



Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas

ISSN: 1657-8953

yadira.caballero@usa.edu.co

Universidad Sergio Arboleda

Colombia

Irizar, Liliana Beatriz

Humanismo cívico: sus nudos conceptuales (II)

Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas, vol. 7, núm. 13, julio-diciembre, 2007, pp. 211-224

Universidad Sergio Arboleda

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100221524011>

- 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

Humanismo cívico: sus nudos conceptuales (II)*

Liliana Beatriz Irizar**
Docente Investigadora
Universidad Sergio Arboleda

Resumen

El *humanismo cívico* se presenta como un nuevo modo de pensar y vivir la política. Un modo humano de habitar en la ciudad. Ahora bien, la reivindicación de lo humano que constituye su entraña teórica y práctica se cifra en que se esfuerza en recuperar la dignidad esencial del ser humano como criatura corpóreo-espiritual, abierta a la trascendencia y en posesión de una capacidad innata de ejercer actos libres y liberadores, es decir, configuradores de su plenitud humana. Pero para el *humanismo cívico*, tal plenitud o *vida buena* sólo es alcanzable a través de la educación de la libertad que se consigue con la adquisición de virtudes intelectuales y éticas; virtudes aprendidas y ejercitadas en el ambiente fértil de las comunidades de amistad.

Palabras clave

Antropología humanista, dignidad personal, educación de la libertad, vida buena, virtudes, bien común, *Humanismo cívico*.

Abstract

Civic Humanism relates a new way of thinking and living when it comes to politics: a humane way of living in the city. It revindicates the human being and constitutes the profound theory and practice that focus on recuperating the essential dignity of humans as spiritual creatures, open to transcendence and in possession of an innate capacity to exercise free will. In other words, creators of human plenty. But for Civic Humanism, this plenty or *good life* is attainable only through the education of freedom that is attained through the acquisition of intellectual and ethical virtues; virtues that have been learned and exercised in the fertile environment of love and friendship.

Fecha de recepción del artículo: 25 de agosto de 2007

Fecha de aprobación del artículo: 2 de octubre de 2007

* Resultado del proyecto: Humanismo cívico. Un nuevo modo de pensar y comportarse políticamente (Fase I). El presente artículo expone de manera sintética parte de las conclusiones recogidas en el informe final. Por tratarse de un resultado final, el informe es considerablemente extenso, razón por la cual es presentado por medio de diferentes artículos que distinguimos con el numeral (I): Humanismo Cívico: Hacia una renovación humanista de la vida política; Revista CIVILIZAR N° 12; (II), que es el presente artículo. El proyecto de investigación es financiado y avalado por la Universidad Sergio Arboleda.

** Docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Coordina el grupo Lumen -reconocido por Conciencias 2006, Categoría C- en el que dirige el proyecto Humanismo cívico. Dirección electrónica: liliana.irizar@usa.edu.co.

Key words

Humanist Anthropology, human dignity, education of freedom, flourishing life, virtues, common good, *Civic Humanism*.

Problema de investigación y método

¿Cuáles son los nudos conceptuales propios del humanismo cívico que permiten identificarlo como un modelo sociopolítico capaz de humanizar la vida cívica?

Para resolver la pregunta se ha empleado el método expositivo analítico y se ha recurrido para el desarrollo argumentativo, especialmente a la filosofía política de Aristóteles, Tomás de Aquino y Alejandro Llano. Desde los fundamentos doctrinales de dichos autores –y en diálogo con otros pensadores– se han abordado cada uno de los temas considerados nudos conceptuales del *humanismo cívico*. Este modo de proceder, ha permitido acceder a la constatación de la hipótesis y concluir que, efectivamente, el modo de pensar y de vivir políticamente denominado *humanismo cívico* está estructurado sobre unos elementos conceptuales metafísicos, antropológicos y éticos que permiten definirlo como una auténtica propuesta de renovación humanista de la praxis social.

Introducción

El *humanismo cívico*, como en general todo modelo socio-político, se fundamenta sobre una antropología y una ética bien definidas. Su concepción sobre el ser humano se caracteriza por ser integral en la medida en que no reduce al hombre sólo a uno o algunos de sus aspectos esenciales. Por el contrario, lo estudia en su integridad corpóreo-anímica salvando su condición de *animal racional*. Es decir, asume las implicaciones que supone reconocer al ser humano como ser dotado de un cuerpo, pero al mismo tiempo afirma su índole espiritual. Dicho con otras palabras, una pieza doctrinal clave del *humanismo cívico* consiste en sostener que el

hombre es un ser racional o espiritual, lo que equivale a afirmar que está capacitado de modo innato para comunicarse y establecer relaciones profundas, por un lado, con otros seres racionales como él; y por otro, para abrirse al *absoluto trascendente*. Esta capacidad y, a la vez, vocación suya de apertura a la realidad humana y sobrenatural es lo que permite definirlo como un ser *excéntrico*: "Somos seres *excéntricos*, no sólo porque hacemos con frecuencia cosas extrañas, sino porque nosotros mismos consistimos en la rareza que presentaría una circunferencia cuyo centro estuviera en el exterior de sí misma" (Llano, 2007, p. 31). El *centro* o foco de sentido y plenitud de la persona humana está más allá de ella misma: se sitúa en las demás personas y en Dios.

En último término, se trata de la imagen humanista del hombre y del ciudadano postulada por el *humanismo cívico* como punto de partida y de llegada de toda auténtica renovación humanista de la vida política:

Pues bien, tal imagen no es definible en pocos trazos, porque el ser humano no se deja prender en un diseño acabado, por complejo que sea. El hombre es un proyecto para sí mismo: no es, sino que será. De ahí que la máxima que sintetiza las paradojas y posibilidades del humanismo siga siendo este pensamiento de Pascal: "El hombre supera infinitamente al hombre" (Llano, 1999, pp. 173-174).

