



Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas

ISSN: 1657-8953

yadira.caballero@usa.edu.co

Universidad Sergio Arboleda

Colombia

Irizar, Liliana Beatriz
LOS HÁBITOS DE LA CIVILIDAD. EL LUGAR CENTRAL DE LA FORMACIÓN CIUDADANA EN EL
HUMANISMO CÍVICO

Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, núm. 10, junio, 2006, pp. 1-20

Universidad Sergio Arboleda

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100220322007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los hábitos de la civilidad El lugar central de la formación ciudadana en el humanismo cívico

“... los más altos valores son los mismos para el individuo y para la comunidad,
y éstos son los que el legislador debe infundir en las almas de los hombres.”

Aristóteles, *Política*

Liliana Beatriz Irizar¹

RESUMEN

Superar la crisis de humanismo que crece a pasos acelerados nos exige volver a pensar a la persona a partir de su naturaleza propia con el fin de descubrir qué es bueno para su auténtico progreso y plenitud. De este modo será posible iniciar un proceso de formación ciudadana verdaderamente humanista tal como el que propone el humanismo cívico.

ABSTRACT

To overcome the present growing crisis of humanism we need to consider the human person from her specific nature. Thus, we are able to find things which help her to achieve real progress and human flourishing. So, we will start a path that leads us to a civic education, a really humanistic one, such as civic humanism conceives it.

PALABRAS CLAVE

Humanismo cívico, Aristóteles, Tomás de Aquino, Alejandro Llano, formación ciudadana, libertad positiva, virtudes cívicas, virtudes, Philip Pettit, libertad como no-dominación, sabiduría, esperanza.

Introducción

¹ Docente investigadora de la Universidad Sergio Arboleda. El presente trabajo representa uno de los avances logrados dentro del proyecto de investigación *Humanismo cívico*, del grupo *Lumen* (Escuela de Filosofía y Humanidades).

Nuestra cultura vive una honda crisis de sentido que, en último término, se cifra en una crisis de humanismo. El nihilismo pragmatista y su correlato cultural, el relativismo ético y el menosprecio escéptico de la verdad no hacen más que acentuar y acelerar esta crisis. Es urgente, por tanto, volver a reflexionar con rigor y profundidad sobre la persona; resulta acuciante redescubrir su valor sagrado e indisponible. Sólo sobre estas bases se puede iniciar el proceso de construcción de una cultura auténticamente humana.

En este orden de ideas, me propongo resaltar a través del presente trabajo, ante todo, que la propuesta filosófico-política del filósofo español Alejandro Llano, por él denominada *humanismo cívico* debe ser objeto de una mayor atención de nuestra parte. Es en razón de su honda radicación en la naturaleza humana, que este *nuevo modo de pensar y de comportarse*² cívicamente puede ser designado con plenos títulos como *humanismo*. Dentro esta riquísima propuesta sería posible abordar diversos aspectos suyos y mostrar que todos son plenamente homologables con la regulación esencial del ser humano o ley natural. Sin embargo, aquí me centraré únicamente en uno de esos aspectos: el de la formación ciudadana. Y esto por dos razones:

1. Considero que para dar un paso adelante en ese camino hacia el ser humano, un papel central lo juega la formación ciudadana que es, ante todo, formación en las virtudes cívicas. Ahora bien, el humanismo cívico de Alejandro Llano se caracteriza, de una parte, por ser una propuesta filosófico-política que recibe vigor filosófico de sus raíces metafísicas; a su vez, esta radicación ontológica, lejos de apartar sus reflexiones de la dramática realidad socio-política actual, se acerca a ella con una mirada más honda y crítica y, por lo mismo, capaz de ofrecer soluciones más radicales y fecundas. Esta dimensión metafísica y, considero que por eso, fecundamente operativa de la filosofía política del profesor de Navarra resulta crucial para diferenciarla de otras versiones del humanismo cívico presentes en el discurso político actual.

2. Damos así con la segunda razón de nuestra elección. Dentro del denominado republicanismo cívico -actualmente muy difundido especialmente a través de uno de sus representantes más populares Philippe Pettite-, es posible encontrar interesantes puntos de contacto con el humanismo cívico de Llano; no obstante, dicho republicanismo se aparta de éste último en el enfoque de algunos temas que podemos considerar cruciales. Tal es el caso de la formación ciudadana.

² LLANO, A., *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel, 1999, p. 192.

1. ¿Qué es el humanismo cívico y cuáles son sus piezas conceptuales fundamentales?

Frente a la paulatina deshumanización de las comunidades políticas, y de la vida y tareas que en ellas se desenvuelven –consecuencia directa del avance implacable del “tecnosistema”³- el humanismo cívico propugna “la revitalización de las comunidades ciudadanas y la activa participación en la esfera pública. Es una nueva cultura de la responsabilidad cívica, que se opone tanto al estatismo agobiante como al economicismo consumista, pero que también rechaza el narcisismo individual, el cual lleva a no pocas personas a refugiarse en el cerco privado y a desentenderse de lo que antes se llamaba ‘bien común’ y hoy se denomina –con menor fortuna- ‘interés general’”.⁴

Ciertamente, la otra cara de ese avasallamiento de las “comunidades vitales” por parte del aparato burocrático y del mercantilismo lo constituye el individualismo creciente tan patéticamente característico de las democracias occidentales. Individualismo cuyo correlato ineludible es la apatía cívica, es decir, la ausencia de la ciudadanía en la arena social y pública. Entiendo que el humanismo cívico, al detectar el problema en su misma raíz, es capaz de ofrecer un camino de solución también radical. Se distingue, en efecto, por proponer una actitud cívica profundamente humana: “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”⁵ En este sentido cabe destacar la plena sintonía de la propuesta del profesor Llano con los dos más señalados representantes del humanismo político clásico: Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Con el fin de probar esta última afirmación daremos una rápida revista a algunos de los nudos conceptuales del humanismo cívico que defendemos.

³ Al utilizar el término “tecnosistema” nos referimos a los tres componentes estructurales del Estado de bienestar: Estado, mercado y medios de comunicación.

