



Actualidad del humanismo clásico

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el abusivo - ilegal incluso- desbordamiento del aparato estatal, acompañantes incluidos, sólo es posible en la medida en que las energías cívicas han sufrido un proceso de desertización cuyas razones se localizan en el deterioro de la enseñanza de las Humanidades, en la implosión de la familia, y en la separación entre la ética pública y la ética privada. 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 debilitación 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".

Por Alejandro Llano

Conferencia en la Fundación Universitaria Española (Madrid, 3.II.2000).

Si algo resulta patente en este comienzo de siglo es justo el derrumbamiento de los humanismos utópicos que, desde hace al menos doscientos años, venían prometiéndonos la definitiva consagración del hombre como centro y culminación del mundo y de la vida. La más grave carencia de las ideologías revolucionarias -radicalmente humanistas- era precisamente que en ellas no se confiaba en la actuación de las mujeres y los hombres reales y concretos, para llevar a cabo el gran cambio que habría de traer consigo la paz y la abundancia a todos los habitantes de este planeta. Todo se fiaba a fuerzas mecánicas y anónimas -el progreso científico, la lucha de clases, el libre funcionamiento del mercado- que tenían en común su escasa consideración por algo tan insignificante y menudo, en apariencia, como es cada una de las personas humanas.

Pero, llegado el despertar del "sueño de la revolución", nos encontramos más desamparados aún, porque tales ideologías de la sospecha han corroído nuestra confianza en las posibilidades de avance y perfeccionamiento que pudiéramos llevar los humanos en nuestro interior. Y es que, en cierto sentido, las revoluciones antropocéntricas se han esfumado porque, en un aspecto sustancial, sus proyectos se han cumplido. No, desde luego, en el sentido de que se realizaran sus promesas utópicas, pero sí en el sentido de que han vaciado al hombre de su propia esencia irreductible a la materia y al entrecruzarse de fuerzas puramente fácticas. Y se suponía que este desenmascaramiento de viejas ilusiones era una condición necesaria para el advenimiento de la liberación definitiva. Tanto Schelling como Kierkegaard o Dostoievski, y -a su modo- el propio Nietzsche, habían descubierto hace poco más de un siglo que lo más nuclear de esa transmutación de lo humano, provocada por la manera de pensar propia de la modernidad, era ni más ni menos que el nihilismo. El marxismo, el liberalismo economicista, el darwinismo social nos han convertido en esos "hombres huecos", con la cabeza rellena de paja, a los que se refería T. S. Eliot.

Así las cosas, urge encaminar desde su comienzo el nuevo milenio con el empeño de volver a encontrar nuestra alma, dándonos cuenta de que el parámetro decisivo de la vida social -como ha dicho Pierpaolo Donati- ya no es el eje Estado/mercado/individuo, sino el eje humano/no humano, es decir, la aclaración intelectual de aquello que es lo bueno y lo mejor para el hombre, como contrapuesto a lo que le deshumaniza, a lo que le vacía de su propio ser y le cosifica, le convierte



en una cosa más entre las cosas. Si Skinner quería situar al hombre contemporáneo “más allá de la dignidad y la libertad”, podríamos definir al humanista –siguiendo a Spaemann- como “quien no es capaz de ir más allá del bien y del mal”.

¿Dónde hallar en este tiempo indigente un manadero de energías espirituales que nos devuelvan a nosotros mismos? ¿Dónde encontrar más luz para orientarnos entre los simulacros de la sociedad como espectáculo? ¿Dónde buscar un agujón que nos despierte de nuestro conformismo y nuestra anorexia cultural en una época en la que el consumo masivo nos ciega para percibir aquello que constituye el florecimiento del hombre en cuanto tal?