Desde esta perspectiva, el *humanismo cívico* amarra sus reflexiones, fundamentalmente, a tres claves antropológicas: la persona y su condición de ser corpóreo y esencialmente dependiente; la persona como ser capaz de absoluto y de sentido; la persona como ser constitutivamente dialogante.

Asimismo, esta imagen humanista del hombre implica que se reconozca a las acciones humanas su carácter intrínsecamente ético. Esto es, para el *humanismo cívico* sólo es posible pensar en la revitalización de *lo humano* en el ámbito socio-político si se parte como premisa inamovible de que el ser humano es un ser racional, libre y naturalmente social. De manera que se lo reconozca como dueño, configurador y responsable de su propia vida y también, en lo que de él depende, de la vida comunitaria. Surgen, así, otras importantes claves doctrinales del humanismo cívico, en este caso, de índole ético: la educación de la libertad como clave ética para la configuración de la nueva ciudadanía y las comunidades de amistad como escenario natural de la formación ciudadana.

Tres claves antropológicas del humanismo cívico

Para comprender al hombre como ser político es necesario partir de su integral unidad. Nada de lo que pertenece a su condición esencial puede dejarse a un lado. ¿Cómo discernir, si no, las condiciones sociales capaces de generar un clima de *florecimiento* específicamente *humano*? ¿De qué modo, entonces, se estaría en situación de promover las situaciones y actitudes individuales y comunitarias que conducen a la justicia y a la paz social?

En primer lugar, es preciso reconocer *la dignidad del cuerpo humano*, porque si la persona es digna, ha de serlo también su cuerpo, ya que yo *no tengo cuerpo*, sino que *soy mi cuerpo*. Y "precisamente porque yo soy mi cuerpo, éste y sus manifestaciones merecen un absoluto respeto, que no admite excepciones" (Llano, 2001b, p. 117).

El humanismo político que se precie de tal no puede menos que repudiar por su intrínseca injusticia cualquier ley o acto que, desconociendo el valor sagrado del ser humano y de su cuerpo, pretenda reducirlo a mero *material biológico*. Es bien sabido cómo la sociedad actual,

valiéndose de la vara eugenésica de la eficiencia, ha establecido *categorías* o *clases* entre los seres humanos (Spaemann, 2007). Pues bien, este modo de proceder constituye uno de los factores más poderosamente deshumanizadores de la cultura occidental. De ahí que el humanismo cívico parta, como premisa fundamental, de la necesidad de defender al ser humano en su alma y en su cuerpo desde el momento de la concepción como única alternativa válida de protección de la persona, de cada persona en particular y de la humanidad toda:

La fabricación de hombres en laboratorio, el aborto, la prolongación o extinción artificial de la vida humana: todo ello conforma un gran fenómeno al que subyace la pretensión de dominar definitivamente la vida humana. Nunca como hoy ha sido tan importante el pensamiento de la creación, nunca ha sido éste tan opuesto a la corriente dominante en la civilización. Hoy es clara la alternativa: el cinismo público contra la vida humana, o la protección efectiva de la misma. El final de la doble moral es ambiguo: después de ese final, todo puede ser mucho peor, o mejor incluso de lo que era antes. (Spaemann, 2007, p. 224)

Pero precisamente su naturaleza corpórea pone de relieve otra verdad de enorme importancia para la vida del ser humano. Tal como lo ha destacado MacIntyre (2001) el hombre es un *ser esencialmente dependiente*. Ciertamente, su constitutiva condición corpórea hace de él un ser necesitado de los demás; vulnerable, en mayor o menor medida, durante toda su vida. Se comprende cómo esta *antropología de la dependencia* (Llano, 2001b) es capaz de aportar elementos iluminadores para la consecución de una convivencia política justa y pacífica:

¿Acaso somos menos humanos en la primera infancia o en la senectud?
¿Disminuye tal vez nuestra condición antropológica en un período posoperatorio

o a raíz de un infarto? ¿O es que hemos de tratar como realidades mostrencas a los tetraplégicos o a los autistas? Las repercusiones éticas de las posibles respuestas a tales interrogantes son de la máxima relevancia. Y no sólo para las personas que se encuentran en tales situaciones de dependencia profunda, sino también para aquellos que hemos pasado por ellas o por ellas llegaremos a pasar, además de tener que cuidar de personas que no se valen por sí mismas. (Llano, 1999, p. 174)

El olvido de ese aspecto crucial del hombre, cuya raíz hay que buscarla en la concepción ilustrada del ser humano como *pura razón*, condujo al desconocimiento, e incluso desprecio, de ciertas valoraciones y actitudes genuinamente humanas como la *dependencia*, la *solidaridad*, la *capacidad de servicio y atención al otro*, y de manera particular la *misericordia* o *piedad*; virtudes que, cuando se practican, iluminan y permiten orientar *sabiamente* la comprensión del hombre y de las complejas y dramáticas circunstancias en que la vida humana a menudo se desenvuelve. En este sentido apunta MacIntyre (2001) que:

(...) suele reconocerse con frecuencia y en términos generales la dependencia de los demás, normalmente como algo necesario para alcanzar metas positivas, pero por lo general falta un reconocimiento de la magnitud de esa dependencia y del hecho de que, de varios modos, proviene de la vulnerabilidad y las aflicciones (p. 17).

El *humanismo cívico* considera, por eso, que asumir en serio la constitutiva indigencia que caracteriza a toda persona puede abrir a la sociedad a consideraciones de mayor justicia y solidaridad redimiéndola, así, del individualismo y la indiferencia, para dar paso a la benevolencia. Base de toda amistad humana (Aristóteles, trad. 1993), la benevolencia es una especie de empatía natural con la humanidad del otro —mezcla, como yo, de miseria y grandeza— que fuerza a creer

que la última palabra de la convivencia social no la tienen el egoísmo ni la sospecha.

Si bien la persona es una criatura corporal, no obstante, posee una naturaleza racional o espiritual. Destaca en todo el universo creado por su inteligencia que le permite abrirse al mundo y, superando los límites sensibles del mismo, revestirse de cierta infinitud. Porque, como enseña Aristóteles (trad. 1978) el alma humana, además de ser lo que es en virtud de su naturaleza específica, puede llegar a ser intencionalmente todas las cosas y hacer suya la perfección del universo.

