemos bien, del advenimiento de la sociedad del saber. Pero, en la medida en que el trabajo pierde su envergadura antropológica, el saber tiende a cosificarse y la enseñanza se trivializa socialmente. Lo que nos pasa, dicho drásticamente, es que no nos tomamos la educación en serio y que, mientras no lo hagamos, no estaremos atajando el problema del desempleo desde su misma raíz.

La educación es una simbiosis, un modo compartido de vida, una convivencia culta. Lo que hoy se echa más en falta es la existencia de *maestros*, es decir, de personas que dominen el conocimiento de las diversas prácticas humanas y sepan convivirlas junto a los jóvenes que a ellos se acercan para aprender. Nada más revelador del nivel cívico de un pueblo —y de sus potencialidades para crear trabajo nuevo— que la consideración en que se tenga a maestros y profesores, así como los medios materiales y humanos que se destinen a la educación y a la investigación, motores de todo desarrollo. En cambio, el fenómeno del desempleo juvenil —tan preocupante en algunos países— es en buena parte el reflejo de un fracaso educativo, procedente del «atomismo social». Y los propios jóvenes no dejan de advertirlo. Se dan cuenta de que se les teme, se les halaga, se les

utiliza, se les fuerza a dispersarse en la cultura del simulacro y del consumo. Pero no se les ayuda. Por eso, como dice Lustiger, «acampán fuera de la ciudad». Y buscan en la oscuridad del viernes noche el velo que no deje verlos y les impida ver.

Nuestra organización social —como estamos considerando desde variadas perspectivas— sigue respondiendo a un eje *Estado-individuo* que, en rigor, ha dejado de existir por el agotamiento de la Administración pública y la solitaria desorientación de las personas individuales. Desde las estructuras artificiales del Estado y del mercado se sofocan los *ambientes fértiles* en los que la incorporación al mundo del trabajo podría realizarse de un modo certero y dinámico.

El problema de la generación de empleo se sitúa en un ámbito prepolítico y preeconómico: en el nivel de los estilos de vida, de la cultura o *ethos*. Si hoy apelan a la ética hasta los que no creen en ella, es porque empieza a resultar patente que el actual déficit de creatividad y capacidad de innovación tiene su origen en el exclusivismo del uso pragmático de la libertad. (Los últimos años han registrado en la Unión Europea, no solo un descenso de la natalidad, sino también una disminución notable de las patentes industriales y tecnológicas). Cuando se pierde de vista el orden de los fines, la libertad misma se hace medial y, por lo tanto, se funcionaliza. La razón instrumental absolutiza el orden de los medios, lo que implica un despeje del uso ético de la libertad, consistente en la ordenación de los medios naturales y técnicos al fin propiamente humano: a la vida lograda. Ausente la tensión teleológica, queda solo la relación de los medios con los medios, en un indefinido proceso que no alcanza verdaderas metas. Y si, por último, el propio hombre llega a entenderse a sí mismo como medio, entonces se consagra la desorientación.

Según señala Leonardo Polo, el ejercicio solo pragmático de la libertad es aporético, no lleva a ninguna parte, nos deja sin salida. Porque la preferencia de los medios se fundamenta en la referencia a sus fines. Carente de finalidad, identificada con una supuesta determinación mecanicista, esa libertad truncada se suprime a sí misma. Lo cual explica que la obsesiva búsqueda de la eficacia en el trabajo sea una actitud sin objetivos, que acaba por revelarse como totalmente ineficaz. Cuando se cancela la vigencia de los fines, nada es preferible a nada: todo da igual.

La inercial incidencia de la imagen mecánica del mundo sobre la concepción que el hombre tiene de sí mismo ha acabado por producir un difundido oscurecimiento del valor humano del trabajo. Recuperarlo es la clave para afrontar el problema del desempleo. El trabajo humano no tiene solo una dimensión instrumental, de transformación de cosas materiales o de traslado de información. Tal es uno de sus resultados objetivos, que hay que iluminar desde la radicación subjetiva. Antes de ser producción exterior, *poiesis*, el trabajo es *praxis*: interior reconocimiento de lo que se hace y libre decisión de lo que se pretende. Ganar de nuevo el sentido humano del trabajo supone el redescubrimiento del *hombre interior*, del origen frontal del querer hacer y del saber hacer.

Como *perfeccionador perfeccionable*, según la expresión de Polo, el hombre es el ser capaz de crecimiento cognoscitivo y ético, el que siempre está por encima de sus productos. La producción objetiva presupone la acción subjetiva. Tal es la estructura

fundamental del trabajo humano. Esta primacía de la dimensión subjetiva del trabajo sobre sus parámetros objetivos debe traducirse en la precedencia de la ética respecto a la técnica y, por lo tanto, de la propia acción humana sobre los medios y resultados de su trabajo. De manera que el saber trabajar antecede a la materialidad del trabajo mismo.

Llegamos así a un punto en el que se manifiesta que lo decisivo en el progreso de la productividad social es el crecimiento de los hábitos teóricos y prácticos. Cuando la mujer y el hombre ganan conocimiento y libertad, avanzan hacia sí mismos. Se produce un incremento que ya no es cuantitativo sino intensivo. Este es el único modo que la mujer y el hombre tienen de no perder la propia vida, de que el tiempo vital no se les escurra como agua entre las manos, sino que se remanse en la forma de ser más y, en consecuencia, *ser capaz de más*.

Si queremos disponer de más trabajo, hemos de trabajar mejor. Si estamos dispuestos a trabajar mejor, hemos de pensar con mayor rigor y decidir con más acierto. Y la sola manera de lograr esto es *ser más*, lograr un progresivo espesor existencial, avanzar en nuestra interna calidad de vida.

Por otra parte, las nuevas tecnologías del conocimiento permiten hacer realidad diaria una concepción del trabajo que no se somete al determinismo socioeconómico y pone en primer término a las personas y a su capacidad de creación e innovación. La conexión entre tecnologías avanzadas y humanismo cívico ya no es una utopía: constituye la posibilidad más incitante de la cultura posmoderna, gracias precisamente a que los componentes de conocimiento y decisión constituyen ahora el recurso decisivo.

Se ha discutido mucho sobre si las nuevas tecnologías contribuirán a aumentar el desempleo o, por el contrario, generarán nuevos puestos de trabajo. La respuesta convencional es que provocarán mayor paro a corto plazo, pero a la larga contribuirán a crear más empleo. Además de resultar sospechosa para los afectados a corto, esta contestación me parece típica de un modo completamente inadecuado de plantear la cuestión: una manera de pensar que se sigue centrando en lo instrumental y cuantitativo, sin atender a lo cualitativo y sustancial. Por de pronto, las nuevas tecnologías —consideradas como lo que son: herramientas— no hacen nada por sí solas. Representan un instrumento de descarga que nos exonera de funciones y procesos de cálculo, información, burocracia o control. Quedamos así en franquía para dedicarnos a las actividades en las que el hombre no puede ser sustituido por la máquina. Y en este ámbito lo que importa ya no es la cantidad sino la cualidad. Lo que está en juego no es que el trabajo sea mucho, sino que sea bueno, es decir, que esté al servicio de los ciudadanos y de la entera sociedad: que desempeñe el papel de catalizador de nuevas aventuras de la inteligencia, facultad humana que es en cierto sentido infinita.

Si se apuesta decididamente por el incremento del saber y por el perfeccionamiento ético de la persona, ya no hay fronteras fácticas. Puestos a «inventar el futuro», a hacer ejercicios de prospectiva, lo que cabe esperar en tal caso es que dediquemos mucho menos tiempo a lo que hoy consideramos «empleo» —en el sentido de *job*— y tengamos mayor disponibilidad para trabajar en otras muchas cosas que posean interés en sí mismas. Será más fácil distribuir el trabajo inmediatamente productivo y establemente

remunerado, que se adecuará con mayor flexibilidad a las necesidades y preferencias de cada sujeto. Y quizá lleguemos a tener el necesario sosiego para darnos cuenta de que el exceso de recursos materiales constituye, más que nada, un estorbo para la *vida buena*. Es eso quizá lo que intentó mostrarle, al comienzo de esta narración, el tranquilo paisano al inquieto turista.

Recuperar el sentido humano del trabajo constituye, a mi juicio, el procedimiento para resolver dignamente el problema de la creación de empleo. Y esta estrategia nos lleva, hoy por hoy, a tomarnos en serio la educación de nuestros hábitos de decisión y conocimiento. Me parece que constituye la mejor alternativa viable a la deriva inercial y escasamente solidaria que está adquiriendo el capitalismo tardío. Lo que intento, por lo demás, es penetrar en la raíz antropológica del propio capitalismo, consistente en lograr que la generación de riqueza potencie la ulterior generación de riqueza. Porque este enriquecimiento interno y activo, que se aplica al campo económico, tiene su origen y paradigma en el autoenriquecimiento que acontece en la vida intelectual y ética, gracias al crecimiento ontológico y operativo que implica la adquisición de hábitos intelectuales y morales. Tal es —en apretada síntesis— la propuesta del humanismo cívico acerca del trabajo.

# CAPÍTULO 4

## IMAGEN HUMANISTA DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

### 1. Claves filosóficas de los actuales debates éticos y políticos

La presente situación cultural sigue marcada por el gran debate acerca del *final de la modernidad* que se inició hace unos quince años, aunque sus precedentes se remontan al período de entreguerras. La polémica misma ha perdido fuerza, pero no está agotada, y todas las discusiones actuales vienen a ser —en un sentido u otro— algo así como corolarios de esta discusión básica.

Otro condicionante que es preciso tener básicamente en cuenta es la *revolución del «tercer '89»*, es decir, la inesperada y abrupta caída del bloque soviético, con sus secuelas también inesperadas y, en buena medida, decepcionantes. El final de la *guerra fría* que siguió a estos acontecimientos ha conducido a una especie de *pax americana*, caracterizada por la desorientación en las relaciones internacionales —organizadas antes en torno al eje antitético Washington-Moscú— y la proliferación de los conflictos marginales, situados la mayoría de ellos en países del «tercer mundo», con la significativa excepción de Yugoslavia.

El gran interés de la polémica sobre el *fin de la modernidad* estriba en que, al hilo de ella, la situación intelectual se desbloquea. Empieza a ser posible cuestionar públicamente las tesis dominantes durante dos siglos —al menos— en Europa y Norteamérica. Tales teoremas son, esencialmente, los de la Ilustración o «primera modernidad»: la implacable racionalización del mundo y la sociedad a través de la ciencia; el progreso histórico indefinido; la democracia liberal como solución de todos los problemas políticos; la revolución como método fundamental para la liberación de los pueblos y de los individuos.

La toma de conciencia de la *crisis de la modernidad* viene dada por la evidencia histórica de que ninguna de estas anticipaciones se cumple. Acontecen, sin duda, múltiples «progresos» de los que ni ninguno de nosotros está dispuesto a prescindir. Pero la magnitud de los «efectos perversos» es tal que, al hacer balance del siglo XX, dudamos en calificar su saldo como humanamente positivo.

La amplitud y profundidad de esta gran decepción no es casual: apunta a las raíces filosóficas de tan variadas frustraciones. Como he anticipado en algún lugar de este libro, el núcleo mismo de la crisis había sido ya detectado por la fenomenología de Husserl, cuya introducción de la noción de *sentido* es uno de los acontecimientos filosóficos más

positivos de este siglo. La fenomenología es un humanismo: un antipositivismo radical y una descalificación drástica de las grandes ideologías del XIX. Lo que, entre otras muchas cosas, nos viene a decir la fenomenología es que lo que conocemos no son los estados de nuestro cerebro, de nuestro psiquismo o de nuestra cultura, sino «las cosas mismas». En realidad, la explicación positivista del hombre —a la que conduce la autocrítica del racionalismo— está teóricamente abandonada, pero sus consecuencias culturales son aún muy fuertes. Como escribió en 1994 Hilary Putnam, «la idea de que la única comprensión del hombre digna de llamarse así es la reduccionista no tiene ya ningún fundamento, pero no cabe duda de que está todavía muy arraigada en nuestra cultura científica».

Porque una cosa es «nuestra cultura científica» y otra bien distinta la ciencia e, incluso, la rigurosa teoría de la ciencia. Afortunadamente, la ciencia real y efectiva, la ciencia que hacen los investigadores de la naturaleza, no siempre se ha atenido al *paradigma de la certeza*, sino que ha seguido empeñada en buscar la verdad. Y por eso se ha arrimado al paradigma alternativo, a esa actitud epistemológica que según Wittgenstein —otro de los grandes innovadores del pensamiento contemporáneo— es lo más difícil en filosofía: el *realismo sin empirismo*. Según se apuntó más arriba, las propias teorías de la ciencia popperianas y postpopperianas —Kuhn, Lakatos, Feyerabend— han superado hace tiempo la concepción ilustrada de la investigación científica y ya no nos hablan del principio de verificación, los enunciados protocolarios o el progreso indefinido, sino de crisis epistemológicas, revoluciones científicas, programas de investigación o actitudes antimetódicas.

A todo este movimiento contrailustrado le podríamos llamar ya «posmodernidad científica». Pero entonces vuelve a aparecer inoportunamente el incómodo y confuso término «posmodernidad», también llamada «segunda modernidad», de la que algo más habrá que decir antes de dar este libro por concluido. Lo que se podría exponer es casi inagotable, pero aquí voy a resumirlo contundentemente, recordando una distinción de Jesús Ballesteros y Robert Spaemann a la que ya se hizo alusión al hablar de la libertad. A saber: una cosa es la *posmodernidad* como toma de conciencia de la crisis de la «primera modernidad» y propuesta de nuevos modelos intelectuales y políticos, y otra bien distinta es la *tardomodernidad* como intento de retrasar el final de la Ilustración —prolongándola inercialmente— o de acogerse al relativismo ético y cultural, al llamado «pensamiento débil».

Empecemos por donde más quema, para ver luego de qué modo se puede manejar la compleja situación actual sin escaldarse las manos, quiero decir, sin que el remedio sea peor que la enfermedad.

Hay, por de pronto, una *tardomodernidad* progresista, que contempla la modernidad como un proyecto inacabado y pretende radicalizarla más aún. Sería la antes evocada actitud de un Habermas o un Apel, para quienes lo que introduce elementos confusos e inerciales es precisamente el entreveramiento de residuos tradicionales con planteamientos genuinamente innovadores. Se trataría entonces de proceder a eso que en Italia se ha llamado «modernización salvaje», típica de los movimientos posmarxistas y

radicales, representados por autores para quienes la religión y la ética de la ley natural son la principal causa de la violencia, del sometimiento, del fanatismo o del fundamentalismo.

Después está la *tardomodernidad* irónica y divertida. Sus resultados más característicos e interesantes se encuentran, sin duda, en el terreno de las artes plásticas (¡arquitectura!) o, incluso, en el de la narrativa. Leer un rato a Borges vale por toda una larga explicación; y desde luego resulta menos pesado que recorrer las ingeniosas pedanterías de los deconstruccionistas o postestructuralistas. Son los relativismos decadentes, que ciertamente ya no se creen los «grandes relatos» de la modernidad, pero meten a toda la «tradición occidental» en el gran saco de lo que está ya pasado sin remedio. ¿Qué cabe hacer entonces? Jugar: explorar las posibilidades menores de una racionalidad cansada y aburrida. Indagar los matices y variaciones de las mentalidades actuales, para descubrir que son cómicamente dispares —o ridículamente semejantes, que viene a ser lo mismo— y a las cuales solo cabe prescribir que no pretendan hacerse con todo el campo de juego. Aunque nos aconsejen amablemente que no nos tomemos nada en serio —ni siquiera lo que ellos mismos dicen— hay que registrar que esta es una de las fuentes principales del relativismo ético, que hoy por hoy es el adversario más temible —por proteico y elusivo— del humanismo cívico. Y eso ya es más serio, como se ha ido viendo a lo largo de este libro.

Pero hay una *posmodernidad* o «segunda modernidad» convergente con nuestro humanismo cívico. Consiste en rescatar a la modernidad de su autointerpretación modernizante. Es lo que, por ejemplo, propone Robert Spaemann, uno de los pensadores más lúcidos de la hora actual. Se trata del siguiente «experimento conceptual»: ¿qué pasa si tomamos los grandes rendimientos positivos de la modernidad —la ciencia empírica, las nuevas tecnologías, la democracia política— y los desencajamos del *paradigma de la certeza*, por ver si se pueden injertar en el *paradigma de la verdad*? Pasan muchas cosas y muy interesantes. Por de pronto, el proyecto moderno pierde su carácter unívoco y monológico. Aparece un pluralismo real de inspiraciones, tradiciones históricas, actitudes, posibilidades de orientación y analogías. Ahora, pasada la linde del siglo XX, habría que relacionar esos fenómenos emergentes con otros dos grandes temas de la actualidad: la *globalización* y el *multiculturalismo*, paradójicos términos clave del actual discurso público.

Por una parte, la telemática parece haber abolido los tramos del espacio y los lapsos de tiempo. Las tiendas de la Quinta Avenida de Nueva York se reproducen, a escala variable, en las capitales de provincia europeas. El *campus* de una universidad asiática muestra exactamente los mismos atuendos estudiantiles que se pueden ver en Centroeuropa. Una crisis económica en Brasil desencadena fulgurantes caídas de los mercados de valores en los cinco continentes. El mundo se ha convertido, por fin, en un *globus universalis*.

Mas, por otro lado, la propia globalización de comunicaciones y transportes ha contribuido a entreverar las variedades culturales y los distintos estilos de vida. Las propias vías urbanas que —en todas las latitudes— exhiben uniformes letreros luminosos

registran el paso de gentes de todas las razas y lenguas. Una señora rumana vende *La Farola* a personas que hablan euskera y salen del *super*, propiedad de una multinacional francesa. Barrios enteros de metrópolis europeas le hacen a uno creer que se encuentra en Anatolia o en alguna república centroafricana. Y no es «políticamente correcto» —¡ni bueno!— minusvalorar ninguno de esos estilos de vivir. Bien se cuidan de ello las empresas publicitarias y las productoras de cine, obligadas a diversificar sus protagonistas o estrellas entre las diferentes coloraciones de piel, sexos, religiones y edades. La porosidad social parece creciente.

Y, sin embargo, los poderosos de este mundo siguen siendo los de siempre y los pobres son cada vez más pobres. A nadie parece importarles demasiado que se ahoguen inmigrantes «ilegales» al intentar cruzar el estrecho de Gibraltar, el río Grande o el mar Adriático. La aplicación de los derechos humanos a todos, realmente a todos, sería de muy alto costo. En el discurso humanitario «todavía hay clases» y parece que ni siquiera en él debemos ser fundamentalistas. Y, además, ellos se lo han buscado, al dejarse seducir por las imágenes de brillo y lujo que las cadenas de televisión les meten hasta su minúscula y mal ventilada cocina (si la tienen). Crece el número de los hambrientos y se refuerza, a la vez, el «pensamiento único», ultraconservador en economía y radical hasta la disolución en cultura.

El «multiculturalismo globalizado» se ha convertido en una de las coartadas del relativismo ético. Pronto nos hemos olvidado de las rígidas estructuras invariantes que los estructuralistas de mitad de siglo descubrieron en los más diversos ambientes étnicos. Ahora se puede hacer de todo, siempre que no se moleste a los demás, y que «los demás» sean, al fin y al cabo, de los *nuestros*. Algunos no acaban de saber cómo compaginar esta dispersión, tan posmoderna, con las arengas universalistas de los derechos humanos. Y esta sí que es una paradoja que roza la pura y simple contradicción.

Pero no todo ni todos se acoplan dócilmente a la *main stream*. Es más, en el ámbito del pensamiento riguroso, no ideologizado ni comercializado, predomina un nuevo modo de pensar que trata de comprender lo que nos está pasando y que —¡sorpresa!— se interesa ni más ni menos que por la verdad. Desde orillas insólitas, se lanzan propuestas que se toman en serio la riqueza multicultural y la amplitud globalizadora sin someterse a los tópicos dominantes ni asfixiarse en la añoranza de pasados tiempos presuntamente mejores. Si buscamos una rúbrica que cubra tan abigarradas manifestaciones de este emergente pensamiento práctico, tal vez la más comprensiva sea la que da título a este libro: «humanismo cívico».

Ya sabemos que la nueva comparecencia del humanismo cívico está estrechamente conectada con la rehabilitación de la razón práctica que se hace sentir tanto en el campo filosófico como en el de las ciencias sociales. La razón práctica rehabilitada es plural y flexible, pero no relativista. Está éticamente radicada, mas no recae en el moralismo. Es un reflexionar meditativo y dialógico, sin que admita la caracterización de «pensamiento débil». Nos hace ver que el positivismo objetivista no se combate a fuerza de subjetivismo pragmatista. Considera que hasta la ciencia más abstracta y formalizada



surge en un contexto cultural y en un entorno social con implicaciones éticas. Su valoración de las tradiciones no se contrapone a la llamada universalista para buscar la verdad. Propugna, más bien, una libre discusión acerca de cuál de esas tradiciones —en el sentido de MacIntyre— es capaz de dar cuenta de sí misma y de las tradiciones rivales. Reconoce que las diversas ambientaciones culturales no siempre son conmensurables, aunque —como decía Gadamer— cabe lograr una progresiva «fusión de horizontes». La idea básica de este humanismo cívico, desplegado al hilo de la filosofía práctica, es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, pensada de manera que se dificulte su manipulación ideológica o su utilización mercantil.

Si hasta ahora he acertado a describir adecuadamente el contexto de ideas en el que hoy nos movemos, lo que resulta de tal descripción es claramente positivo. Ha acontecido una especie de «liberalización del pensamiento», en virtud de la cual ya no está prohibido cuestionar los dogmas monolíticos de una tardía modernidad anticognitivista. Se han abierto, en principio, muchas oportunidades culturales y éticas. Pero si tratamos de hacer efectivas tales oportunidades, las cosas se presentan más oscuras. Los motivos para ese pesimismo parcial —y, desde luego, provisional— se encuentran a mi juicio en el campo político.

Lo que tiene de inesperada la caída del bloque soviético se debe a que no éramos suficientemente conscientes de que el paradigma ideológico cuya instancia más drástica era el marxismo estaba ya agotado. Y lo que tienen de decepcionantes las secuelas de esa quiebra se debe a que muchas de las consecuencias operativas del modelo modernizante continúan vigentes y, en cierto modo, se han radicalizado.

La más notoria de esas consecuencias es la que se podría llamar «ideología del individualismo democrático», que poco o nada tiene que ver —más bien todo lo contrario— con la promoción y defensa de la democracia política, con la que personalmente estoy comprometido desde que tenía uso de razón pública. Porque, en efecto, la alianza entre una democracia superficialmente pensada y a veces totalitariamente vivida, por una parte, y el relativismo ético de signo individualista, por otra, es una de las principales causas de deterioro moral de las sociedades democráticas de nuestro entorno. Se trata de la ideología del individualismo radical, que ya hace años Martin Kriehle señaló como el constructo teórico-práctico dominante en los países del capitalismo avanzado. Para lo que aquí nos interesa, el punto álgido de la cuestión es el siguiente: parece que en una sociedad democrática como la nuestra —pluralista y configurada por los grandes medios de comunicación colectiva— no es posible promover la vigencia pública de unos principios morales sustantivos y permanentes. Y ello por una fundamental razón: porque los ciudadanos no están de acuerdo en ningún ideal determinado de la *vida buena*, de manera que imponerles uno de ellos iría en contra de la libertad individual de pensamiento y expresión, que constituye el quicio del sistema democrático.

La versión más reciente e intelectualmente operativa de la «ideología del individualismo democrático» está recogida en las formulaciones neocontractualistas y neoutilitaristas de autores a los que he ido haciendo referencia. El resultado de lo que

proponen es lo que algunos de sus críticos han llamado «república procedimental». Como hemos visto con cierta extensión, este esquema de filosofía política propugna una primacía del *right* sobre el *good*, de lo correcto sobre lo bueno. Ciertamente, los ciudadanos pueden individualmente acoger y cultivar ideas acerca de lo bueno y lo mejor, pero no deben pretender que esas preferencias suyas se reflejen en las leyes, porque ello llevaría a desacuerdos insalvables que pondrían en peligro la paz pública. De ahí que las leyes hayan de ser neutrales respecto a esos bienes privados y deban limitarse a establecer procedimientos para organizar la convivencia, promover el bienestar general y dirimir conflictos —también ideológicos— entre los ciudadanos. El aparato jurídico del Estado, y el Estado mismo, ha de ser éticamente *neutral*, con la única excepción de los imperativos morales que se refieren precisamente a las reglas de la justicia que defienden la libertad individual y —en la medida de lo posible— la igualdad entre las personas singulares, tratando siempre de proteger a los más necesitados.