⁴ LLANO, A., *El diablo es conservador*; Pamplona, EUNSA, 2001, p. 94.

⁵ LLANO, A., *Humanismo cívico...*, p. 15.

1.1. Hacia una imagen humanista del hombre y del ciudadano

“... la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (...) resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.”⁶ En este conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles deja claro el alto concepto que posee de la naturaleza humana y en sintonía con tan elevada valoración nos invitará –no es otra cosa este maravilloso tratado de psicología y de “espiritualidad” que una constante invitación- a “... en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros...”⁷ Esto es, vivir a la altura de nuestra condición de seres racionales (o espirituales) y libres. El humanismo cívico -de manifiestas raíces aristotélicas- se mueve en esta misma dirección; es más, si se puede calificar de humano a *este modo de habitar en la polis*, es justamente porque parte de una concepción metafísica y ética del ser y del obrar del hombre: “un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido por el bien común trascendente”.⁸

La legislación estatal así como la inmensa mayoría de los planes de estudio de las democracias occidentales parecen olvidar esta verdad crucial ya que no representan un acicate a partir del cual cada hombre y cada mujer se sienta interpelado e invitado a dar lo mejor de sí mismo tanto en el plano de la excelencia intelectual como ética. La mediocridad académica y el individualismo insolidario son dos fantasmas que amenazan con marchitar el enorme potencial humano de las generaciones más jóvenes. En el extremo opuesto se sitúa, en cambio, un sabio conocedor de la humana naturaleza y de sus fines intrínsecos, Tomás de Aquino, quien escribirá en total acuerdo con Aristóteles que “... la ciencia política se ocupa y se aplica sobre todo al estudio de la virtud. Procura lograr ciudadanos buenos y obedientes a las leyes (...) Luego es tarea del político considerar el alma cuya virtud busca, como es tarea del médico considerar el cuerpo cuya salud busca. Por tanto, es claro que el político debe, de alguna manera, conocer lo que pertenece al alma (...) Y tanto más pertenece al político considerar el alma cuya virtud busca, cuanto la

⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*; Tr. J. Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1993, I, 1098^a 5-20.

⁷ E. N., X, 1177b30-1178a 5.

⁸ LLANO, A., *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel, 1999, p. 100.

política es mejor que la ciencia médica, como consta por lo dicho. Por eso, corresponde que su consideración sea más completa”.⁹

Podemos vislumbrar desde ahora que el tema que nos ocupa, la formación ciudadana, se extiende, como es natural, tanto a gobernados como a gobernantes y en todo caso, de modo primordial y perentorio a estos últimos. En este sentido conviene retener la prudente advertencia que Edmund Burke, dirige a los gobernantes y ciudadanos en general. La constitución del Estado, enseña el pensador y estadista irlandés, “Requiere un conocimiento profundo de la naturaleza humana y de las necesidades humanas así como de las cosas que faciliten u obstruyan los varios fines que han de perseguirse mediante el mecanismo de las instituciones civiles.”¹⁰

El humanismo cívico que propugnamos amarra, por eso, todas sus reflexiones al hilo conductor constituido por la indagación acerca de la verdad sobre el ser humano y su dignidad esencial. En efecto, la revitalización de lo humano en la vida social y política -idea nuclear de este humanismo ciudadano- sólo puede concebirse de manera realista y fecunda si atendemos dócilmente a la humana naturaleza. ¿Cómo, si no, potenciar nuestra dimensión intelectual en aras del auténtico bien de la persona? ¿De qué manera será posible, en caso contrario, conseguir la construcción de comunidades vitales caracterizadas por la responsabilidad social, la solidaridad y la misericordia? Una imagen sesgada y, por lo mismo, falsa del hombre necesariamente había de producir el dramático resultado que nuestra cultura positivista y agnóstica testimonia a diario: el casi infinito potencial de la racionalidad humana convertido en instrumento de destrucción y de autodestrucción. “El hombre –escribía en este sentido el entonces cardenal J. Ratzinger- sabe hacer hombres; y por eso, los hace. El hombre sabe usar hombres como ‘banco’ de órganos para otros hombres, y por eso los hace; lo hace porque parece una exigencia de su libertad. El hombre sabe fabricar bombas atómicas, y por eso las hace; y en principio está dispuesto también a usarlas. A fin de cuentas, también el terrorismo se basa en esta modalidad de ‘auto-autorización’ que se arroga el hombre, más bien que en los principios del Corán.”¹¹

Creemos que es en el abandono de la imagen humanista del hombre, es decir, en el destronamiento de la razón metafísica tanto como de la razón práctica por parte de la razón

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001, I, 19, n° 140.

¹⁰ BURKE, E., *Sobre la revolución francesa*; Tr. V. Herrero, México, Fondo de cultura económica, 1943, p. 93.

¹¹ RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*; Tr. D. Minués, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2005, pp. 39-40.

instrumental donde hay que buscar la raíz de este proceso deshumanizador que avanza implacable a escala mundial. El haber subestimado la capacidad inagotable de verdad y de bien que anida en nuestras facultades espirituales explica que estemos tocando fondo en lo que respecta a la instrumentalización pragmática y nihilista del hombre por el hombre. Se trata, entonces, de recuperar la *mirada sapiencial*, la única capaz de iluminar nuestra percepción de las personas, las cosas y los acontecimientos. “La ciudad necesita sabios, –escribe bellamente Lachance– sabios libres y desinteresados, sabios únicamente dóciles al imperativo de la verdad. Los necesita para descifrar el enigma del hombre y el significado de la vida, para señalar el fin de la política, de la economía, así como de todas las técnicas especulativas y prácticas.”¹²

Y la sabiduría es una virtud intelectual, por tanto, se *aprende*, especialmente porque este hábito dianoético es el resultado y la coronación –como probarán extensamente Aristóteles y Tomás de Aquino– de un talante ético virtuoso. Antes de abordar lo concerniente a este aprendizaje, examinaremos otra pieza fundamental del humanismo cívico e inseparable de una concepción humanista del ser humano: la dimensión social de la libertad.