Reivindicar la capacidad de la inteligencia para percibir lo intangible que se encuentra envuelto en la realidad tangible, reviste una importancia social y política difícil de imaginar. Porque son precisamente estos datos imperceptibles a la sensibilidad los que permiten descifrar el sentido profundo de las realidades humanas y no humanas. De ahí que la negación del alcance metafísico de la razón, negación tan cara a los denominados filósofos *postmodernos*, haya conducido al actual *vacío de sentido* vivenciado dramáticamente por incontables hombres y mujeres.

Se trata de un *signo de los tiempos* científicamente atestiguado por los estudiosos sobre el tema:

El mal está en la absolutización del pensamiento tecnocientífico, en pensar que estos aciertos suprimen todos los demás horizontes que, en ciertos casos, son los que prestan esplendor a la vida. La ausencia de este esplendor, la ceguera para esa riqueza eludida, es lo que, en el fondo, está alimentando la desgana de vivir de nuestro tiempo, sus depresiones y sus desvaríos (Rof Carballo, 1988, p. 74).

Se puede afirmar, por tanto, que el hombre es un *animal de sentido*. Su racionalidad lo induce de manera natural a buscar fuera del *aquí* y

ahora el significado último de sus afanes y proyectos. Por encima de las ideologías reinantes tales como el nihilismo, el relativismo y el consumismo, el corazón del hombre, anhelante de sentido, no se resigna a una vida impropia de su dignidad espiritual. Es, justamente, su índole esencialmente espiritual lo que lo empuja instintivamente a buscar un horizonte de significación en todo lo que hace:

Más que del alimento material, los humanos *vivimos del sentido*. Compartimos un *logos* común que está en la raíz de toda conversación ciudadana y, por tanto, en la base del progreso científico y tecnológico. En nuestro tiempo, la tesis del humanismo cívico es la tesis del sentido: la vida humana posee sentido, no es vana ni inútil, no es falaz ni del todo ilusoria, no se reduce a algo meramente funcional o reactivo que fuera más primitivo o anterior a ella. Mas lo que pasa con el sentido en nuestro tiempo es que no acabamos de saber dónde se halla. No "recordamos" que se encuentra precisamente en la tierra natal de la propia naturaleza humana, en el modo de ser característico de esos seres anímicos y corpóreos que las mujeres y los hombres somos. (Llano, 1999, p. 181)

Pero, en último término, la tesis del *humanismo cívico* es la tesis del sentido porque su tesis definitivamente fundante es la *tesis del absoluto* (Llano, 2001a). Sin duda, la suerte de este humanismo político se juega de modo decisivo en el empeño teórico y práctico que pongamos en desvelar la imagen de Dios en cada una de las personas; en aceptar su condición de criaturas. Decir criatura en el caso del ser humano alude a la posesión de una dignidad indeleble que enraiza en el Creador, de quien es imagen.

Se ven así, las implicaciones que supone para la humanización de la vida política admitir la condición espiritual del ser humano y, consiguientemente, aceptar los alcances meta-

físicos de su inteligencia. Sólo bajo este doble reconocimiento es posible ofrecer a los ciudadanos la posibilidad de *reencontrarse* a sí mismos y desde ahí abrirse al encuentro profundo con los demás y con el origen común y absoluto que los solidariza. Además, únicamente por este camino se abre a los ciudadanos la posibilidad de la comunicación auténtica que descansa en la base de todo entendimiento y de todo progreso humano legítimo.

Precisamente, el modelo de ciudadanía que el *humanismo cívico* promueve resulta incomprensible y, más aún, inviable desde una visión del ser humano que no repare suficientemente en ese núcleo de racionalidad que hace de él un *animal que habla* y, por lo mismo, un *animal político*, según las dos clásicas definiciones de Aristóteles (trad. 1981). Porque, advierte el profesor Llano (1999):

La comunicación humana es posible: así reza hoy la primera máxima del humanismo cívico, tanto por lo que presupone como por lo que de ella se deriva. Presupone, desde luego, que el hombre es un animal que habla y, por todo lo dicho, que su lenguaje posee una imprescindible dimensión semántica (pp. 177-178).

Lo que equivale a afirmar que su lenguaje es siempre portador de significado en la medida en que es *vehículo del pensamiento* (Llano, 1999, p. 176). En este sentido enseña Aristóteles (trad. 1981) que efectivamente:

La palabra sirve para expresar lo útil y lo perjudicial, y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto. Tal es, en efecto, el carácter distintivo del hombre frente a los demás animales; sólo él tiene el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los otros valores, y la comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (p. 58).

Desde la perspectiva del humanismo político clásico sólo es posible hablar de comunidad política a partir del acuerdo de los ciudadanos respecto de aquello que resulta beneficioso o, en su caso, perjudicial para la ciudad.

La configuración humanista de la vida social y política se decide, sin duda, en esta instancia epistemológica. Es decir, en la medida que se reconozca a los ciudadanos su innata idoneidad para intervenir en los asuntos públicos es posible pensar que *lo humano* comience a permear el ámbito de la toma de decisiones políticas. Porque la raíz de la actual deshumanización de la vida política obedece, entre otras razones, a que se descalifica al ciudadano para deliberar sobre los asuntos comunes porque se desconfía del uso que él pueda hacer de la razón. En efecto, la razón científica extrapolada al terreno de la política arroja como resultado que en los asuntos públicos sólo sean válidas las decisiones discrecionales de "los detentores del monopolio de la interpretación pública" (Spaemann, 2004, p. 17). Son precisamente los "expertos en interés general" (Llano, 1999, p. 27) los encargados de controlar que se respeten las fórmulas legales – lo meramente procedimental– y la *corrección política* en la toma de decisiones cuyo contenido prácticamente no se cuestiona, ni se somete a un examen serio y libre de cualquier manipulación ideológica.