Mi primera respuesta no puede ser otra que la siguiente: en los clásicos. Volvamos a los clásicos; o, mejor, avancemos hacia ellos; intentemos, desde nuestra propia situación, ponernos a su altura, pensar con el rigor, la magnanimidad y la belleza con que ellos pensaron. No es la nostalgia de un paraíso irremediadamente perdido. No es la actitud neorromántica de retornar a unas raíces que - al desprenderse el árbol de una tierra natal largo tiempo abandonada- se resecan al aire, como dedos retorcidos de una mano que ya no tiene a donde señalar. Es, más bien, el esfuerzo de volver a injertarnos en un flujo de vida que nunca se agotó del todo, y del que han surgido los mejores frutos de una civilización que ha olvidado cuál era la savia que la nutría.

El ascenso hasta los clásicos en sentido estricto -es decir, los griegos y latinos- es un empeño de regeneración, de innovación, de descubrimiento de nuevos orígenes, de alumbramiento de lo más original y originario para el hombre y la mujer de toda época. Como dice Leo Strauss, lo clásico se caracteriza por su noble simplicidad y su grandeza serena. El pensamiento clásico nos sitúa ante “lo natural” del hombre, entendiendo por “natural” lo opuesto a lo meramente humano o demasiado humano. Aún hoy, decimos de una persona que es “natural” si se guía por su manera profunda de ser, en lugar de atender a los convencionalismos, a las opiniones dominantes, a lo que se considera plausible, a la fuerza de los poderosos o, simplemente, a su propio capricho. El pensamiento clásico no es “tradicional”, en el sentido usual y peor de la palabra, es decir, heredado y repetitivo. Pertenece a aquel momento creador en el que se derrumban las costumbres establecidas y no ha aparecido todavía una corriente principal, que pueda ser parasitada y reiterada ad nauseam. Cuando, llevados precisamente por el afán de estar al día, rechazamos tal actitud clásica, es como si una pantalla se interpusiera entre nosotros y la realidad; una realidad que entonces ya no comparece en sí misma, en su surgimiento originario, sino que está siempre mediatizada y manipulada por prejuicios inconscientes e intereses ocultos. Los clásicos, en cambio, contemplaban la realidad en un grado de proximidad y viveza que quizá nunca se ha vuelto a igualar, pero que se ha de perseguir siempre de nuevo, para reprimonar nuestra concepción del mundo y del hombre.

El humanista clásico contempla los asuntos humanos desde la misma perspectiva que el ciudadano común o que el sabio ilustrado. Y, sin embargo, ve con claridad las cosas que los ciudadanos corrientes, los políticos o los científicos no ven en absoluto o sólo logran ver con dificultad. La razón está en que el pensamiento de inspiración clásica, aunque en la misma dirección que el pensamiento empírico o pragmático, va más lejos, profundiza más. No contempla las cosas desde fuera, en situación de espectador, sino que se inserta en el misterio del ser, que nos envuelve y nos supera. Es una actitud intelectual y vital -dice Leo Strauss- tan libre de la radical estrechez del especialista como de la brutalidad del técnico, las extravagancias del visionario o la vulgaridad del oportunista. Es una postura desde la que se denuncia al insolente y se perdona al vencido. El humanismo clásico es un modo de pensar libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado totalmente y, por tanto, de que los resultados que cabe esperar de la política, la economía o la propia cultura no pueden ser más que modestos. El espíritu que le anima puede expresarse en términos de honda serenidad y sobriedad templada.

El acceso a esta originalidad clásica no es viable si no se conocen -o, al menos, se valoran- las lenguas en las que las grandes obras de la antigüedad griega y latina fueron escritas. Porque sólo así se puede captar ese pensamiento en el estado naciente que le otorga inigualable fuerza y encanto. Frente al cosmopolitismo sincrético e igualitario que hoy nos inunda, en el que el signo de MacDonaldis empieza a ser más reconocible que el signo de la Cruz, y en el que el inglés mal hablado se ha convertido en una especie de lingua franca, el estudio de los clásicos griegos y



latinos en su propia lengua nos ayudaría a relativizar la propia cultura, más aún, a ser conscientes de que vivimos en una determinada cultura que no ha existido siempre y que, como todas las anteriores, llegará un tiempo en que decaiga y acabe por desaparecer, dando paso a otro estilo de vivir y de percibir la realidad. Como ha escrito Carlos García Gual en uno de sus Avisos humanistas, “estudiar griego 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 sólo 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”.