Se establece así una quiebra entre la moral pública y la moral privada —repetidamente considerada a lo largo de este ensayo— cuyas consecuencias prácticas se perciben en las sociedades occidentales. La más grave de ellas es que se descarga al ciudadano de su responsabilidad ética en cuestiones concernientes a la razón pública, las cuales tienen precisamente que ver con esos ideales de la *vida buena* cuya dilucidación se relega a la angostura del ámbito privado. Esas «grandes cuestiones» pasan de hecho a ser gestionadas por los aparatos de los partidos políticos, que no suelen tener a la vista la sustantividad de los problemas que se dirimen, sino su repercusión en la opinión pública y, al cabo, en la aritmética electoral. Tales gestores son los burócratas y tecnócratas, los presuntos expertos en asuntos colectivos, quienes lógicamente tienen también sus propias convicciones morales que, con cierta frecuencia, acaban por imponer a la gente de la calle. Resulta, por tanto, que la supuesta neutralidad suele ser selectiva y casi siempre discurre por la cuesta abajo del permisivismo. Lo procedimental se sustantiviza. Como en general las leyes dejan abiertos los temas cruciales, las decisiones últimas se remiten a los tribunales, donde el procedimiento penal tiende —con toda razón— a poner el acento en las inmunidades y garantías. El resultado es predecible: siempre salen perjudicados los más débiles, aquellos que no tienen capacidad de presión o propaganda para establecer lo que es «razonable» y lo que no lo es en una sociedad pluralista.

La actual polémica entre liberales y comunitaristas ha sacado a la luz las aporías de la «república procedimental» y —como señala Michael Walzer— ha facilitado la contextualización cultural y social de problemas que antes tendían a plantearse de manera más abstracta. Según indica Charles Taylor, si la democracia liberal no es capaz de acoger proyectos comunes acerca de la *vida buena*, entonces desaparece la lealtad y el patriotismo, que son los recursos últimos a los que tiene que recurrir un Estado no despótico.

Sin necesidad de aceptar el —por lo demás, multívoco— discurso comunitarista, cabe indicar que las comunidades cuyo papel enfatiza ya no son las «instituciones intermedias» de la teoría tradicional de la sociedad, cuya vigencia es inviable en la sociedad globalizada y compleja. Pero en algo se parecen ambos planteamientos: en

rechazar el absolutismo omniabarcante del Estado y demás Administraciones públicas. Y esta es una de las claves de la democracia en esta «segunda modernidad»: la emergencia de unas *subjetividades sociales* autónomas, libremente promovidas y configuradas (a diferencia de los *cuerpos intermedios* tradicionales). Es más: solo en una sociedad democrática de derecho pueden tener hoy cabal desarrollo tales iniciativas concertadas. La democracia liberal puede y debe acoger proyectos solidarios que se refieran al logro de la *vida buena*. Lo contrario equivale a coartar la libertad de los ciudadanos y a privar a la democracia de sus fundamentos antropológicos. En definitiva, urge renovar la idea de bien común, que en modo alguno ha perdido actualidad, ni puede ser sustituida por la de interés general, típica de ese individualismo actual que Amartya Sen —según vimos— llama *welfarism*.

Repetidas veces nos ha salido al paso, a lo largo de estas páginas, la cuestión del relativismo ético. No en vano es el problema que sintetiza una situación cultural y política caracterizada tanto por la apertura de nuevas posibilidades como por la debilidad intelectual de fondo. En este punto se detectan, ciertamente, algunas consecuencias poco deseables del presunto abandono del pensamiento filosófico de la «primera modernidad», como puede ser la cancelación del universalismo ético kantiano, en favor de una racionalidad circunstancial o despotenciada. Aunque, en la discusión convencional, tal como aparece en los *mass media*, todo se simplifica, de suerte que estar a favor de preceptos morales que no admiten excepción parece equivalente a ser «conservador» o «cerrado», mientras que remitirse exclusivamente a la conciencia individual o a la suma de las consecuencias fácticas de los propios actos pasa por ser propio de personas «abiertas» o «tolerantes».

Para centrar bien la cuestión, lo primero que habría que hacer es no admitir tales etiquetas y remitirse a la dinámica real de la vida ética, tal como propugna el humanismo cívico. Pues bien, desde esta perspectiva, cabe advertir que la mayor parte de las insuficiencias morales encuentran hoy día su justificación filosófica en el emotivismo. Se parte de algo tan problemático como es el inmediatismo de la percepción moral. Se entiende que las actitudes éticas son objeto de preferencias individuales irreductibles a cualquier fundamentación ontológica y, por tanto, no universalizables. Pero es más cierto que en la vida moral no hay cualidades éticas innatas o puramente psíquicas. Es preciso aprender a elegir de modo éticamente correcto, y este aprendizaje solo se realiza en la práctica. Tenemos que aprender, en primer lugar, a distinguir entre lo que *me parece* bueno y lo que *realmente es* bueno: entre lo que meramente me gusta y aquello que verdaderamente me perfecciona y me faculta para alcanzar una mayor intensidad vital. Y esto no lo aprendemos solos, por nuestra propia cuenta y riesgo. Siempre lo aprendemos en una comunidad, con independencia de lo que digan —o no— al respecto los llamados «comunitaristas».

Detrás del error de la espontaneidad individualista hay —como suele pasar con todos los errores— algo positivo e interesante que no se está entendiendo bien. A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que el propio *status* y su valor moral venía dado por la inserción de la persona en una totalidad jerárquica, las culturas

modernas descubren que la posición en la vida y la categoría ética de cada uno tienen que ver con su propia e irreplicable identidad. Hay como una «voz moral» dentro de cada uno de nosotros que nos indica cómo hemos de comportarnos y cuál es nuestra misión en la sociedad. A esa voz, reveladora de nuestra identidad, hemos de ser fieles si no queremos malbaratar nuestra vida. Se trata de un descubrimiento radicalmente cristiano, que san Agustín elevó a una posición filosófica de primer rango, y que alcanza madurez en la «primera modernidad». Pero este ideal de la autenticidad se trivializa y se disuelve cuando no se advierte que la identidad personal solo se descubre a la luz de horizontes valorativos y sociales que van mucho más allá de la propia individualidad.

Yo sólo me puedo realizar auténticamente en diálogo estable con aquellos que George Herbert Mead llamó *significant others*, es decir, los interlocutores relevantes: los miembros de mi familia, mis maestros, mis vecinos, mis compañeros de trabajo o mis amigos. Sin compartir con ellos situaciones permanentes de diálogo, yo no puedo desvelar esos bienes comunes —como es la propia amistad— que son imprescindibles para descubrirme a mí mismo y empezar a desplegar una vida moral. Por eso son necesarias las comunidades abarcables, vividas, en las que comienzo a distinguir lo que parece bueno de lo que realmente lo es, y voy adquiriendo capacidades de discernimiento y elección que incorporo como hábitos operativos o virtudes. En tales comunidades han de tener vigencia una serie de reglas que no admitan excepción, porque de lo contrario es imposible la lealtad que el adiestramiento ético supone. Por ejemplo, nunca se debe mentir, porque de lo contrario se daña en su mismo núcleo esa conversación humana al hilo de la cual acontece todo crecimiento personal; nunca se deben transformar relaciones de confianza o aprendizaje en relaciones de placer físico inmediato, razón por la cual todas las culturas prohíben el incesto o el abuso sexual de menores; se debe respetar a los ancianos, porque ellos han acumulado una gran experiencia vital que pueden transmitir a los más jóvenes... En definitiva, las prescripciones éticas fundamentales son condiciones imprescindibles para que se descubran los bienes y se cultiven las virtudes. Tenemos así —expuesta en su núcleo más rudimentario— una moral de bienes, virtudes y normas, que la filosofía cognitivista tratará de desarrollar y fundamentar con un discurso ético de alcance universal.

Como ha señalado MacIntyre, todo intento de concebir la libertad humana como una capacidad de elegir que es anterior e independiente de los preceptos de la moral natural, no solo estará teóricamente equivocado, sino que será prácticamente inviable. Porque la libertad no se puede constituir plenamente si no se *sabe* que las virtudes y las normas no la constriñen sino que la posibilitan. La libertad no se puede desplegar de espaldas a la verdad.

Obviamente, será en términos de la propia cultura como cada ser humano formulará inicialmente estas verdades que atañen a su propia naturaleza. Pero, si están certeramente orientadas, tales formulaciones trascenderán los parámetros de la cultura propia, de la cual no somos prisioneros. Porque toda auténtica cultura nos hace trascenderla y entrar en diálogo con otras culturas. Lo cual es hoy más visible que nunca —y también más interesante y problemático— por las tendencias al *multiculturalismo* y

la *globalización*, a las que me he referido hace un momento. La propia manera de entender el mundo se perfila sobre otras maneras de comprender la realidad, en las cuales encontramos muchos elementos que son complementarios de una identidad a la que no es necesario renunciar, pero que es posible enriquecer. Si no se entienden las cosas así o de un modo semejante, reaparecen todos los espectros del nacionalismo totalitario y excluyente que creíamos hace tiempo enterrados. O, por lo menos, el enredo entre el reconocimiento de la igualdad y el reconocimiento de la diferencia se hace teórica y prácticamente insuperable.

En términos ontológicos, conviene tener presente algo que se sabe, como poco, desde la polémica de los filósofos de la escuela de Atenas con los sofistas: que todas las realidades humanas están mediadas por la cultura, pero que esas mismas realidades no se reducen a su mediación cultural. En toda expresión cultural, como diría Spaemann, hay un «recuerdo de la naturaleza» humana que en ella se manifiesta. De manera que ir contra esa naturaleza implica destruir el fundamento mismo de tal epifanía cultural. En último análisis, siempre nos encontramos con la propia naturaleza, por más oculta que parezca tras las construcciones y deconstrucciones culturales. Así que el relativismo ético de corte culturalista responde a una defectuosa concepción de la naturaleza humana y de la propia índole de la cultura.

Cabe, por último, intentar echar un vistazo a lo que parece asomar en el horizonte del pensamiento filosófico en este cambio de siglo (con todas las cautelas que este tipo de adivinaciones requiere). Por más que se haya acumulado un montón de retórica sobre el advenimiento de la *sociedad del saber*, lo cierto es que estamos asistiendo a una profunda transformación de nuestras sociedades por obra de las «nuevas tecnologías». Lo que no se suele advertir es que lo más importante en la nueva sociedad del conocimiento no consiste en la acumulación de informaciones, sino en la permanente capacidad de llegar a *saber más*. Y esto, a su vez, sitúa en primera línea la cuestión del aprendizaje, la investigación y, en último término, la educación.

En rigor, el tema de la educación pone en vilo todos los problemas que en este ensayo examinamos. Para educar es preciso tener una idea del conocimiento y de la verdad, así como de la dinámica histórica del saber, es decir, del papel de la tradición y del progreso en las comunidades de enseñanza y aprendizaje. La propia naturaleza de la ciencia entra, por tanto, en cuestión. Y también es patente la conexión entre la educación, por una parte, y la ética y la política, por otra.

Pero más decisivo aún es el hecho de que la educación 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. La realidad se puede transformar, pero no se puede falsear. Aunque nosotros no lo seamos, la realidad siempre es fiel a sí misma. Tal es la vieja enseñanza de la metafísica realista, de la que —pese a la sucesión de idealismos,

escepticismos y positivismos— podría decirse que entierra a sus enterradores y renace de sus cenizas como el Ave Fénix, es decir, que permanece vigente en su incesante interrogar. Aquí —queramos o no— nos las tenemos que ver con la «naturaleza», palabra cuyo núcleo semántico está estrechamente relacionado con la *fecundidad*. Una cosa es la eficacia y otra la fecundidad. La eficacia tiene que ver con la disposición objetiva de los medios. La fecundidad se refiere al logro real de los fines. Es cierto que sin un mínimo de eficacia no hay fecundidad, pero solo la fecundidad asegura la eficacia a largo plazo, es decir, en términos históricos y culturales.

La eficacia viene hoy dada, preferentemente, por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información. Pero tales instrumentos solo son humanamente relevantes si se ponen al servicio de la fecundidad, que estriba en la *sabiduría* referida al uso de tales medios; uso dirigido hacia la *paideia*, hacia la formación del hombre y del ciudadano o, lo que viene a ser lo mismo, hacia la promoción del humanismo cívico. La clave del inmediato futuro residirá en la sabia articulación o sutura de los medios tecnológicos más avanzados con planteamientos educativos y culturales rigurosos, que respondan al ya evocado *realismo sin empirismo*, que estén atentos a las exigencias éticas que el propio avance en el saber teórico y práctico lleva consigo.

Lo apremiante de la nueva situación es que, aceleradamente, la *calidad humana* — es decir, la excelencia ética y cultural— se pondrá de manifiesto cada vez de modo más claro, gracias precisamente a la inmediatez y transparencia que aportan las nuevas tecnologías. Por motivos simétricos, el riesgo es también inminente y obvio: las maniobras de enmascaramiento y ensoñación pueden producirse con una contundencia inédita. Ahora bien, cabe esperar que la propia rapidez de los ciclos comunicativos contribuirá al desenmascaramiento de la ilusión y a la vigilia de la inteligencia. Lo que aparecerá una y otra vez —ahora sin elitismos ni minorías concienciadas— es la capacidad humanista de los usuarios, vale decir, su facultad de comprender panoramas complejos y velozmente mutables. Desde el punto de vista operativo, lo que tendrá más importancia será la capacidad estratégica para la comunicación, mientras que el poder para el acaparamiento de los medios pasará a segundo término.

Hablaba, al comienzo de este epígrafe, de una mayor apertura y fluidez de la situación intelectual. Pero, al terminarlo, comparece un fenómeno nuevo, que no tiene solo un origen (de signo negativo) en el desmembramiento de la «primera modernidad» o modernidad ilustrada. Nos encontramos ahora con una «segunda modernidad» o modernidad alternativa, que no discurre ya por la unívoca senda del racionalismo, sino que viene dada por la articulación tecnológica del diálogo humanista, y por la apertura de nuevas necesidades y exigencias educativas.

## **2. La falacia del homúnculo**

Hace algún tiempo tuve ocasión de participar en un debate internacional acerca de las relaciones entre mente y cerebro, lo cual me proporcionó la oportunidad de escuchar

—entre otros— a algunos de los más conocidos representantes de la llamada «Sociobiología». No me llamó excesivamente la atención su reiterada propuesta de una epistemología evolutiva, que sería ella misma el redundante desenlace de las estrategias genéticas al servicio del «imperativo reproductor». Es materia conocida, con la que los propios biólogos ya han ajustado cuentas. Más interesante, en cambio, me pareció una intervención en la que se presentaba a la persona humana como una máquina de «realidad virtual». Nuestras propias manos serían los «guantes» del ingenio que provoca sensaciones táctiles, congruentes con otras representaciones aportadas por el «casco» y las restantes «terminales» sensitivas y motoras. El cerebro vendría a ser el «núcleo duro» del procesador cibernético que cada uno de nosotros somos. La realidad física —tanto exterior como corporal— resultaría, ella misma, una realidad virtual, como la que percibimos desde los asientos móviles de cualquier «expo» mundial o fiesta pueblerina. *La realidad*, esa vieja señora que los filósofos han venerado durante siglos, aparecía ante los oyentes del agradable auditorio de la Fundación Areces ni más ni menos que como la protagonista ilusoria —brillante por su sola ausencia— de una feria de simulacros.

Siendo británico el ponente, pensé que habría oído hablar de la «falacia del homúnculo», de la que su exposición sobre el hombre como máquina de realidad virtual me parecía una edición revisada y actualizada, muy en consonancia con un momento cultural en el que Internet ha podido ser nombrada «ciudad del año». Así que —con poco éxito, adelanto— me puse a recordar a mi compañero de *panel* esa objeción al representacionismo dualista tan cara a la filosofía analítica anglosajona: interpretar las sensaciones y pensamientos como representaciones de nuestras terminales cognoscitivas exige postular un hombrecillo (o mujercita, para ser *politically correct*) que capte esas imágenes desde dentro de la máquina, el maniquí, la *res extensa*, o cualquier otra cosa que se ponga como envoltorio de la realidad psíquica. Naturalmente, el homúnculo en cuestión exigirá, a su vez, reproducir el mismo modelo a escala más reducida. Y otro tanto sucederá con el segundo homúnculo resultante, e igual con el tercero... hasta que el proceso sin fin de micrografía epistemológica haga prácticamente inobservable al sujeto del conocimiento. Quiero decir que se embarca uno en un proceso al infinito, el cual es la *Escila* de la argumentación filosófica (la *Caribdis* es no menos temible: el círculo vicioso).

El sociobiólogo oxoniense ni siquiera se había dignado dirigirme la mirada durante esta primera andanada crítica, así es que supuse que, por estar muy ocupado con «genes egoístas» y cosas por el estilo, no había tenido tiempo de escuchar o leer lo que sobre el homúnculo de marras decían sus colegas filósofos de la *Rhodes House*, del *All Souls* o del *Balliol College*. Así es que pensé en aquello de la «cortesía del filósofo» y me puse a realizar una exposición más detallada de la falacia en cuestión, siguiendo la excelente síntesis que hace Anthony Kenny en su libro *The Metaphysics of Mind*.

Según Kenny, los errores de Descartes acerca de la representación cognoscitiva —y en especial de la naturaleza de la representación sensible— tuvieron mucha influencia, en parte porque, en su trabajo experimental, realizó una significativa contribución a la ciencia de la óptica. Por ejemplo, fue el primero que describió minuciosamente la

naturaleza de las imágenes en la retina. Tomó un ojo de buey e hizo una pequeña ventana en su parte posterior, reemplazando por un papel el recubrimiento que había cortado. Pues bien, manteniendo el ojo frente a la luz, pudo ver una imagen invertida de la habitación donde el experimento se desarrollaba. Este descubrimiento —según señala Kenny— constituyó al mismo tiempo una importante contribución a la óptica y la fuente incidental de una serie subsecuente de errores filosóficos.

Uno de los más pintorescos —y más frecuentes— malentendidos acerca de la naturaleza de la mente es precisamente la imagen de su relación con el cuerpo como si fuera la relación de un hombre pequeño un «homúnculo» con una herramienta o instrumento suyo. Quizá sonreímos cuando los pintores medievales representan la muerte de una persona como si la misma persona, a pequeña escala, saliera por su boca. Y, sin embargo, la misma idea básica puede ser descubierta en los lugares más insospechados: por ejemplo, en la concepción que un sociobiólogo como Dawkins tiene del hombre como si fuera una realidad virtual; o en muchas interpretaciones de qué sea la representación en aparatos computacionales, tal como se propone en libros sin cuento de la llamada «Ciencia Cognitiva».

Cuando Descartes dio a conocer por primera vez la presencia de imágenes visuales en la retina, nos previno del error que supondría la creencia de que pensar esas imágenes vendría a ser como si las miráramos con otro par de ojos que tuviéramos en el interior del cerebro. Pero él mismo creía que la operación de *ver* habría de ser explicada diciendo que el alma encontraba una imagen en la glándula pineal. Este es un ejemplo especialmente llamativo de la «falacia del homúnculo»: el intento de explicar el conocimiento y la conducta humana gracias a la postulación de una persona pequeña dentro de la persona de tamaño natural.

Como también recuerda Kenny, los humanos nos sentimos siempre inclinados a explicar cosas que entendemos solo imperfectamente en términos de la tecnología más avanzada de la época en que vivimos. A medida que el tiempo pasa y la tecnología progresa, el instrumento o herramienta que el homúnculo controla se va haciendo más y más sofisticado. Y así, Platón pensó que el alma, en relación con el cuerpo, podía ser comparada con un piloto en su nave o un auriga que maneja las riendas de un carro tirado por caballos. Muchos siglos después, Coleridge dijo que lo que los poetas entendían por alma era un ser que habita en nuestro cuerpo y juega con él, como lo haría un músico encerrado en un órgano cuyas teclas estuvieran colocadas en su interior.

Más recientemente, la mente fue comparada con el guardagujas ferroviario que opera dentro de una caja de señales; o el operador de una centralita telefónica que maneja las llamadas que entran en el cerebro o salen de él. Todavía más recientemente —ahora mismo— la nave, el carro, el órgano y la centralita han dado paso al ordenador, de manera que la relación del alma con el cuerpo es considerada por no pocos como si fuese la relación del programador que diseña el *software* con el *hardware* que ejecuta el programa.

¿Qué es lo engañoso en todo este tipo de planteamientos?, se pregunta Anthony Kenny. Y responde: en sí mismo considerado, no hay nada erróneo en hablar de



imágenes en el cerebro, si se entiende por ello patrones que pudieran relacionarse de algún modo con configuraciones del entorno sensible. No hay nada filosóficamente objetable en la sugerencia de que esas imágenes esquemáticas pudieran ser observables por el neurofisiólogo que investiga el cerebro. Lo que resulta falaz es decir que estas imágenes son visibles para el alma, que *ver* consiste en la percepción que el alma tuviera de tales representaciones.

Lo errado de esta suerte de planteamientos es que pretenden explicar el *ver* (o, en general, el *sentir* y el *conocer*), pero la explicación reproduce exactamente las mismas dificultades que se suponía que iba a resolver. Resulta así ese extraño proceso al infinito, al que ya me he referido. Porque la relación entre el alma y las pequeñas imágenes del cerebro solo tiene algún poder explicativo si la concebimos como una relación semejante a la que existe entre el ser humano y las configuraciones de su entorno. Pero, si fuera así, necesitaríamos presuponer —a escala más pequeña— otro ser humano que estuviera dentro del cerebro y fuera capaz de ver tales imágenes, etc., etc.

Hablar del homúnculo no es más que una ficción inofensiva. Pero convertirlo en una pieza de la explicación del conocimiento conduce a no entender nada de lo que el conocimiento es y, desde luego, a cosificar las representaciones como si fueran pequeñas imágenes interiores que reprodujeran —cual copias— las imágenes exteriores. Los mismísimos problemas que suscita —desde su planteamiento— lo que en otro lugar llamé *el enigma de la representación* reaparecen agudizados una y otra vez a medida que avanzan tales teorías que nada resuelven. Así sucede hoy mismo con ciertos modelos informáticos y materialistas de las ciencias cognitivas y —más toscamente aún— con la ficción de que el hombre es como una máquina de realidad virtual. Desde luego, esto ya no es tan inocente, en especial para la concepción de la persona que está en la base del humanismo cívico aquí propuesto. Porque, por un lado, el paso del dualismo al materialismo es inmediato: si el cuerpo humano es una máquina —o *como* una máquina— y, al mismo tiempo, el cuerpo y el alma forman una evidente unidad, entonces resulta que el hombre entero es algún tipo de materia funcionalmente sofisticada. Y, por otro lado, si el hombre es un ingenio material, estará encerrado en sí mismo, no tendrá ventanas a la sociedad que le rodearía de una manera meramente extrínseca, con lo cual resultaría que la sociedad misma habría de ser entendida como un mecanismo, en lugar de como una realidad que se adentra en la persona humana y constituye una dimensión esencial de ella.