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

Pues bien, recuperar la razón y la verdad prácticas, dos nociones genuinamente aristotélicas

(Aristóteles, trad. 1993), constituye un elemento doctrinal clave en la construcción de un humanismo cívico. Conforme a esta tesis, existe una racionalidad intrínseca de las acciones humanas. Desde Aristóteles (trad. 1993) sabemos que la *razón práctica* es la inteligencia en tanto que ordenadora de la acción. Es decir, la encargada de determinar la verdad de las actuaciones, o *verdad práctica*, que no es otra cosa que la *praxis buena* capaz de conducir al hombre y a la mujer a la consecución de una vida lograda. Actuar *con verdad* en el terreno ético o político supone actuar en sintonía con el bien humano, esto es, implica tomar decisiones que hacen bueno humanamente al hombre. La verdad política es verdad práctica. Por tanto, es verdad ética, pero no es sólo una verdad ética. Una decisión políticamente *buen*a es, sin duda, una decisión justa pero también oportuna, eficaz, procedente. Tal como ha subrayado Daniel Innerarity (2002) "cabe pensar la política como una peculiar gestión de la contingencia" (p. 24), y la contingencia invita a la flexibilidad de quien sabe adaptarse a la circunstancias y buscar nuevas alternativas.

Aparece aquí otra nota distintiva de la razón política: su carácter dialógico. Porque el *diálogo racional* representa el método más apropiado de la razón pública en una sociedad *democrática* (participativa, libre, pluralista). A través del verdadero diálogo la ciudadanía se enfrenta a la complejidad de los asuntos sociales en una situación de evidente ventaja. Cuando las apreciaciones y puntos de vista diversos se exponen y debaten en un ámbito de pública discusión permiten alumbrar la verdad que debe guiar la toma de decisiones políticas. La verdad política debe constituir, en efecto, el hilo conductor de todo diálogo auténticamente democrático.

Pero el diálogo racional, entendido como *diálogo al servicio de la verdad* (Spaemann, 1980) debe revestir algunas condiciones insoslayables como son la *voluntad de verdad* de los interlocutores. Quien "acepta intervenir en un diálogo admite desde el primer momento que

no existen únicamente intereses individuales, sino al menos un interés común: el interés por la verdad" (Spaemann, 1980, p. 67).

Otra condición inseparable de la anterior radica en la disposición a dejarse convencer por el interlocutor. Porque tal como señala Alejandro Llano (2001b): "En la relación dialógica, *convencer* o ser *con-vencido* representa una tarea común: *es vencer-con* el otro. Cuando en el curso del diálogo se alumbra la verdad, han sido los dos interlocutores los que se han enriquecido. El diálogo es incompatible con la pretensión de una imposición unilateral" (p. 140).

Por último, el diálogo auténtico exige una cierta benevolencia entre los interlocutores que presuponen recíprocamente en los demás la voluntad de llegar a la verdad.

Bajo estas tres condiciones cabe esperar que el diálogo desemboque en el *consenso racional* o acuerdo sobre soluciones razonables, es decir, justas y que no siempre coincide con el *consenso fáctico* de la mayoría. Sin embargo, por tratarse de un consenso racional, es al mismo tiempo un consenso universal, por cuanto, sus argumentos razonables postulan por principio lo que toda persona razonable puede aducir (Llano, 1999).

La rehabilitación de la razón práctica, el pensar meditativo y el diálogo –realidades nucleares de este humanismo político– representan, por tanto, poderosos recursos antropológicos que pueden resarcirnos del poso de vacío y frustración que han ido depositando en nuestras vidas la razón técnica y dos de sus derivaciones más deshumanizantes: el individualismo y la incomunicación.

La educación de la libertad: clave ética para la configuración de la nueva ciudadanía

Una idea de libertad imperante en nuestro entorno cultural es la que la concibe como capacidad efectiva de cada sujeto para seguir las propias apetencias y secundar las preferencias

personales *sin ningún tipo de restricción*. Se trata de la *libertad negativa*, en expresión definitivamente consagrada por Isaiah Berlin, para quien libertad en este sentido significa "estar libre *de* interferencias más allá de una frontera variable, pero siempre reconocible" (2001, p. 54).

En realidad, como ha advertido Alejandro Llano, la libertad negativa en su significado originario no es otra cosa que la *libertad de* (elección) o libre albedrío que Santo Tomás de Aquino (trad. 1954-1960) identifica con la capacidad de elegir, que corresponde específicamente a la voluntad. Sin embargo, la comprensión de la libertad gestada al amparo del racionalismo individualista desgaja a la libertad de su núcleo antropológico, representado por la naturaleza humana creada; el resultado que se obtiene es esa versión reducida y, por lo mismo, errónea de libertad, la propia del individualismo liberal y cuyas raíces cabe remontar a la filosofía de Hobbes (Rhonhaimer, 1997). Se trata de una libertad curvada sobre sí misma y que no reconoce un norte natural en sintonía con el cual deba dirigir su despliegue y que no admite, por tanto, otros límites como no sean los que marca la libertad ajena.

Esta visión reductiva de la libertad obedece, en efecto, al abandono de la naturaleza entendida a partir de su intrínseca *teleología o normatividad*. Para la metafísica clásica, tratándose de la naturaleza humana, cabe hablar de una *ley natural* cuyo contenido lo constituyen los bienes o fines de la naturaleza humana, que consisten, ha enseñado Santo Tomás de Aquino (trad. 1950-1964), en aquellas cosas a las que el hombre se inclina naturalmente. Aludir a la ley natural implica, pues, referirse a una ley del ser; en este caso del ser humano. Ley intrínseca y, por tanto, no impuesta desde fuera que se constituye en norma y medida del obrar humano y en la que el hombre descubre un horizonte ilimitado para el libre y creativo engrandecimiento de su ser.