Por el contrario, la supresión casi total de las Humanidades clásicas que hoy padecemos en la enseñanza media y universitaria, conduce a considerar como obvia nuestra manera de habitar este mundo; con lo cual se pierde toda perspectiva histórica, toda visión de la hondura de lo real, para resignarnos a un continuo deslizamiento por la brillantez de superficies niqueladas que esconden lo que son y deforman lo que reflejan. Según dice el propio Carlos García Gual en otro de sus Avisos, “los tiempos son ciertamente malos para la defensa y el cultivo de las Humanidades. 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 de comprensión de los demás humanos y una visión personal del mundo no parecen figurar entre las propuestas ideales de ningún grupo político”.

Donde más perceptibles son actualmente las consecuencias de este empobrecimiento cultural es precisamente en la esfera pública, asunto del que me he ocupado en mi libro Humanismo cívico, recientemente publicado por la editorial Ariel de Barcelona. Entiendo por “humanismo cívico” la actitud que fomenta la responsabilidad y la participación de las personas y comunidades ciudadanas en la orientación y desarrollo de la vida política. Postura que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública. Al hacer esta propuesta, me inspiro precisamente en la idea de una posible y necesaria actualización del modo culto y sabio de habitar en la polis o en la civitas que nos transmiten los autores clásicos.

No se trata, por tanto, de una nueva apelación al protagonismo de esa tierra de nadie -de la que siempre cabe sospechar que es de alguien muy determinado- a la que se ha venido a llamar “sociedad civil”. Tampoco es el cansino llamamiento a un “rearme moral”, que suele proceder de los reductos más conservadores, para quienes sólo parece existir la ética del mercado y el afán por conservar una situación de prepotencia, adornada por el mantenimiento de las apariencias morales, tan propio de la moderna burguesía.

Se trata, más bien, de una postura que cuestiona el carácter mecánico y puramente procedimental del llamado “tecnosistema”: esa imbricación de una burocracia esclerotizada y un mercantilismo miope; esa extraña e implacable emulsión de politización y economicismo que convierte a los ciudadanos de a pie en inmóviles y pasivos convidados de piedra. La propuesta del humanismo cívico consiste en declarar seriamente que los responsables de lo que nos pasa somos todos y cada uno de nosotros. Como decía Ortega, hemos de acostumbrarnos a no esperar nada bueno de esas instancias abarcadoras y abstractas que son el Estado y el mercado. Es de nosotros mismos de quienes hemos de esperar lo bueno y lo mejor. La historia no nos arrastra, la hacemos nosotros, los verdaderos protagonistas del cambio social.

Maquiavelo “virtuoso”

Para que tal propuesta humanista no se quede en una especie de llamamiento edificante, rayando la utopía, es imprescindible recuperar las potencialidades que nos permitan salir del nicho de la privacidad e irrumpir en el ágora pública, que es nuestro lugar natural, como ciudadanos que somos. Pues bien, tales potencialidades son las virtudes, las excelencias que el ser humano es capaz de alumbrar en diálogo vital con quienes le rodean. Como decía Edmund Burke, cuando los



ciudadanos son capaces de concertar sus respectivas libertades, esa común libertad suya es poder. Las grandes maquinarias burocráticas y tecnocráticas son como carcasas vacías que sólo se mueven y se imponen porque succionan unas energías humanas que no son estructurales -como se pretende en el discurso dominante- sino que son personales y comunitarias.

Hace años que vengo hablando y escribiendo -a través de variadas terminologías- acerca de este tema, con una acogida realmente mínima, lo cual me hace maliciar, por cierto, que el camino elegido no es el equivocado. Pero en los últimos tiempos se ha operado un cierto 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- sonrisas de conmiseración. Hace unos doce años, por ejemplo, casi nadie entendía que el cerramiento y la autorreferencialidad del conglomerado político-económico pudiera dar lugar a intercambios opacos de dinero por poder, poder por influencia, o influencia por dinero. Poco después, sin embargo, todo observador atento de la vida pública comenzó a aprender que esta apelación a la responsabilidad -incluso a la resistencia- ciudadana, no provenía de una especie de moralismo bucólico, completamente inadaptado al pasable funcionamiento de la economía, a la presunta universalización del Estado de Bienestar, y a la aparente buena salud de las instituciones públicas. Son muchos los que han padecido, durante años todavía recientes, la existencia de unos intercambios subrepticios -tan reales como inmorales- de los medios simbólicos correspondientes al mercado, al Estado y a los agentes configuradores de la opinión colectiva. 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".

La referencia a Maquiavelo que acabo de hacer no carece de cierta intención, y no sólo irónica. 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. Por otra parte, Maquiavelo se viene reivindicando desde hace varias décadas como el representante más potente y característico del humanismo civil, promovido por el renacimiento del humanismo clásico en las ciudades del norte de Italia -y especialmente en Florencia- en torno al siglo XVI. Con la particularidad de que tal humanismo político se ha vuelto a proponer en nuestros días como una opción superadora de la interpretación crudamente individualista y liberal de la democracia. Es el *civic humanism*, exportado a los Estados Unidos por el historiador alemán Hans Baron, y representado hoy por pensadores como Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Michael Sandel.

Por su parte, J.G.A. Pocock, en su magnífico libro *The Machiavelian Moment*, ha señalado la posición central de Maquiavelo, quien enlaza la herencia aristotélica con la tradición republicana, cuya oposición a la tradición liberal comparecerá más tarde en las democracias atlánticas, como se refleja por ejemplo en la polémica entre Jefferson y Hamilton, en el inicio de la revolución americana. La versión actual de tal debate sería la discusión entre comunitaristas y liberales tipo Rawls, Dworkin o Kymlicka. Bien advertido que el Maquiavelo relevante en este contexto no es precisamente el autor de ese famoso libro, al fin y al cabo de auto-propaganda, 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 maduro y completo de su pensamiento político.

Son innumerables los textos de esta obra en los que Maquiavelo sostiene que la capacidad creativa y el dinamismo de una república surgen de la virtud (virtú) 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 activos y responsables. No es otro, como ya sabemos, el ideal del humanismo cívico, tal como hoy día se vuelve a proponer.

Claro aparece que tal ideal, enraizado en la ética de inspiración clásica, encuentra actualmente poderosas resistencias en la mentalidad dominante, más cercana a la posición individualista de Hobbes y Locke, como ha puesto de relieve Pierre Manent en su reciente libro *La cité de l'homme*. Y, sin embargo, en este cambio de siglo y de milenio empieza a comparecer una "nueva



sensibilidad" para la que es evidente que el Estado no tiene el monopolio de la benevolencia, ni el mercado la marca registrada de la eficacia. Aún recuerdo las expresiones de perplejidad o de burla con que audiencias de gente culta y honrada recibían -hace sólo una década- las 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 sólo 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 -las raras veces que llegan- condicionan 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".

Desbordamiento del estatismo

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el abusivo -ilegal incluso- desbordamiento del aparato estatal, acompañantes incluidos, sólo es posible en la medida en que las energías cívicas han sufrido un proceso de desertización cuyas razones se localizan en el deterioro de la enseñanza de las Humanidades, en la implosión de la familia, y en la separación entre la ética pública y la ética privada. 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 debilitación 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".

El humanismo cívico se encuentra en los antípodas del ya residual empeño por reforzar el Estado de Bienestar e intentar que el estatismo vuelva a campar por sus fueros. Si algo ha quedado patente 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 las Administraciones públicas. Porque, entonces, el esquema resultante no supondría más que una variación del reparto de cuotas de influencia entre los elementos que constituyen el tecnosistema. Y 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 y ahora renovada propuesta de una "tercera vía". Tal como la presentan, al menos, Anthony Giddens y sus portavoces políticos, no introduce ninguna aportación neta de solidaridad; y resulta, desde luego, muy poco esperanzadora, porque la clave teórica sigue siendo un individualismo sin aliento ético. La "tercera vía" es básicamente una versión vulgarizada de ese modelo al que Ralph Dahrendorf llama lib/lab, es decir, una emulsión bien dosificada entre liberalismo económico y laborismo socialista. Aparte de que no estoy de acuerdo con que haya sólo precisamente tres vías, y no muchas más, tampoco acabo de



ver cómo la que se autocalifica como “tercera” puede llegar a ser el camino real de la izquierda europea y norteamericana.

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 modelo técnico-económico por el paradigma ético de la comunidad política, que proviene de la filosofía práctica aristotélica. Es curioso comprobar cómo casi 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: esa novedad característica del humanismo clásico, a la que antes aludía. 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 rígido concepto de soberanía nacional que venimos arrastrando desde el absolutismo político de las monarquías modernas. Por definición, esta suerte de soberanía es incompañable. 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, por una parte, y la coherencia de la Unión Europea con la pluralidad de Estados nacionales, por otra. Y es que, en rigor, el concepto de nación -que vendría a corresponder al etnos griego- posee un carácter prepolítico. Mientras que, como el propio Aristóteles vislumbró en su Política, la noción de un Estado como unidad política basada en el poder y en el dinero responde más a intereses de tipo militar y comercial que a las demandas de la vida civil. De donde procede el error categorial -tan perturbador en nuestro país- de las propuestas que apuntan a entender España como una especie de “nación de Estados”, reproducción simétrica a escala variable de una Europa concebida como un “Estado de naciones”.

El humanismo cívico no es, ciertamente, una fórmula política: no es un programa que pudiera aplicarse para abrir tantos callejones sin aparente salida en los que nos encontramos. Es, como acabo de decir, un nuevo modo de pensar inspirado por la actitud mental que el humanismo clásico lleva consigo: 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, como arquitectónica de un conjunto plural de comunidades sociales, posee la apertura y versatilidad suficientes como para relativizar las fronteras y comunicar las culturas, sin dejarse fascinar por la brillante vaciedad de un cosmopolitismo globalizador que aplanar las diferencias culturales y arrincona aún más a los ya marginados. (No es de extrañar, por cierto, que la idea de “ciudadano del mundo” tenga la misma raíz estoica que está en la base del individualismo estético tipo new age).

El antídoto contra esa paradójica enfermedad que podría llamarse “democracia totalitaria” -ese “despotismo blando” que anunció Tocqueville- no viene dado 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 contemporánea de la tradición republicana- el aislamiento individualista es pretotalitario.

Y en España también hemos visto, durante varias décadas, que la economía de mercado puede convivir cómodamente con una dictadura política que prohibía el ejercicio de casi todo los derechos cívicos, con la notoria excepción del presunto derecho que se deriva del imperativo de Luis Felipe de Orleans y sus ministros: “¡Enriqueceos!”.

Frente al atomismo social y al individualismo posesivo, el humanismo cívico apunta a los inagotables recursos que atesora el temple intelectual y moral de un pueblo, sólo alcanzable sobre la base de una educación humanista. Pero ya se ve lo que está pasando entre nosotros con las antes olvidadas y ahora famosas Humanidades: la vampirización política de una cuestión cultural de primer orden.

No se trata tampoco de trasladar la reivindicación de las comunidades cívicas al plano estrictamente político. A lo que conduce tal confusión es al Estado corporativo, a cuyo tímido



remedio se llamó en España “democracia orgánica”. Toda democracia apellidada -“popular”, “social”, “real”, “orgánica”- resulta por ello mismo sospechosa. En lo concerniente a modelos 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 en todos los niveles conduce a lo que Ortega llamó “democracia morbosa”: la politización de la vida civil y la muerte en flor de los empeños ciudadanos, cuya liberación y salvaguarda debería constituir precisamente el gran rendimiento de la propia democracia como régimen de justicia y libertades. Por el contrario, 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.