Los psicólogos contemporáneos —concluye Kenny— saben mucho más que Descartes acerca del modo como la información que llega a los ojos se transmite de manera codificada al córtex visual. Pero todavía se inclinan a explicar el acto de *ver* con una nueva versión de la falacia del homúnculo, cuando dicen que *ver* consiste en que el cerebro decodifica y lee esta información. El hombrecito que miraba un cuadro en miniatura ha sido sustituido por otro que lee un libro de la colección Liliput. Científicamente se ha aprendido mucho; pero filosóficamente apenas se ha avanzado: se puede decir incluso que se ha retrocedido si comparamos estos modelos tan simplistas con paradigmas conceptualmente sofisticados como son el aristotélico o el kantiano. Y

esta ingenuidad filosófica oculta el hecho de que lo que se ha explicado científicamente no es aquello en lo que *ver* consiste. No es extraño que autores que tengan semejante concepción antropológica sean anticognitvistas, precisamente porque no saben cómo dar cuenta del conocimiento y qué hacer con él. Y, como ya sabemos, el anticognitvismo lleva de la mano al individualismo político.

Pero, a todas estas, el sociobiólogo oxoniense seguía mirando al fondo del auditorio sin hacer gesto alguno que delatara algún tipo de reacción ante mi trabajoso discurso, que ya estaba resultando demasiado largo y, por lo tanto, inquietante para el moderador de aquella especie de «mesa redonda». Así pues, me tuve que callar y alimentar mi mente de futuribles, es decir, de lo que podría haber dicho el impávido sociobiólogo si se hubiera dignado discutir con un intelectual provinciano de la parte meridional del continente. Porque el caso es que también hay quien defiende el paradigma del homúnculo, y se podría argüir castizamente que «algo tendrá el agua cuando la bendicen».

Según informa John Haldane, sostiene Kathy Wilkes que no será tan desastrosa la «estrategia homuncular» cuando resulta que da tanto fruto, según las neurociencias muestran una y otra vez. Y, además, no sería necesario caer en un proceso al infinito, porque se puede entender que, a medida que vamos descendiendo en la jerarquía de los niveles explicativos, las funciones que se encuentran van siendo cada vez menos intencionales y las representaciones cognoscitivas resultan más limitadas. Es decir, pasaríamos de niveles altamente intencionales y representativos a otros más básicos y elementales, en los que la intencionalidad y la representatividad se desvanecen progresivamente. Pero si desandamos el camino y ascendemos por la escala de la complejidad biológica, las funciones representativas e intencionales, fundadas en aquellos otros rendimientos orgánicamente más simples, comienzan a reaparecer poco a poco, hasta alcanzar el nivel cognoscitivo que permite un tipo de conducta como el humano.

Por su parte, el hoy tan renombrado Daniel Dennet aporta otra explicación igualmente reduccionista, aunque más sofisticada, de la representación intelectual. El problema es este. Los pensamientos son intencionales, en el sentido de que están dirigidos *hacia* algo o, mejor, son pensamientos *de* o *sobre* algo. Pero podría sugerirse que tener en la mente la proposición «Hay un árbol en el jardín» equivale a un sistema computacional que implica una representación cuyo contenido es precisamente «Hay un árbol en el jardín». Se trata, en definitiva, de una proposición en la mente, en el cerebro o en el ordenador. De manera un tanto brutal, se podría decir que alguien piensa que *q* cuando su sistema de procesar información maneja una proposición «*p*» cuyo sentido es que *q*.

John Haldane —a quien sigo en este punto— recuerda que se podría decir mucho sobre tal versión naturalista del conocimiento representativo. Pero aquí bastaría con insistir en que de nuevo se da un «proceso homuncular». El problema de la representación mental no ha desaparecido. Solamente se ha movido de un nivel personal a un nivel subpersonal: yo pienso que *q* porque (de un modo u otro) hay algo en mí —un «módulo procesual»— que puede interpretar que un símbolo «*p*» significa que *q*. Según

reconoce Haldane, hay que decir en favor de Dennet que este advierte que su propuesta implica sin remedio un proceso al infinito si se considera en términos realistas, es decir, si se mantiene que la capacidad representativa se deriva de un subsistema representacional; por eso ofrece una versión reduccionista-eliminacionista de su posición.

Reemplacemos —propone Dennet— el hombrecito en el cerebro por un comité, cada uno de cuyos miembros es más estúpido que el conjunto de ellos; son menos inteligentes y «saben menos». Los subsistemas no reproducen individualmente todos los talentos del conjunto, porque ello conduciría a un proceso al infinito. En lugar de esto, nos encontramos con que cada subsistema hace una parte, de manera que cada subsistema homuncular es menos inteligente, sabe menos, piensa menos. Incluso sus representaciones son, por así decirlo, menos representativas. Pues bien, un sistema completo de tales estúpidos elementos puede llegar a manifestar una conducta que aparece como claramente inteligente, claramente humana.

Haldane advierte que —por más ingeniosa que parezca— la interpretación falla por la falacia de equívocidad que se registra en la expresión «Incluso las representaciones son, por así decirlo, menos representativas». Porque decir de algo que es «menos representativo» —en este contexto— resulta ambiguo, ya que puede significar, al mismo tiempo, o bien que representa menos, o bien que es menos una representación. Dennet confía en «eliminar al homúnculo» por una progresiva reducción del contenido representacional; pero el hecho de que ciertas representaciones contengan menos información no las hace menos representativas. La distinción *representación-no representación* no es la misma que la distinción *mucha representación-poca representación*; y no se puede explicar la primera en términos de la segunda, ya que por muy poco contenido que lleve consigo una representación, no deja por ello de ser una representación. Conferir cierta intencionalidad a funciones de bajo nivel puede ser —concede Haldane— metodológicamente conveniente, pero si se quiere evitar un «proceso homuncular», tal intencionalidad tiene que ser eliminada. Hablar de que la intencionalidad «se desvanece» no logra este objetivo si —como hace Katy Wilkens— se explica en términos de que las representaciones se hacen más limitadas.

Pero volvamos al auditorio de la Fundación Areces. Para consolarme del olímpico mutismo del académico anglosajón y de la visible indignación con que una parte del público acogió mi crítica —que yo consideraba y considero como inapelable— me puse a meditar melancólicamente algo que había oído al profesor Robert Spaemann, algo tan irónico y sutil que no parecía muy adecuado para aquel evento, inscrito —como uno de los asistentes recordó airadamente, al llegar el turno de preguntas y objeciones— en la «década europea del cerebro». El hiperdarwinismo de los sociobiólogos (de los cuales estaban presentes allí Wilson y Dawkins) conduce, según quería Skinner, «más allá de la dignidad y de la libertad». Pero resulta entonces que la idea del proceso evolutivo se vuelve contra sí misma, porque el hombre «avanzaría» desde lo humano hasta lo infrahumano. A fuerza de querer expulsar del hombre toda teleología, todo antropomorfismo, *el propio hombre se convierte en un antropomorfismo*: algo que fue inventado por el hombre, quien por fin ha descubierto que él mismo no era sino una

invención de sí mismo. Además, al englobar a la propia ciencia en el omniabarcante proceso evolutivo, la misma ciencia no es sino un producto de la evolución que también hay que remitir a las leyes de la competitividad genética. Tal evolucionismo reductivo acaba siendo circular y autodestructor.

El moderador de aquella agitada sesión me ayudó a salvar el tipo y fue, además, el único que dio una nota explícitamente humanista: apeló a la democrática *libertad de expresión* para justificar mi disidencia, mi desviación del positivismo que allí campeaba. Gracias a su intervención, volvíamos a situarnos *más acá* de la dignidad y de la libertad, quiero decir, en una perspectiva que considera estos valores como garantías intocables y como metas que se deben promover en toda comunidad de progreso. Con razón decía Hannah Arendt en *La vida del espíritu* que un progreso que se entienda como algo más que una serie sucesiva, y siempre limitada, de mejoras acaba por conducir a situaciones inhumanas: a fuer de extrapolar un humanismo antropocéntrico, nos salimos fuera del territorio de lo humano. Lo cual concuerda con la observación de Spaemann: si se entiende que el progreso es una transformación de *lo humano*, entonces desemboca en lo extrahumano, equivalente de hecho a lo infrahumano o antihumano.

### 3. Paradojas del humanismo

Son muy conocidas las paradojas del humanismo, que yo había revivido con ocasión de la aventura mínima relatada en el anterior epígrafe. Al humanismo —también al cívico— se le puede aplicar el lema clásico de la moderación: *ne quid nimis*. Nunca demasiado: ni siquiera demasiado humanismo es bueno, porque acaba saliendo fuera de sí. Ciertamente, haría falta ser muy ignorante o muy reaccionario —o ambas cosas a la vez— para no descubrir en el proyecto de la modernidad un fuerte aliento humanista, del cual seguimos viviendo y sin el cual este libro no tendría sentido alguno. Pero las mencionadas paradojas del humanismo se advierten desde la misma génesis del proyecto moderno.

Desde luego, el nacimiento de la modernidad como empresa científica y política, no responde en modo alguno al esquema convencional de tensiones entre avanzados y retardatarios. No fue así como sucedieron las cosas; más bien empezaron con un aspecto contrario a esa falsa imagen divulgativa. Curiosamente, la modernidad científica y política surgirá del tradicionalismo de la tardía escuela agustiniana, enfrentada con la vanguardia averroísta de la escuela aristotélica. Lo que los cristianos más conservadores en los siglos XIII y XIV achacaban al aristotelismo duro es que hace proceder todo el saber humano de la experiencia natural. Hasta los primeros principios del conocimiento intelectual los remite Aristóteles básicamente a un origen sensible, según se advierte al comienzo de la *Metafísica* y al final de los *Analíticos posteriores*, con su bella metáfora del ejército en retirada. Sobre base tan aparentemente precaria no se podría edificar la *ciencia trascendente*, como ha recordado Ludwig Honnefelder en su libro sobre Duns Scoto y sus derivaciones modernas, hasta Charles S. Peirce.

Frente al aristotelismo tomista que recurría sobre todo a la *distinción de razón con fundamento en la realidad* (sin entrar ahora en la cuestión de la *distinción real*), el escotismo propugna la primacía de la *distinción formal de parte de la cosa*, que viene a ser la discriminación cognoscitiva de formalidades esenciales o *índoles* que componen la realidad, sin ser ellas mismas cosas distintas, aunque no se mezclen ni entreveren en la propia realidad. Se trataría, pues, de un comienzo eidético, que representa un primer paso en la línea de alejamiento del realismo metafísico y, por lo tanto, de apertura hacia lo que después será el racionalismo moderno. El paso siguiente hacia la modernidad —y de nuevo en la línea agustiniana frente a la aristotélica— vendría dado por el nominalismo, según el cual no hay nada esencialmente común en las cosas que se incluyen en la misma especie. Ahora el elemento en el que se mueve el discurso filosófico no es solo el concepto —como algo distinto de otros conceptos y de los datos de la experiencia efectiva— sino sobre todo el lenguaje, en cuyo plano —ya según Ockham— podrían resolverse buena parte de los rompecabezas filosóficos que surgen cuando se pretende poner, en las cosas, esencias reales universalizables por abstracción (gracias a la intervención iluminadora del entendimiento agente).

Este tránsito del realismo metafísico al nominalismo es crucial para el surgimiento de la filosofía política moderna, ya que toda realidad —también la humana— es para los nominalistas rigurosamente individual. Pero, habría que preguntarse, ¿cómo ha de ser cualquier ente si no es precisamente *individual*? ¿Conocemos acaso alguna cosa que no lo sea? Ya estamos en pleno equívoco nominalista: comoquiera que no hay entes que no sean individuales —tesis con la que casi todos los no «platónicos» podemos estar pacíficamente de acuerdo— resulta que todo en el ente es individual. Y, lo que ya es mucho (demasiado) decir, no existe de ningún modo lo universal.

Si pasamos de la teoría del conocimiento a la filosofía política, advertiremos que el eco —más o menos lejano— del nominalismo se encuentra precisamente en el liberalismo individualista, en cuyas diferentes versiones suele encontrarse también un fuerte voluntarismo, que viene a ser como la radicalización del que ya se detectaba en Duns Scoto. Como consecuencia de este planteamiento nominalista, se mantendrá que el bien humano es constitutivamente individual y que, en todo caso, lo que antes se llamaba «bien común» no es sino el disfrute simultáneo y compartido —pero siempre individualmente parcializado— de un determinado interés, ventaja o valor.

Se trata, no lo olvidemos, de la creciente separación filosófica del concepto aristotélico de naturaleza, en el que se denuncia un pagano antropomorfismo. Ya en clave plenamente moderna, se puede adoptar el juego de palabras de Gerold Prauss y advertir que la denuncia racionalista y empirista del *antropomorfismo de la naturaleza* acaba por conducir a una *naturalización del «anthropos»*, es decir, de la propia persona humana. Se pretendía, de entrada, barrer de la naturaleza física y de la realidad política toda esa población de entelequias y finalidades que en ella mantenían los aristotélicos, para convertirla en pura y simple facticidad, escueta producción efectuada por un Dios enfáticamente omnipotente e incluso arbitrario, posición teológica a la que acaba por conducir el voluntarismo de raíz escotista y nominalista. Así destacaría, en medio de la

naturaleza, el hombre como ser racional y libre, el único capaz de actuar de acuerdo con finalidades (subjetivas) y estar abierto a alternativas, por hallarse también facultado para imaginar muchos otros mundos posibles, diferentes del mundo natural y meramente fáctico. En definitiva, había que tomarse en serio el lema de que la naturaleza está dirigida siempre a lo mismo y, en cambio, la razón —entendida, al estilo escotista, sobre todo como libertad— está abierta a los opuestos (*natura ad unum, ratio ad opposita*). Así resultaba posible proceder a una completa «desnaturalización» del hombre. Ahora bien, sustraerle al hombre su naturaleza específica es una problemática —y paradójica— operación filosófica, ya que se le priva justamente de aquello que le hace ser lo que es: algo más que un ser puramente natural. De manera que la «desnaturalización» del hombre, encaminada inicialmente a destacar su peculiaridad e irreductibilidad a la materia empírica, acaba por asimilarle sin más a la naturaleza física exterior, es decir, termina por «naturalizarle». El tránsito del racionalismo radical al naturalismo materialista llevó siglos de historia intelectual, pero ya era inmediato en el pensamiento de Spinoza.

Aunque sea de manera impresionista, creo que se puede comprender suficientemente que la negación del *antropomorfismo de la naturaleza* y su resolución en el *naturalismo del «anthropos»* es algo más que un juego de palabras. Revela el interno carácter dialéctico de la filosofía moderna, descubierto por Hegel en una culminación que anuncia ya su final; índole dialéctica que, como estamos observando, afecta al planteamiento actual del humanismo cívico. Porque, según señala Spaemann, desarraigadas de la humana naturaleza, las dimensiones antropológicas se convierten en índoles exentas, que tienden a contraponerse entre sí como unidades eidéticas replegadas sobre sí mismas. Y esto es lo que acontece, sin ir más lejos, con el juego conceptual entre *individuo* y *comunidad* que, una vez que se produce su mutuo desgarramiento y posterior oposición, solo podrán reconciliarse de un modo no natural, o sea, más o menos artificial, técnico o procedimental.

A estas alturas de nuestras disquisiciones, ya se ve que la fundamentación del humanismo cívico dista mucho de ser simple, o susceptible de ser remitida a alguna ingeniosa articulación sociológica. Desde luego, no basta afirmarlo como ideal para conseguirlo como realidad. Y para comprobar esto último, tampoco hacen falta demasiadas especulaciones. Basta con recordar lo que ha acontecido en los dos últimos siglos, para apercibirse de que un modo de pensar monológico y utilitarista propende a engendrar tensiones y oposiciones políticas insospechables en épocas anteriores, en las que la primacía de la contemplación sobre la acción transformadora del mundo y configuradora de la sociedad prevenía la explosión de la violencia en el sentido de absoluta arbitrariedad que ha adquirido en los tiempos nuevos, con manifestaciones tan clamorosas como el terrorismo, el nacionalismo excluyente o la desconsiderada explotación de los más débiles, fenómenos que seguimos sufriendo hasta hoy mismo. Se ha repetido hasta la saciedad: nunca como hasta ahora la humanidad había puesto tanto entusiasmo en la afirmación de la dignidad de la persona humana y de sus derechos inalienables, y nunca como hasta ahora esos ideales humanistas han sido tan cruel y

cínicamente conculcados. ¿Por qué? ¿Cuál es la razón profunda de este grandioso «efecto perverso»?

Volvemos a las perplejidades que nos han acompañado en todo este último tramo de nuestra narrativa. Recordemos que en su centro se encuentra un concepto clave: la noción de *naturaleza*. Ya hemos apreciado que no es fácil prescindir de ella, por molesta e inadecuada que se nos pueda antojar para tratar con la noción que parece ser su contraria: la noción de *humanismo* que, cuando pierde su inserción en la esencia de la persona, tiende a convertirse en un concepto filantrópico y vagamente cultural. No es sencillo desembarazarse de *lo natural* para dejar vía libre a *lo racional*, porque la «desnaturalización» del hombre acaba por conducir al naturalismo de lo humano y, a la postre, al irracionalismo. No es fácil prescindir del concepto de naturaleza y, además, resulta peligroso. La actual experiencia del deterioro medioambiental es, en este contexto, más reveladora que cualquier experimento conceptual. En rigor, la cuestión ecológica ha puesto de relieve los límites fácticos del pensamiento materialista.

Si, desandando el proceso evolutivo, se considera a la realidad física como un tejido indiferenciado, como una cantidad informe e inerte, sin relieves cualitativos ni internos dinamismos, se tenderá a tratarla como un inagotable material de trabajo con el que se puede hacer cualquier cosa. Tal es la visión mecanicista del mundo, en la que se basan las utopías revolucionarias y transformadoras de la realidad, propias de la modernidad tardía, y que sigue alimentando ese gigantesco proceso metabólico de producción, consumo y destrucción que recorre la entraña de las actuales actividades comerciales y bélicas, como ha puesto de relieve Roberto Calasso, en *La ruina de Kasch*, con una lucidez casi insoportable. Nietzsche advirtió muy bien lo principal que tras ellas se esconde: *voluntad de poder*. Alcanzó también a anunciar la capacidad destructiva de ideas y creencias ilustradas que tal pulsión autoafirmadora llevaba consigo, pero no vislumbró que los límites de esa voluntad de dominio vendrían dados por la olvidada estructura propia de aquella materia presuntamente inercial o pasiva, que no habría experimentado ningún cambio esencial desde el *caldo primordial* del que todo proviene hasta la realidad compleja y fragmentada que hoy tenemos a la vista. (Precisamente, la entraña del materialismo consiste en esa especie de «recuerdo» inalterable que siempre remite las cosas actuales a otras más primitivas y menos formalizadas, a las que la realidad presente constitutivamente se reduce: el evolucionismo materialista es un completo inmovilismo). Ni el marxismo en su momento, ni el pragmatismo hoy, han tenido en cuenta una variable que resulta decisiva: la escasez de los recursos naturales y la terquedad de las leyes cualitativas que rigen el equilibrio del universo físico y, en otro sentido, la armonía de las comunidades humanas. Expulsada por la puerta de la historia, la vieja y despreciada *physis* vuelve a entrar por la ventana de la realidad natural.

Y es que, en definitiva, no hay noción más abstracta y negativamente idealizada que la de la materia mecanicista. Lo peor que tiene tal materia es que no existe: es un constructo ideológico tan proteico —por carente de atributos— que se puede poner como sustrato o hipótesis de cualquier teoría o concepción del mundo, aunque semejantes visiones nunca consigan dar cuenta de la realidad, precisamente porque están montadas

al aire. Lo que efectivamente existe es una realidad inteligible y finalizada, dotada de propiedades naturales que —en contra de todas las caricaturas que de ellas se han hecho— no tienen nada de misteriosas o ilusorias, pero que —en cualquier caso— no resulta posible ignorar ni en la investigación científica, ni en la teoría política, ni en la concepción filosófica del ser mismo. Y, desde luego, no conviene pasar por alto esa interna configuración natural de la realidad física al plantearnos problemas de bioética o ética económica, o a la hora de ponerse a transformar el medio ambiente para hacerlo fecundo y habitable por la raza humana.

Permítaseme que insista en algo que casi siempre queda obliterado: la suerte de la imagen humanista del hombre y del ciudadano se juega, de entrada, en su radicación en un concepto teleológico de la realidad física. Si tal injerto nocional no se produce, el dualismo resulta inevitable y, entonces, el propio humanismo se hace dialéctico: genera de continuo su contrario y termina por abocar a callejones sin salida, de los que hoy día tenemos no poca experiencia. Algo de eso veíamos ya a propósito de la «falacia naturalista». El representacionismo, que se urde para liberar de cargas naturalistas al conocimiento humano, acaba por ignorar la realidad del propio conocimiento humano, que —sin embargo— no deja de comparecer como huésped no invitado, poniendo en un brete a los voluntariosos investigadores de Inteligencia Artificial y Ciencia Cognitiva, disciplinas en las que su propio objeto —el conocimiento— es lo que se trata de marginar metodológicamente. No es extraño, por consiguiente, que los resultados efectivos de tales indagaciones sean, hasta ahora, tan magros. Y otro tanto sucede con el intento de resaltar la libertad humana, contraponiéndola al determinismo de la realidad física. Lo que así se pierde, al cabo, es la libertad humana misma. Si la realidad física está causalmente determinada de manera completa, la libertad humana no puede existir. Porque se da la circunstancia de que nuestra libertad está ejercida por una psique corporalizada o por un espíritu en condición carnal. Y no hay modo de insertar una voluntad libre en un cuerpo determinista (a no ser que aún se crea que un fantasma puede alojarse en una máquina).

No hay humanismo posible a la intemperie de una realidad física desnaturalizada, porque el exclusivo finalismo subjetivo de las acciones humanas es teórica y prácticamente insostenible, como lo demuestran hasta la saciedad las actuales tribulaciones de la *teoría general de la acción*. Pero esa es una historia larga de contar, a la que ya hice antes referencia, y de la que me he ocupado más extensamente en otro lugar. Lo que me interesa ahora es destacar que el humanismo cívico no se puede sustanciar si se prescinde de la condición naturalmente corpórea del hombre.

Antes de entrar a sacar consecuencias de esta última afirmación en los próximos epígrafes, quisiera concluir este con unas breves consideraciones acerca de la necesidad actual de la presencia de las Humanidades en los estudios formales de enseñanza secundaria y, si todavía fuera posible, en las primeras fases de las carreras universitarias.

Hace más de veinticinco años, en 1987, Miguel Delibes dejó perdida en las páginas de su libro *Un mundo que agoniza* la siguiente frase: «Las Humanidades sufren cada día una nueva humillación». Esa obra trataba sobre todo de la destrucción del medio ambiente natural, tema muy característico de ese cazador enamorado del campo que fue



Delibes. Pero el escritor castellano relacionaba íntimamente el deterioro ecológico con la erosión del entorno cultural. La conexión no es arbitraria. Un modo de pensar a la vez agresivo y conformista, olvidado de la serenidad y de la quietud que suscita el cultivo de lo humano, tiende a atropellar la naturaleza y el *habitar* de las personas en ella. Pero este trasfondo cultural de los problemas de la sociedad tecnológica rara vez sale a la luz. Es demasiado hondo y delicado para ser objeto de las tertulias radiofónicas o televisivas, y no tiene el morbo suficiente para merecer los titulares periodísticos que se dedican al equipo triunfador de la liga futbolística o a los turbios recovecos de la penúltima corrupción político-financiera.

Las Humanidades —la literatura, la historia, la filosofía, la teoría de la ciencia, el arte— ha dejado de ser aquello de que se habla. Antes, en los ambientes que albergaban inquietudes cívicas, incluso en bares, tertulias y salones, por no decir en los casinos y ateneos, se charlaba con frecuencia de temas culturales. No se trata de optimismos o pesimismo. Algunos tenemos suficiente edad como para comparar la imperante superficialidad con una época en la que no resultaba pedante hablar de música clásica, de teatro de cámara o de libros de divulgación filosófica (incluidos —nada menos— Ortega y Gasset o Eugenio d'Ors). Aún recuerdo las encendidas discusiones que, en sobremesas familiares o en excursiones a la Sierra de Guadarrama, se mantenían en torno a la conveniencia de mantener, y hasta aumentar, la presencia de las lenguas clásicas en el bachillerato. ¿A quién le preocupa hoy, además de al heroico profesor Rodríguez Adrados, la práctica desaparición del griego en la enseñanza media?