Se revela, de este modo, como inexistente el presunto dilema cultural actual que contrapone

como incompatibles la libertad y la ley porque la comprensión metafísica de la naturaleza no da lugar a establecer ningún tipo de disociación entre ambas realidades. De acuerdo con la metafísica creacionista, pieza doctrinal decisivamente configuradora del *humanismo cívico*, la libertad humana es la libertad *de una criatura* y por lo mismo sabiamente legislada o medida por su *Creador*; no es, por tanto, anárquica ni absoluta. Y la regla por la cual ha de regirse es, ante todo, y principalmente, la naturaleza humana y sus fines específicos o ley natural. Conviene remarcar que esta normatividad natural, por proceder espontáneamente del ser mismo del hombre, no sólo no coarta la libertad sino que asegura, en el caso de ser secundada, el ejercicio plenamente humano de la libertad (Llano, 1981).

En cambio, la libertad concebida como autodeterminación absoluta y pura espontaneidad se anula a sí misma conduciendo *libremente* al fracaso existencial:

Son los casos del alcohólico, del drogadicto, del vanidoso patológico o del *play-boy*. Cada una de estas personas actúa con pasiones compulsivas que prácticamente la obligan a comportarse de una manera autodestructiva, a pesar de no tener ningún obstáculo externo para dejar de comportarse de manera racional; o quizá precisamente por no tenerlo, en una sociedad que muchas veces confunde la libertad con el permisivismo. En un nivel superficial, puede decirse que una persona de este tipo ‘hace lo que quiere’; pero eso que, aquí y ahora, quiere –impulsada por un placer o un dolor casi irresistibles– no es precisamente lo que ella misma ‘quisiera querer’ (...). Porque lo más significativo de estos casos de emotivismo desbocado es que en ellos se distorsiona la visión de la realidad, se pone como algo esencial aquello que –en el mejor de los casos– sólo es accidental, y cada vez resulta más difícil saber cómo son las cosas y quién soy yo. (Llano, 2007a, p. 53)

El *humanismo cívico* asume como presupuesto de la libertad, la verdad sobre el hombre a la que se acaba de hacer alusión. Sobre esta base distingue tres aspectos que articulan y configuran esencialmente el dinamismo de la libertad humana. Ellos son: la *libertad negativa*, la *libertad positiva* y la *libertad como liberación de sí mismo*.

Según enseña Alejandro Llano (1999): "El primer sentido de la libertad, el más simple y obvio, es el que suele llamarse *libertad-de*. Yo me siento libre cuando estoy exento de constricciones u obstáculos que me impiden llevar a cabo las acciones que deseo realizar" (p. 75). Como se ha anotado anteriormente, se trata de la *libertad de elección* o capacidad de decisión que es innata y psicológica.

Pero la libertad madura sólo se hace perceptible a través de decisiones que aprenden a entrecruzarse de modo estable y comprometido con otras libertades. Surge, así, otra dimensión de la libertad que es crucial para la construcción de una democracia auténtica: la *libertad positiva* o *libertad para*. La *libertad positiva* impulsa, de hecho, a implicarse en:

La realización de proyectos que me comprometen de manera estable y que –antes incluso de alcanzar los niveles propiamente económicos o políticos– me vinculan a comunidades humanas en las que no sólo considero las posibilidades de aumentar mis beneficios, mi poder o mi influencia, sino que me doy cuenta de la necesidad que muchas personas tienen de *ser cuidadas*, de recibir un trato diferenciado y digno. (Llano, 2003, p. 111)

La negación teórica y práctica de la constitutiva dimensión social de la libertad humana explica, en buena medida, el porqué de la inoperancia y la fragilidad de la mayor parte de los sistemas demo-cráticos. Porque,

"según decía el político y pensador anglo-irlandés Edmund Burke, cuando los

ciudadanos actúan concertadamente, su libertad es poder. Tal es, según el humanismo cívico, la esencia de la democracia: el convencimiento operativo de que la fuente del poder político no es otra que la libertad concertada de los ciudadanos" (Llano, 1999, p. 80)

Pero la natural capacidad del ser humano para comprometer sus decisiones mucho más allá del yo y sus preferencias necesita, para hacerse efectiva, de un aprendizaje. Se trata del aprendizaje que se consume en la *libertad de sí mismo* o *libertad emocional*, que es fruto de una labor paciente y esmerada sobre sí mismo. 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 el yo se expande "hacia valores que le trascienden y que, a la vez, le afectan y le comprometen" (Llano, 1985, p. 83).

A partir de su disposición innata a la apertura al otro, el ciudadano puede aprender a conquistar esta libertad cabalmente humana. Es un verdadero aprendizaje, el requerido para adquirir *el oficio de la ciudadanía*.

Uno de los principales retos del *humanismo cívico* lo constituye, precisamente, el poder ofrecer los instrumentos teóricos y operativos que se requieren para este auténtico *craft*, es decir, el arte que consiste en aprender a sopesar las decisiones personales a la luz del bien comunitario. Brevemente, una de las metas primordiales del humanismo político radica en promover la educación ciudadana auténtica:

(...) La educación representa la prueba de fuego de las diversas concepciones acerca de la sociedad y de la persona humana. Si tales concepciones están equivocadas, si no responden a la articulación real entre naturaleza humana y cultura, la educación –por decirlo así– ‘no

funciona’. No es que se eduque equivocadamente, según valores deficientes, es que no se educa en modo alguno: se interrumpe la dinámica del saber, por no haber sabido pulsar los adecuados resortes de la realidad misma (Llano, 1999, p. 155).

De ahí que la formación ciudadana que el *humanismo cívico* promueve se inserta dentro de las coordenadas antropológicas y éticas que definen "este otro modo de pensar y comportarse" (Llano, 1999, p. 192).

Ya se ha hecho alusión a las líneas fundamentales de la antropología que subyace al *humanismo cívico*. Resta todavía ahondar en sus presupuestos éticos. Uno de ellos, tal vez, el más importante lo representa el énfasis puesto en el cultivo de hábitos antropológicos buenos o virtudes.