1.2. La radicación ética y social de la libertad

“...el hombre es por naturaleza un animal social...”¹³ Volviendo a Aristóteles y retomando una de sus sentencias más frecuentadas nos encontramos con otro de los pilares del humanismo político: la dimensión social del ser humano y de su libertad. Tanto para el Estagirita como para Tomás de Aquino, resulta ésta una verdad tan irrefutable, que hablar de un hombre no-social equivale a afirmar la degradación –o bien la sublimación, cosa ciertamente inverosímil en el orden meramente natural– de su condición esencial; “... si algún hombre –apunta el Aquinate– no es civil en razón de su naturaleza es necesario que, o bien sea un hombre malo, pues eso sucede por corrupción de la naturaleza humana, o bien que sea mejor que el hombre, en cuanto posee una naturaleza más perfecta que la que comúnmente tienen los demás hombres.”¹⁴

¹² LACHANCE, L., *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*; Tr. J. Cervantes y J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 185-186.

¹³ ARISTÓTELES, *Política*; Tr. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera, 1981, p. 58.

¹⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles...* I, 1, n° 19.

De manera que la versión de la libertad (a-social) propia del liberalismo individualista o “libertad negativa”, en expresión definitivamente popularizada por Isaiah Berlin¹⁵ nos sitúa notablemente por debajo de nuestra dignidad personal. Sin duda alguna, este modo de concebir y de promover la libertad ha tornado cada vez más incomprensible y, por lo mismo, más extraño a nuestras metas personales, aquel bien que Tomás de Aquino no vacila en calificar como “el bien principal entre todos los bienes humanos” o bien común “que es mejor y más divino que el bien de uno solo, como se dice al comienzo de la *Ética*.”¹⁶

El humanismo cívico, en cambio, no puede ser pensado, ni menos vivido, si no es a partir de lo que Alejandro Llano denomina *libertad de sí mismo* o *libertad emocional*¹⁷, que es fruto de una labor paciente y esmerada sobre nosotros mismos. Como afirma el filósofo español, para conquistar este elevado nivel de la libertad personal, si bien es necesario, no es, sin embargo, suficiente con ejercer acciones *libres*, es preciso practicar actos *liberadores*, esto es, acciones por medio de las cuales expansione mi yo “hacia valores que le trascienden y que, a la vez, le afectan y le comprometen.”¹⁸

Esta libertad de sí mismo da cuenta efectivamente de nuestra índole social innata porque asegura la recta comprensión y el efectivo ejercicio de la *libertad de* o libre albedrío, y, a su vez, hace posible y fecunda la *libertad para*¹⁹, ejercicio de nuestra facultad de elección gracias a la cual somos capaces de asumir lo “común” como “propio” y nos disponemos a aquilatar nuestras metas y proyectos revistiéndolos de la lógica del compromiso y de la donación. *Libertad positiva* que impulsa a implicarse en “la realización de proyectos que me comprometen de manera estable y que –antes incluso de alcanzar los niveles propiamente económicos o políticos- me vinculan a comunidades humanas en las que no sólo considero las posibilidades de aumentar mis beneficios,

¹⁵ Para dicho autor libertad en este sentido significa “estar libre *de* interferencias más allá de una frontera variable, pero siempre reconocible.” BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad*; Tr. A. Rivero, Madrid, Alianza, 2001, p.54.

¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles...*, I, 1, n° 2.

¹⁷ LLANO, A., *El futuro de la libertad*; Pamplona, EUNSA, 1985, pp. 79 y ss.; *Humanismo cívico...*, p. 88 y ss.

¹⁸ LLANO, A., *El futuro de la libertad...* p. 81.

¹⁹ LLANO, A., *El futuro de la libertad...* pp. 79 y ss.; *Humanismo cívico...* pp. 80 y ss.

mi poder o mi influencia, sino que me doy cuenta de la necesidad que muchas personas tienen de *ser cuidadas*, de recibir un trato diferenciado y digno.”²⁰

Recuperar la comprensión auténticamente humana de la libertad, es decir, rehabilitar su dimensión positiva o *libertad para*, es una de las metas primordiales del humanismo cívico, objetivo que se enlaza directamente con el tema de la formación ciudadana. Este modo genuinamente humano de ejercer la libertad gracias al cual nos vamos desprendiendo de los yugos internos –que representan siempre un descenso del espíritu- y nos hacemos aptos para el don de sí, exige un aprendizaje. El realismo sapiencial del humanismo clásico intuyó exquisitamente este mensaje de la naturaleza humana. Retengamos, sino, el penetrante realismo de Aristóteles cuando al revisar algunos de los regímenes entonces vigentes observa que el remedio contra la injusticia no es asunto simplemente de políticas legislativas o de “cambio de estructuras”, sino de *formación*, porque -comentará lúcidamente el Estagirita- “la naturaleza de la ambición [a la que considera raíz última de toda injusticia] es ilimitada y la mayoría de los hombres viven para colmarla. El principio de la reforma radica, pues, más que en igualar las fortunas, en dar una formación...”²¹

2. Formación ciudadana y “civilidad”²²

“... cuando sostuve que las leyes republicanas deben estar encauzadas o incrustadas en una red de normas cívicas, también habría podido decir que las leyes republicanas tienen que estar sostenidas por hábitos de virtud cívica y buena ciudadanía –por hábitos, dígame así, de civilidad

²⁰ LLANO, A., *La vida lograda*; Barcelona, Ariel, 2003, p. 111.

²¹ ARISTÓTELES, *Política...*, p. 100.

²² Entendemos por “civilidad” un modo de ser “cívico”, esto es, la calidad propia del ciudadano cultivado o formado. Carácter que es fruto de la adquisición de las virtudes, especialmente de las virtudes cívicas, es decir, de las cualidades antropológicas que nos disponen correctamente respecto de los bienes “comunes”.