Mucho he aprendido del libro de Carlos García Gual, titulado *Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanísticos*. De él he tomado algunas citas de otros autores sobre este tema, sugestivo y deprimente a la vez, de la decadencia actual de las Humanidades. «Los tiempos son ciertamente malos para la defensa y el cultivo de las Humanidades —escribe el propio García Gual—. La cultura general no es rentable a primera vista, como lo es la formación especializada y la seria preparación técnica para cualquier carrera u oficio. En un mundo preocupado por la conquista de nuevos puestos de trabajo, por la especialización, por la preparación tecnológica cada vez más precisa, la rentabilidad de la cultura humanística no resulta nada evidente. Por otro lado, esos objetivos de un examen crítico, afán universal de comprensión de los demás humanos y una visión personal del mundo no parecen figurar entre las propuestas ideales de ningún grupo político».

Es cierto que los estudiantes españoles pueden realizar con ventaja el COU en Estados Unidos, pero de los niveles del término de comparación ya tenemos experiencia los que enseñamos alguna vez a *undergraduates* en universidades americanas. Y, desde luego, no hay apenas jóvenes españoles que fueran capaces de aprobar la *Abitur* en Alemania, Suiza o Austria, porque no saben ni la décima parte de latín que muchos de sus coetáneos centroeuropeos. El nivel de la enseñanza —la humanística, al menos— se deteriora a pasos acelerados.

La complejidad de la cuestión exige que el problema se enfoque desde varios ángulos. Siguiendo una sugerencia del profesor Jesús de Garay, creo que el tema de la

relevancia de las Humanidades se debe abordar desde cuatro perspectivas diferentes, aunque complementarias:

*Las Humanidades como interpretación crítica de la realidad actual.* En el amplio vestíbulo de la Universidad Karl Marx, situada en el sector oriental de Berlín, figura en grandes letras la famosa tesis undécima sobre Feuerbach del propio Marx: «Los filósofos se han ocupado de comprender el mundo, ahora se trata de cambiarlo». Siglo y medio después podríamos tomar como lema la versión de esta tesis que le oí a un joven estudiante: «Hemos cambiado tanto el mundo que ahora se trata de saber de qué va la cosa». Ya he recordado, siguiendo a Luhmann, que de las tres míticas Gorgonas, hay una, *Stenographia*, cuya mortal mirada solo podían evitar los humanos cambiando continuamente de posición, para que no fijara su vista en alguno de ellos. Hoy nadie puede, en el ámbito de la política, de los negocios, de la cultura incluso, permanecer mucho tiempo en el mismo sitio, aunque solo sea porque ningún lugar sigue siendo el mismo durante largo rato. El grado de contingencia social es tan alto que cualquier estilo de pensamiento simple y unívoco se torna obsoleto enseguida. Por eso necesitamos formas de reflexión y sensibilidad suficientemente radicales y abarcales como para hacerse cargo de esa contingencia sin caer en el puro y simple relativismo oportunista. Hemos de aprender a interpretar críticamente la complejidad y a ser capaces de movernos continuamente en situaciones ambiguas. Tal versatilidad del pensamiento y la acción solo puede lograrse desde perspectivas epistemológicas más finas y rigurosas. Para unificar interdisciplinariamente las materias que concurren en los diferentes problemas, precisamos de planteamientos científicos y sapienciales inalcanzables sin el cultivo actualizado de las Humanidades, a las que les compete hoy en su conjunto la tarea que Hegel asignaba a la filosofía: «Pensar el propio tiempo».

*Las Humanidades como revitalización de la cultura.* Cultura es cuidado, cultivo del espíritu. Y ningún tipo de humanismo cívico se puede alcanzar sin un alto nivel de *convivencia culta*. Nuestra civilización —si se entiende de manera inclusiva, no excluyente— dispone de un tesoro de intuiciones, tradiciones, discursos, relatos, figuraciones plásticas, normas y sentimientos, sin los cuales no es posible vivir con intensidad, que es lo que en definitiva procuran las Humanidades: una vida intensa, lograda, que vaya dejando huella. Es muy difícil imaginar una plenitud de vida en la que la lectura de los *grandes libros* —no necesariamente los más conocidos— deje de jugar un papel decisivo en la propia formación y en el diálogo público. Según dice Leo Strauss, la cultura clásica se caracteriza por su noble simplicidad y su grandeza serena. Es una visión que contempla la realidad humana en un plano de proximidad y de viveza que rara vez se vuelve a repetir. Es —añade el propio Strauss— una óptica tan libre de la estrechez del jurista como de la brutalidad del técnico, las extravagancias del visionario o las vulgaridades del oportunista. Según ha señalado MacIntyre, el estudio de la cultura griega —muy especialmente— nos ofrece «en estado naciente» todo un mundo vital completamente ajeno al nuestro y, sin embargo, tan cercano que, como Zubiri, podemos decir: «Los griegos somos nosotros». Lo cual nos permite un acercamiento hondo y distante a la vez de nuestro modo de vivir, que nos ayuda a relativizar lo adjetivo y a

valorar lo sustancial. «Estudiar griego —escribe García Gual— es mucho más que aprender una hermosa lengua antigua; es acceder a un mundo de un horizonte cultural fascinante e incomparable y avanzar hacia las raíces de la tradición ética, estética e intelectual de Occidente; es internarse en un repertorio de palabras, figuras, instituciones e ideas que han configurado no solo la filosofía, sino la mitología y la literatura del mundo clásico, no ya sentido como paradigma para la imitación, sino como invitación a la reflexión, la contestación crítica y, en definitiva, al diálogo, en profundidad». Es preciso rescatar esta cultura clásica de su petrificación arqueológica, de su lejanía, de su extraña índole, objetivo que solo se puede lograr en contacto directo con las fuentes.

*Las humanidades como veredas de reflexión sobre las grandes cuestiones personales y sociales.* A lo mejor tiene razón Wittgenstein al decir que la única solución al problema de la vida es descubrir que no hay problema de la vida. Tal vez sea así, pero lo que resulta indudable es que la vida trae consigo muchos problemas de envergadura. «Vivir es peligroso», repite una y otra vez, a lo largo de su inacabable monólogo, el aventurero Riobaldo en *El gran sertón* de Guimarães Rosa. Hay grandes cuestiones que perviven a lo largo del tiempo y de las que solo podemos aprender con la ayuda de personas sabias que nos precedieron en su indagación. Pero, según señaló Hannah Arendt, «la verdadera dificultad de la educación moderna estriba en el hecho de que, a pesar de toda la charlatanería a la moda sobre el nuevo conservadurismo, es hoy extremadamente difícil apoyarse en ese mínimo de conservación y en esa actitud conservadora sin la cual la educación es simplemente imposible. Al respecto hay buenas razones. La crisis de la autoridad en la educación está estrechamente ligada a la crisis de la tradición, es decir, a la crisis de nuestra actitud frente a todo lo que respecta al pasado. Para el educador este aspecto de la crisis es particularmente difícil de sostener, pues él es el encargado de mantener la ligazón entre lo antiguo y lo nuevo: su profesión exige de él un inmenso respeto hacia el pasado. En el mundo moderno, el problema de la educación está en el hecho de que por su naturaleza misma la educación no puede prescindir de la autoridad ni de la tradición, y que debe, no obstante, ejercerse en un mundo que no está estructurado por la autoridad ni retenido por la tradición». Quizá los denostados componentes de la generación del 68 —poco respetuosos con la autoridad y la tradición, aunque tal vez añorantes de ellas— pecábamos de narcisismo y de ingenuidad, pero lo cierto es que gastábamos gran parte de nuestras horas en discutir de política, de arte, de religión, de la enfermedad y la muerte, del amor y del odio, de la paz y de la guerra. Era tiempo de aprendizaje y peregrinación. Mas las grandes cuestiones apenas encuentran ya espacio, ni siquiera en las universidades, tan azacanadas de semestres, prácticas y créditos. ¿Cómo podrán entonces los jóvenes estudiantes y estudiosos adquirir una formación ética y cívica que les permita afrontar —sin corromperse ni alienarse— los acuciantes dilemas morales y humanos de este tiempo nuestro, cargado de gravedad? El oficio de la ciudadanía no se aprende en las aulas cerradas ni en los libros de texto, sino en la conversación sosegada, en el debate público, en el diálogo riguroso, en la discusión apasionada, en la retórica distante. Y esto —acusaciones de elitismo aparte— es algo que solo mana en el denso ambiente humanístico de grupos pequeños, a los que es preciso

apoyar en lugar de disuadir o ridiculizar. No es otro el fermento de transformación de una sociedad conformista. Si algunas situaciones se presentan como no susceptibles de mutación, quizá sea porque no se las considera con una perspectiva que solo puede acontecer cuando hay *fondo*, es decir, diversos tramos de distancia histórica y conceptual. Si el humanismo cívico se les antoja a muchos como utópico, puede deberse a que consideran la realidad social como una superficie plana, sin relieves que entrañen posibilidades de acción renovadora.

*Las Humanidades como catalizadoras de la creatividad.* Si Max Weber pudiera levantarse de su tumba muniquesa y darse un paseo por nuestros centros de enseñanza y de fomento de la cultura, pronto le vendría a la mente su célebre expresión «rutinización del carisma». ¿Qué es lo que distingue a un funcionario de la docencia de un *maestro*? ¿Qué es lo que convierte a un estudiante gregario en un inquieto buscador del saber? Lo que establece la diferencia es la creatividad, el afán del conocimiento nuevo, el ejercicio de la inteligencia como capacidad de salirse de los supuestos, de cuestionar el punto de partida en los planteamientos convencionales. Necesitamos reactivar eso que los grandes pensadores del Romanticismo alemán llamaron «imaginación trascendental», entendida como capacidad de diseñar de antemano las diversas formas como se puede objetivar el espíritu, o sea, como cabe humanizar el mundo y la sociedad. En el ambiente de la filosofía analítica del lenguaje, se habla de la «metodología de los mundos posibles» y de los «enunciados contrafácticos». ¿Qué pasaría si las cosas fueran de otro modo o las hiciéramos de distinta manera? Muchas de esas «libres variaciones imaginarias», como dicen los fenomenólogos, serán puramente ideales, irreales incluso. Pero es que, según ha mostrado Millán-Puelles, la irrealidad es el horizonte sobre el que destaca la realidad. En cierto modo, podría decirse que la realidad es una excepción a la irrealidad. Por ejemplo, todos nuestros proyectos son irreales mientras no los pongamos por obra. Como irreales son el pasado y el futuro, los recuerdos y los sueños, las imágenes en el espejo o las secuencias televisivas: el tiempo mismo lo es, porque realmente solo existe, en cada instante, el *ahora*. La creatividad es una suerte de efervescencia que no se logra con visiones propias de un «realismo en estado sólido». Para saltar un obstáculo, hay que «tomar carrerilla»: apartarse físicamente de la barrera con objeto de ganar la aceleración precisa para superarla. Aparentemente, las Humanidades nos apartan de la realidad inmediata. Pero lo que efectivamente nos facilitan es autotrascendernos. Una obra de arte, un gran libro, la comprensión sintética de un período de la historia, el planteamiento inédito de un problema metafísico, todas estas creaciones nos abren un mundo. Permiten que veamos otra faz de la realidad, a la luz quizá de la irrealidad. El humanismo cívico solo se convierte en una atmósfera social cuando proliferan los focos de innovación, de creatividad, de inconformismo. Si los sociólogos nos dicen que nos acercamos a una coyuntura histórica en la que nuestra vida estará afectada por riesgos menos previsibles, la mejor respuesta será un modo de pensar más libre y menos prendido a las objetividades ya sabidas. Y a pensar así no se puede aprender si se prescinde del sentido narrativo de la cultura y de la ciencia, con el que ya se han de familiarizar los niños. A través de los cuentos y relatos infantiles, como dice Martha Nussbaum, los niños

«aprenden a atribuir vida, emociones y pensamientos a figuras cuyo interior les está oculto. Según pasa el tiempo, lo hacen en una forma cada vez más sofisticada, aprendiendo a escuchar y contar historias sobre animales y humanos. Estos relatos se combinan con sus propios intentos de explicar el mundo y sus propias acciones en él. Un niño privado de cuentos está privado, a la vez, de ciertas maneras de ver a las otras gentes. Porque el interior de las gentes, como el interior de las estrellas, no está abierto ante nuestros ojos. Nos suscitan extrañeza y admiración. Y la conclusión de que este conjunto de miembros situados frente a mí tiene emociones y sentimientos y pensamientos como los que yo me atribuyo a mí mismo no es adquirida sin el ejercicio de la imaginación que el contar historias propone».

Evidentemente, la cuestión del *humanismo cívico* no se identifica con el problema del futuro de las Humanidades. Pero poca duda cabe de que se trata de temas estrechamente conectados. Según escribe el propio Carlos García Gual, «lo que ha caracterizado a los humanismos europeos —el humanismo es un fenómeno repetido y sintomático de la nostalgia europea por el mundo antiguo— no es su afán arqueológico, su minuciosidad en el estudio del pasado, sino el afán de comprender el presente mediante una reinterpretación más histórica y más entusiasta del mundo clásico. Y ha sido siempre el anhelo de utilizar ese pasado como un modelo para engrandecer el presente lo que ha dado su vitalidad a esos períodos». Venimos manteniendo en este último capítulo de nuestro ensayo que el humanismo civil 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».

#### **4. El animal que habla**

En la tradición aristotélica encontramos dos definiciones del hombre que son ininteligibles si se margina la natural índole corpórea que naturalmente le pertenece. Y, a su vez, la propia persona humana resulta completamente distorsionada si, aun sabiendo que tiene cuerpo, se piensa sobre ella como si no lo tuviera. Si recorremos la historia del pensamiento occidental, nos sorprenderemos de la poca relevancia que a la dimensión corpórea del hombre se le concede, incluso en los planteamientos materialistas, que pasan por alto aquello que hace que *este cuerpo* nuestro se halla, de punta a cabo, anímicamente vivificado, es decir, que sea ni más ni menos que un cuerpo humano.

Como ha mostrado MacIntyre en su último libro, las consecuencias de tal desenfoco son fatales para la antropología y para la ética. Por de pronto, se tiende a prescindir de aquellas características de la vida de los animales no humanos que les hacen, en muchos aspectos de su conducta, semejantes a los hombres; lo cual repercute,

a su vez, en una deficiente comprensión de las raíces biológicas del propio comportamiento de las personas. Una de las consecuencias más notorias de este planteamiento —al fin y al cabo— dualista, es que no se tenga apenas en cuenta el carácter *dependiente* que todos los humanos tenemos en algunas fases de nuestra existencia, cuales son notoriamente la infancia y la ancianidad, pero también las etapas de enfermedad física o psíquica por las que todos atravesamos con mayor o menor frecuencia, así como la condición de discapacidad permanente que afecta a una considerable parte de la población. ¿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 tetrapléjicos o a los autistas? Las repercusiones éticas de las posibles respuestas a tales interrogantes son de la máxima relevancia. Y no solo 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. La intrínseca vulnerabilidad de la humana condición proporciona una inédita relevancia a las virtudes de la dependencia reconocida y a las virtudes de la independencia ganada o rescatada, hasta el punto de que la propia noción de virtud —y la misma convicción de la necesidad de las virtudes— se oscurece si pensamos en los humanos como si fueran pura y simplemente personas lockeanas o sujetos cartesianos. Porque nunca lo somos, ni siquiera en las fases —menos frecuentes de lo que nos imaginamos— de impecable lucidez y salud perfecta.

El hombre es un ser vivo que habla, reza la primera definición aristotélica. El hombre es un ser naturalmente social, enuncia la segunda. Son dos caracterizaciones que se remiten la una a la otra y mutuamente se complementan. Pensar hoy de nuevo el engarce de ambas definiciones es condición necesaria para retomar una tradición capaz de acoger un humanismo cívico a la altura de nuestro tiempo.

Al considerar ambas definiciones, tendemos a fijar nuestra atención en lo que tradicionalmente se llama la «diferencia específica», dejando en la sombra lo que es aún más fundamental, a saber, el «género próximo». Comenzando por la primera caracterización, nos suele interesar sobre todo el hecho de que el hombre *habla*, como muestra de su *racionalidad* y, en definitiva, de su condición de ser pensante. Mas pasamos como sobre ascuas por el decisivo aspecto de que ese o esa que habla es un ser vivo y, en tales casos, no una planta sino precisamente un animal, que tiene con algunos animales no humanos más semejanzas que desemejanzas.

Y lo que acabo de decir vale, incluso, para el mismísimo lenguaje. No puedo entrar aquí —como lo he hecho en alguna otra ocasión— a tratar derechamente del llamado «lenguaje animal», pero no cabe duda de que su consideración resulta sumamente ilustrativa para entender los radicales del lenguaje humano. Y esto tiene especial significación historiográfica por la circunstancia de que el filósofo que con mayor detalle y acierto se ha ocupado del «lenguaje» de los animales ha sido precisamente aquel a quien se debe la definición del hombre como ser parlante, es decir, Aristóteles. Evidentemente, los brutos no *hablan*, en el pleno sentido que tiene para los humanos

*hablar*. Pero es indudable que algunos de ellos expresan de diferentes modos sus estados psíquicos, se comunican con sus congéneres, son capaces de aprender a manejar vocabularios que los hombres pueden enseñarles después de trabajosos entrenamientos. Ni siquiera se puede negar categóricamente que abriguen alguna suerte de «creencias», expectativas o recuerdos. Pues bien, el lenguaje en estricto sentido, es decir, el lenguaje humano no supone una completa ruptura con esas formas de intercambio simbólico, sino que más bien implica una transformación superadora que no es reductible a esas manifestaciones más elementales con las que en alguna medida está conectado.

Entre las diversas variantes de ese *experimento conceptual* tan fascinante que es el de los «niños-lobo», los infantes criados lejos de toda compañía humana, se encuentra una versión ligeramente más compleja que las usuales, y que fue expuesta por Hans Blumenthal en su libro *Holocausto*, uno de los últimos que publicó antes de su fallecimiento en 1996. En nuestro experimento, los niños asilvestrados resultan ser dos, adultos ya, que casualmente se encuentran por vez primera en algún claro del bosque. Eligiendo entre las «libres variaciones imaginarias» las más plausibles, una primera posibilidad resulta decepcionante pero muy verosímil: los dos hombres de la jungla no se dirían nada. Y ello no solo por la obvia razón de que ninguno de los dos sabría hablar, en sentido humano, sino por otra aún más elemental y básica: porque no se reconocerían entre sí como *semejantes*. Lo más probable es que pasaran uno al lado del otro con total indiferencia o, en todo caso, que reaccionaran como lo solieran hacer ante cualquier otro animal desconocido.

La conclusión que quiero sacar de esta figuración no es —como cabría esperar o, quizá, temer— culturalista, sino más bien, digámoslo así, «naturalista». Por una parte, es propio de la naturaleza humana el uso del lenguaje como instrumento de comunicación; y, por otra, tal uso se aprende naturalmente en comunidad.

Ahora bien, si el lenguaje humano fuera pura y simplemente instrumento de comunicación, no sería fácil discernirlo del «lenguaje animal». Conviene percatarse de que el lenguaje humano es instrumento de comunicación porque, simultánea e inseparablemente, es vehículo del pensamiento. La coimplicación de ambas funciones ha sido puesta de relieve por Michael Dummett, quien se opone tanto a una concepción pragmatista del lenguaje como a las teorías del sentido neopositivistas. Si mi interlocutor entiende —mal que bien— lo que le estoy diciendo, no es porque mis palabras respondan a unas imágenes mentales que yo tengo y susciten, al ser oídas o leídas, imágenes mentales semejantes en quien me escucha. Tal modelo causal de la comunicación lingüística tiene la virtud de despertar todos los genios malignos del representacionismo, incluida su penúltima versión en realidad virtual, e incurre en falacias parecidas a las del homúnculo. Y es que, en rigor, no se puede tratar a los conceptos como si fueran una especie de «palabras interiores». No hay tales internas palabras. Como ha mostrado contundentemente John O'Callaghan, el propio uso que Tomás de Aquino hace de la expresión *verbum*, referida a esas internas comprensiones, es mucho más reducido y limitado de lo que algunos escolásticos han dado a entender. No hay un «lenguaje interior», del que derivara en paralelo el «lenguaje externo». Lo que hay es

exclusivamente el lenguaje que hablamos, el cual está penetrado de pensamiento, precisamente porque es la corporalización animada de esas actividades humanas que son el cavilar y el comunicarse con sus semejantes.

No, no es que tú entiendas lo que yo te digo porque al descifrar mi sistema de señales se active el tuyo: me entiendes porque conoces el idioma en que me hablas y comprendo inmediatamente —*en* tus palabras, no *por* ellas— lo que me quieres decir. ¿Por qué sé que «esto es rojo?»», se pregunta Wittgenstein. «Porque sé castellano», sería la respuesta adecuada. Si no se diera tal intermediación, nunca podrías estar tú seguro de saber lo que yo pienso y digo, porque no hay modo humano de inspeccionar tus representaciones mentales y compararlas con las mías, entre otras cosas porque tales «representaciones», según las entiende la modernidad, sencillamente no existen. Como diría el propio Wittgenstein, si voy a buscar esa «cosita» mental a la que presuntamente remite cada palabra, resulta que allí no hay nada. No hay algo así como un recinto mental por el que vaguen sombras proyectadas por los objetos en la mente y misteriosamente conectadas con las palabras que las expresarían. Tal visión de los conceptos como simulacros quedó ya descalificada por la antiteoría platónica de las ideas representativas, expuesta en torno a su alegoría de la caverna, tal como he mostrado en mi libro *El enigma de la representación*.

Los conceptos formales o ideas no son representaciones en el sentido tardomedieval o moderno de *repraesentatio* o *Vorstellung*. No son imágenes mentales, algo así como trasposiciones intelectuales de los *phantasmata* sensibles. Los conceptos —al menos, los fundamentales y originarios— son comprensiones intelectuales que constituyen eso que el profesor Fernando Inciarte ha denominado «segunda intermediación». Si, además de la intermediación sensible, no hubiera una cierta intermediación intelectual, el lenguaje sería exclusivamente una creación cultural, pura pragmática que no dejaría lugar para su dimensión semántica. Nuestra mente estaría completamente «colonizada» por los influjos de la opinión pública, de manera que nuestros pensamientos no serían otra cosa que ecos o reflejos de los discursos dominantes y los *ídolos* de la publicidad y la propaganda. Si el lenguaje fuera solo un producto cultural, si no constituyera —más radicalmente— algo propio de la naturaleza humana, nos veríamos envueltos en el juego sin fin de las representaciones —construccionistas o deconstructivas— y la comunicación sería imposible. Para que la comunicación social sea posible, preciso es llegar al fundamento firme de las comprensiones sobre los aspectos más radicales de las cosas; comprensiones básicas que no hay por qué entender de manera que puedan ser identificadas con el consabido «lecho rocoso» naturalista, bien criticado por algunos filósofos analíticos.

*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. A diferencia de lo que ocurre con los ordenadores y demás ingenios computacionales, cuyos «lenguajes» solo alcanzan los planos sintáctico y —en algún sentido— pragmático.



Como ha mostrado John Searle, es posible —y ya se logra parcialmente— construir ordenadores cuyos programas les permiten comportarse *como si* pensarán; lo cual en modo alguno quiere decir que realmente piensen. Por una razón fundamental: porque el programa de los ordenadores digitales —basado en la combinación de numerosísimas alternativas 1/0— tiene exclusivamente un carácter sintáctico, pero de ninguna manera posee una índole semántica. Es decir, las secuencias que permite un programa —por avanzado que sea— de ordenador digital no comportan contenidos significativos (semántica), sino que solo combinan secuencias de signos carentes de significado (sintaxis). Esto equivale a advertir que, aunque el ordenador sea capaz de organizar fragmentos de discursos en idioma inglés, no entiende el inglés, o sea, no sabe nada de lo que se dice en inglés. Searle pone un ejemplo gráfico. Yo puedo estar encerrado en un cuarto con los miles de signos que componen el idioma chino metidos en cajas, y encontrarme tan bien «programado» que sepa combinar los signos correspondientes de tal manera que resulten frases en chino; e incluso responder con combinaciones de este tipo a conjuntos de signos —preguntas— que alguien introduzca desde fuera de la habitación. Pero, a pesar de todo esto, *no entiendo* el chino, no sé lo que con ese idioma se quiere decir. He aprendido a usar unos signos, y nada más.

Pasemos ahora de la cuestión del lenguaje computacional al problema del «lenguaje animal». Por lo dicho anteriormente, ya podemos adelantar que lo que en el caso de los ordenadores es simulación, trátase en el de los brutos de una peculiar realidad que guarda no pocas semejanzas con el habla humana. Y, paradójicamente, la quiebra insalvable que separa a los animales de las máquinas computadoras es que los animales tienen cuerpo, mientras que las «máquinas pensantes» no lo tienen. Por lo que sabemos, no se puede dar en este mundo nuestro un pensamiento que no vaya unido de algún modo a un cuerpo viviente y, más concretamente, a un cuerpo animal. Así pues, no ha lugar preguntarse en serio si los ordenadores piensan, porque una Inteligencia Artificial no puede ser —por principio— una realidad pensante, a pesar de que —o precisamente porque— se parece demasiado a la *res cogitans* cartesiana, de la que no se han encontrado rastros en esta tierra. Pero es perfectamente sensato inquirir si —en cierta medida— algunos animales más evolucionados manifiestan fenómenos realmente comparables a las actividades psíquicas humanas. Nadie podrá negar, por de pronto, que los animales más estructurados poseen lo que clásicamente se ha llamado «vida sensitiva». Basta contemplar los movimientos de una ardilla en el bosque para estar seguro de que el animalito ve, oye, huele... y toma rapidísimas decisiones, casi siempre acertadas en orden a su alimentación y subsistencia. Se ha discutido mucho si algunos brutos tienen algo así como «creencias», es decir, estados psíquicos evaluativos de situaciones favorables, desfavorables o simplemente fácticas. La respuesta más generalizada entre los etólogos es que se da algún tipo de «creencias prelingüísticas», aunque notablemente ambiguas, precisamente porque no se expresan en el lenguaje. Pero habría que añadir que tal tipo de tesisuras psíquicas son muy frecuentes en el comportamiento humano, en el que gran parte de los movimientos o actitudes se dejan guiar por complejos perceptivos no necesariamente conceptualizados. Así pues,

encontramos en animales no humanos ciertos tipos de comportamiento análogos a los que acontecen en las personas. Pero es que, además, hay animales que alcanzan a resolver problemas cuyo planteamiento y respuesta implican la utilización de una cierta «inteligencia». De ahí que no sea descabellado hablar de «inteligencia animal». Entre los muchos ejemplos de conducta «inteligente» y, por así decirlo, «deductiva» («racional»), vamos a fijarnos exclusivamente en la posibilidad de que acontezcan inferencias condicionales. Se trata, en concreto, de indagar si algunos brutos tienen la posibilidad de captar y expresar en cierta medida la relación condicional «si...entonces...» (*if... then...*). Algunos chimpancés adiestrados han manifestado ser capaces de establecer esta inferencia. Uno de los experimentos consiste en presentarles tres secuencias diferentes: una manzana entera y otra partida; una esponja seca y otra empapada; una hoja de papel en blanco y otra emborronada. Si el animal asocia, por ejemplo, un cuchillo con las manzanas significa que tiene la relación lógica «si...entonces...»: *Si* la manzana estaba antes entera y ahora está partida, *entonces* ha sido cortada con el cuchillo.

Ahora bien, esto no quiere decir que los animales tengan un conocimiento causal, como suponen algunos autores. Es preciso tener en cuenta que la relación lógica expresada por la cláusula «si... entonces...» es diversa de la expresada por la partícula «porque». En el primer caso, basta con conocer que de un estado de cosas se sigue otro; pero no es necesario conocer la *razón* por la que se sigue. Así pues, no se expresa una relación causal, sino solamente una relación condicional. En cambio, cuando se expresa una relación propiamente *causal*, se conoce la razón por la que un acontecimiento se sigue de otros.

Parece que se trata de una diferencia de matiz, de una sutil distinción lógica. Pero —como ha mostrado Inciarte, a quien sigo en este punto— es mucho más que esto. Sucede aquí algo parecido a lo que decíamos respecto a la diferencia entre el ordenador digital y la inteligencia humana, aunque ya sabemos de la mayor perfección del comportamiento del animal respecto del funcionamiento de la máquina computadora. Por perfecto que sea el ordenador y su programa, no supera el plano de la sintaxis, de la secuencia de *bits*, sin alcanzar el plano de la semántica. Desde el punto de vista del conocimiento, un animal —por elemental que sea— es superior a un ordenador. Un animal realmente *conoce*, cosa que nunca logrará una máquina. Es más, el «lenguaje» de los antropoides revela que alcanzan el plano semántico; que de algún modo conocen aquello a lo que un signo se refiere. Pero la semántica del lenguaje animal es solamente *extensional* y nunca llega a ser proposicional o *intensional*: significa el conjunto de casos particulares (*extensión*), pero no la cualidad o razón común (*intensión*). Para darnos cuenta de lo que lo intensional añade a lo extensional, basta pensar en la diferencia entre los verbos «saber» y «conocer» (que se da también en otros idiomas: *wissen* y *erkennen*, en alemán; *savoir* y *connaître*, en francés). Por ejemplo, se puede decir en castellano «Yo te conozco», pero no cabe decir «Yo te sé». En cambio, decimos «Sé que Juan es inteligente», y no «Conozco que Juan es inteligente». Es precisamente en este tipo de frases con «*que...*» seguido de una proposición donde se revela más claramente lo que quiere decir intensional o proposicional. La actual filosofía analítica del

lenguaje ha desarrollado una completa teoría de las llamadas «actitudes proposicionales» que se manifiestan en verbos como «creer», «saber», «dudar», «querer», «sospechar»... seguidos de la conjunción *que* y una oración completiva. Notemos que el uso de estos verbos expresa una actitud reflexiva que está ausente de las funciones significativas y expresivas del lenguaje puramente extensional. Con el lenguaje intensional no nos referimos directamente a una cosa, sino a una proposición, a un *logos*, a una *ratio*, a una razón objetiva. Alcanzamos un nivel de contenidos abstractos, que está ausente en el plano semántico puramente extensional, y que se requiere para conocer un *porqué*, una razón por la que un acontecimiento da origen a otro. Lo que diferencia más netamente al lenguaje humano de la comunicación animal es la reflexividad que manifiesta nuestro modo de hablar y, por lo tanto, la captación y uso de conceptos o «razones».

La lógica matemática nos demuestra que el discurso intensional es irreductible al extensional. Pero sería largo y complicado explicarlo. Para nuestro propósito, basta con entender la diferencia entre lo que supone, respectivamente, «hacer frases» o juzgar para un animal y para un hombre. Ciertamente, los animales juzgan de algún modo. Y esto les aproxima a los humanos mucho más de lo que la mayoría de los filósofos han llegado a sospechar. No pocos se sorprenderán de que fue precisamente Aristóteles quien primero les atribuyó esta capacidad de «juzgar», que corre por cuenta de una facultad a la que llamó *estimativa*. Los animales son capaces de juzgar si algo les es agradable o desagradable, beneficioso o perjudicial. Pero —como ha señalado Inciarte— no son capaces de juzgar acerca de su juicio, lo cual supone una dimensión reflexiva que es característica del lenguaje humano. Los animales *conocen*, pero no *saben*. No son capaces de abstraer, de formar auténticos conceptos, sino que se mueven entre imágenes más o menos generales y esquemáticas. Y por eso mismo no son capaces de reflexionar. Ninguno de los rasgos del lenguaje animal descrito por etólogos y zoólogos manifiesta que posean auténtica capacidad de abstracción o reflexión, que sean capaces de orientar su conducta hacia *razones* o contenidos significativos intensionales, es decir, intelectuales.

Nietzsche relató esta situación, con forma de apólogo, en sus *Consideraciones intempestivas*: «Una vez el hombre preguntó al animal: ¿Por qué (¡razón!) tú no me hablas de tu felicidad, sino que estás ahí mirándome fijamente? El animal deseó hablar y contestarle: la razón es que cada vez que quiero hablar me olvido inmediatamente de lo que quería decir. Pero inmediatamente se olvidó de su respuesta y permaneció silencioso... Y así el hombre continuó extrañándose de que el animal no hablara».

Lo que el hombre posee y al animal le falta es el acceso cognoscitivo al «tercer reino», como Frege —antes que Hartmann o Popper— llamó al ámbito del *sentido*. *Sentido*: no hay noción más fecunda y característica en todo el pensamiento contemporáneo (fenomenología, análisis del lenguaje, hermenéutica, personalismo...). Gracias al sentido —que no es ni la subjetividad y sus representaciones, ni la realidad fáctica— se abre para las personas humanas un mundo común, un territorio de comunicación y proyectos compartidos. 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 a 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.

El lenguaje es la más notoria muestra de esa síntesis originaria de cuerpo y alma, irreductible a la materia física, que cada uno de nosotros también somos. Al hablar, se produce el portento de que un leve sonido o un imperfecto grafismo den cuerpo a todo un mundo de símbolos con alcance universal. Incluso los nominalistas, como ha argumentado Peter Geach, se topan con el sorprendente enigma de que esta palabra — por ejemplo, «perro»— tal como la estoy diciendo aquí y ahora, sea *la* palabra «perro», exactamente la misma que la pronunciada por miles de personas distintas en otros momentos y lugares. Por decirlo al modo escolástico, aunque se aplique la navaja de Ockham al universal *en el ser* y al universal *en el representar*, no hay modo de quitarse de encima el universal *en el significar* (a no ser que se permanezca mudo, sordo e inconsciente, lo cual es bastante difícil de lograr mientras se está vivo, es decir, mientras se continúa siendo un animal que habla).

La palabra es a su sentido lo que el cuerpo es a su alma. Sentido y alma no son exteriores a la palabra y al cuerpo, respectivamente. El sentido y el alma *son* (en una acepción activa y cuasi-transitiva del verbo «Ser») la palabra y el cuerpo. El superficialmente desprestigiado lema «el alma *es* la forma del cuerpo» aporta un sólido fundamento antropológico a buena parte de los derechos humanos. Y su tergiversación dualista, según la cual «el sujeto *tiene* un cuerpo» está en la base del intento de considerar como derechos humanos a ciertas agresiones a la unidad psicosomática propia o ajena, según es notorio en el caso de la eutanasia o de la eventual clonación de seres humanos. Precisamente porque yo soy mi cuerpo, este y sus palabras merecen un absoluto respeto, que no admite excepciones: no hay, a mi juicio, otra fundamentación racionalmente satisfactoria para preceptos éticos universales según los que —como ejemplifica Spaemann— nunca es lícito exhibir intencionadamente ante extraños el propio cuerpo desnudo o arrancar a alguien por medio de la tortura una información que no quiere desvelar.

Mi cuerpo animado forma parte de mi identidad personal, precisamente porque esta no se reduce a la continuidad espacio-temporal. Un enfermo en estado comatoso sigue siendo la misma persona que era cuando se hallaba en plena forma. Si no entendemos que nuestra situación de dependencia es inseparable de nuestro logro de la independencia, comprenderemos escasamente lo más peculiar de la naturaleza humana. Si, además de ser un animal que habla, el hombre es un animal político, no se debe a que de hecho le resulte más conveniente la *vida civil* que la existencia errática, sino a la más

radical condición de que es un ser esencialmente dependiente de sus semejantes, gracias a lo cual puede llegar a ser un ser independiente, capaz de razonar y disponer así libremente de sus propias acciones.

## 5. El animal político

El racionalismo representacionista moderno es abrumadoramente monológico. Olvida —como ha señalado Charles Taylor— que la mente humana es esencialmente dialógica, que mi propia identidad depende de mis relaciones personales con otros. No hay autenticidad sin reconocimiento. Pero esto es así, no solo en el sentido existencial de que mi personal identidad se convierta en conciencia desgraciada o frustrada si otros no me reconocen en lo que soy o en lo que valgo, sino —antes y también— en el sentido ontológico de que la conciencia de mi identidad personal solo llega a constituirse en un ámbito de vida común. Y la dificultad para entender esto es la que lleva a desconectar la primera definición aristotélica («animal que habla») de la segunda («animal político»). Tal desconexión es el individualismo.

La filosofía política individualista constituye la otra cara de la epistemología representacionista. Y se ve abocada a semejantes aporías y falacias. Para que campee autónomamente el conocimiento, en la epistemología racionalista se barren las estructuras naturales —no materiales y mecánicas, por cierto— que posibilitan el conocimiento. Lo que resulta es algo así como un «universo vacío». De modo análogo, para dilatar la libre configuración de las relaciones sociales, en el individualismo político se disuelve el natural nexo comunal que relaciona originariamente a los hombres y que posibilita toda vida ciudadana. La petición de principio, que registrábamos ya en la «falacia del homúnculo», comparece también en la falacia del pacto originario, ya sea este concebido como histórico, ya se entienda como un puro modelo conceptual. Para confiar unos en otros, necesitamos un pacto; mas, para pactar, precisamos fiarnos unos de otros, lo cual requeriría a su vez un pacto. Por la índole menos esotérica y más intuitiva de la política, la fabulación del proceso indefinido se hace aquí más patente que en el área epistemológica. Ya que todo el mundo sabe que el prerequisite de la confianza mutua no se puede construir culturalmente. Tiene que estar dado de antemano, y no solo por la costumbre y la historia, que son de suyo contingentes y mutables, sino por la misma realidad de la convivencia humana. Lo cual conduce a formular la segunda definición aristotélica: el hombre es naturalmente un animal social o político.

Esa índole intuitiva de la comunidad humana se hace especialmente perceptible en los períodos de la gestación y de la primera infancia. La radical dependencia que el niño tiene de sus padres —y especialmente de su madre— no es solo cultural, por más que en cada cultura particular se viva de manera diversa. Es una dependencia ontológica. Ninguna mujer ni ningún hombre comparecen en este mundo como maduros sujetos críticos, impresión que sacaría aquel cuya única información acerca de los humanos procediera de la lectura de pensadores racionalistas o idealistas. Según ha señalado

MacIntyre, nos encontramos siempre ya en mallas de intercambios humanos no calculables, es decir, insertos en tupidas relaciones de dar y recibir, no regladas por las normas del *do ut des*, es decir, de la reciprocidad que mide —y tiende a equiparar— lo que se recibe y lo que se da. De tal dependencia constitutiva emerge, a través de la educación y de la necesaria adquisición de virtudes intelectuales y morales, la independencia de una persona que es capaz de distanciarse de las pulsiones placenteras o dolorosas, para llegar a discernir paulatinamente qué es lo bueno y lo mejor para ella. Pero tal requerida independencia no elimina la dependencia constitutiva a la que antes me refería. Ya que ninguno de nosotros puede encontrar su bien propio si no logra descubrir —con la ayuda de maestros y compañeros— el bien de la comunidad en la que vive; y, de manera más elemental aún, porque la situación de dependencia no se limita a la infancia, sino que reaparece inevitablemente en la vejez, y no deja de acecharnos en forma de debilidad social o física en ningún momento de nuestra vida.

A la dignidad del hombre corresponde la imposibilidad de concebirlo como un individuo aislado, ya que —si lo estuviera— ni siquiera habría podido aprender a hablar, es decir, a abrirse al mundo común, físico y simbólico, en el que naturalmente le compete habitar. El hombre es un ser naturalmente «educable», más aún, necesitado de educación para poder alcanzar su propio florecimiento que, por lo tanto, no puede acontecer sin un correspondiente florecimiento de la comunidad en la que vive. Solo a título de excepción —que en este caso confirma la regla— puede lograr la excelencia humana una persona que haya sido descuidada en su niñez y en que, como adulto joven, no logre insertarse en una comunidad de indagación, en la que se busque conjuntamente cuál es el bien común de tal comunidad. Si eventualmente logra tal excelencia, será precisamente por la potenciación de la personalidad que se derivaría de haber superado unas condiciones adversas, es decir, por medio de una aplicación casi heroica del esquema reto-respuesta.

Como es bien sabido, Aristóteles consideraba que la ética era una parte de la política o, mejor, que ella misma era una cierta ciencia política. Posición que no se agota en un tema de clasificación y ordenación de los saberes. La trascendencia de esta postura aristotélica se advierte por el hecho de que nadie puede llegar a alcanzar una consumada racionalidad práctica si no es a través de la consecución de una racionalidad política en su versión más elemental y radical, que aparece ya en la conversación interpersonal que todos comenzamos a desarrollar con los que nos rodean tan pronto como empezamos a ser capaces de comunicarnos con otros seres humanos, lo cual sucede a edad muy temprana. Esta primera fase de nuestra vida es la que más hondamente nos marca en el aspecto ético y cultural. Bien entendido que el *ethos* en cuestión no es como una especie de medio externo en el cual quedáramos inmersos de manera más o menos automática y pasiva. Se trata más bien de una connaturalidad adquirida a través de intentos continuamente corregidos por nosotros mismos y, sobre todo, por nuestros parientes, amigos y maestros. Es así como vamos incorporando activamente esos factores de crecimiento hacia nosotros mismos a los que denominamos «hábitos». Los hábitos o virtudes intelectuales y prácticas son capacidades de conocimiento y actuación que incrementan desde dentro nuestras potencialidades personales, de manera que nos van

haciendo progresivamente más aptos para entender el medio humano en el que se despliega nuestra vida y comportarnos en él de manera acertada y eficaz.

De todo ello se deduce que las virtudes no son meras costumbres que surgieran de una repetición rutinaria, fruto de un adiestramiento al que algunos antropólogos han llegado a llamar «domesticación». Necesitamos las virtudes porque, a diferencia del natural sectorializado de los animales no humanos, el hombre está trascendentalmente abierto a la *omnitudo* de lo real, de suerte que ni siquiera sería biológicamente viable si tal apertura no se encaminara según esos principios práticos que son las virtudes mismas. Ciertamente, se pueden registrar analogías entre el adiestramiento animal y la educación humana, pero es precisamente en esta encrucijada donde los respectivos caminos empiezan a separarse: mientras que la senda biológica que al bruto le corresponde está en muy alta medida predeterminada, el curso vital humano se topa continuamente con alternativas en las que es necesario elegir.

Así pues, las virtudes son disposiciones estables, dinámicamente adquiridas, que potencian nuestra capacidad de actuar correctamente y, por tanto, de vivir con mayor intensidad. Por medio de los hábitos éticos y dianoéticos, el hombre integra en su naturaleza —según la expresión de Kaulbach— un *ser práctico* activamente conquistado, que le faculta para desplegar un constante dinamismo de perfeccionamiento, en la línea de lo que en este libro se llama *humanismo cívico*. De ahí que tenga razón Hegel al contraponer su abarcante y sustantiva *eticidad* a la formalista *moralidad* kantiana. Esta segunda es, primordialmente, una ética de normas. Pero ya sabemos que una moralidad basada exclusivamente en leyes de conducta no es viable, no puede llegar a adquirirse vitalmente ni a desarrollarse prácticamente. Y es que, en rigor, las reglas solo se hacen comprensibles y vivideras desde una personalidad ética madura, cuyas virtudes permiten captar el sentido de las normas de conducta, discernir cuál de ellas se ha de aplicar en cada caso concreto, y disponer de las habilidades necesarias para llevar a cabo lo que tales leyes prescriben. Sin la *sabiduría práctica* que las virtudes confieren, las normas resultan meras constricciones externas —por muy autónomas que se pretendan— de las que siempre cabe preguntarse por qué es necesario obedecerlas, sin encontrar nunca una respuesta satisfactoria.

Las reglas éticas se encaminan a la defensa y promoción de unos bienes humanos que, en un sentido o en otro, siempre ofrecen un carácter comunal. Tales bienes poseen la índole de finalidades que las respectivas acciones han de perseguir. En ocasiones, esos fines serán, a su vez, medios para el logro de ulteriores metas. Por ejemplo, los bienes correspondientes a un oficio, a una práctica o a una situación social determinada se dirigen, en último término, al bien humano (en cuanto tal) de aquellos que están insertos en ese tipo de configuraciones culturales. De ahí que solo a corto plazo tenga sentido un relativismo moral, según el cual cada uno buscaría los bienes que le apetecieran siguiendo las normas que le pareciesen más adecuadas. Porque, a medio y largo plazo, cuando se consideran desde la perspectiva de una entera vida lograda —o significativos tramos de esa vida— solo podrán mantenerse como vigentes aquellos bienes y aquellas normas que nos perfeccionen como personas humanas, mientras que las finalidades y las reglas que

acaben por deteriorarnos como hombres o mujeres no se pueden justificar por mucho tiempo. Por poner un caso bien conocido en los ambientes deportivos, el consumo de drogas para aumentar la capacidad física (el «dopaje») constituye un bien aparente para el logro de un objetivo limitado, cual es el alcanzar antes que el completo pelotón un puerto de primera categoría en una ronda ciclista. La regla correspondiente prescribiría el tipo de sustancia que es preciso ingerir para que no cause inmediatos efectos contraproducentes ni sea detectable en los controles médicos. Puede resultar incluso ventajoso el consumir habitualmente tales productos a lo largo de toda la práctica propia de un ciclista profesional, con pretensiones de campeón, y entonces las normas serían más complejas y necesitadas de frecuente reconsideración y corrección. Pero, desde la óptica de la completa biografía del ciclista como persona humana, la consecución de esos bienes aparentes y la aplicación de esas normas relativas acaban por ser fatales. Porque, como indican la ciencia y la experiencia, acortan la duración de la vida del deportista o, en el mejor de los casos, perjudican notoriamente su calidad. Así que no trae cuenta andarse drogando para ganar un trofeo, aprobar unos exámenes o dispersarse a lo grande un fin de semana.

De esta consideración vital del dinamismo ético se sigue que no cabe distinguir netamente entre virtudes privadas y virtudes públicas.

¿Dónde habríamos de poner el límite entre ambos tipos de hábitos morales? ¿Es que acaso las consecuencias biológicas y biográficas de las acciones que realizamos en público no repercuten en lo más íntimo de la persona? ¿O es que hay comportamientos tan caseros y confidenciales que no acaben por trasparecer a la luz del día, sobre todo teniendo en cuenta la capilaridad de los actuales medios de inquisición? «Si quieres que algo no se sepa, no lo pienses», reza ya la sabiduría ciudadana. O, más cínicamente, «lo importante es que hablen de uno, aunque sea bien». Pero no se trata simplemente de una cuestión de cautela social o de desvergüenza cívica. Se trata de que, por su propia naturaleza, las virtudes pertenecen a las formas objetivables de conducta, a la *eticidad*, de manera que ni pueden adquirirse en solitario ni, en consecuencia, cabe desarrollarlas en una estricta privacidad. Las acciones correspondientes surgen del hondón de la mente o del personalísimo libre arbitrio, pero —como decía Heráclito— «¿quién conocerá las paredes del alma? Tan profundo es su *logos*». Precisamente porque el pensamiento y la libertad se encuentran tan penetrantemente arraigados en nuestra identidad personal, no puede faltar su huella en ninguna dimensión de nuestra conducta. Resulta vitalmente imposible, por más que lo procuremos, establecer compartimientos estancos en nuestra conducta. La copa de licor bebida cada tarde en la oscuridad de la bodega acaba dejando un rastro en la mirada y en el aliento. La diaria lectura en el silencio de la biblioteca termina por delatarse en la conversación más trivial. Al tiempo que la arrogancia —o la simple dignidad del protocolo— que acompañan al ejercicio de un cargo público no pueden dejar de traslucirse en el almuerzo doméstico, como los miembros más jóvenes de la familia no dejarán de señalar. Por no hablar de la corrupción política, cuyas secuelas en el ámbito conyugal parecen tan inevitables que nadie se extraña de encontrar



su eco en las páginas de las revistas especialmente preocupadas por asuntos concernientes a las vísceras de las «personalidades públicas».

Otra consecuencia, con carácter más teórico, de esta consideración realista de la vida moral y política consiste en que resulta difícilmente viable distinguir y contraponer la ética de virtudes con respecto a la ética de normas, y estas dos, a su vez, con referencia a la ética de bienes y fines. Y es que, como resulta obvio a estas alturas, no se trata de tres tipos de ética —menos aún de «tres éticas»— sino de las tres dimensiones capitales de la única ética que realmente existe. Por de pronto, no es posible desarrollar una ética de virtudes sin tener en cuenta las leyes morales que ordenan naturalmente su adquisición y desarrollo. Con ello no se pretende sostener que los hábitos operativos favorables se obtengan y desplieguen mediante la aplicación reglada de unas determinadas pautas de conducta. Lo que se mantiene es que el florecimiento de las virtudes es inalcanzable con la actualización espontánea de meras vivencias emotivas, por la fundamental razón de que algunos de tales sentimientos o afectos no conducen al incremento del *ser práctico*, sino precisamente a su encogimiento o erosión. Tal vez no haya actualmente error moral más difundido y dañino que el convencimiento, tan decadentemente burgués, de que si nos comportamos «como somos y queremos» nuestra personalidad se desenvolverá sin obstáculos, con plenitud vital. Porque lo cierto es que la categoría ética de esa búsqueda autenticidad depende de los bienes que efectivamente se valoren, sin que quepa excluir que la presunta autenticidad sea solo aparente y, en definitiva, engañosa.

Si no ejercitamos la capacidad de distanciarnos de los impulsos inmediatos, nos encontramos en la situación de una dependencia no reconocida y, en consecuencia, carente de sentido moral. El hecho de que algo me guste, me apetezca o se me ocurra precisamente a mí no es, desgraciadamente, garantía alguna de su bondad o lucidez. No puede florecer, por tanto, una ética de bienes desprendida del cultivo de las correspondientes virtudes. Porque es justamente en el horizonte perceptivo que las virtudes nos abren donde podemos realizar esa distinción ética fundamental entre los bienes reales y los bienes solo aparentes; y, en un estadio posterior, la discriminación no menos importante entre esos bienes que solo lo son para mí respecto de aquellos otros que lo son en sí mismos, es decir, para los seres humanos en cuanto tales.

Únicamente la sabia articulación de virtudes, reglas y bienes da lugar a una ética completa y realmente vividera: a un humanismo cívico no solo proclamado sino eficazmente ejercido. Tiene toda la razón MacIntyre cuando advierte que en muchos de los actuales discursos éticos se encuentran solamente algunos fragmentos o jirones de un tejido que alguna vez tuvo un sentido entero y cabal pero que, por la aplicación de epistemologías parciales, se ha ido rompiendo y troceando, de manera que ya casi nadie recuerda cómo era la trama unitaria que podía vivirse y, hasta cierto punto, enseñarse.

Poco queda ya de la fuerza del *logos*, que avanza de interlocutor a interlocutor en los diálogos platónicos o renacentistas. Privado de peso semántico, el lenguaje queda reducido a su envoltura pragmática, a su pura eficacia cultural, desconectada de la orientación hacia la verdad práctica. Al cancelar la posibilidad de una comunicación pública, la tesis de la naturaleza social de la persona humana pierde gran parte de su

virtualidad. Lejos del humanismo cívico, nos tropezamos por doquier con una tecnocracia sofisticada.

Lo más grave del neoliberalismo ideológico dominante no son los defectos de su funcionamiento o las quiebras de su engranaje teórico. Lo verdaderamente preocupante es que en su seno se ha consagrado un tipo de vida civil que excluye, por principio, la tensión hacia el perfeccionamiento humano de las personas que componen los entramados sociales. Tal perfeccionamiento, de acuerdo con el humanismo cívico, solo es posible por la participación en la vida pública, es decir, por el compromiso personal y comunal con unos bienes que a todos nos pertenecen y cuyo cultivo a todos nos concierne. Tal participación es mínima, superficial y esporádica para la mayor parte de los ciudadanos. Parece que casi nadie deja ya de resignarse a que la cosa pública sea gestionada por una elite, paradójicamente mediocre, de políticos profesionales, burócratas asentados, y técnicos en cuestiones colectivas.

Los actuales sistemas políticos —cada vez más homogéneos— parecen haber entrado en una situación inercial. Propugnar su posible reforma o su simple mejoramiento en aspectos estructurales adquiere un aire inevitablemente utópico. Y, desde luego, es utópico pretender el logro del mejor sistema político posible. Pero en modo alguno lo es proponer que se mejore el que actualmente disfrutamos o, más bien, padecemos. Lo propio del sentido moderno de la política es el inconformismo, que dio en su momento el golpe mortal al tinglado de estamentos, privilegios, castas y demás estructuras feudales o totalitarias. Mas ahora ese movimiento que impulsó los grandes cambios revolucionarios y, mejor aún, reformistas parece haberse agotado, a falta de aliento ético y de capacidad para urdir «conspiraciones civiles», leales a la república.

Poco cabe esperar en este sentido, según vimos ya, del Estado-nación como estructura política fundamental. Sus posibilidades —que han sido muchas— parecen estar cualitativamente exhaustas. Quedan, y por cierto inmensos, sus recursos cuantitativos, de los que sería imposible prescindir para cualquier empeño renovador de cierto alcance. Y otro tanto acontece, por razones semejantes, con las grandes empresas nacionales y, cada vez más, multinacionales. Cabe pensar, en consecuencia, que la única actitud sensata es seguir apoyando la demostrada eficacia del liberalismo, entendido de la manera más amplia: desde el neoconservadurismo norteamericano hasta la socialdemocracia europea. Porque ha sido el liberalismo, según parece, el modo de pensar que ha institucionalizado la estructura política y económica del Estado-nación, es decir, del único modelo operativo hasta ahora disponible.

A lo largo de este libro, sin embargo, se han ido registrando —además de sus evidentes aciertos y ventajas— los graves inconvenientes del estatismo liberal, como ideología dominante. Tales quiebras no afectan solo —ni primordialmente— al orden de los medios, de la eficacia de la producción y del aumento del consumo. Al fin y al cabo, el modelo epistemológico y operativo que predomina es el de la razón instrumental. Los problemas de alto bordo son más radicales: afectan a la imagen que nuestra época tiene de sí misma, a los efectos indeseables que el modelo causa en los ciudadanos y, no por último, al acelerado aumento de la injusticia en la distribución de los bienes y recursos.

Este último aspecto es el más notorio, aunque no por ello resulta menos discutido. Desde el «pensamiento único», se sigue manteniendo que el único modo de que los países subdesarrollados emerjan en el concierto económico mundial es la adopción de los modelos productivos, financieros y comerciales que tanto éxito han tenido en los países del llamado «primer mundo». Y, sin embargo, casi todos los intentos de aplicar semejante receta, muchas veces drásticamente, solo han conseguido empeorar la situación anterior y poner a poblaciones enteras (con la excepción de minorías, más o menos corruptas, que se mueven a escala internacional al borde de la desesperación), más allá de la frontera de la miseria y de la muerte por falta de alimentos y de auxilios médicos elementales. La constante e innegable comprobación de que el hambre se extiende a una proporción cada vez mayor de los niños, mujeres y hombres que habitan esta tierra no puede dejarnos indiferentes. Algo sucede y eso que sucede es gravísimo.

La falta de respuesta proporcional a esta situación tremenda agravada por la difícil evolución de los antiguos o actuales países comunistas manifiesta un evidente deterioro ético entre los ciudadanos de los países más ricos del planeta. Los fenómenos de la globalización y el multiculturalismo prestan mayor relieve aún al abandono y al desinterés de los poderosos respecto a los menos favorecidos. En el nivel internacional, las «virtudes de la dependencia reconocida» gritan desde su propia oquedad. Bien entendido —recordémoslo— que tales virtudes no solo son propias del necesitado, sino también y sobre todo del que puede prestarle ayuda. Pero tampoco brillan por su presencia en el interior del Estado-nación, donde sigue siendo cada vez más cierto que «la marginación no es marginal». Lo cual contrasta, de modo cada vez más hiriente, con la consolidación de una mentalidad consumista que anestesia la virtud que hoy se hace más perentoria y que no es otra que la misericordia, es decir, la consideración con el que no dispone de lo más elemental; la compasión por el que sufre ininterrumpidamente; el cuidado del débil, pobre o enfermo.

El cargo histórico del que más difícilmente puede defenderse el individualismo político y económico, en su ideológica versión liberal, estriba precisamente en su capacidad corrosiva de los rasgos más salientes de eso que antes se denominaba «humanidad», y que no ha sido sustituido por las figuras retóricas del altruismo, la filantropía y la beneficencia. Ciertamente es que nunca hemos sido los humanos excesivamente «justos y benéficos». Pero las estructuras éticas más básicas que permeaban los usos y costumbres tradicionales han sido arrolladas por el incontenible afán de tener más, de disponer y dominar, de disfrutar y someter.

La paradoja más hiriente del humanismo moderno estriba en que su ansia de autonomía radical, de exención de toda dependencia trascendente, le ha llevado a atentar contra el corazón de la dignidad humana. Y esto es precisamente lo que resulta escandaloso e insoportable para el radicalismo liberal: que los hombres reales y concretos solo puedan promover el humanismo cívico apelando a una dependencia ontológica, a una solidaridad constitutiva y natural que nos impide desentendernos de los demás y maquillar las relaciones humanas. Lo que la ideología antropocéntrica quiso desterrar a toda costa fue precisamente la idea de *sacrificio*, la noción de una entrega esforzada y

generosa que no espera una compensación inmediata, sino que se realiza por motivos que al mismo tiempo nos superan y nos protegen. La cancelación de todo sufrimiento en aras de la completa emancipación del hombre adulto y maduro ha originado el tremendo efecto equívoco de un sufrimiento sin límite y sin consuelo. Así lo ha reflejado Roberto Calasso en su espléndido libro *La ruina de Kasch*, que no por casualidad ha pasado del todo inadvertido entre nosotros. Los cráneos apilados de Pol Pot, las fosas comunes de Kosovo, la abyecta galaxia del Gulag, el hambre que sufre hoy un tercio de la población mundial, el implacable metabolismo de la producción y del consumo en las sociedades satisfechas, todo ese derramamiento de sudor y de sangre, es el alto precio que hay que pagar por la abolición de lo más humano del hombre.

No quisiera concluir con la consabida llamada al optimismo a pesar de los pesares. Ese tipo de optimismo, además de trivial, me parece hasta de mala educación. Pero sería un infortunio pragmático que un libro dedicado al humanismo terminara con un grito de indignación. El lamento y el gemido quedan ahí. No hay otro modo de ser fiel a la condición humana. Pero solo se puede ser leal a ella si se clama, con un tono aún más alto, por las inmensas potencialidades renovadoras y constructivas que los hombres y mujeres encontramos disponibles, bien a la mano, en nuestra propia humanidad. La inteligencia y la libertad humanas son recursos inagotables que pueden minimizar — nunca eliminar del todo— la miseria, la marginación y la injusticia. No es fácil ciencia. Se trata, más aún, de la sabiduría humana, del ingenio y el juicio necesarios para construir nuestras propias vidas en una convivencia que esté a la altura de la dignidad de la persona.

Lo que en este libro se ha propuesto —lo advertí desde el principio— no es un modelo político alternativo al de la democracia liberal, porque estoy convencido de que no hay otro mejor, y sobre todo de que la mejor manera de configurar la sociedad no es la utopía sino el realismo. De manera que no hay que azacarse en la búsqueda de nuevos paradigmas estructurales, porque la propia estructuración con base en «modelos» es deudora de un racionalismo que sofoca la libre emergencia de las vitalidades personales y comunitarias. Con la observación añadida de que las instituciones de la democracia liberal no son una exclusiva creación contemporánea, sino la decantación de experiencias políticas ensayadas y transmitidas también a lo largo de toda la tradición republicana. En consecuencia, no es preciso optar entre liberalismo y republicanismo, porque son torrentes históricos que bajan entreverados y mutuamente se complementan. Si aquí se ha insistido más en subrayar las potencialidades del republicanismo y en señalar las insuficiencias del liberalismo, ha sido porque el equilibrio de ambos componentes está hoy descompensado a favor de este último.

Lo que en estas páginas se ha ofrecido es la invitación a *otro modo de pensar y comportarse*, al que cabe hoy llamar «humanismo cívico». Consiste en estrenar un nuevo acercamiento a las realidades sociales, en el que se recupere y potencie el protagonismo de las personas, no en su abstracto aislamiento individualista, sino en su solidaridad interpersonal y comunal. Entre el Estado-nación y la familia nuclear, que siguen siendo, mal que bien, las instituciones básicas, se despliega una abigarrada gama

de iniciativas solidarias y subjetividades sociales que brindan hoy el campo de acción más prometedor para una regeneración de la democracia liberal en un sentido humanista con moderado acento republicano. Se aleja así mi propuesta de los raíles comunitaristas, en cuyo curso acontece un error categorial consistente en la pretensión de aportar un sentido comunal y humanamente abarcable al propio aparato administrativo del Estado-nación: tarea indeseable, a fuer de contradictoria.

Tampoco ha recorrido este discurso el restauracionismo romántico de volver a las esencias del *Volk*, a las raíces étnicas de un pueblo purificado de adherencias externas y compromisos unitarios. Si el nacionalismo político constituye hoy uno de los problemas más vidriosos y menos manejables, es precisamente porque representa una patología del modelo vigente, del cual no consigue separarse. Lo que pretenden los nacionalistas radicales es pasar del Estado-nación a la Nación-estado: no se ofrecen elementos nuevos, solo una aparente inversión de las relaciones de poder, la pretensión de cuyo logro además de acudir al continuo regateo político bascula peligrosamente hacia la utilización de la violencia liberadora. No se procura aquí reducir las reivindicaciones nacionalistas al mero folclore que, como alguien dijo, viene a ser como «un botijo encima de un piano de cola». Se propugna remitirlas al más serio dinamismo cultural, tan largamente sofocado por las imposiciones centralistas.

Una creciente participación política y el reforzamiento de las comunidades a escala humana constituyen el nervio de la presente propuesta. En su base se encuentra una visión antropológica que conjuga en cada persona el ahondamiento en su identidad ética y la potenciación de su apertura social. Para lograrlo, como sabemos, es preciso acudir a un *realismo sin empirismo* que anteponga la pasión por la verdad a las precauciones de la certeza. Lo cual no implica despedirse sin más de la «primera modernidad» sino rescatarla de sus autointerpretaciones radicalizadoras, en una «segunda modernidad» o *posmodernidad* bien entendida. En los propios recursos tecnológicos de la sociedad del conocimiento se encuentra la vía para cuadrar el círculo del progreso económico y la justicia en la distribución de la riqueza. Ya se sabe que la empresa ha demostrado ser la institución mejor adaptada a la gestión de una complejidad creciente; pero también es preciso advertir que la realidad corporativa de las compañías no se rige exclusivamente por la mecánica del mercado, sino que radica en las relaciones interpersonales del mundo vital, cuyo carácter puede llegar a ser de un serio humanismo, es decir, de índole preeconómica y prepolítica.

En último análisis, la urdimbre del humanismo cívico son las virtudes intelectuales y prácticas. No poco se ha dicho aquí acerca de su viabilidad social y de la relevancia pública que su pleno florecimiento exige. Tal es el punto de apoyo que permite avanzar calladamente al progreso de la ciudadanía, en la línea del empeño para lograr una mayor coherencia comunitaria y más eficaz participación. Pues bien, la virtud emblemática que aúna la apertura de posibilidades con la terquedad de las realidades no es otra que la esperanza. La esperanza es, al tiempo, la virtud de la ausencia de aquello que se anhela y de la cercanía de eso mismo que es preciso conseguir. Por ello pertenece a esa red

humana del no calculable dar y recibir. Y constituye esencialmente un don que viene de fuera y que es preciso prepararse a recibir como un sorprendente regalo.

# CONCLUSIÓN

## EL VALOR DE LA VERDAD COMO PERFECCIÓN DEL HOMBRE

Decía el poeta alemán Heinrich von Kleist que «el paraíso está cerrado y el querubín se halla a nuestras espaldas; tenemos que dar la vuelta al mundo para ver si el paraíso no está quizá abierto aún en algún lugar del otro lado, detrás de nosotros». La cultura moderna y la existencia actual se presentan como impregnadas de esta conciencia desencantada de encontrarse fuera del paraíso, en la prosa del mundo y en su red de discordancias irreconciliables.

El hombre actual es el protagonista pasivo de una escisión que le aparta de la totalidad de la vida: le separa de los grupos sociales a los que se adscribía y le divide incluso de sí mismo. Las contradicciones del proceso histórico contemporáneo —entre emancipación y violencia, liberación y desposesión del hombre aislado— parecen gritar al individuo que en el marco de la lucha general no puede recurrir a valores universales, capaces de justificar definitivamente la acción, de una vez por todas. Como dice Claudio Magris —con el que dialogo a través de la fase final de este libro— toda opción lleva consigo la conciencia del agravio a quien ha preferido otra distinta o enfrentada a aquella. La relativización de todos los valores se presenta como la única posibilidad de superar ese mal radical que implican las convicciones morales absolutas, la única forma de abandonar la conciencia de culpa que acompaña a toda actuación seria, para alcanzar así una «nueva inocencia». Pero el que se acoge al relativismo ético sólo puede dar un nuevo paso, que es el que le conduce al nihilismo.

Se lleva al extremo el nihilismo al intentar convertir la ausencia de todo valor en premisa para la libertad. El más conocido representante del *pensamiento débil*, Gianni Vattimo, haciendo la apología del nihilismo total, ha escrito que este constituye la reducción final de todo valor de uso a valor de cambio: liberados los valores de su radicación en una instancia última, todos se hacen equivalentes e intercambiables: cada valor se convierte en cualquier otro, todo se reduce a valor de cambio y queda cancelado todo valor de uso, toda peculiaridad inconfundible o insustituible. Economicismo y relativismo se dan la mano. Cualquier realidad se puede convertir en cualquier otra, y adquiere de este modo la naturaleza del dinero, que puede ser permutado indiferentemente por cualquier cosa. La apoteosis del mecanismo del cambio, extendido a la vida entera, celebra la desposesión de la persona, a la que se arrebatara radicalmente su dignidad.

Todo intento de restablecimiento social del valor absoluto de la persona humana será considerado, entonces, como una agresión injustificable y resultará, por lo tanto, ignorado o, si esto no es posible, duramente combatido por los *mass media*, por el Estado, por el mercado y por la entera cultura dominante. Aunque también se registran movimientos emergentes que pretenden sacar los valores del humanismo cívico a la luz pública.

Cuando empezaba el siglo XX, el sociólogo Max Weber avanzó una profecía profana que venía a concretar las formuladas en el siglo XIX por Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche. El diagnóstico de Weber se centra en su célebre fórmula del «politeísmo de los valores». Olvidado ya el único Dios verdadero, los valores se enfrentan entre sí, en una lucha irreconciliable, como dioses de un nuevo Olimpo desencantado. Y esto lo vemos hoy en la ruptura de nuestra unidad de vida, en la tremenda dificultad para ser, al tiempo, buenas personas y buenos ciudadanos, profesionales competentes y madres de familia, profesores y eruditos, leales patriotas y críticos irreductibles del consorcio *Estado/mercado*. La ausencia de finalidad conduce a la generalizada «pérdida de sentido». A su vez, esa carencia de sentido hace surgir un tipo de individuos calificados por el propio Weber como «especialistas sin alma, vividores sin corazón». Hoy están por todas partes. Habitan en los entresijos de una complejidad social que no procede solo de la abundancia de proyectos, sino más bien de esos fenómenos de fragmentación de la sociedad, anomia de las costumbres, proliferación de los efectos perversos e implosión de las instituciones, descritos por sociólogos más recientes.

La conciencia de *crisis de la cultura* —incubada en el período de entreguerras— se generaliza, hasta constituir toda una corriente de pensamiento inclinada hacia la hermenéutica total y el deconstructivismo. Por su hondura y radicalidad, destaca en ella la figura de Martin Heidegger. «Solo un Dios podrá salvarnos», afirmaba. Pero su débil y ambigua sentencia, no exenta —como después se vio— de ribetes turbios, surgía de un pensamiento post-metafísico, de una destrucción de la ontología a favor de una historia del ser como *acontecimiento* que, por supuesto, renunciaba de antemano a toda ética y, con ello, al acceso a una *verdad del hombre* fundada en la metafísica y abierta a la iluminación de un ser personal. De postración intelectual tan honda, que se agudiza progresivamente y se prolonga hasta ahora mismo, solo puede sacarnos en verdad la aceptación de una llamada que surge de una profundidad aún más radical. El abismo de la vaciedad clama por el abismo de la plenitud. La difundida y difusa conciencia de haber llegado a una situación impropio, a un «final de la historia», abre espacios para escuchar una narrativa del todo diferente, de claro cuño humanista, como es la que apela —en esta era crepuscular— nada menos que al valor incondicionado de la verdad y del bien como perfección del hombre, a un nuevo estatuto social de la búsqueda de la verdad y de la praxis buena: a eso que el título de un reciente curso universitario de verano llamaba «el esplendor de los valores».

Una cosa es el *brillo* y otra el esplendor o *resplandor*. El brillo es relativo y posicional, luz reflejada, prestada claridad. El resplandor, en cambio, tiene algo de



absoluto, luminosidad interna que serenamente se difunde; como aquel personaje de Miguel Delibes, esa *señora de rojo sobre fondo gris*, de quien nos dice el escritor castellano: «Con su sola presencia aligeraba la pesadumbre de vivir». 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.

No somos nosotros los que creamos la verdad, los que la dominamos y la hacemos valer. Es la verdad la que nos posee, el claro en el bosque de la complejidad, allí donde podemos averiguar la posición en que nos encontramos y por qué trocha podemos salir del marasmo y encaminarnos hacia la llanura de lo patente. La verdad, dice Leonardo Polo, no admite sustituto útil: no se puede intercambiar por ninguna otra cosa, precisamente porque ella no es cosa alguna, sino el rendimiento más alto de que es capaz la persona humana. Y Ortega y Gasset afirmaba en 1934: «La verdad es una necesidad constitutiva del hombre [...]. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional». Esta verdad necesaria no nos encadena: nos libera de la irrespirable atmósfera del subjetivismo y del sometimiento a las opiniones dominantes, que representan obstáculos decisivos para un diálogo seriamente humano, tal como lo exige el humanismo cívico.

La fuerza liberadora de la verdad es, en efecto, un valor humanista y cristiano. La verdad no ha de ser nunca constricción o barrera, aunque a veces nos topemos bruscamente con ella, como el que tropieza contra una pared que antes se hallaba oculta. La verdad es acicate para la investigación y apertura de posibilidades inaccesibles para esa razón menguada, esa razón empirista y relativizada, que en definitiva no busca la *verdad* sino la *certeza*, es decir, la coherencia consigo misma.

Recordemos la distinción de Alasdair MacIntyre entre el *paradigma de la certeza* y el *paradigma de la verdad*. La crispada pretensión de certeza está orientada hacia atrás, para atar los cabos de una seguridad que garantice el dominio de la razón. Por eso el objetivismo del «espíritu de geometría» está obsesionado por la justificación y la fundamentación, de manera que termina siempre por intentar en vano articular todo el andamiaje de una concepción *fundacionalista*, en la que las cuestiones del «punto de partida» y del modelo de inferencia constituyen el problema central y, por cierto, irresoluble. De ahí que la primacía de la certidumbre *more geometrico* acabe en su invalidación por parte del *antifundacionalismo* de los deconstruccionistas. En cambio, el *paradigma de la verdad* no cae bajo los ataques antifundacionalistas, que no le conciernen, ya que lo que pretende no es amarrar el punto de partida a un sólido apoyo, sino alcanzar la finalidad de la indagación, que es precisamente la verdad, entendida como el bien de la inteligencia. De ahí que los comienzos de sus investigaciones sean tentativos y aparentemente vacilantes: utiliza la *dialéctica* (en sentido aristotélico), o sea, el discurrir entre los lugares más frecuentados por las opiniones al uso acerca del problema que se pretende dilucidar. Va progresivamente eliminando de su consideración las posturas que presuponen otras, y se queda con estas últimas, hasta encontrar un

principio que no implique ningún otro y que esté implicado —de diferentes modos— por todos los demás. No se considerará este principio como una verdad definitiva, sino que se reexaminará continuamente, para contrastar su solidez y sobre todo su fecundidad veritativa. Solo al alcanzar el *telos* de una indagación que presenta una estructura narrativa podrá considerarse esa verdad como una perfección lograda de los hombres y las mujeres que investigan. De modo que la búsqueda de la verdad se lanza audazmente hacia delante, al encuentro con la plenitud de la realidad, sin reservas o pruritos de asegurar completamente el comienzo y cada uno de los pasos ulteriores. Quien busca la verdad no pretende seguridades. Todo lo contrario: intenta hacer vulnerable lo ya sabido, pues aspira siempre a saber más y mejor, mientras se goza en las posibles falsaciones de sus teorías, ya que suponen un avance hacia el logro de la verdad. Y, paradójicamente, es esta apertura al riesgo la que hace, en cierto modo, invulnerable a la persona, porque ya no están en juego sus menudos intereses, sino la patencia de la realidad.

Al contraponer verdad a certeza —«espíritu de finura» a «espíritu de geometría», según la distinción de Pascal— no pretendo embarcarme en el discurso de las *dos culturas*, tipo Lord Snow, entre otras cosas porque no creo que haya dos (o precisamente dos). Desde luego, no es que uno de los modelos represente a las Humanidades y el otro a las Ciencias experimentales. Evidentemente, el *paradigma de la verdad* pone de relieve aspectos de la indagación largo tiempo ocultos u olvidados: que toda investigación es una actividad humana; que es preciso realizarla en el seno de una comunidad de aprendizaje y enseñanza; que posee evidentes aspectos morales y que no está olímpicamente al margen de los condicionamientos históricos y sociales. Pero ello no implica que se eliminen los valores propios del modelo de la certeza, como son el rigor, la precisión terminológica, la acribia, la validez de las argumentaciones... Por su parte, el *paradigma de la certeza*, aunque enfatice la universalidad del «ideal metódico», se inscribe también de hecho en una narrativa de la indagación, en la que se aceptan las falsaciones, se producen «revoluciones científicas», no faltan las normas que nunca es lícito contravenir, y entran en juego valores morales, especialmente —según ha señalado el profesor Javier Echeverría— cuando la ciencia se ha convertido mayoritariamente en *tecnociencia*, es decir, en investigación científica para cuyo desarrollo es imprescindible una tecnología muy evolucionada y, por ende, una activa intervención en el mundo que afecta también a cuestiones humanas y cívicas.

Lo que, en cualquier caso, propongo es la sustitución del paradigma epistemológico, como modelo básico de la teoría de la verdad, por un paradigma antropológico no psicologista ni relativista.

No podemos infravalorar los actuales obstáculos para la comprensión de esta concepción de la verdad como perfección de la persona. Las dificultades son muy hondas. Proviene de toda una ficción cultural, en la que todavía se sigue empleando un vocabulario ontológico y ético cuyo auténtico significado se ignora: se ha olvidado. Alasdair MacIntyre lo ha demostrado de un modo que, a mi juicio, resulta irrefutable. Su argumentación más conocida es la que se refiere al uso de una palabra clave para el tema de este libro: la palabra «virtud». Hablar de «virtud» solo tiene verdadero sentido en el

contexto de una visión de la razón práctica que supera la dialéctica sujeto-objeto consagrada por la ética racionalista. Para el racionalismo terminal de este siglo, la objetividad está compuesta por hechos exteriores y mostrencos, mientras que la subjetividad es una especie de cápsula vacía y autorreferencial. Se divide así la entera realidad en dos territorios comunicables. El primero es el del cálculo racional, el de la *rational choice*. Se trata de lo objetivo y fáctico: el campo de la evidencia científica, accesible a todos los que dominen el método correspondiente; un reino neutral, avalorativo, dominado por un férreo determinismo. Pero la *Wertfreiheit* o neutralidad valorativa —ya propugnada por Weber para las ciencias positivas— no es siquiera viable. Porque, como ha dicho Putnam, sin valores no tenemos ni mundo ni hechos.

En cambio, lo subjetivo sería irracional, irremediabilmente individual, en donde no cabe una universal evidencia, sino las simpatías y afectos de cada uno: sus preferencias más o menos arbitrarias. Es el reino del emotivismo, del espontaneísmo moral, que da por buenas las vivencias inmediatas en las que se prefiere una opción a otra. Tampoco este sector, aisladamente considerado, conduce a ninguna parte, porque todas las relaciones de afecto y simpatía se inscriben en un campo moral que viene delimitado —se advierta o no— por unas normas no transgredibles en ningún caso. A título de ejemplo, no se debe matar a nadie, para evitar que siga sufriendo, por mucho que emotivamente se le quiera.

En un territorio así dividido no tiene mucho sentido hablar de «virtud», porque la virtud es el crecimiento en el ser que acontece cuando la persona, en su actuación, «obedece a la verdad». La virtud es la ganancia en libertad que se obtiene cuando se orienta toda la vida hacia la verdad. La virtud es el rastro que deja en nosotros la tensión hacia la verdad como ganancia antropológica, es decir, como perfección de la persona humana.

Quien obedece a la verdad realiza la *verdad práctica*. Rehabilitar, como se viene haciendo, este concepto aristotélico implica superar la escisión entre sujeto y objeto, entre individuo y comunidad, entre lo privado y lo público, para abrirse a una concepción teleológica —finalista— de la realidad social, en la que tiene sentido el humanismo cívico: la libre dinámica del perfeccionamiento del ciudadano por su participación en los afanes de la república y, en definitiva, el ideal supraindividual de la vida buena en su plenitud, de la vida lograda en un ámbito que supera el cerco de la privacidad, de la vida auténtica y verdadera en una sociedad justa. Dando un paso más, se puede decir que el concepto de verdad práctica, central en el humanismo cívico, solo es posible si la verdad no se contrapone a la libertad, lo cual equivale a defender que la democracia no implica la postura anticognitivistica. La oposición de la libertad a la verdad —como de lo subjetivo a lo objetivo— se enreda en el seudoproblema de la «falacia naturalista» (que impide pasar de lo fáctico a lo normativo) y conduce a un dualismo antropológico —a una escisión entre mente y cuerpo— que arruina toda fundamentación realista de la ética y encamina a la filosofía política por la angosta senda de lo procedimental.

Es posible —y conveniente— «realizar la verdad en el amor», según reza el lema paulino. La verdad que se hace, que se opera libremente, es la verdad práctica. Y el amor

es mucho más que deseo físico o sentimiento psicológico, medible por lo que Amartya Sen llama «métrica mentalista». El amor es la tendencia racional que busca el verdadero bien: un bien común a todos *nosotros*, precisamente porque posee un carácter relacional. Recordemos que el bien personal no es una parte del bien común, sino que más bien es el bien común el que constituye un requisito para la realización del bien personal. Es así como cabe entender que la verdad nos hace libremente solidarios. Actuar según verdad no supone la constricción de la libertad —como se derivaría de un esquema mecanicista— sino que implica potenciar la proyección social de la libertad: perfeccionarse con otros, autorrealizarse a través de unos bienes que trascienden el horizonte vital del individuo aislado. La vivencia de esta común autorrealización no se halla sometida a reglas mecánicas, no responde a casuísticas o recetarios, sino que está dirigida por ese «ojo del alma» al que se llamaba *phronesis* o *prudentia*. La prudencia es el saber cómo aplicar las reglas morales a una situación concreta y, por lo tanto, ese mismo saber cuasi-intuitivo no puede estar, a su vez, sometido a reglas: es la capacidad de comprensión ética de una determinada coyuntura vital. Y como toda tesitura existencial implica la copertenencia a una comunidad humana, se puede decir que la prudencia efectiva es siempre —en diversa medida— *prudencia política*.

El relativismo ético constituye una trivialización de este carácter no reglado de la razón práctica. La moral prudencial no equivale, en modo alguno, al relativismo. Porque lo que subraya es que hay que «dar con la verdad» en cada caso, lo cual viene facilitado por esa experiencia vital que se remansa en las virtudes. La *recta ratio* es una *correcta ratio*, porque se desarrolla a golpe de ensayo-error, lo cual equivale a mantener la necesaria mediación del error en la adquisición de la verdad práctica. Y esto —en contra de lo que se deduciría de una aproximación superficial— presupone que no da lo mismo hacer una cosa que otra. Al actuar, es posible acertar y es posible equivocarse. Nuestro campo de actuación social no es una especie de gelatina amorfa, sino que está estructurado por las leyes morales, que expresan lo que es conveniente y lo que es desconveniente para la persona humana, superando esa ambigüedad que hoy invade la sociedad entera. Una sociedad en la que casi nadie parece atreverse a decir categóricamente: «Esto es bueno» o —todavía menos— «Esto es malo».

Es bien cierto que no se puede asegurar de antemano que determinada conducta vaya a contribuir al logro de la vida buena, precisamente porque cada biografía es única e irrepetible, no sometida a reglas mecanicistas ni a los cálculos de la *rational choice*. Lo que se puede predecir es que si se actúa de una determinada manera —de un modo moralmente malo— va a acontecer un fracaso vital. Por eso no nos debería extrañar o escandalizar el hecho importantísimo de que sean precisamente los preceptos negativos aquellos que tienen una universal validez incondicionada. Lo cual en modo alguno conlleva que se propugne una ética negativa, una moral de prohibiciones. Se defiende, más bien, un amplio espacio para la libertad personal, solamente limitado por lo malo para el hombre; espacio que resultaría cancelado si los mandatos universales e incondicionados fueran positivos. En esta postura se revela un conocimiento antropológico que atesora una experiencia existencial según la cual el desprecio de ciertos

bienes esenciales siempre conduce a la destrucción del propio equilibrio vital y a la erosión de la conversación social. Los preceptos morales negativos expresan, en último término, que no es lo mismo el bien que el mal, condición imprescindible para la realización del bien. El eje fundamental —como propone Donati— no es el de *Estado/individuo*, el de *público/privado* ni el de *Estado/mercado*, sino el de *humano/no humano*. Solo cuando se reconoce que hay algo malo en sí mismo empieza la vida ética, emergen los bienes morales. Dicho en términos más generales: si no hay error, tampoco hay verdad. Porque, si no hubiera error, todo sería verdadero. Y si todo es igualmente verdadero —también una afirmación y su correspondiente negación— entonces todo es igualmente falso.

Hoy resulta intempestivo —arriesgado incluso— apelar a una fundamentación ontológica y antropológica para salir al paso de un relativismo moral que se presenta como esa «nueva inocencia», situada más allá del bien y del mal. Estamos acostumbrados a aceptar la visión oficial del relativismo como algo ingenuo y hasta divertido, que contrasta con los ceños fruncidos del fanatismo y la intolerancia, condensados hoy en el rótulo «fundamentalismo». La levedad del permisivismo convierte la ética en estética, o incluso en dietética, porque los únicos mandamientos incondicionales son actualmente los del disfrute dionisiaco y los de la higiene puritana. Como dice Magris, los nuevos personajes, «emancipados con respecto a toda exigencia de valor y significado, son igualmente magnánimos en su indiferencia soberana, en su condición de objetos consumibles; *son libres e imbéciles*, sin exigencias ni malestar, grandiosamente exentos de resentimientos y prejuicios. La equivalencia y permutabilidad de los valores determinan una imbecilidad generalizada, el vaciamiento de todos los gestos y acontecimientos».

Solo que, al convertir incluso a las personas en objetos consumibles, el relativismo consumista adquiere una deriva cruel. Porque habría que caer en la cuenta de que lo que el permisivismo permite es justamente el dominio de los fuertes sobre los débiles, de los sanos sobre los enfermos, de los ricos sobre los pobres, de los integrados sobre los marginales. El relativismo moral absolutiza los parámetros culturales dominantes. Lleva, así, a un acomodo a las fuerzas en presencia que acaba por anestesiar la capacidad de indignación moral.

El coraje ético necesario para proclamar que la verdad es la perfección de la persona humana solo puede mantenerse desde una renovada comprensión de la verdad del hombre. Sin el campo de juego que abre el amor a la verdad, la libertad humana se ve ahogada por el temor y el sentimentalismo, por ese sofocante encapsulamiento afectivo del subjetivismo o por la violencia que se desprende del pragmatismo. Violencia la ha habido siempre, se dirá. Y está bien dicho, si por violencia se entiende simplemente el uso de la fuerza. Pero el ensalzamiento actual de la violencia, sin contraste válido posible, revela el vacío que ha dejado tras de sí el nihilismo. Solo el olvido de que la contemplación de la verdad —la teoría— es la más alta actividad humana ha podido dar origen a ese avasallamiento sistemático e implacable que revelan las manifestaciones actuales de violencia. No sería ocioso preguntarse cuáles son las condiciones culturales

que posibilitan el terrorismo: fenómeno muy reciente, típicamente contemporáneo, que refleja precisamente esa absolutización de lo relativo a la que antes me refería.

Una democracia sin valores, inmersa en la incertidumbre moral y en la contingencia política, tiende a convertirse en un totalitarismo visible o latente. Ya Tocqueville —más actual ahora que nunca— advertía que el fundamento de la sociedad democrática estriba en el estado moral e intelectual de un pueblo. Desde luego, el fundamento de la democracia no puede ser el relativismo moral, aunque solo sea porque el relativismo no fundamenta nada. 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 política». En definitiva, la democracia no puede florecer si se considera que es el régimen de las incertidumbres, la organización de la sociedad que permite «vivir sin valores».

La aceptación del pluralismo es condición necesaria para la existencia real de las discusiones democráticas. La realidad es compleja y no solo autoriza sino que exige diversidad de perspectivas para abordar su entendimiento. Mientras que los hombres y las mujeres no somos sujetos puros, sino que nuestra personalidad está configurada por distintas trayectorias vitales, diferentes fibras éticas y preferencias de muy vario linaje. Son muchos, por tanto, los senderos que convergen en el descubrimiento de las nuevas realidades y en el perfeccionamiento individual y social. Si hay posiciones diversas que entran en confrontación dialógica, es justo porque se comparte el convencimiento de que *hay realmente verdad* en el ámbito social, y se abriga la esperanza de que se pueda acceder a ella por el recto ejercicio de la inteligencia. Mi postura al respecto es de un cognitivismo moderado. Si se partiera, en cambio, de que la verdad es algo puramente convencional o inaccesible a los humanos, las opiniones encontradas serían solo expresión de intereses en conflicto, de manera que todas vendrían a valer lo mismo, porque en definitiva nada valdrían. Lo que imperaría, entonces, sería el poder puro, la violencia clamorosa o encubierta, tan dolorosamente manifestada en la actualidad internacional.

El relativismo hace trivial al pluralismo y tiende a eliminarlo. Según ha advertido Robert Spaemann, el hecho de que tenga relevancia discutir acerca de la justicia o injusticia de una ley positiva, legalmente promulgada, responde a que los interlocutores *saben* que existe algo que es justo en sí, por más que unas veces sea reconocido por el poder establecido y otras no. Quien de verdad aceptara el positivismo jurídico se cerraría a sí mismo la posibilidad de participar en este tipo de debates posteriores a la entrada en vigor de una ley. Y esto es precisamente lo que confiere interés y universalidad a los *derechos humanos*: que las leyes positivas puedan estar en acuerdo o desacuerdo con ellos. Si, en cambio, se consideran como una especie de metanormas constitucionales, ellos mismos podrían ser sometidos a discusión confrontándolos con *lo humano* como opuesto a lo *no humano*.

Cuando no se cree que haya acciones injustas y malas de suyo, cuando se afirma — como hace el relativismo cultural— que es solo nuestro modo de usarlas el que da su sentido a las calificaciones morales, cuando se mantiene que solo es justo y bueno lo que

simplemente llamamos «justo» y «bueno», ya no cabe una seria conversación racional. Y el aparente diálogo disfraza con dificultad lo que se ha transformado en un puro juego de poderes. Como ha dicho el profesor Jorge V. Arregui, si cuando discutimos acerca de lo bueno y lo justo solo hablamos acerca de nuestro modo de hablar, entonces se impone necesariamente quien grita más fuerte, quien a esa peculiar mesa de negociaciones lleva más poder o quien deja sobre el tapete la pistola. Pero es que además, si solo hablamos de nuestra forma de hablar, seguir refiriéndonos a un «diálogo libre de dominio» —al estilo de Habermas o Apel— no pasa de ser una burla cruel. Con lo cual no quiero invalidar de un golpe las *éticas del discurso*, que han puesto de relieve con acierto un tipo de argumentación pragmático-trascendental a la que es preciso acudir en determinadas coyunturas dialógicas. Lo que quiero decir es que no todo se debe decidir entre los que *tienen la palabra*, ya que en la sociedad tardomoderna esas voces provienen casi siempre del eje *Estado/mercado/mass media*. «Me queda la palabra», dice un verso de Blas de Otero. Pero a los enfermos incurables, los presos, los subnormales, los ancianos, los dementes, los catatónicos, los emigrantes magrebíes a la Unión Europea, los drogadictos, los que padecen el Sida, y al ingente número de los marginados en nuestra sociedad, ni siquiera les queda la palabra, porque unos la han perdido y otros no la han tenido nunca. Ellos, los que mejor expresan en su humanidad doliente la condición humana, no tienen un lugar en la mesa de negociaciones, en la que se pacta lo que se ha de considerar como lo justo, lo bueno y lo honrado.

Como también ha indicado Claudio Magris, sabemos desde antiguo que hay un permanente conflicto entre *ethos* y *kratos*, entre la moral y el poder. Una manera bastante común de resolverlo es el intento de eliminación del *ethos*, la resignación ante una política tecnocrática que sacraliza los procedimientos e ignora a las personas y su inalienable dignidad. En la medida en que triunfa esta tendencia, se impone un modelo de *colonización*, de penetración capilar de la Administración pública y del mercado en todos los ámbitos de la vida social y privada. Si, en cambio, se entiende que el poder surge de la libertad concertada de los ciudadanos, entonces se abre paso un modelo de *emergencia*, en el que la ética tiene primacía sobre la mecánica político-económica, y las *subjetividades sociales* alcanzan el protagonismo que precisa una sociedad del riesgo, globalizada y compleja. Esta segunda posibilidad nos encamina por los rumbos del humanismo cívico.

El individualismo posesivo —típico de las sociedades opulentas, con agujeros negros de pobreza y marginación— es pretotalitario, porque los individuos aislados y presuntamente satisfechos con un consumo forzado por la publicidad y la *mímesis adquisitiva* son instrumentos dóciles en manos de quienes detentan el poder político, la riqueza material y la influencia persuasiva. El llamado «individualismo democrático», característico de los Estados-nación cuyos gobiernos oscilan entre la socialdemocracia y el neoconservadurismo, es la síntesis de esas ficciones inhabitables —pero habitadas— a las que me he referido. Como decía Karl Jaspers, cuando un absoluto desaparece, otro viene a sustituirlo. En el individualismo se malentiende el carácter único e intransferible de la conciencia personal, que primero se absolutiza y luego se disuelve, para dar paso a

la absolutización de lo fáctico, de aquello que no puede ser de otra manera. Pero, sobre todo, se ignora que la vida ética solo es posible en comunidad, porque únicamente en el seno de una comunidad se puede embarcar uno en prácticas susceptibles de aprendizaje, rectificación y perfeccionamiento, es decir, en prácticas socialmente relevantes, cuya historia puede ser narrada. La inviabilidad ética y social del individualismo se traduce en ese difundido modelo al que se podría llamar «totalitarismo permisivo», el cual implica una división del territorio cívico —correspondiente a la escisión entre objeto y sujeto— según la cual los poderes tecnoestructurales dominan todo el campo de lo público, en el que se subsumen incluso las *iniciativas sociales*, mientras que —a modo de compensación— se tolera que el individuo se disperse en la veleidad de sus placeres privados.

Según ha señalado Pietro Barcellona, el individuo se convierte en su propio jefe o patrón, pero también queda reducido a una «nada», porque no posee las cualidades que permiten «reconocerlo» por aquello que es o hace. Su vida queda encerrada en esta autorreferencialidad circular: necesidades, satisfacción, cálculo de lo útil, relación con el mercado (único lugar en el que tales necesidades pueden entrar en un juego funcional). La racionalidad de este individuo, sujeto de necesidades, es la razón instrumental o calculadora. No hay racionalidad sustantiva alguna que se plantee el problema de la verdad, que se abra a la posibilidad de que esto sea bello y aquello sea bueno. El bien, la belleza y la verdad han desaparecido del horizonte de una racionalidad que se ha transformado en un cálculo, en un procedimiento.

La auténtica vida ética supera este individualismo cerrado y se encuentra siempre encarnada en comunidades que tienen una determinada configuración cultural. Frente al universalismo ilustrado, es preciso reconocer que no hay ética sin cultura. Frente al relativismo, en cambio, hay que mantener que no todo es cultura. Este es, según entiendo, el significado profundo de la alegoría platónica de la caverna. Todo se da a través de representaciones, pero no todo es representación. Si no hubiera más que representaciones, no habría siquiera representaciones, porque toda representación es intencional: es «representación-de» algo que no es ella misma. Todo se expresa a través del lenguaje, pero el lenguaje mismo presupone el pensamiento, que no es una especie de lenguaje interior, sino que —según Inciarte— tiene que estar basado en una intermediación distinta de la intermediación sensible, en una *segunda intermediación* de índole intelectual, cuya raíz son los primeros principios teóricos y prácticos de la inteligencia, así como los conceptos originarios y más primitivos. La cultura es un entramado de mediaciones; mas, para que las haya, es preciso que no todo esté mediado sino que pueda comparecer de algún modo —quizá no temático— la realidad misma.

Si hoy día nos resulta tan difícil superar el relativismo y apoyarnos en un reflexivo humanismo cívico, es porque nos movemos en el caldo de cultivo de una cultura que glorifica el simulacro, la apariencia que no reviste verdad alguna y remite solamente al vacío: una cultura que tiende a considerar la realidad entera como una representación y se goza en ese «descubrimiento» como si fuera una liberación de la dureza de la vida. En la sociedad del espectáculo, este no remite a nada, sino que absorbe una realidad que



acaba por quedar abolida. Sueño y vigilia terminan por confundirse en el duerme-vela de una fascinación caótica, donde el espectáculo exhibe y proclama impudicamente su unidimensionalidad. El espectáculo se hace total y totalitario, sin que deje siquiera lugar para la ironía, para el recuerdo de esa divergencia entre representación y vida que es el meollo del arte y de la literatura, como debería saber todo lector de *El Quijote*.

A algunos les parece que mi insistencia en la debilidad humana y en el inexcusable reconocimiento de la presencia del mal son una manifestación de pesimismo difícilmente compatible con el humanismo cívico que este libro propone. Desde luego, mi temple vital no es el leve y superficial optimismo de ese subproducto, tan al uso, que Spaemann llama «nihilismo banal», para el que solo existe el bienestar o el malestar, y de lo que se trata es de maximizar aquél y minimizar éste, según esa «métrica mental», propia del utilitarismo, que Amartya Sen invalida. Tal «nihilismo banal» es como una domesticación del «nihilismo heroico» nietzscheano, para el que «la anarquía de los átomos» y la ausencia de todo orden metafísico conduce a la liberación que solo se produce en un vacío de realidad. La lúcida radicalidad de Nietzsche se revela en un aforismo suyo, incluido en *El ocaso de los ídolos*: «Me temo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque aún creemos en la gramática...», Nietzsche ya no resulta hoy subversivo, porque — paradójicamente— su immoralismo ha pasado a formar parte de la conciencia burguesa y se ha hecho objeto de comercialización y consumo. Más subversivo es un alegato en favor de la verdad, que viene a tocar el nervio donde más duele. Atreverse a hacerlo es una actitud decididamente humanista, una manifestación de confianza en la persona humana, a la que no se da definitivamente por perdida. Como dice el Calígula de Camus, «aún vivimos».

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, B.: *El futuro de la revolución liberal*. Barcelona, Ariel, 1995.
- ACKERMAN, B.: *Antes de que nos ataquen de nuevo. La defensa de las libertades en tiempos de terrorismo*. Barcelona, Península, 2007.
- ADORNO, T. W., POPPER, K. R. (y otros): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1973.
- ALEXANDER, J. C.: «On the Autonomy of Culture». En: ALEXANDER, J. C. y SEIDMAN, S. (eds.): *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ALVIRA, R., GRIMALDI, N., HERRERO, M. (eds.): *Sociedad civil. La democracia y su destino*. Pamplona, Eunsa, 1999.
- AMIN, S.: *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona, Paidós, 1999.
- AMIN, S.: *La crisis: salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*. Mataró, El Viejo Topo, 2009.
- ANSCOMBE, G. E. M.: «Modern Moral Philosophy». En: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Vól. III. Oxford, Blackwell, 1981.
- APEL, K.-O.: *Transformación de la filosofía I y II*. Madrid, Taurus, 1985.
- APEL, K.-O.: *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986.
- APEL, K.-O.: *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2005.
- ARANA, J.: *Claves del conocimiento del mundo. Universo y vida*. Sevilla, Kronos, 2000.
- ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974.
- ARENDT, H.: *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARENDT, H.: *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- ARENDT, H.: *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988.
- ARENDT, H.: *Crisis de la República*. Madrid, Taurus, 1998.
- ARENDT, H.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996.
- ARENDT, H.: *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997.
- BALLESTEROS, J.: *Sobre el sentido del derecho*. Tecnos, 1984.
- BALLESTEROS, J.: *Ecologismo personalista: cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Madrid, Tecnos, 1995.
- BALLESTEROS, J.: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid, Tecnos, 1997.
- BALLESTEROS, J.: *Biotecnología y posthumanismo*. Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2007.
- BALLESTEROS, J.: *Repensar la paz*. Madrid, Eiusa, 2006.
- BANÚS, E. y LLANO, A. (eds.): *Razón práctica y multiculturalismo*. Mutilva, Newbook, 1999.
- BARCELLONA, P.: *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*. Bari, Dedalo, 1998.
- BARCELLONA, P.: *Elogio del discurso inútil: la parola gratuita*. Bari, Dedalo, 2010.
- BARCELLONA, P.: *Lavoro: declino o metamorfosi?* Milán, F. Angeli, 2000.
- BARON, H.: *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1966.
- BARON, H.: *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1989.
- BAUDRILLARD, J.: *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama, 1985.
- BAUDRILLARD, J.: *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1987.
- BAUDRILLARD, J.: *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Madrid, Siglo XXI, 2009.
- BELARDINELLI, S.: «Stato sociale, benessere e vita buona». En: DONATI, P. (ed.): *Lo stato sociale in Italia*. Milán, Mondadori, 1999.
- BELL, D.: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid, Alianza, 1976.

- BELL, D.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1977.
- BELL, D.: *The Winding Passage*. Cambridge (Mass.), ABT Books, 1980.
- BELL, D.: *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- BELLAH, R. N.: *Hábitos del corazón*. Madrid, Alianza, 1985.
- BERGER, P. L.: *The Capitalist Revolution*. Nueva York, Basic Books, 1986.
- BERLIN, I.: *Two Concepts of Liberty. An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*. Oxford, Clarendon, 1966.
- BESUSSI, A.: *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*. Nápoles, Liguori, 1996.
- BESUSSI, A.: *Verità e politica: filosofie contemporanee*. Roma, Carocci, 2013.
- BESUSSI, A.: *Disputandum est: la passione per la verità nel discorso pubblico*. Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- BILBENY, N.: *Política sin Estado. Introducción a la filosofía política*. Barcelona, Ariel, 1998.
- BILBENY, N.: *El futuro empieza hoy: manual de emancipación*. Canoves i Samalús, Editorial Proteus, 2010.
- BLUMEMBERG, H.: *Höhlenausgänge*. Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- CALABRESE, O.: *La era neobarroca*. Madrid, Cátedra, 1989.
- CALASSO, R.: *La ruina de Kasch*. Barcelona, Anagrama, 1989.
- CALVINO, I.: *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid, Siruela, 1998.
- CALVINO, I.: *La especulación inmobiliaria*. Madrid, Siruela, 2010.
- CAMPS, V.: *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- CAMPS, V. y GINER, S.: *Manual de civismo*. Barcelona, Ariel, 1998.
- CAMPS, V.: *Democracia sin ciudadanos: la construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid, Trotta, 2010.
- COHEN, J. L. y ARATO, A.: *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1994.
- CORTINA, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1985.
- CORTINA, A.: *Ética Mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos, 1986.
- CORTINA, A.: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza, 1997.
- COTESTA, V.: *Fiducia, cooperazione, solidarietà. Strategie per il cambiamento sociale*. Nápoles, Liguori, 1998.
- COTESTA, V.: *Lo straniero: pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*. Roma, Laterza, 2002.
- CHOMSKY, N.: *Política y cultura a finales del siglo XX. Un panorama de las actuales tendencias*. Barcelona, Ariel, 1994.
- CHOMSKY, N.: *Ocupar Wall Street: indignados en el epicentro del capitalismo mundial*. Barcelona, Tendencias, 2012.
- CHOMSKY, N.: *El beneficio es lo que cuenta: neoliberalismo y orden social [i.e. global]*. Barcelona, Crítica, 2014.
- DAHL, R. A.: *A Preface to Democratic Theory*. Chicago, The University of Chicago Press, 1956.
- DAHL, R. A.: *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. New Haven, Yale University Press, 1982.
- DAHL, R. A.: *¿Después de la revolución? La autoridad en las sociedades avanzadas*. Barcelona, Gedisa, 1999.
- DAHL, R. A.: *La poliarquía: participación y oposición*. Madrid, Tecnos, 2009.
- DAHRENDORF, R.: «Citizenship and Beyond: the Social Dynamics of an Idea». *Social Research*, Vol. 41, nº 4, 1974.
- DAHRENDORF, R.: *Oportunidades vitales. Notas para una teoría social y política*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- DAHRENDORF, R.: «Some Remarks on the Quality of Citizenship». Lecture, Utrecht Symposium, 20 de marzo de 1991.
- DAHRENDORF, R.: *Dopo la democrazia*. Roma, GLF editori Laterza, 2003.
- DELIBES, M.: *Un mundo que agoniza*. Barcelona, Plaza y Janés, 1987.
- DONATI, P.: *Risposte alla crisi dello Stato Sociale. Le nuove politiche sociali in prospettiva sociologica*. Milán, Franco Angeli, 1984.
- DONATI, P.: *Teoria relazionale della società*. Milán, Franco Angeli, 1991.
- DONATI, P.: *La cittadinanza societaria*. Bari, Laterza, 1993.
- DONATI, P. (ed.): *Lo Stato sociale in Italia. Bilanci e prospettive*. Milán, Mondadori, 1999.
- DONATI, P.: *Repensar la sociedad: el enfoque relacional*. Madrid, Eiusa, 2006.
- DONATI, P.: *La familia: el genoma de la sociedad*. Madrid, Rialp, 2014.
- DENNET, D.: «Artificial Intelligence and the Strategies of Psychological Intelligence». En: MILLER, J. (ed.): *States of Mind*. Londres, BBC Publications, 1983.
- DRETSKE, F.: *Naturalizing the Mind*. Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1995.
- DUMMETT, M.: «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje». *Anuario filosófico*, XI-1, 1978.

- DWORKIN, R.: *Law's Empire*. Londres, Collins Fontana, 1986.
- DWORKIN, R.: *Democracia deliberativa y derechos humanos*. Barcelona, Gedisa, 2004.
- DWORKIN, R.: *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*. Barcelona, Paidós, 2008.
- ECHEVERRÍA, J.: *Telópolis*. Barcelona, Destino, 1994.
- ELIOT, T. S.: *Notas para la definición de la cultura*. Buenos Aires, Emecé, 1952.
- FISHKIN, J.: *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*. Barcelona, Ariel, 1995.
- FOUCAULT, M.: *Technologies of the Self*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.
- GALBRAITH, J. K.: *El nuevo estado industrial*. Barcelona, Ariel, 1970.
- GALBRAITH, J. K.: *La anatomía del poder*. Barcelona, Ariel, 2013.
- GALBRAITH, J. K.: *La sociedad opulenta*. Madrid, Espasa, 2012.
- GALBRAITH, J. K.: *Breve historia de la euforia financiera*. Barcelona, Ariel, 2011.
- GARCÍA GUAL, C.: *Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanistas*. Barcelona, Península, 1999.
- GARIN, E.: *L'umanesimo italiano*. Bari, Laterza, 1990.
- GEACH, P. T.: *The Virtues*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- GEACH, P. T.: «What Do We Think With». *God and the Soul*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- GEHLEN, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme, 1980.
- GEORGE, R. G.: *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- GIDDENS, A.: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza, 1999.
- GIDDENS, A.: *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid, Taurus, 1999.
- GIDDENS, A.: *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus, 2001.
- GIDDENS, A.: *En el límite: la vida en el capitalismo global*. Barcelona, Tusquets, 2001.
- GILDER, G.: *Riqueza y pobreza*. Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1984.
- GINER, S.: *El destino de la libertad. Una reflexión frente al milenio*. Madrid, Espasa-Calpe, 1987.
- GINER, S.: *Carta sobre la democracia*. Barcelona, Ariel, 1996.
- GONZÁLEZ, A. M.: *Ficción e identidad: ensayos de cultura postmoderna*. Madrid, Rialp, 2009.
- GONZÁLEZ, A. M.: *Racionalidad práctica y dimensión social de la acción humana*. México, Porrúa: Universidad Panamericana, 2012.
- GORZ, A.: *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Barcelona, Paidós, 1998.
- GORZ, A.: *Crítica de la razón productivista*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008.
- GUTIÉRREZ DE CABIEDES, T.: *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid, Encuentro, 1999.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, J.: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- HABERMAS, J.: *Textos y contextos*. Barcelona, Ariel, 1996.
- HABERMAS, J.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.
- HALDANE, J. J.: «The Individual, the State, and the Common Good». En: PAUL, E. F., MILLER Jr., F. D., y PAUL, J.: *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HALDANE, J. J.: «Old Teleology». En: SMART, J. J. y HALDANE, J. J.: *Atheism and Theism*. Oxford, Blackwell, 1996.
- HALDANE, J. J.: «Liberalism and the Limits of Public Reason». En: BANÚS, E. y LLANO, A. (eds.): *Razón práctica y multiculturalismo*. Mutilva, Newbook, 1999.
- HANDY, Ch.: *El futuro del trabajo humano*. Barcelona, Ariel, 1986.
- HANKINS, J.: *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden, Brill, 1991.
- HERRERA GÓMEZ, M.: *El Tercer Sector en los sistemas de bienestar*. Valencia, Tirant lo Blanch, 1998.
- HONNEFELDER, L.: *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*. Hamburgo, Meiner, 1990.
- HÖSLE, V.: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. Munich, C. H. Beck, 1997.
- HÖSLE, V.: *El Tercer Mundo como problema filosófico y otros ensayos*. Bogotá, CEJA, 2003.
- INCIARTE, F.: *Eindeutigkeit und Variation. Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus*. Munich, Alber, 1973.
- INCIARTE, F.: *El reto del positivismo lógico*. Madrid, Rialp, 1974.
- INCIARTE, F.: «Utopía y realismo en la configuración de la sociedad». *Nuestro Tiempo*, nº 291, 1978.

- INCIARTE, F.: «Bilder, Wörter, Zeichen. Wirklichkeitsvermittlung und Wirklichkeitsersatz». En: THOMAS, H. (ed.): *Die Welt als Medien-Inzenierung: Wirklichkeit, Information, Simulation*. Herford, Busse Seewald, 1989.
- INCIARTE, F.: «Sociedad civil entre republicanismo y liberalismo». En: ALVIRA, R., GRIMALDI, N., HERRERO, M. (eds.). *Sociedad civil. La democracia y su destino*. Pamplona, Eunsa, 1999.
- INCIARTE, F.: «Arte y Republicanismo». En: BANÚS, E. y LLANO, A. (eds.): *Razón práctica y multiculturalismo*. Mutilva, Newbook, 1999.
- INGLEHART, R. L.: *The Silent Revolution. Changing values and Political Styles among Western Publics*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1977.
- INGLEHART, R. L.: *Cosmopolitan communications: cultural diversity in a globalized world*. Norris, Pippa New York, Cambridge University Press, 2009.
- JOHN RALSTON, S.: *El colapso de la globalización y la reinención del mundo*. Barcelona, RBA Libros, 2013.
- JÜNGER, E.: *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- KAULBACH, F.: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin, Walter de Gruyter, 1978.
- KAULBACH, F.: *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- KENNY, A.: *The Metaphysics of Mind*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- KONDYLIS, P.: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1991.
- KOSLOWSKI, P., KERCHKOVE, D. de, ALEXANDER, J.: *L'etica civile alla fine del xx Secolo. Tre scenari*. A cura di P. Donati. Milán, Mondadori, 1997.
- KOSLOWSKI, P., SPAEMANN, R., LÖW, R.: *Moderne oder Postmoderne?* Weinheim, Acta Humaniora, 1986.
- KRIELE, M.: *Liberación e Ilustración. Defensa de los derechos humanos*. Barcelona, Herder, 1982.
- KUHN, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1977.
- KYMLICKA, W.: *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona, Ariel, 1995.
- KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos humanos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996.
- KYMLICKA, W.: *Cosmopolitismo, estado-nación y nacionalismo de las minorías: un análisis crítico*. México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.
- LARMORE, Ch.: *The Morals of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- LAUBIER, P. de (ed.): *Pratiques des solidarités*. Lausana, Réalités Sociales, 1991.
- LECA, J.: «La citoyenneté en question». En: TAGUIEFF, P. A. (de.): *Face au racisme, 2, Analyses, hypotheses, perspectives*. París, Éditions La Découverte, 1991.
- LECA, J.: «Individualisme et citoyenneté». En: BIRNBAUM, P. y LECA, J. (eds.): *Sur l'individualisme*. París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991.
- LISTER, R.: *The Exclusive Society. Citizenship and the Poor*. Londres, Child Poverty Action Group, 1990.
- LLANO, A. (ed.): *Ética y política en la sociedad democrática*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- LLANO, A.: *El futuro de la libertad*. Pamplona, Eunsa, 1985.
- LLANO, A.: *La nueva sensibilidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1989 (Trad. italiana: *La nuova sensibilità: il positivo della società postmoderna*. Milán, Ares, 1995).
- LLANO, A.: «La verdad en la conversación humana. Una consideración al hilo de la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo». En: NÚÑEZ LADEVEZE, L.: *Ética pública y moral social*. Madrid, Noesis, 1996.
- LLANO, A.: «L'immagine umanista dell'uomo. Rilettura di una tradizione?». En: YARZA, I.: *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*. Roma, Armando, 1997.
- LLANO, A.: «Pensar: la naturaleza del pensamiento». En: MELLIZO, C. (ed.): *Nacer, vivir, morir*. Madrid, Noesis, 1998.
- LLANO, A. (y otros): «Humanidades, pensamiento crítico y aprendizaje». En: *La presencia de las humanidades en la formación universitaria*. Pamplona, Consejo Social de la Universidad Pública de Navarra, 1998.
- LLANO, A.: «Hacia una teoría general de la acción». En: MELÉ, D. (ed.): *Ética en la actividad financiera*. Pamplona, Eunsa, 1998.
- LLANO, A.: «Claudio Magris, persuadido y persuasivo». *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 62, abril 1999.
- LLANO, A.: *El enigma de la representación*. Madrid, Síntesis, 1999.
- LLANO, A.: *Cultura y pasión*. Pamplona, Eunsa, 2007.
- LLANO, A.: *El diablo es conservador*. Pamplona, Eunsa, 2001.
- LLANO, A.: *La vida lograda*. Barcelona, Ariel, 2002.
- LUHMANN, N.: *Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

- LUHMANN, N.: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. SPAEMANN, R.: *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1990.
- LUHMANN, N.: «Sthenography». *Standford Literature Review*, Vol. 7, nn. 1-2, 1990.
- LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1984.
- MACINTYRE, A.: *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.
- MACINTYRE, A.: «The Privatization of Good. An Inaugural Lecture». *Review of Politics*, 52, 1990.
- MACINTYRE, A.: *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee, Marquette University Press, 1990.
- MACINTYRE, A.: «Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods». *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 66, 1992.
- MACINTYRE, A.: *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Rialp, 1992.
- MACINTYRE, A.: *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Madrid, Eiusa, 1994.
- MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago y La Salle, Open Court, 1999.
- MACIVER, R. M.: *Politics and Society*. Nueva York, Atherton Press, 1969.
- MACPHERSON, C. B.: *Democratic Theory*. Oxford, Clarendon, 1977.
- MAGRIS, C.: *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Barcelona, Península, 1993.
- MAGRIS, C.: *Ítaca y más allá*. Madrid, Huerca y Fierro, 1998.
- MANENT, P.: *Histoire intellectuelle du libéralisme: Dix leçons*. París, Calmann-Lévy, 1987.
- MANENT, P.: *La cité de l'homme*. París, Arthème Fayard, 1994.
- MANENT, P.: *Les métamorphoses de la cité: essai sur la dynamique de l'Occident*. París, Flammarion, 2010.
- MARINA, J. A.: *Teoría de la inteligencia creadora*. Anagrama, Barcelona, 1996.
- MATHIEU, V.: *La esperanza de la revolución*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1976.
- MATHIEU, V.: *Cancro in Occidente. Le rovine del giacobinismo*. Milán, Nuova, 1980.
- MAYORDOMO, A.: *El aprendizaje cívico*. Barcelona, Ariel, 1998.
- MEAD, L.: *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*. Nueva York, Free Press, 1986.
- MILLÁN-PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*. Madrid, Rialp, 1967.
- MILLÁN-PUELLES, A.: *Economía y libertad*. Madrid, Fondo para la investigación económica y social, 1974.
- MILLÁN-PUELLES, A.: *Universidad y sociedad*. Madrid, Rialp, 1976.
- MOLNAR, T. S. (y otros): *La izquierda en la encrucijada*. Madrid, Unión Editorial, 1970.
- MORIN, E.: *La tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée*. París, Seuil, 1999.
- MÜLLER, A. W.: *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*. Friburgo de Brisgovia, Alber, 1982.
- MÜLLER, A. W.: «Praktische und technische Teleologie. Ein Aristotelischer Beitrag zur Handlungstheorie». En: BOOM, H. y POSER, H. (eds.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*. Friburgo de Brisgovia, Alber, 1982.
- NAVAL, C.: *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*. Pamplona, Euisa, 1995.
- NAVARRO, V.: *Neoliberalismo y Estado del Bienestar*. Barcelona, Ariel, 1998.
- NAVARRO, V.: *Globalización económica, poder político y Estado del bienestar*. Barcelona, Ariel, 2000.
- NISBET, R.: *The Making of Modern Society*. Brighton, Wheatsheaf Books, 1986.
- NUSSBAUM, M.: *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- NUSSBAUM, M. C. (de.): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Barcelona, Paidós, 1999.
- OFFE, C.: *Contradictions of the Welfare State*. Londres, Hutchinson, 1984.
- PETTIT, P.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1999.
- PETTIT, P.: *On The People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge- New York, Cambridge University Press, 2012.
- POCOCK, J. G. A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1975.
- POLANYI, K.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta, 1989.
- POLANYI, M.: *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- POLIN, C.: *L'esprit totalitaire*. París, Sirey, 1973.
- POLO, L.: *Quién es el hombre*. Madrid, Rialp, 1991.
- PRAUSS, G.: *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt, Klostermann, 1983.
- PUTNAM, H.: *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988.
- PUTNAM, H.: *Cómo renovar la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994.

- PUTNAM, H.: *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 2004.
- RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RAWLS, J.: *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996.
- RAZ, J.: *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon, 1988.
- RICO, F.: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid, Alianza, 1993.
- RIEDEL, M.: *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*. Friburgo de Brisgovia, Rombach, 1972 y 1974.
- RIEDEL, M.: «Handlungstheorie als ethische Grunddisziplin». En: LENK, H. (de.): *Handlungstheorie interdisziplinär*; II-1. Munich, Wilhem Fink, 1978.
- RITTER, J.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991.
- RORTY, R.: «The priority of democracy to philosophy». En: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers, Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, R.: *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
- RORTY, R.: *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998.
- RORTY, R.: *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid, Trotta, 2005.
- SANDEL, M. J.: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- SANDEL, M. J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SANDEL, M. J.: *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado*. Barcelona, Debate, 2013.
- SANTOS, M.: *En defensa de la razón. Estudios de Ética*. Pamplona, Eunsa, 1999.
- SCHUTZ, A.: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- SEARLE, J.: *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1985.
- SEN, A.: *Inequality Reexamined*. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- SHILL, E.: «Privacy, Ideology and Civility». En: *Le public et le privé. La crise du model occidental de l'Etat*. Paris, Fondation International des Sciences Humaines, 1978.
- SPAEMANN, R.: *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona, Eunsa, 1980.
- SPAEMANN, R.: *Philosophische Essays*. Stuttgart, Reclam, 1983.
- SPAEMANN, R.: *Das Natürliche und das Vernunftige. Essays zur Anthropologie*. Munich, Piper, 1987.
- SPAEMANN, R.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1996.
- STRAUSS, L.: *Natural Right and History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1953.
- STRAUSS, L.: *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Guadarrama, 1970.
- TAYLOR, Ch.: «Justice After Virtue». En: HORTON, J. y MENDUS, S.: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 1994.
- TAYLOR, Ch.: *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- TAYLOR, Ch.: *Philosophical Arguments*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995.
- TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996.
- TAYLOR, Ch.: «The Dynamics of Democratic Exclusion». *Journal of Democracy*, Vol. 9, nº 4, octubre 1998.
- TAYLOR, Ch.: *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, Paidós, 2006.
- TEUBNER, G.: *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1988.
- THURLOW, L. C.: *El futuro del capitalismo*. Barcelona, Ariel, 1996.
- TÖNNIES, F.: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1963.
- VATTIMO, G.: *La fine della modernità. Nichilismo de ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milán, Garzanti, 1985.
- VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*. Barcelona, Gedisa, 2010.
- VOLPI, F.: «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo». *Anuario filosófico*, XXXII/1, 1999.
- VONTOBEL, V.: *Die Wohlstand Maschine. Das Desaster des Neoliberalismus*. Zürich, Rio Verlag, 1998.
- WALZER, M.: *What It Means to Be an American*. Nueva York, Marsilio, 1992.
- WALZER, M.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 1994.
- WALZER, M.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997.
- WALZER, M.: *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, Barcelona, 1998.
- WEBER, M.: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.
- WEBER, M.: *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1972.

- WHITE, A.: *Rights and Claims*. En: STEWART, M. A. (ed.): *Law, Morality and Rights*. Dordrecht, Reidel, 1983.
- WHITHOL DE WENDEN, C.: «The Absence of Rights: The Position of Illegal Immigrants». En: LAYTON-HENRY, Z.: *The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe*. Londres, Sage, 1990.
- WIGGINS, D.: *Sameness and Substance*. Oxford, Blackwell, 1980.
- WILKES, K. V.: «Analysing Freud». *The Philosophical Quarterly*, 40, 1990.



# Índice

PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. ¿Qué es el humanismo cívico?	16
1. Participación y responsabilidad	16
2. Razón de Estado, corrupción y desencanto	22
3. Lo bueno y lo correcto	29
4. Raíces del humanismo cívico	35
5. Ética y teoría general de la acción	43
CAPÍTULO 2. La razón pública	50
1. Razón práctica y razón política	50
2. Ética y política	59
3. Pensar la libertad	66
4. La libertad posmoderna	75
5. Vicios privados, virtudes públicas (fábula)	80
CAPÍTULO 3. Democracia y ciudadanía	87
1. Ética y democracia	87
2. La nueva ciudadanía	95
3. La sociedad del bienestar	106
4. Sentido del trabajo y paradojas del empleo	116
CAPÍTULO 4. Imagen humanista del hombre y del ciudadano	125
1. Claves filosóficas de los actuales debates éticos y políticos	125
2. La falacia del homúnculo	134
3. Paradojas del humanismo	140
4. El animal que habla	149
5. El animal político	157
CONCLUSIÓN. El valor de la verdad como perfección del hombre	167
BIBLIOGRAFÍA	178