Formar ciudadanos supone, entonces, crear las condiciones sociales que pongan al alcance de todos la posibilidad de adquirir, en palabras de MacIntyre (2001), "las cualidades intelectuales y de carácter que permiten a una persona identificar los bienes pertinentes y emplear las habilidades necesarias para conseguirlos..." (p. 110).

Conviene, ante todo, precisar el concepto de virtud como un hábito operativo, esto es, una disposición estable para la operación. La función del hábito consiste en corregir la indeterminación natural de la facultad en que radica. En el caso de la inteligencia, la indeterminación se traduce en la posibilidad que ésta tiene de emitir juicios ya verdaderos, ya falsos, sobre las realidades que conoce. Cuando al entendimiento se sobreañade, entonces, un hábito virtuoso, queda determinadamente apto o capacitado para *conocer bien*, es decir, con verdad. De las virtudes dianoéticas unas son perfectivas del entendimiento especulativo: el *intelecto*, la *ciencia* y la *sabiduría*, y otras radican en el entendimiento práctico: la *prudencia* y el *arte* (Aristóteles, trad. 1993). La *prudencia* es la virtud de la razón práctica que capacita al ser humano para que pueda indagar

y juzgar certeramente acerca de los medios más adecuados para alcanzar un objetivo *bueno* —en caso contrario se trata no de prudencia, sino de astucia—. En suma, la virtud de la prudencia lo habilita para *conocer cómo realizar y, de hecho, practicar* acciones buenas o virtuosas (Aristóteles, trad. 1993).

En cuanto a la *sabiduría*, diremos que cualifica a la inteligencia tornándola apta para comprender todas las realidades bajo una luz nueva: la de su sentido último y definitivo. Porque puede considerarse sabio a quien posee la capacidad habitual de captar y ahondar en aquellas verdades que de modo más radical dan cuenta de la existencia. Inseparable como es también esta virtud intelectual de todo el organismo ético constituido por los hábitos prácticos, tampoco es posible ser sabio sin ser virtuoso (Santo Tomás, trad. 1954-1960).

Hechas estas aclaraciones, conviene remarcar el papel decisivo que desempeñan las virtudes intelectuales en la vida socio-política. La virtud intelectual aguza el *ojo del alma* (Aristóteles, trad. 1993), es decir, que torna más nítida la mirada intelectual permitiéndole penetrar en la realidad social y percibir de ella su verdad, captando las cosas tal como son. Mientras la ignorancia y el error nos achatan y esclavizan allanando, entre otros despotismos, el mediático, la verdad, en cambio, es de suyo liberadora. Por tanto, sólo una ciudadanía habitualmente reflexiva, acostumbrada a pensar con hondura y por sí misma está en condiciones de intervenir eficaz y creativamente en los asuntos públicos. Los hábitos del pensamiento, unidos a las cualidades virtuosas de índole ética, son garantía de civismo y, por tanto, de libertad. Sin duda, ha sido Tocqueville (trad. 1957/2000) quien ha advertido con gran lucidez en qué medida el mantenimiento de la libertad democrática depende del mantenimiento de las costumbres, es decir, de "todo el estado moral e intelectual de un pueblo" (p. 287).

Ciertamente, el fino discernimiento exigido por las soluciones equitativas que tan imperiosamente

reclaman las democracias occidentales, no puede proceder del ciego automatismo del sistema; tampoco de los *expertos* en ciencia política. Tiene que provenir de seres humanos que, junto con su competencia profesional, se encuentren revestidos de una sólida formación ética, siendo así sensibles y dóciles al imperativo de la verdad y de la justicia.

Pero la capacitación profesional no puede desvincularse del cultivo humanista de la inteligencia. Formar intelectualmente a los ciudadanos es mucho más que formar *técnicos* o *especialistas* en algún área de conocimiento; consiste primordialmente en despertar en ellos el espíritu crítico, en ayudarlos a asumir una actitud reflexiva ante las grandes cuestiones personales y sociales, en estimular su creatividad y favorecer su capacidad de innovación. Justamente son las Humanidades, esto es, la literatura, la historia, la filosofía o el arte a las que les compete este papel (Llano, 1999); están llamadas, en efecto, a llenar el vacío formativo que ha dejado la fragmentación de las disciplinas y el modo autorreferencial como son estudiadas e impartidas.

En cuanto a la formación del carácter, es preciso subrayar que esta función la cumplen de modo primordial las virtudes éticas o morales al establecer un equilibrio armónico entre la inteligencia y las emociones. Dicha armonía se consigue *refrenando* y *moderando* la fuerza de las emociones frente al atractivo de lo placentero; *fortaleciendo* la afectividad para que no retroceda ante el esfuerzo y las dificultades que implica practicar el bien; *rectificando* la voluntad para que respete el derecho del otro como el suyo propio (Santo Tomás, trad. 1954-1960). Se comprende la trascendencia social de las tres virtudes éticas descritas. La *moderación*, la *fortaleza* y la *justicia* sientan las bases de la madurez humana y, por tanto, ciudadana, porque habilitan para dar el paso *cívico* desde una *libertad de* (de filiación individualista) hacia una *libertad para* (proyectada hacia el bien comunitario). Las virtudes mencionadas, que si se poseen realmente aparecen íntimamente articuladas (Aristóteles, trad. 1993), pueden, por ejemplo, redimir al ciudadano de la

codicia y situarlo en el dinamismo opuesto de la justicia y la solidaridad. Sin duda, el hedonismo consumista es individualista e insolidario por definición. La falta de control a la hora de comprar, probar, estrenar, experimentar... son difícilmente conciliables no sólo con actitudes solidarias, sino incluso justas:

Porque el exceso de comodidades y satisfacciones materiales embota la imaginación y la facultad de sorprender y dejarnos sorprender (...) Quien no sufre alguna carencia material se encuentra en la situación que los griegos llamaban *apatheia*, es decir, apatía (...) con lo cual también está íntimamente relacionada la virtud de la justicia, en especial en su aspecto social, con relación a los más pobres y necesitados. (Llano, 2002, p. 106)

La virtud dianoética, advierte Aristóteles (trad. 1993), "se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre..." (p. 40). En sintonía con el realismo antropológico del Estagirita, el *humanismo cívico* asume como una verdad básica que el *oficio de la ciudadanía* ha de aprenderse. Lo cual equivale a afirmar que es fruto de una conquista primordialmente personal, pero en gran medida también resultado de un empeño comunitario.