Mejor Aristóteles

Para precisar más la presencia del humanismo clásico en el actual revivir del humanismo cívico, debo subrayar que si entiendo que esta influencia se remite a Aristóteles con preferencia a otros pensadores griegos, Platón incluido, es precisamente porque en la ética y la política del Estagirita encontramos un tratamiento que se atiene estrictamente a la humanidad del hombre, tal como éste es en realidad, y no como debería ser en un marco ideal pero inexistente. El propio Aristóteles lo dice drásticamente en el libro X de la Ética a Nicómaco: “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” (1179 a 18-23).

Con lo que acabo de decir no pretendo en modo alguno minusvalorar el pensamiento político de Platón, cuya influencia en el humanismo civil renacentista ha sido minuciosamente documentada por James Hankins. 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 pueden encuadrar -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 brevemente siguiendo las sugerencias de uno de esos autores, Charles Taylor, en su artículo dedicado a examinar la doctrina de la virtud propuesta por uno de los más profundos y originales pensadores neoaristotélicos 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 libertad 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 convierte 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” (1261 a 14-22). Los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente entre sí, de modo que pueda darse la graduación 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 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” (1261 b 12-13). Según comenta Taylor, para Aristóteles constituye un error



fundamental el excluir de la vida buena alguno de los bienes humanos, ya que la propia vida buena está constituida por todos 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. 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 bien perfecto (teleion agathon), que incluye todos los bienes, cada uno en su lugar adecuado. Salirse fuera de la efectiva 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 especialmente a los Founding fathers y a Alexis de Tocqueville, Pocock llega a hablar de una Americanization of virtue.

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 legisle sobre la base de bienes realmente buscados en las comunidades efectivamente existentes. Si traducimos esta oposición a términos actuales, nos encontraremos con que autores liberales como John Rawls o Ronald Dworkin mantienen, frente a pensadores de orientación comunitarista 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 dada, de las que en absoluto se puede prescindir.

Charles Taylor considera, con razón a mi juicio, que las teorías éticas y políticas que proceden del moderno concepto de libertad -libertad negativa, según la terminología de Isaiah Berlin- presentan un carácter más bien "platónico", en el sentido de "revisionista" y no "comprensivo". 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 convencional. 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 vida buena" se quedan sólo con el primer término de la diada. Mientras que para el propio Aristóteles el primer término de esa conjunción - "la vida"- presenta una significación meramente estructural. La exigencia propiamente política procede del segundo término -"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 hombre. En la tradición filosófica los dos candidatos para ocupar ese puesto supremo son, evidentemente, la contemplación de la verdad y la virtud ciudadana. Bien conocidas son las dificultades que Aristóteles mismo tuvo para integrar esas dos posibilidades. Pero, según ha mostrado MacIntyre en *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, la fusión de ambas posibilidades es hacedera y fue llevada a cabo efectivamente por el humanismo cristiano de Tomás de Aquino.

La inversión valorativa entre "la vida" y "la vida buena" -el establecimiento de una primacía del sobrevivir sobre el vivir bien- es la gran operación intelectual y política llevada a cabo por la filosofía moderna desde Thomas Hobbes. Hannah Arendt ha estudiado este vuelco como la supremacía del trabajo (labor) sobre la acción (action), es decir, del metabolismo productivo y reproductivo, propio de la sociedad burguesa, sobre la teoría y la virtud cívica, características de una esfera pública que tiende a difuminarse. Por este camino se va perdiendo todo el impulso ético y cultural del humanismo clásico, hasta acabar en el actual economicismo pragmático. Como ha señalado Pierre Manent, 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, ni más ni menos, en la hipótesis aristotélica de un conjunto de hombres que sólo tienen en común los intercambios comerciales y las alianzas guerreras, de manera que no constituyen una comunidad cívica, no pueden discutir acerca de la justicia, no se da propiamente entre ellos actividad política, ni existe verdadera convivencia, ya que las relaciones mutuas son iguales cuando están unidos en un mismo lugar que cuando están separados (1280 b 24-29).

No a la república procedimental

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. Es más, lo que Taylor llama "valoraciones fuertes", las opciones vitales básicas, serían factores de perturbación de la pacífica convivencia, ya que existen concepciones contrapuestas de tipo filosófico o religioso, que no es posible conciliar. Hemos de remitirnos, entonces, a normas que prescriban exclusivamente procedimientos democráticos, sin entrar para nada en la discusión de qué es lo bueno y lo mejor, lo cual quedaría restringido al ámbito meramente privado. Lo justo o correcto (right) -en cuyo sólo 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.

Cuando la ética se desvincula de la vida personal y se remite a unas reglas presuntamente neutrales, lo que sobreviene es la desmoralización, la pérdida de la moral cívica, cuyo sustituto es entonces lo "políticamente correcto". Hay cosas que se hacen y otras que no se hacen; hay verdades que se pueden decir y otras que no se pueden decir. Y tal distinción no la establece la ley natural ni la conciencia personal, sino que la prescriben los "decididores", es decir, los expertos en cuestiones colectivas. Con lo que resulta que el ciudadano medio vuelve a ser considerado como menor de edad y no está autorizado para acometer iniciativas de relevancia pública. Como dijo también Edmund Burke, el dinero se convierte en el "sustituto técnico de Dios".

Estamos, entonces, en la república procedimental, donde la ética pública se separa drásticamente de la ética privada, mientras que la religión y las opciones morales básicas son consideradas como cuestiones privadas, que no han de tener trascendencia política alguna. 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. Sólo que entonces se declara al ciudadano como éticamente sospechoso y políticamente incompetente. Y se desconfía, por principio, de la capacidad intelectual de las personas y de las comunidades primarias para entablar un diálogo riguroso, del que puedan surgir consensos racionales, que trascienden los meros consensos fácticos a los que aparentemente se resigna la república procedimental. Aunque realmente opere en ella una ideología, no por inercial menos determinada, que Martin Krieger ha definido como individualismo totalitario. Las víctimas de este planteamiento insolidario son, sin duda, las personas más débiles en cada sociedad, y los países más pobres en el concierto internacional. Porque lo que el permisivismo permite es, al fin y al cabo, el dominio de los débiles por los fuertes. Se retrocede entonces a una situación en la que la marginación no es marginal, sino que en cierto sentido todas las personas de a pie, la gente de la calle, queda marginada de los empeños públicos.

Curiosamente, esta posición de apartamiento de las cuestiones públicas era la situación de los esclavos en la polis y en la civitas, durante el florecimiento del humanismo clásico, cuyas limitaciones y carencias también son hoy penosamente actuales. En Atenas, por ejemplo, sólo el ciudadano -libre, varón y ateniense- tenía derecho a participar en la esfera pública, es decir, en los discursos del ágora y en las hazañas guerreras. Los demás -esclavos, extranjeros y mujeres-



quedaban encerrados en el ámbito de lo económico y privado, en el recinto de la casa (oikos), en el campo de las actividades productivas y reproductivas de la alimentación y la crianza. El que estaba alejado de la vida pública y sólo se ocupaba de lo privado era el idiota, es decir, el que únicamente atendía al idion, a lo propio. Y en Roma sucedía que algunos esclavos llegaban a tener un gran poder económico, ya que eran quienes se encargaban de administrar las posesiones de los ciudadanos más importantes. Pero nadie envidiaba la riqueza de los esclavos, precisamente porque se les negaba el derecho a participar en lo que se consideraba más valioso: la vida pública.

El humanismo clásico muestra en este punto su estrecho alcance, ya que la mayor parte de la población quedaba excluida de ese ocio creativo necesario para el cultivo del pensamiento y la actividad política. Es más, la democracia griega y la república romana no habrían sido viables sin que sus pocos beneficiarios tuvieran a su servicio un gran sector de los habitantes de la polis y la civitas.

A ello conducía la exaltación de la autarquía, de la independencia de cualquier otra persona o cosa, que encuentra un reflejo claro -pero un tanto desagradable- en la ética aristotélica. Del magnánimo o megalopsychos -uno de los grandes tipos de la moral peripatética- dice Aristóteles que "se avergüenza de recibir favores, porque es un rasgo de alguien superior otorgar favores, mientras que lo característico de alguien inferior es recibirlos" (1124 b 9-10). Por eso al presunto magnánimo no le gusta que se le recuerden los beneficios recibidos y, en cambio, evoca con placer los dones que él mismo ha conferido.

Lo que falta en la espléndida teoría clásica de la excelencia o virtud es, precisamente, el reconocimiento del valor positivo de la dependencia respecto de otros. Es más, según ha señalado MacIntyre en su último libro (*Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Open Court, Chicago, 1999), los humanos sólo podemos adquirir la independencia a partir de la dependencia misma, sin que nos quepa nunca prescindir de esta última. No depender de nada ni de nadie, además de imposible, sería lamentable, porque conduciría a la mayor desgracia de todas, es decir, a la soledad. Lo que sucede es que también hay virtudes de la dependencia reconocida, que optimizan nuestra continua necesidad de dar y recibir, de ayudar y ser ayudados. Entre ellas se encuentra el servicio a los más necesitados, el cuidado de los más débiles, el respeto a la corporalidad decaída, el reconocimiento de la dignidad intocable de las personas, la generosidad, la ternura, el agradecimiento, la compasión. En cierto modo, todas podrían sintetizarse en una sola: la misericordia o piedad. A esta finura de la empatía o connaturalidad ni siquiera llegó el grandioso humanismo de la ética clásica.

La moral ilustrada, por su parte, se hizo eco de la clásica valoración unilateral de la independencia, a la que modernamente se llama autonomía y se considera -en Kant sobre todo- que es la estructura moral a priori del propio sujeto ético. No es extraño, entonces, que la ética contemporánea haya llegado a una tajante escisión entre lo racional y lo emotivo, manteniendo que nosotros actuamos, o bien por ejercitar la elección racional (rational choice) en términos pragmatistas de cálculo de beneficios y perjuicios, o bien por sentimientos no racionalizables de afecto o simpatía hacia otras personas. Acontecería, en tal caso, que actuaríamos siempre de acuerdo con lo que consideramos más conveniente para nosotros mismos. Pero esto es tremendamente insolidario, porque no es verdad que si todos buscan su propio interés crecerá el bienestar general. Y no es verdad, entre otros motivos de mayor calado filosófico, porque -como ha mostrado Amartya Sen- en situaciones de extrema pobreza o completo desvalimiento las personas y las comunidades ya no están en condiciones ni siquiera de pensar en lo que más les conviene, porque su única preocupación es conseguir cada día el mínimo de bienes vitales.

La ética auténticamente humanista es la que se inscribe en un marco en el cual el dar y el recibir no están sometidos a un cálculo cuantitativo, en términos de do ut des, sino que se rigen por la actitud de completa reciprocidad, sin exigencia de contrapartidas del mismo monto. Tal es, sobre todo, el caso de la atención personal a los discapacitados totales, que nunca nos podrán devolver con hechos lo que hacemos por ellos durante una vida entera. Si el humanismo es tan soberbio e ilustrado que pierde el sentido profundamente humano que lleva consigo el sufrir por otros y, sobre todo, con otros, entonces es que se ha transmutado en su paradójica oposición, es decir, en lo



inhumano o deshumanizador.

El humanismo clásico nunca llegó a este extremo inferior de la deshumanización y, a la vez, siempre sospechó del extremo superior de la entrega de uno mismo a los demás. Su lema era ne quid nimis: "nunca demasiado". Ni siquiera demasiado humanismo sería bueno, porque entonces no sería viable para ese ser intermedio y entreverado que es el hombre. Pero el lema ne quid nimis tiene otro posible sentido, a saber: "nunca es demasiado". Ahora bien, descubrir la paradoja creativa de la plena autorrealización a través de la completa entrega es el gran logro del humanismo cristiano.

Fecha 14/04/2005



© ASOCIACIÓN ARVO 1980-2005
Contacto: <mailto:webmaster@arvo.net>
Director de Revistas: Javier Martínez Cortés
Editor-Coordenador: Antonio Orozco Delclós