(Selznick)-, si quieren tener alguna oportunidad de prosperar”²³ A este pasaje escrito por uno de los más populares representantes del actualmente denominado republicanismo cívico podría haberle prestado gustosamente su rúbrica Aristóteles. Sin embargo, como sostenía al comienzo de este trabajo, las actuales propuestas procedentes de diversos pensadores enrolados en el denominado “giro republicano” no quedan enmarcadas sin más dentro de las coordenadas del humanismo político clásico. Sin necesidad de entrar a analizar en detalle la obra más difundida de Pettit, *Republicanismo*, nos bastará para los fines de este ensayo atenernos al concepto de libertad y de virtud de que se vale el autor. Y esto con un objetivo: mostrar que su republicanismo se aleja del humanismo político que defendemos en la medida en que opta por prescindir de una reflexión comprometida y sustanciosa acerca de la naturaleza de la persona, de la libertad humana y, asimismo, de las virtudes. “Asuntos metafísicos o fundamentales”²⁴ en los que, a juicio de Pettit, algunos teóricos políticos prefieren “gastar su tiempo” optando así “por hacer teoría ideal, por recoger, el término de Rawls, más que el tipo de teoría que tiene algo que decir sobre el mejor modo de promover nuestros objetivos en el imperfecto mundo real.”²⁵

2.1. “Libertad como no-dominación” y civilidad en el republicanismo cívico

La libertad como no-dominación es el punto de partida y el núcleo del republicanismo propugnado por Pettit y que él identifica sin más con la libertad distintiva de la tradición republicana. La define así: “el estatus social de estar relativamente a salvo de la interferencia arbitraria de otros, y de ser capaz de disfrutar de un sentido de seguridad y de paridad con ellos.”²⁶ La proximidad de este concepto de libertad con la libertad negativa de Berlin es tan manifiesta que el mismo Pettit se esfuerza, en mi opinión con poco éxito, a través de largas páginas en hacer patente la diferencia entre estos dos conceptos de libertad. La clave para comprender que son efectivamente distintos radica en reconocer, según el autor, que “la interferencia y la dominación son males diferentes”, por tanto, “la no-interferencia y la no-dominación son ideales diferentes.”²⁷ En todo caso, la libertad como no-dominación se

²³ PETTIT, Ph., *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*; Tr. T. Doménech, Barcelona, Paidós, 1999, p.318.

²⁴ Ibid. p. 311.

²⁵ Ibid. pp. 311-312.

²⁶ Ibid. p. 12.

²⁷ Ibid. p.42.

caracteriza por ser simultáneamente negativa y positiva, “es negativa, en la medida en que requiere la ausencia de dominación ajena, no necesariamente la presencia de autocontrol, sea lo que fuere lo que éste último entraña. La concepción es positiva, en la medida en que, al menos en un respecto, necesita algo más que la ausencia de interferencia; requiere seguridad frente a la interferencia; en particular frente a la interferencia arbitrariamente fundada.”²⁸ Excedería con mucho el objetivo que nos hemos trazado, traer aquí los argumentos con los que Pettit intenta sustentar su tesis. Las definiciones citadas son suficientes para advertir que la libertad como no-dominación reconoce escasos puntos de conexión con la *libertad para* propia del humanismo cívico. En efecto, su *teoría de la libertad y del gobierno* es a todas luces una indagación acerca de cómo construir un sistema político en el que el Estado pueda convertirse en garante de la libertad individual (libertad como no-dominación) sin que, a su vez, se constituya en un instrumento de *dominación*; una teoría que Pettit califica como “una exploración de lo que entrañaría una política neorrepblicana.”²⁹ A mi juicio, se trata de una nueva edición de la concepción individualista de la democracia revisada a la luz de algunos principios propios, efectivamente, de la mejor tradición republicana. La libertad como no-dominación reincide en una comprensión de la democracia y de la libertad que las pone casi exclusivamente al servicio de los derechos individuales, de los cuales el Estado termina siendo finalmente el tutor (pero, “¿quién vigila al vigilador?”³⁰). Considero que esta visión sesgada de la libertad humana queda bastante lejos de aquella otra que es sustento y posibilidad efectiva del humanismo cívico. Libertad que es entendida “como una fuerza positiva de decisiones y compromisos, resorte de participación activa y responsable en los proyectos de alcance colectivo.”³¹

Analícemos ahora lo que Pettit denomina “hábitos de virtud cívica” o “hábitos de civilidad”³². Gracias a ellos los sujetos incorporan a su actuación habitual las “normas cívicas”³³ las cuales prescriben, según el autor, ya sea los modos “en que debe comportarse cualquiera en la sociedad”³⁴ o bien la manera de proceder de aquellos individuos “que desempeñan determinados

²⁸ Ibid. p. 77.

²⁹ Ibid. p. 77.

³⁰ Esta aporía práctica, como es de suponer, no escapa al autor: “hay un límite tangible –reconoce Pettit– a lo que pueden lograr esos mecanismos [se refiere a los “mecanismos” estatales para reducir la dominación] sin que el estado mismo se convierta en la más peligrosa de las dominaciones.” Ob.cit., p. 143. En el mismo sentido vid. p. 144.

³¹ LLANO, A., *El futuro de la libertad...*, p. 163.

³² PETTIT, Ph., *Republicanism...*, p. 318.

³³ Ibid. p. 314.

³⁴ Ibid. p. 315.

papeles o que pertenecen a determinados grupos”³⁵. Cuál sea la condición específica de tales hábitos y cómo nos es dado hacernos con ellos, son temas que Pettit no aborda, probablemente por tratarse de “asuntos metafísicos”. Pero las cosas, en mi opinión, no son tan sencillas. Uno se pregunta de qué manera se pueden incorporar a la propia existencia unas prácticas que, en opinión del autor, “desarrollarán lo que con toda naturalidad puede llamarse un carácter públicamente orientado”³⁶, cuando no se nos dice explícitamente en qué consisten dichas prácticas ni menos se nos dan unas pautas acerca de su adquisición. Con todo, el tema no debe ser tan simple cuando Aristóteles dedica todos sus cursos de Ética -además de lo que sobre esto trae en la Política y otras obras suyas- a explorar la naturaleza de la virtud (y del vicio), su modo de adquisición, etc.

Por otra parte, la comprensión de la libertad ofrecida por Pettit hace sospechar que su visión del hombre debe algo al pesimismo antropológico de Hobbes. No sin razón, el autor admite que alguien podría tildar de pesimista su imagen de las relaciones interpersonales.³⁷

En este apartado he querido mostrar que un proyecto de civilidad tal como el que nos propone el republicanismo cívico –al menos el de Pettit- se torna realmente utópico, por una parte, pero, además, y esto es lo definitivo, no quedan claros la calidad humana y el alcance social del compromiso cívico de una ciudadanía preocupada casi exclusivamente en defender las prerrogativas de una libertad entendida únicamente como no-dominación.

En lo que resta de mi trabajo me centraré en el examen de la noción de civilidad propugnada por el humanismo cívico y de las vías que éste sugiere para alcanzarla.

2.2. Los hábitos de la civilidad y la educación de la libertad en el humanismo cívico

“... la educación –escribe Alejandro Llano- representa la prueba de fuego de las diversas concepciones acerca de la sociedad y de la persona humana. Si tales concepciones están

³⁵ Idem.

³⁶ PETTIT, Ph., Ob. cit., p. 318.

³⁷ Cf. Ibid. p. 128. Allí mismo afirma el autor que “el resultado inevitable de dejar en manos de los individuos la persecución descentralizada de su propia no-dominación sería que la mayoría de ellos se hallarían al final a merced, ya de esta persona o de este grupo más fuerte, ya de estos otros. Habría que esperar una sociedad pletórica de pequeños despotismos...” No podemos detenernos aquí en el análisis del curioso juego de garantías y controles que establece Pettit entre el Estado (como garante de la no-dominación) y los individuos como legítimos titulares de dicha libertad.

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.”³⁸ No en vano el humanismo cívico se esfuerza en indagar y registrar dentro de su entramado doctrinal las bases conceptuales que dan verdadera cuenta del ser personal, de la libertad y de otras realidades nucleares a partir de las cuales puede ser pensado y resultar efectivamente operante un humanismo cívico. Ya hemos visto de modo sumario que su punto de partida es la comprensión de la persona como ser espiritual; espiritualidad en virtud de la cual se nos otorga el reconocimiento de la radicación metafísica y del sentido ético de la libertad humana. La formación ciudadana se inscribe, como es natural, dentro de este marco antropológico y ético.

Teniendo en cuenta, entonces, que el humanismo cívico constituye *un nuevo modo de pensar y de comportarse* la educación cívica ha de centrarse en conseguir que esta nueva ciudadanía aprenda a cultivar hábitos que potencien la capacidad humana de pensar rectamente o con verdad – son las virtudes intelectuales-, y hábitos prácticos, esto es, habilidades operativas que nos faciliten actuaciones que estén a la altura de nuestro ser espiritual y social. A modo de resumen, diremos que formar ciudadanos supone crear las condiciones sociales y políticas que pongan al alcance de todos la posibilidad de adquirir, en palabras de MacIntyre, “Las cualidades intelectuales y de carácter que permiten a una persona identificar los bienes pertinentes y emplear las habilidades necesarias para conseguirlos...”³⁹

Conviene, ante todo, que comencemos por precisar algunos conceptos, como el de virtud intelectual o dianoética que es un hábito operativo –esto es, una disposición estable para la operación- que perfecciona el entendimiento y hace buena su obra, es decir, mediante esta cualidad virtuosa el entendimiento queda capacitado para decir "(...) siempre la verdad, jamás la falsedad.”⁴⁰ Recordemos que todo hábito corrige la indeterminación natural de la potencia en que radica y que consiste en su aptitud para vincularse con sus objetos de maneras diferentes y

³⁸ LLANO, A., *Humanismo cívico...*, p. 155.

³⁹ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Tr. B. Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001, p. 110.

⁴⁰ S.Th., I-II, q.57, a.3.

opuestas. En el caso del entendimiento posible⁴¹ la indeterminación se traduce en la posibilidad que esta potencia tiene de emitir juicios ya verdaderos, ya falsos sobre las realidades que conoce.⁴² Cuando al entendimiento se sobreañade, entonces, un hábito virtuoso queda determinadamente apto o capacitado para *conocer bien*, es decir, con verdad. De las virtudes dianoéticas unas son perfectivas del entendimiento especulativo: el *intelecto*, la *ciencia* y la *sabiduría*, y otras radican en el entendimiento práctico: la *prudencia* y el *arte*.⁴³ Es tal la relevancia de estas cualidades antropológicas que merecen un tratamiento que no podemos darle en el presente trabajo. Por eso, me limitaré a apuntar algunos comentarios acerca de dos de ellas que, por otro lado, representan la consumación de una personalidad éticamente madura. Me refiero a la prudencia y a la sabiduría.

La *prudencia* es la virtud intelectual que capacita al ser humano para que pueda indagar y juzgar certeramente acerca de los medios más adecuados para alcanzar una meta *buena* –en caso contrario, se trata no de prudencia, sino de astucia- ; es decir, lo habilita para *conocer cómo realizar y, de hecho, practicar* acciones buenas o virtuosas⁴⁴. La particularidad de la prudencia obedece, precisamente, a su íntimo nexo con las virtudes morales, no se puede ser prudente sin ser virtuoso y, en sentido contrario, enseñará el Estagirita, "... cuando existe la prudencia todas las otras virtudes está presentes."⁴⁵ El fundamento de esta unidad se encuentra en la integridad y unicidad del bien humano que consiste en vivir racionalmente, bien que el virtuoso *ama* –digámoslo así- con todo su ser, y por eso su mente prudente ve cómo realizarlo en las circunstancias específicas involucradas en las diferentes acciones virtuosas. G. Abbá ha

⁴¹ S.Th., I-II, q.50, a.6: "Porque el entendimiento humano, ínfimo entre todos los entendimientos; se halla en potencia respecto de todos los seres inteligibles, del mismo modo que la materia prima respecto de cualquier forma sensible; y por ello necesita de hábitos para todo acto intelectual."

⁴² No es en el acto de simple aprehensión -por el cual el entendimiento alcanza la esencia de las cosas-, sino en el de juicio donde efectivamente existe la doble posibilidad de la verdad y del error para el entendimiento: "(...) la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad (...) El entendimiento (...) puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y diviendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar del ser, expresado por el sujeto, la forma enunciada por el predicado." S.Th., I, q.16, a.2.

Por el contrario el intelecto nunca se engaña en el acto por el que aprehende lo que una cosa es. De An., III, 6, 429a25-430b5; In De An., III, XI, n°760-762.

⁴³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 3, 1139b15-20.

⁴⁴ "El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico." S.Th., II-II, q.47, a.2, ad.3.

⁴⁵ E.N, VI, 13, 1144b35-1145a1 E.N, VI, 13, 1144b35-1145a1a.

expresado magníficamente en qué consiste esta influencia benéfica de la virtud moral sobre la inteligencia: "Gracias a la influencia de las virtudes, que vuelven atenta, vigilante a la razón práctica *in particulari*, el sujeto virtuoso interpreta y define su propia situación de un modo distinto del sujeto no virtuoso. Percibe como relevantes circunstancias que de otro modo se le escaparían, elige oportunidades de acción que otros no advierten, considera relevantes normas que otros pasan por alto, se propone fines en los que otros no caen."⁴⁶

En cuanto a la *sabiduría*, a la que ya hemos hecho alguna referencia, diremos que cualifica a la inteligencia tornándola apta para comprender todas las realidades bajo una luz nueva: la de su sentido último y definitivo. El sabio es, por tanto, capaz de dar razón del origen, sustrato, fin y sentido de *todo lo que es* porque conoce sus principios primeros y causa supremas. Inseparable como es también esta virtud intelectual de todo el organismo ético constituido por los hábitos prácticos, no es posible ser sabio sin ser virtuoso. En este sentido observa Tomás de Aquino que la prudencia "prepara el camino hacia la sabiduría como el portero al rey", es decir, la prudencia, y junto con ella necesariamente la perfección moral del sujeto, "abre la puerta" y conduce como de la mano a un conocimiento especulativo de orden superior, a la cúspide de la perfección intelectual.⁴⁷

Aclaradas estas primeras nociones, deseo poner de manifiesto el valor crucial que reviste la verdad, y por tanto las virtudes intelectuales, en cualquier pretensión seria de construir un auténtico humanismo cívico. Alejandro Llano enfatizando el "valor de la verdad y del bien como perfección del hombre", escribe: "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."⁴⁸ Éste es posible, en efecto, sólo si contamos con ciudadanos *libres* que participen creativa y responsablemente en la *res publica*. Mientras que la ignorancia y el error nos achatan y esclavizan, allanando, entre otros despotismos, el mediático; la verdad es, de suyo, liberadora. En este contexto cobra pleno significado esta bella sentencia de Pieper "... la sociedad

⁴⁶ ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*; Tr. Juan José García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992, p. 260.

⁴⁷ "La prudencia, en efecto, no tiene que entrar en las cosas más altas las cuales considera la sabiduría: pero impera respecto de aquellas cosas que se ordenan a la sabiduría, esto es, de qué modo el hombre debe llegar a ella. De donde, la prudencia, o política, en esto es servidora de la sabiduría: introduce a ella, preparándole el camino, como el portero hacia el rey." S.T., I-II, q.66, a.5, ad.1.

⁴⁸ LLANO, A., *Humanismo cívico...*, p. 197.

humana vive de la verdad públicamente presente y (la) existencia de los pueblos será tanto más rica cuanto más profundamente la realidad les esté abierta y sea asequible.”⁴⁹

Finalmente abordaremos las virtudes éticas o morales. La virtud moral es un hábito electivo porque "hace buena la elección"⁵⁰, esto es, dispone a las facultades afectivas (emociones y voluntad) que intervienen en dicho acto de modo que cooperen eficazmente en la ejecución de la acción éticamente buena.⁵¹ La virtud moral nos orienta, pues, con estabilidad hacia el bien de nuestra naturaleza o bien racional⁵² porque implica *una auténtica connaturalización* de la potencia apetitiva con dicho bien. Esta sintonía se consigue unas veces *refrenando y moderando* la fuerza de nuestras emociones frente al bien sensible. Éste es el trabajo que realiza la virtud de la *templanza*.⁵³ Otras, *fortaleciendo* nuestra afectividad para que no claudique, sino que se mantenga firme y constante en su esfuerzo por superar los obstáculos que se presenten en la consecución del *bonum rationis*. Este modo de racionalización de la potencia irascible es tarea de la *fortaleza*.⁵⁴ Por su parte, la *justicia* es la virtud que rectifica a la voluntad haciéndola idónea para querer efectivamente "lo debido a otro".⁵⁵ Quisiera resaltar aquí la necesidad de estas virtudes para la educación de la libertad, esto es, para adherirnos a un modo de ser que nos habilite para dar el paso *cívico* desde una *libertad de* (de filiación individualista) hacia una *libertad para* (proyectada hacia el bien comunitario). La falta de austeridad o, lo que es lo mismo, el consumismo hedonista representa en este sentido un enemigo capital de la libertad positiva y del humanismo cívico, “Porque el exceso de comodidades y satisfacciones materiales embota la imaginación y la facultad de sorprender y dejarnos sorprender (...) Quien no sufre alguna carencia material se encuentra en la situación que los griegos llamaban *apatheia*, es decir, apatía

⁴⁹ PIEPER, J., *Antología; ¿Qué significa el bien común?*, Tr. J. López de Castro, Barcelona, Herder, 1984, p.75.

⁵⁰ S.Th., I-II, q.58, a.4.

⁵¹ S.Th., II-II, q.47, a.7: "Este fin (el propio de las virtudes morales) le es impuesto al hombre por la razón natural, la cual dicta al hombre obrar siempre conforme a la razón".

⁵² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De las Virtudes*; Trad. P. Serrano Guevara, Santiago-Chile, Universidad de los Andes, 1997, q. un., a.9.

⁵³ S.Th., II-II, q. 141, a.3: "(...) la templanza -que es moderadora de los movimientos inferiores- se fija preferentemente en las pasiones que tienden al bien sensible, a saber, los deseos y placeres..."

⁵⁴ S.Th., II-II, q.123, a.1: "Ahora bien, existe una doble clase de obstáculos que impiden a la voluntad humana someterse a la rectitud de la razón (...) El segundo es el que repele a la voluntad del orden de la razón por la inminencia de algo difícil. Para quitar este obstáculo es precisa la fortaleza, la cual debe hacer frente a tales dificultades, al modo como, por medio de la fuerza corporal el hombre supera y rechaza los obstáculos corporales."

⁵⁵ S.Th., I-II, q.56, a.6.

(...) Con lo cual también está íntimamente relacionada la virtud de la justicia, especialmente en su aspecto social, con relación a los más pobres y necesitados.”⁵⁶

Lo dicho hasta aquí nos permite comprender la relevancia y el significado rigurosamente humano y cívico de las virtudes en la configuración del humanismo político que propugnamos. Porque la virtud es un hábito bueno, esto es, una cualidad perfectiva del ser humano por la cual éste “se hace bueno y realiza bien su función propia”⁵⁷. La virtud, en efecto, representa el acabamiento o plenitud del ser racional porque optimiza todo el potencial de verdad y de bien que hay en nosotros al capacitarnos para ejecutar *habitualmente* acciones humanas excelentes⁵⁸ con *uniformidad, facilidad y deleitándonos* en ellas.⁵⁹

Pero conviene subrayar ahora algo visiblemente testimoniado por la experiencia personal: la excelencia humana no es innata, exige un aprendizaje. La virtud dianoética, nos advierte, Aristóteles “se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre...”⁶⁰ En sintonía con el realismo antropológico del Estagirita, el humanismo cívico asume como una verdad básica que el *oficio de la ciudadanía* ha de aprenderse; es fruto de una conquista, primordialmente personal, pero en gran medida también comunitaria. “Se trata –escribe el profesor Llano- de aprender el *oficio de la ciudadanía*. Porque efectivamente, la ciudadanía es una especie de saber artesanal, un *craft* (...) Se trata de un conocimiento práctico que sólo se puede adquirir en comunidades vitales cercanas a las personas mismas, como son la familia, el colegio, la parroquia, el club juvenil o la universidad (...) Dicho de otro modo, la educación cívica sólo se logra cuando la joven o el joven se inserta en un *ethos*, es decir, en un ambiente fértil, moralmente denso, humanamente acogedor (...) El *ethos* es la síntesis de bienes, virtudes y normas que se entrelazan para configurar un ‘estilo de vida’, una cultura, un modo panorámico de percibir el entorno social y el mundo físico.”⁶¹

⁵⁶ LLANO, A., *Humanismo cívico y formación ciudadana...*, p. 106.

⁵⁷ E.N., II, 5, 1106a20-25.

⁵⁸ Como ilustra, en este sentido, G. ABBÀ: "(L'*habitus*) potenzia l'intelligenza come intelligenza, rendendola perspicace, vigilante, inventiva, coerente; potenzia l'affettività come affettività umana, facendola appetito imperioso di rapporti con altra persone che siano rapporti umani, di una realizzazione dei bisogni della vita che sia umana." *Lex et virtus*; Roma, LAS, 1983, p.195.

⁵⁹ Q.D. De Virt., q.un., a.1.

⁶⁰ E.N., II, 1, 1103a15-20.

⁶¹ LLANO, A., *Humanismo cívico y formación ciudadana*; publicado en *La educación cívica hoy. Una aproximación interdisciplinar*, Concepción Naval y Javier Laspalas (Eds.), Pamplona, EUNSA, p. 100.

Formar ciudadanos, es éste uno de los hitos más audaces y, al mismo tiempo, más realistas y esperanzadores que autorizan a definir el humanismo cívico justamente como una *filosofía de la esperanza*. Deseo, por eso, enfatizar el significado profundo que encierra para nuestra propuesta la tarea de educar. Tarea que, como tantas otras realidades, la fascinación sistémica ha ido vaciando de sentido y, por lo mismo, le ha restado validez operativa. La auténtica educación es *formación*, lo que es sinónimo de *poner al alcance* de las personas los recursos morales e intelectuales que les faciliten la libre autoconfiguración de un *ethos* (modo de ser) propio. Esos medios, tal como hemos visto, son las virtudes –intelectuales y morales–; cualidades de las que se desprende poco a poco el equilibrio emocional y la unidad y firmeza de criterios que son los instrumentos con que los seres humanos contamos para descifrar, en medio de las más diversas y complejas circunstancias históricas, el sentido de nuestra vida tanto personal como comunitaria. En último término, la auténtica educación nos sitúa de modo espontáneo en el sendero del encuentro con Dios. Considero, por tanto, que tratar de imponer una pretendida educación “laica”, es decir, un tipo de enseñanza desarraigada de los valores humanos auténticos y ajena a una reflexión rigurosa sobre la verdad y el bien humanos, resulta incompleta y por lo mismo no puede ser considerada estrictamente como formación, la cual, según hemos visto, parte de un análisis acerca de la naturaleza del ser humano con el fin de cultivar todas sus dimensiones antropológicas. Pero el tema que acabamos de mencionar, merece una reflexión aparte que, esperamos, pueda ser objeto de un futuro trabajo.

Conclusión **Cultivar una nueva ciudadanía: ¿utopía o esperanza?**

Como ha dicho repetidamente Alejandro Llano, apostar por el humanismo cívico no es empresa fácil. A quien se esfuerce por defender seriamente la actualidad y la relevancia de este modo de entender la vida cívica se le tildará, en el mejor de los casos, de soñador. Pero podemos hacernos pleno cargo de esta reacción; para una racionalidad *cansada* y *débil* resulta sumamente difícil asimilar verdades que al sano realismo del humanismo clásico aparecen manifiestas; “...es evidente –escribirá Aristóteles– que el régimen mejor será necesariamente la organización bajo la

cual cualquier ciudadano pueda prosperar más y vivir felizmente (léase virtuosamente)...”⁶² Lo utópico, en todo caso, para este humanismo político es pensar que una sociedad pueda, ya no prosperar, sino subsistir sin virtudes cívicas. La vida virtuosa constituye, en efecto, el entramado antropológico capaz de garantizar la concordia o amistad cívica, ya que “Tal concordia existe entre los hombres buenos, puesto que éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí; teniendo lo mismo en la mente, por así decir (pues sus deseos son constantes y no fluctúan como las aguas en el Euripo), quieren lo que es justo y conveniente, y a esto aspiran en común.”⁶³

Y es que para una ciudadanía empeñada en el cultivo de la inteligencia meditativa –con todo el séquito de hábitos morales que ésta implica- la realidad individual y social deviene, por un lado, más inteligible y, por lo tanto, “más nuestra”, más abarcable. Y al mismo tiempo que avanzamos en la comprensión acerca de quiénes somos y para qué estamos juntos, la *praxis* buena –responsable en gran medida de esta captación- nos hace idóneos para querer eficazmente “lo común”. Porque una libertad cultivada “desde” y “hacia” la comunidad “deja el sello de su originalidad irrepetible en cada persona y –en 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, sino que es socio nato de la comunidad.”⁶⁴ Se ve, entonces, que la formación ciudadana o *paideia*⁶⁵, tal como es concebida por el humanismo cívico, al pulsar positivamente los resortes más íntimos de nuestra condición humana tiene la virtualidad de hacer aflorar al verdadero ser humano que somos cada uno de nosotros: “un ser personal, consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido por el bien común trascendente”.⁶⁶ No podemos olvidar, en efecto, que “...la virtud es una cierta perfección (porque de lo que adquiere su propia virtud decimos que es perfecto en cada caso, en

⁶² ARISTÓTELES, *Política...*, p. 264.

⁶³ E.N., IX, 6, 1167b1-10.

⁶⁴ LLANO, A., *Libertad y sociedad*; en *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 104.

⁶⁵ Cf LLANO, A., *Humanismo cívico...*, p. 155.

⁶⁶ LLANO, A., *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel, 1999, p. 100.

el sentido de que es máximamente conforme a su propia naturaleza, por ejemplo hablamos de un círculo perfecto cuando es máximamente círculo, cuando es óptimo), mientras que el vicio es una destrucción y un extravío."⁶⁷

Tal vez podamos entender ahora, porqué la actitud sapiencial -logro magnífico y definitivo de la formación cívica-, lejos de ser una utopía, representa un requisito o, dicho con palabras de Alejandro Llano, un *preámbulo* de la esperanza⁶⁸. Porque, ciertamente, “No puede sentir en su rostro el aliento helado del desaliento quien está convencido de que el espíritu tiene primacía sobre la materia, de que la verdad es más clara y fuerte que el error y, sobre todo, de que Dios no ha entregado a sus hijos, los hombres, a un destino ciego y sin meta.”⁶⁹ Y tales convicciones son accesibles y dispuestas a arraigarse en una ciudadanía culta o cultivada...

BIBLIOGRAFÍA

ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*; Tr. Juan José García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*; Tr. J. Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1993.

ARISTÓTELES, *Física*; Trad. G. Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

ARISTÓTELES, *Política*; Tr. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera, 1981.

BERLIN, I., *Dos conceptos de libertad*; Tr. A. Rivero, Madrid, Alianza, 2001.

BURKE, E., *Sobre la revolución francesa*; Tr. V. Herrero, México, Fondo de cultura económica, 1943.

LACHANCE, L., *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*; Tr. J. Cervantes y J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2001.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Física*, VII, 3, 246a10-20; Trad. G. Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

⁶⁸ LLANO, A., “Preámbulos de la esperanza”; Discurso de inauguración del XIV Simposio Internacional de Teología. ‘Esperanza del hombre y revelación bíblica’, Pamplona, 14 de abril de 1993. Publicado en *Discursos en la universidad* (1991-1996), Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 79-82; *Repensar la universidad. La universidad ante lo nuevo*; Madrid, EIUNSA, 2003, p. 33.

⁶⁹ LLANO, A., *El futuro de la libertad...*, p. 155.

- LLANO, A.**, *El diablo es conservador*; Pamplona, EUNSA, 2001.
- LLANO, A.**, *El futuro de la libertad*; Pamplona, EUNSA, 1985.
- LLANO, A.**, *Humanismo cívico*; Barcelona, Ariel, 1999.
- LLANO, A.**, *Humanismo cívico y formación ciudadana*; publicado en *La educación cívica hoy. Una aproximación interdisciplinar*, Concepción Naval y Javier Laspalas (Eds.), Pamplona, EUNSA.
- LLANO, A.**, *La vida lograda*; Barcelona, Ariel, 2003.
- LLANO, A.**, *Libertad y sociedad*; en *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- LLANO, A.**, “Preámbulos de la esperanza”; Discurso de inauguración del XIV Simposio Internacional de Teología. ‘Esperanza del hombre y revelación bíblica’, Pamplona, 14 de abril de 1993. Publicado en *Discursos en la universidad* (1991-1996), Pamplona, Universidad de Navarra.
- LLANO, A.**, *Repensar la universidad. La universidad ante lo nuevo*; Madrid, EUNSA, 2003.
- MACINTYRE, A.**, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Tr. B. Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós, 2001.
- PETTIT, PH.**, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*; Tr. T. Doménech, Barcelona, Paidós, 1999.
- PIEPER, J.**, *Antología; ¿Qué significa el bien común?*, Tr. J. López de Castro, Barcelona, Herder, 1984.
- RATZINGER, J.**, *El cristiano en la crisis de Europa*; Tr. D. Minués, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2005.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO**, *Comentario a la Política de Aristóteles*; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO**, *De las Virtudes*; Trad. P. Serrano Guevara, Santiago-Chile, Universidad de los Andes, 1997.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO**, *Suma teológica*; Texto latino de la edición crítica Leonina, Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P., 16 vol., Madrid, 1950-1964