Las comunidades de amistad y la formación ciudadana

"... Los hombres no han formado una comunidad sólo para vivir, sino para vivir bien" (Aristóteles, trad. 1981, p. 137). La reflexión sapiencial del humanismo clásico enseña, en efecto, que ser feliz o alcanzar una vida lograda implica un proceso vital dirigido por la libertad humana y enfocado ineludiblemente hacia la plenitud personal. Pero la complejidad y excelencia del bien humano supremo determinan que el mismo sólo se pueda perseguir y alcanzar en el ámbito de la polis: "por ella sucede que el hombre no sólo viva sino que viva bien, en cuanto por las leyes de

la ciudad la vida del hombre se ordena a la virtud" (Santo Tomás, trad. 2001, p.45).

Surge así otro componente clave de la comunidad aristotélica: la *concordia* o *amistad cívica*. Se trata del acuerdo vital –de mente y corazón– entre los ciudadanos acerca de lo que es justo y conveniente para la ciudad (Aristóteles, trad. 1993).

Cabe remarcar, no obstante, que la amistad política, cimentada como está sobre la recíproca benevolencia entre los ciudadanos –benevolencia que equivale en este caso a *querer el bien de todos* o *bien común*–, se estrena y vigoriza fundamentalmente dentro de dos comunidades de amistad básicas: la familia y la escuela. Son, en efecto, dos ámbitos privilegiados –debido a su limitada dimensión y a su relativa homogeneidad– para aprender y entrenarse en el oficio genuinamente humano de ser ciudadano. De modo particular, la familia puede y debe ofrecer ese clima de diálogo y de confianza mutua en el que el continuo dar y recibir sin cálculos acaba concibiéndose como el modo natural de enlazar la propia vida con la de los demás.

De ahí que sea preciso convencernos de que los principios que caracterizan a la *nueva sensibilidad* (Llano, 1987) ciudadana han de cultivarse primordialmente en la familia (Llano, 2001b). El *principio de gradualidad* (Llano, 1987) de lo real invita a la pequeña comunidad familiar al cultivo del espíritu. La complejidad de la realidad –especialmente la de la difícil sociedad actual– con sus diversos matices, aspectos y tensiones exige para su comprensión paulatina el pensar meditativo, el diálogo sosegado y una actitud crítica que es preciso desarrollar en el entorno familiar. Sólo un núcleo familiar humanamente fuerte, capaz de dar respuestas cargadas de *sentido* puede escapar de la alienación procedente de los medios y del totalitarismo burocrático y mercantil.

Los *principios de pluralismo* y de *complementariedad* (Llano, 1987) ponen de relieve que la

realidad en su plural diversidad no es antagónica, sino complementaria. La variedad y riqueza de puntos de vista, inclinaciones, limitaciones y aptitudes repartidas entre los distintos integrantes del cuerpo social invitan a cultivar actitudes de comprensión, respeto profundo, atención y servicio hacia los demás. Las relaciones interpersonales necesitan hoy más que nunca de una atmósfera social impregnada de estos valores. Pero, si bien todo ciudadano está llamado a cultivar su carácter en sintonía con esos parámetros éticos y otros similares, no obstante, hay que reconocer la especial aptitud de que está dotada la mujer para captar la realidad desde la complementariedad —que en lo humano se traduce en asistencia y servicio—. En ella se da de manera natural el sentido de lo irrepetible y único junto con una exquisita capacidad conciliadora que la constituye en educadora por excelencia de las virtudes cívicas y le confiere un papel insustituible en la configuración del *humanismo cívico* (Llano, 2001b).

El principio de *solidaridad* (Llano, 1987) representa finalmente un elemento crucial para disponer los ánimos hacia una convivencia justa y pacífica. La preocupación por los socialmente más débiles y el interés y el compromiso cívicos no pueden imponerse por decreto. Necesitan de la virtud de la solidaridad por la que el ciudadano se habitúa a *hacerse cargo*, a ponerse en la situación del otro. De nuevo la casa y la escuela aparecen como los escenarios privilegiados para fomentar esa compenetración vital con los demás o *empatía* que constituye la raíz de la solidaridad (Llano, 2001b).

Pero el bien se irradia, es difusivo. De modo que estas *destrezas* ciudadanas cultivadas en el ambiente familiar necesariamente irán despertando en los diferentes ámbitos en que el sujeto se desenvuelva actitudes nuevas, inspiradas en este modo de ser suyo que él ha ido cultivando en la casa. Lo mismo puede aplicarse a los otros grupos humanos, como la escuela, la parroquia o la universidad. Porque la red de solidaridades, participación activa y

compromiso responsable que constituye el entramado humano del *humanismo cívico*, recibe vigor de las pequeñas comunidades vitales en las que se respira el clima de la amistad auténtica. En efecto, la amistad cívica o social está llamada a florecer únicamente en una tierra en que las relaciones interpersonales que constituyen el entramado de los grupos abarcables estén marcadas por el diálogo sincero, la justicia, la confianza recíproca y la benevolencia mutua. Resuena aquí una vez más la sabiduría práctica del Estagirita (trad. 1993) quien no duda en enfatizar que

"Tal concordia existe entre los hombres buenos, puestos 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". (p. 246)

Conclusión

"... la ciudad que verdaderamente recibe este nombre, y no sólo de palabra, debe preocuparse de la virtud; en caso contrario, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de las otras alianzas, cuyos aliados viven lejos, y la ley en un convenio y (...) en una garantía de los derechos recíprocos, pero es incapaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos." (Aristóteles, trad. 1981). En este pasaje de la *Política*, Aristóteles ha dejado plasmado en pocos trazos el verdadero sentido de la comunidad cívica. Para el humanismo de inspiración clásica la ciudad posee un significado constitutivamente ético: promover el florecimiento humano de cada uno de sus miembros.

Se está ante una concepción humanista de la *polis* que presupone, a su vez, una comprensión humanista del hombre. Y humanista quiere decir integral, noción esta última que puede traducirse como el esfuerzo especulativo por abarcar al hombre en su íntegra complejidad; en la radical

dignidad de su cuerpo y de su alma espiritual. Desde esta perspectiva, el humanismo cívico se caracteriza por ser una propuesta filosófico-política *no* neutral, pues, está de parte de la persona y de su dignidad absoluta e indisponible. El hombre *en cuerpo y alma* es quien debe, por un lado, ser protegido en su dignidad intocable y reivindicado como protagonista nato del bien común. A través de este estudio se ha podido corroborar, en efecto, cómo la apertura de su inteligencia a realidades no tangibles (alcance metafísico de la razón) lo habilitan para descifrar de modo comunitario y dialógico el *sentido* de la existencia individual y común.

Fuente de esa dignidad personal, el espíritu humano se difunde y dignifica todo el ser del hombre. Esta verdad básica del humanismo político sostiene toda su trama conceptual y confiere verosimilitud y coherencia a las propuestas operativas que brotan de él. En efecto, apostar en serio por la persona conlleva dar crédito a la libertad humana que se ha podido verificar como otra pieza nuclear de este humanismo ciudadano. Éste se define, precisamente, porque está empeñado en devolver a cada hombre y mujer su derecho y competencia innatas de configurar la vida pública. Dicha configuración, tal como se ha visto, se realiza a partir de las libres iniciativas ciudadanas concertadas a través del diálogo en torno a la verdad política. Aparece, así, otra noción medular: la de verdad práctica sobre cuya base únicamente tiene sentido analizar y debatir acerca de la justicia o injusticia de las acciones. Sólo a partir de esta premisa elemental adquiere significado el debate político porque de estar ciertos de antemano que no alcanzaremos dicha verdad, el diálogo político se vacía; pierde contenido racional y acaba en pura retórica.

La imagen humanista de la ciudadanía ofrece como nota distintiva un modo nuevo de comprender y de ejercer la libertad. Es el uso creativo, innovador y solidario propio de una libertad enraizada en una naturaleza racional. Sin embargo, la presente investigación ha permitido

constatar que tal uso de la libertad exige un aprendizaje: el que conduce paulatinamente a ejercer actos no sólo libres (*libertad negativa*), sino también liberadores (*libertad como liberación de sí mismo*) que impulsan a tomar decisiones de cara al bien común (*libertad para*). Se necesita para eso conocer y ejercitar las virtudes tanto intelectuales como éticas.

Pero el hombre es un *animal social*, un *animal que habla*, por tanto, para aprender las virtudes y educar su libertad requiere insertarse en el ambiente fecundo de las comunidades de amistad. Necesita especialmente de un entorno familiar preocupado por cultivar en cada uno de sus miembros una actitud reflexiva y crítica, terreno propicio de las virtudes intelectuales; así como deseoso de despertar en ellos, a través del estímulo visible, el atractivo hacia actitudes éticamente buenas.

Se ha podido comprobar, que la posibilidad efectiva de un *humanismo cívico* implica un esfuerzo teórico y práctico que está a la altura de la dignidad del hombre, pues, cuenta con su potencial de racionalidad y libertad como punto de partida y se dirige hacia él como término o punto de llegada. El *humanismo* cívico que defendemos se presenta, así, como un modo humano de habitar en la *polis*, y en tanto que humano accesible, realizable. Lo que hay que asegurar siempre y en todo caso son las condiciones espirituales del florecimiento humano en comunidades abarcables, luego, la índole difusiva del bien hará lo demás.

Referencias

- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1981). *Política*. Trad. J. Palli Bonet, Barcelona, Bruguera.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea*. Tr. J. Palli Bonet, Madrid, Gredos.

- Berlín, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*, Tr. A. Rivero, Madrid, Alianza.
- Innerarity, D. (2002). *La transformación de la política*, Barcelona, Península.
- Llano, A. (1981). Libertad y sociedad; en *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Llano, A. (1985). *El futuro de la libertad*; Pamplona, EUNSA. Llano, A. (1988). *La nueva sensibilidad*; Madrid, Espasa-Calpe.
- Llano A. (1999). *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel. Llano, A. (2001). *Sueño y vigilia de la razón*; Pamplona, EUNSA.
- Llano, A. (2001). *El diablo es conservador*; Pamplona, EUNSA.
- Llano, A. (2002). Humanismo cívico y formación ciudadana, publicado en *La educación cívica hoy. Una aproximación interdisciplinar*, Concepción Naval y Javier Laspalas (Eds.), Pamplona, EUNSA.
- Llano, A., (2003). *La vida lograda*, Barcelona, Ariel.
- Llano, A. (2007). *Cultura y pasión*; Pamplona, EUNSA, 2007.
- Llano, A. (2007). *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*; Barcelona, Ariel.
- Macintyre, A., (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Tr. B. Martínez de Murguía, Barcelona, Paidós.
- Rof Carballo, J. (1988). *Violencia y ternura*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Ronhaimer, M. (1997). *La filosofía política di Thomas Hobbes*; Roma, Armando Editore.
- Santo Tomás de Aquino (1950-1964). *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.
- Santo Tomás de Aquino (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*; Tr. A. Mallea, Pamplona, EUNSA.
- Spaemann, R. (1980). *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, EUNSA.
- Spaemann, R. (2004). *Europa: ¿Comunidad de valores u ordenamiento jurídico?*; Madrid, Fundación Iberdrola.
- Spaemann, R. (2007). *Ética, política y cristianismo*; Tr. J.M. Barrio y R. Barrio, Madrid, Ediciones Palabra.
- Tocqueville, A. (1957/2000). *La democracia en América*, Trad. L. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica.