

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 10 | invierno de 2024

Las fronteras del Bien Común

Colaboración de:

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Alfredo CRUZ

Francisco José CONTRERAS

Julio BORGES JUNYENT

Alvino-Mario FANTINI

Emili BORONAT MÁRQUEZ

David CERDÁ

Enrique GARCÍA-MÁIQUEZ



CEU - CEFAS

*Centro de Estudios, Formación
y Análisis Social*

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 10 | invierno de 2024

ISSN: 3020-1594
ISSN-E: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU-CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle Tutor, 35
28008 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 3020-1594
ISSN-e: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: Imedisa Artes
Graficas S.L.U.
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IZQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Dalmacio NEGRO PAVÓN

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

José Antonio PÉREZ RAMOS

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Índice

***Societas perfecta* y Bien Común en la cristiandad medieval**

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

9

Cambio de paradigma: del Bien Común de las naciones al Bien Común universal

Alfredo CRUZ

43

Nacionalismo y nueva derecha

Francisco José CONTRERAS

55

El Bien Común: en busca del centro perdido

Julio BORGES JUNYENT

71

Lecciones morales olvidadas de la literatura occidental

Alvino-Mario FANTINI

93

Exigencias del Bien Común. Una perspectiva católica

Emili BORONAT MÁRQUEZ

115

Cultivarse para el Bien

David CERDÁ

125

Bien Común, deber particular

Enrique GARCÍA-MÁIQUEZ

143

Societas perfecta y Bien Común en la cristiandad medieval

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Introducción

EL término «Bien Común» se ha utilizado de tantas y variadas maneras que sería difícil encontrar algún pensador político de la Antigüedad o de la Edad Media que no lo haya abrazado de una forma u otra. Por supuesto, a lo largo de la Edad Media cristiano-latina, una época esencialmente «comunitarista», fue un concepto de capital importancia. Fue sólo en la última centuria del Medievo, una vez que, debido al nominalismo, la idea de comunidad perdió su carácter ontológico de fin último de la vida social, cuando se comenzó a cuestionar la concepción tradicional del Bien Común.

La mayor parte de los estudiosos de la historia del pensamiento político parten de una concepción estereotipada del Bien Común «tradicional», a saber, la formulada por los autores tomistas a partir de los principios aristotélicos, que se refiere generalmente a un bien que es a la vez comunal e individual,

9

10 un bien adecuado para, y al alcance solo de, una comunidad; siendo esta comunidad que vehicula el Bien Común de sus miembros una *societas perfecta* y autosuficiente¹.

Ahora bien, contra lo que se suele afirmar, la concepción «tradicional» del Bien Común no es unívoca. Si bien todos los autores medievales anteriores al nominalismo suscribirían la definición arriba citada, en realidad, se dieron dos visiones contrapuestas en el seno de la Cristiandad medieval a partir de la diferente interpretación de cuáles eran las características y los límites de la comunidad legítima y autosuficiente. Es decir, se dieron en la Antigüedad Tardía y en el Medievo diferentes visiones sobre qué era lo que convertía a una comunidad en una *societas perfecta*.

Expresado lo más sencillamente posible, podríamos decir que encontramos en las fuentes medievales primeramente una idea del Bien Común de matriz agustiniana a partir de una definición universalista de la comunidad político-religiosa, frente a una idea más tardía del Bien Común a partir de comunidades políticas particulares de matriz aristotélico-tomista.

¹ Louis Dupré, «The Common Good and the Open Society», *The Review of Politics*, 55/4 (1993), p. 687.

Ciertamente, la tradición tomista, a diferencia del averroísmo o del nominalismo, sólo reconoce la condición de *societas perfecta* en el ámbito espiritual a la Iglesia católica en tanto que comunidad universal que encarna el Cuerpo Místico de Cristo en la Tierra. Pero, a diferencia de la tradición agustiniana previa, sí otorga a las comunidades políticas particulares el decisivo reconocimiento como *societas perfecta*. Siguiendo la estela de la visión aristotélica de la *polis*, una comunidad política limitada *ab initio*, para Santo Tomás y sus seguidores, un reino (el futuro Estado nación) o una república urbana podían encarnar la *societas perfecta* y autosuficiente.

Evidentemente, a Santo Tomás le habrían horrorizado las aplicaciones posteriores de esta doctrina aristotélica (sobre la autosuficiencia de las «comunidades particulares») a las «iglesias nacionales» por parte de pensadores como Guillermo de Ockham o el propio Lutero, pero el principio particularista es común a todas ellas.

Por otro lado, como apunta Timothy Murphy, la noción medieval del Bien Común no era simplemente «una versión comunal del bien individual centrada en la interrelación entre el individuo y su comunidad»; también «abordaba la interrelación entre el individuo y la comunidad con el bien supremo

12 universal, es decir, Dios»². Respecto a este aspecto decisivo del bien supremo sobrenatural y universal que trasciende el Bien Común natural, hay que subrayar que, como no podía ser de otro modo, ambas tradiciones, la agustiniana y la tomista, coinciden plenamente. Las comunidades perfectas podrán ser universales o particulares, pero deben estar orientadas a una *ultima ratio*: la salvación de las almas. En este sentido, la obra de Dante, síntesis maravillosa de aristotelismo y agustinismo, resulta un buen ejemplo de naturalismo político que reconoce un Bien Común espiritual superior al natural.

Platón y Aristóteles: la herencia de la Antigüedad Clásica

Comencemos por las discrepancias entre Platón y Aristóteles en torno al concepto de Bien Común (*koinon agathon*). Este concepto es de matriz platónica y está vinculado al concepto de bien supremo, universal y absoluto (*auto ti agathon*) que manejaba el filósofo ateniense. En la *República* y en las *Leyes*, Platón contraponen el Bien Común y el bien individual, estableciendo la superioridad ética del primero, de la cual infiere la necesidad de

² Timothy Murphy, «Bien Común», *Eunomía*, 14 (2018), p. 192.

una ley común³. Por otra parte, el bien en la tradición platónica es unitario y no se hace distinción entre lo que es bueno en sí mismo y lo que es bueno para un ser particular⁴.

Lo primero que llama poderosamente la atención al analizar la relectura de este concepto platónico en la obra de Aristóteles es que, contra lo que se suele suponer, el término «Bien Común» (*koinon agathon*) y los dos conceptos que él relaciona, como son «el interés común» (*koinon sympheron*) y «la ventaja común» (*koinon lusiteloun*), aparecen raramente mencionados en sus tratados políticos y éticos⁵. A esto hay que añadir que, cuando Aristóteles utiliza el término «Bien Común», tampoco proporciona una definición explícita y unívoca de su significado, barajando a lo largo de sus obras hasta cuatro definiciones distintas⁶.

³ *República*, I, 349d y 369c; *Leyes*, 874e–875d.

⁴ Calvin G. Normore, «*Honestum to Goodness*», *Common Good and Self-Interest in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. H. Haara y J. Tovainen, Berlin, 2024, p. 25.

⁵ Anthony J. Celano, «Interpreting Aristotle's Concept of the Common Good», *Common Good and Self-Interest in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. H. Haara y J. Tovainen, Berlín, 2024, p. 34.

⁶ Donald Morrison, «The Common Good», *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. M. Deslauriers y P. Destrée, Cambridge, 2013, pp. 182–188.

14 En su refutación en la *Ética a Nicómaco* del concepto de su maestro Platón de un bien supremo y universal, Aristóteles concluye su crítica de la siguiente manera: «Puesto que la palabra "bien" se emplea en tantos sentidos como la palabra "ser" [...] resulta evidente que el bien no será una noción común, universal y única»⁷. Del mismo modo, después de enumerar una serie de dificultades asociadas con la forma platónica del Bien Común en la *Ética Eudemia*, Aristóteles llega a la conclusión de que «el bien absoluto (*auto ti agathon*) no existe, y que no es de utilidad para la política, que tiene, como las otras ciencias, su bien propio»⁸.

Incluso si tal bien absoluto y universal existiera, Aristóteles lo rechaza claramente como el bien buscado en la ética política, pues «es evidente que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni el Bien Común»⁹. De hecho, de la lectura de la *Política* se infiere que lo que Aristóteles postulaba como Bien Común (*koinon agathon*) no era un concepto ético universal, sino que era prácticamente

⁷ *Ética a Nicómaco*, 1.6, 1096a, 24-29, ed. E. Lledó y J. Pallí, Madrid, 1985.

⁸ *Ética Eudemia*, 1.8, 1218a, 32-35, ed. E. Lledó y J. Pallí, Madrid, 1985.

⁹ *Ética Eudemia*, 1.8, 1218b, 7-8, ed. cit.; A. J. Celano, *Interpreting Aristotle*, art. cit., pp. 32-33.

idéntico al concepto de *koine sympheron*, el interés común y particular de la *polis*, frente al egoísmo del individuo, los oligarcas o el tirano¹⁰.

Por supuesto, estos pasajes aristotélicos suponían un problema para la tradición medieval agustiniana, que postulaba la existencia de un bien absoluto y universal para el ser humano: la salvación de su alma inmortal. Un «bien absoluto» de características platónicas que tenía una traducción política en la llamada *res publica christiana*, la Cristiandad, cuya propia existencia se justificaba a partir de su cuidado.

Los comentaristas latinos de Aristóteles en el siglo XIII entendieron los arriba citados pasajes sobre el Bien Común no como un rechazo por su parte del bien absoluto, lo que sería problemático para su recepción cristiana, sino más bien como la convicción de que ese concepto no era relevante para la investigación ética. En este sentido, se ha señalado que Tomás de Aquino entendió la crítica aristotélica a Platón como un rechazo de la noción unívoca platónica de un bien supremo universal y no como una negación de la existencia

¹⁰ *Política*, 3.7, 1279a, 27–31, ed. M. García Valdés, Madrid, 1988; D. Morrison, *The Common Good*, art. cit., p. 177.

16 de un bien supremo. Esta lectura tomista se apoyaría en una frase aislada de Aristóteles en la *Metafísica* donde parece aceptar la existencia de un bien supremo: «El bien para cada uno y, en general, el bien supremo en toda la naturaleza» (*Metafísica*, 1.1, 982b, 4-10)¹¹.

Con todo, más allá de la cuestión del reconocimiento o rechazo aristotélicos de la existencia de un bien supremo superior a la *polis*, conviene también llamar la atención sobre la aplicación del concepto de interés común (*koine sympheron*) por parte del Estagirita. A primera vista, una lectura superficial de la *Política* de Aristóteles podría hacernos pensar que el interés común de los ciudadanos, entendido como su felicidad, y el bien de la *polis* son una y la misma cosa¹².

Ahora bien, un rasgo digno de mención en la *Política* es la implicación de que el interés común y la felicidad de los ciudadanos, si bien es esencial para el buen gobierno, difiere

¹¹ A. J. Celano, *Interpreting Aristotle*, art. cit., p. 33. Stephen Menn -sostiene que el bien supremo para Aristóteles es el *Nous*, que identificaría con la divinidad («Aristotle and Plato on *Nous* as God and the Good», *The Review of Metaphysics* 45 (1992), pp. 543-73).

¹² *Política*, 7.2, 1324a, 5; 1324b, 30-32; y 7.15, 1334a, 11-13; A. J. Celano, *Interpreting Aristotle*, art. cit., p. 33.

del bien del «Estado» propiamente dicho. Anthony Celano ha incidido en este interesante aspecto, observando que, aunque «las ideas aristotélicas de bien (*agathon*), ventaja/interés (*sympheron*) y beneficio (*lusiteloyn*) están relacionadas entre sí, se debería examinar si son realmente idénticas en significado»¹³.

En esta misma dirección, Mark Hoipkemier ha apuntado que «la insistencia de Aristóteles en el uso del término “ventaja común” dificulta cualquier ecuación fácil de la misma con el bien del ser humano»¹⁴. Este autor argumenta que es la justicia (*diké*) y no la felicidad (*eudaimonia*) lo que subyace bajo la noción aristotélica de Bien Común. Con todo, sea esto cierto o no, lo que resulta interesante es esta separación entre la felicidad común de los ciudadanos y el bien de la *polis*, una separación que acaso allanó el camino al posterior concepto romano de *utilitas publica* o al moderno de razón de Estado.

¹³ A. J. Celano, *Interpreting Aristotle*, art. cit., p. 34.

¹⁴ Mark Hoipkemier, «Justice, Not Happiness: Aristotle on the Common Good», *Polity*, 50 (2018), p. 552.

Con respecto al Bien Común, en la obra capital de San Agustín, la *Ciudad de Dios*, encontramos tres formulaciones relevantes. La primera, muy en la línea de la filosofía grecorromana¹⁵, pone el acento en que la *Civitas Dei* se construye en torno a la *caritas*, entendida como la renuncia al individualismo egoísta propio de «lo privado» en aras del Bien Común de «lo comunitario»:

Así, Isaac, nacido de la promesa, significa a los hijos de la gracia, ciudadanos de la ciudad libre, socios de la paz eterna, donde no debe existir el amor de la voluntad propia y en cierto modo privada, sino el amor que se goza del Bien Común y a la vez inmutable (*communi eodemque immutabili bono*), y que hace un solo corazón de muchos, esto es, la perfecta y concorde obediencia de caridad¹⁶.

¹⁵ Para la impronta del pensamiento grecorromano en San Agustín, véase José Oroz Reta, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca, 1988.

¹⁶ *De Civitate Dei*, XV, 3, ed. V. Capanaga, S. Santamarta y M. Fuertes, Madrid, 2000, vol. 2, pp. 145-46.

Por supuesto, esta construcción de una comunidad apoyada en el Bien Común se basa en la certeza, tan característica de Agustín, de que el individuo, cuyo corazón está herido por el pecado original, tiende a hacer el mal (a otros y a sí mismo): «El hombre, despreciando la divina voluntad, no puede usar de sí mismo sino para su mal; y así aprende qué diferencia hay entre adherirse al Bien Común a todos (*communi omnibus bono*), o deleitarse con el propio»¹⁷.

Sólo el *ordo caritatis* permite la concordia y la paz en el seno de la comunidad al crear vínculos sociales no basados ni en el egoísmo ni en la coacción. En esta dirección, la concordia es comparada por San Agustín «con la armonía de los sonidos musicales correctamente compuestos, y también se pone en relación con la concordia en el Estado y enlaza con la justicia. Aquí radica a su vez la vinculación con el término *societas*, ya que se trata de una concordia que nace por un vínculo social»¹⁸.

¹⁷ *De Civitate Dei*, XIII, 21, ed. cit., vol. 2, p. 44.

¹⁸ Julio César Muñoz Pérez, «*Civitas y cives en San Agustín. La construcción de la Iglesia como Estado: Fundamentos de orden constitucional*», Monografías de la Revista Antigüedad y Cristianismo, Murcia, 2015, p. 125.

20 Ahora bien, repárese en que este comunitarismo agustiniano parte de la premisa de la libertad, pues sólo se llega a él por la gracia, libremente, sin la coacción que es característica de la ciudad terrena: los cristianos son «hijos de la gracia, ciudadanos de la ciudad libre» (*cives civitatis liberae*). El Bien Común espiritual impuesto por la coacción estatal no es propio de la ciudad de Dios, sino de la *Civitas Diaboli*. De ahí que tantas utopías políticas de inspiración cristiana, basadas en la violencia, acabaran en pesadillas en la Europa medieval y moderna (*fraticelli*, lolardos, husitas, anabaptistas, puritanos...).

Esta insistencia de San Agustín en que la *societas* se construye en torno a la *bona voluntas* libérrima de sus miembros¹⁹ ha llevado a un gran especialista en su figura como Robert Markus a acuñar el término «personalismo atomístico agustiniano»²⁰. En efecto, cuando el obispo de Hipona habla de las sociedades seculares, prefiere poner el acento en los individuos que componen la comunidad antes que en la *civitas*

¹⁹ Véase Jérôme Lagouanère, «Agustín, lector de Séneca: el caso de la *bona voluntas*», *Augustinus*, 64 (2019), pp. 193-202.

²⁰ Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge, 1970, pp. 149-151.

o la *res publica*²¹. Sin embargo, esto no es fruto de una visión individualista al estilo contemporáneo, sino de su opción por las comunidades construidas en libertad y no a partir de la coacción política.

La segunda formulación agustiniana sobre el Bien Común tiene que ver con la universalidad y unidad de la *sancta societas*, que es la ciudad de Dios frente a la pluralidad de las *gentes*, los gentiles, esto es los paganos. El hecho de que sean «muchos» es casi sinónimo de su paganismo, pues el *populus Dei* es uno y único por definición y abarca toda la Tierra:

Tampoco es solamente de los hombres, sino primaria y principalmente de los ángeles aquel bien del que está escrito: para mí lo bueno es estar junto a Dios. Los que participan de este Bien Común (*bonum commune*) constituyen entre sí y con Aquel a quien están unidos una santa sociedad (*sancta societas*), son la única ciudad de Dios; son su sacrificio viviente y su templo vivo²².

²¹ Ruth Miguel Franco, «Relaciones de poder en la correspondencia de Agustín de Hipona», *Voces*, 14 (2003), p. 195.

²² *De Civitate Dei*, XII, 9, ed. cit., vol. 1, p. 772.

22 Sobre esta misma idea del universalismo cristiano abunda Agustín en otro pasaje, en el que proclama que hay «un camino universal (*via universalis*) para la liberación del alma, el camino concedido por la misericordia divina a todos los pueblos»²³, un camino de salvación que se tradujo en el Antiguo Israel en una *sacrata res publica* terrena, «como profecía y predicción de la ciudad de Dios, que se habría de formar de todas las gentes»²⁴.

Por último, la tercera formulación de San Agustín relacionada con el Bien Común tiene en esta ocasión que ver, no con la Ciudad de Dios construida en torno a la *caritas* y la *libertas*, sino con la ciudad terrena bien ordenada, cuyo fundamento es la justicia que se impone mediante la coacción. El Bien Común de esta *civitas terrena* exigiría, a juicio del obispo de Hipona, el ejercicio de la violencia legítima. San Agustín, que fue el primer Padre de la Iglesia en construir una teoría de la guerra justa, también fue el primero en justificar la pena de muerte:

²³ *De Civitate Dei*, X, 32, ed. cit., vol. 1, p. 676.

²⁴ *De Civitate Dei*, X, 32, ed. cit., vol. 1, p. 678.

En una Ciudad bien ordenada algunos males son permitidos, porque son necesarios y contribuyen al Bien Común, conduciendo a un cierto orden [...] ¿Qué cosa más horrible que un verdugo? ¿Ni más truculento y fiero que su ánimo? Y, sin embargo, tiene un lugar necesario en las leyes y está incorporado al orden de una ciudad bien gobernada (*in bene moderatae civitatis ordinem inseritur*). Es un oficio degradante para el ánimo, pero contribuye al orden castigando a los culpables²⁵.

El influyente magisterio agustiniano marcó un antes y un después en la concepción cristiana de la política, del Bien Común y del monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado²⁶. Para Agustín de Hipona la guerra y la violencia, en tanto que consecuencia del pecado original, resultan del todo inevitables en las sociedades, siendo un triste pero necesario corolario de la ambición de poder (*libido dominandi*) que anida en el corazón del ser humano. El gobernante recto que busque el

²⁵ *De Ordine*, II, c. 4, 12.

²⁶ Frederick H. Russell, «Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution of Saint Augustine», *Medieval Studies*, 31 (1987), p. 108; véase Robert A. Markus, «Saint Augustine's Views of the Just War», *Studies in Church History*, 20 (1983), pp. 1-13.

24 Bien Común utilizará la coacción para imponer la justicia y proteger a los débiles de la violencia de los poderosos. San Agustín tiene palabras muy duras para aquel régimen que no lo haga, es decir, aquel que, en lugar de buscar el Bien Común, se sirva del poder en su propio beneficio. Si Aristóteles y Santo Tomás motejan ese gobierno de «tiránico», el calificativo elegido por el obispo de Hipona es *magnum latrocinium*.

Como demostró Augustin Fliché, el *agustinismo político* de los carolingios y de los reformadores gregorianos partió de una exégesis errónea de San Agustín, encontrando en su obra la justificación para una teocracia cristiana terrenal que rompía con el esquema dualista de las dos ciudades. La visión agustiniana y paulina del pecado original iba a ser utilizada ahora para justificar la hierocracia papal y una *potestas* coactiva que era propia de la *Civitas terrena* y no de la *Civitas Dei*. Como señala Walter Ullmann, «si no hubiese existido la maldad, habría resultado innecesaria la espada». De ahí que los papas, desde la Reforma gregoriana, pretendiesen «ejercer un gobierno universal (*regimen universale*) por medio de la ley, que no hace distinciones entre cosas o personas. Los poderes petrinus eran omnicomprendidos, no exceptuando nada ni a nadie de la jurisdicción del Papa». Así, Inocencio III acuñó la expresión *ratione peccati* (por

razón del pecado), que se convirtió en la expresión técnica para justificar moralmente la jurisdicción papal universal que todo lo abarcaba²⁷.

La recepción de la idea aristotélica de Bien Común en Santo Tomás

En su comentario de la *Ética a Nicómaco*, Santo Tomás afirma que «el fin de la política es el bien humano, es decir, lo mejor entre todo lo humano (*finis politicae est bonum humanum, id est optimum in rebus humanis*)»²⁸. Este bien, que el Doctor Angélico asimila a la *felicitas*, se debe buscar en el seno de una comunidad y sus vínculos sociales. De ahí se colige el papel legitimador que juega la búsqueda del Bien Común a la hora de fundamentar todo el orden político cristiano. De hecho, para Tomás de Aquino, la ley no es otra cosa que una ordenación de la razón humana para el Bien Común²⁹.

²⁷ W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, pp. 99-100.

²⁸ *Comentario a la Ética a Nicómaco*, I, lect. 2, ed. A. Mallea y C. A. Lértora, Pamplona, 2000, p. 69.

²⁹ W. Ullmann, *Historia del pensamiento*, op. cit., p. 172.

26 Pero queda por dilucidar de qué tipo de «comunidad» estamos hablando y cuáles serían sus límites. En el ámbito espiritual, Tomás tenía claro que esta comunidad donde hallar el *bonum honestum* era la Iglesia católica, una comunidad universal idéntica a la ciudad de Dios de San Agustín. Pero, con respecto al ámbito temporal, Tomás de Aquino estaba más cerca de Aristóteles que de Agustín de Hipona. ¿Era entonces «la ciudad» esa comunidad como afirmaba Aristóteles? ¿O la «nación», como han afirmado tantos tomistas de la época contemporánea?

En su comentario de la *Política* de Aristóteles, el Aquinate parece zanjar la cuestión:

Si toda comunidad está ordenada a un bien, es necesario que la que predomina sobre las demás (*quae est maxime principalis*) sea apta para discernir entre todos los bienes humanos aquel que tiene primacía sobre los otros [...] La ciudad es, pues, de todas las comunidades humanas, la que posee la mayor aptitud para discernir el más alto de los bienes humanos. En efecto, tiene por objeto el Bien Común, que es mejor y más divino que el bien individual³⁰.

³⁰ *In Polit.*, I, lect. 1, n. 1.

Esto es, la ciudad, entendida como república urbana (la *polis* aristotélica), a pesar de su condición de comunidad política particular y no universal, sería una *societas perfecta* autosuficiente para discernir y establecer el Bien Común. Pero la cosa no es tan sencilla, porque a la ciudad (*polis*) aristotélica, máximo referente espacial del Bien Común para el Estagirita, Santo Tomás añadió un nuevo ámbito, el de las monarquías territoriales que estaban floreciendo en su época (*regna, provinciae*), un ámbito que parece situar por encima de las repúblicas urbanas a partir de su mayor capacidad para defenderse de sus enemigos.

Al menos eso parece deducirse de este pasaje de su *De regimine principum*, el espejo de príncipes que dedicó al rey de Chipre, donde el Doctor Angélico escribe:

Es preciso que la sociedad de muchos sea tanto más perfecta cuanto más suficiente sea por sí misma para lograr lo necesario para la vida. Pues se da lo suficiente para vivir en familia los de una casa, en cuanto a lo necesario para los actos normales de nutrición y generación de la prole y similares; en un barrio, en cuanto a lo que se precisa para una profesión; en una ciudad, la comunidad perfecta en

cuanto a lo necesario para la vida; pero todavía más en una provincia, por la necesidad de lucha y mutuo auxilio conta los enemigos³¹.

Ahora bien, los términos latinos *provincia* y *gens*, que en la época de Aquino sólo podían significar «reino» y «pueblo» respectivamente, podían ser reinterpretados –y, de hecho, lo fueron– en la época contemporánea como «naciones» en su acepción posterior a la Revolución francesa. Esta es, por poner sólo un ejemplo de estos anacronismos, la traducción «presentista» que del texto latino del comentario de la *Ética a Nicómaco* de Santo Tomás arriba citada hizo el gran filósofo dominico canadiense Louis Lachance (1899-1963):

La amistad que debe reinar entre los hombres hace que debemos procurar el bien del individuo. No obstante, es infinitamente mejor y más divino dedicarse al bien de toda la nación y de sus ciudades. Y si ya es loable asegurar el bien de una ciudad, es

31 *De regimine principum*, I, 1, ed. L. Robles y A. Chueca, *La monarquía*, Madrid, 1989, p. 10.

verdaderamente más divino producir el de la nación
compuesta de varias ciudades³². 29

Esta es la traducción correcta del latín de este pasaje, donde el término *gens* que maneja Santo Tomás no es traducido como «nación»:

Compete al amor que debe existir entre los humanos que un hombre conserve el bien aun de un solo hombre, pero es mucho mejor y más divino que ese bien se extienda a todos los pueblos y a todas las ciudades (*toti genti et civitatibus*). En efecto, si es loable que a veces esto se extienda a una sola ciudad, mucho más divino es que se extienda a las regiones en las que se contienen muchas ciudades³³.

³² Louis Lachance, OP, «Sobre el Bien Común», *Verbo*, 501-502 (2012), p. 110. Una de las estudiosas de su figura señala a este respecto: «Posiblemente por haber nacido en la provincia de Québec, Lachance se vio interpelado en primera persona por la cuestión del Canadá francés. Esta será una de las cuestiones centrales de su estudio: la de proporcionar una doctrina fiel al patriotismo franco-canadiense que estuviera sólidamente fundamentada» (Patricia Santos Rodríguez, *El humanismo político y jurídico de Louis Lachance*, Madrid, 2008, pp. 20-21).

³³ En la edición citada de Ana Mallea y Cecilia Lértora: *Comentario a la Ética a Nicómaco*, I, lect. 2, p. 69. Este es el texto latino: *Pertinet quidem*

30 En efecto, en el *De regimine principum* vemos que los tres términos que maneja Tomás para las comunidades (*societates*) no incluyen las naciones (ni como *gens* ni como *natio*): son *familia*, *civitas* y *provincia* o *regnum*³⁴. En esto el Aquinate se diferencia de los juristas romanistas, que reconocían tres ámbitos: *vicus*, *civitas*, *regnum*. Al introducir *familia* en lugar de *vicus* (aldea o barrio), Santo Tomás conectaba no sólo con Aristóteles, sino también con San Agustín, cuyo esquema tripartito era *domus*, *urbs*, *orbis*: la casa, la urbe (Roma) y el orbe. Repárese en que el tercer ámbito, que en el particularismo político de Santo Tomás es el *regnum* territorial (*provincia*), en el universalismo de San Agustín es el *orbe* (el imperio universal)³⁵.

Volviendo a la cuestión de los anacronismos conceptuales, hay que subrayar que todo parte del equívoco en torno a palabras como «raza» o «nación», términos que han mutado

enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliter: amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur.

³⁴ *De regimine principum*, I, 1; Otto Von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, 1995, p. 116, n. 64.

³⁵ O. Von Gierke, *Teorías políticas*, op. cit., p. 116, n. 64.

en su semántica a lo largo de los siglos. Este equívoco uno se lo encuentra incluso en muchas traducciones del Evangelio para palabras griegas como *ethnos* o *genos* (latín *gens*) que no tienen nada que ver ni con la nación moderna ni mucho menos con la raza biológica, siendo la propia palabra «raza» un neologismo del siglo xv de origen francés que procede de la cría de animales. Tomemos, por ejemplo, la famosa expresión, «raza de víboras» (o serpientes). En el pasaje de la Vulgata se dice en latín *serpentes genimina* (gr. ὄφεις γεννήματα). Aquí traducir por «raza» es un recurso literario, más exacto sería decir «linaje de víboras». Lo mismo vale cuando leemos en las traducciones de la Biblia la expresión «naciones» en lugar de la expresión más exacta «pueblos gentiles». Luego hay que estar muy alerta con los anacronismos de las traducciones.

Si hay traducciones equívocas de la *gens* bíblica o medieval, con el término latino *natio* todas las precauciones son pocas. Junto a *civitas* y *regnum*, Dante, por ejemplo, utiliza de vez en cuando el término *natio*, un término que en los siglos XIII y XIV se usaba tanto para las regiones (por ejemplo, en la Universidad de París, Picardía era una de las cuatro *nationes*), como para las «cinco grandes naciones» europeas: Francia, España, Italia, Alemania e Inglaterra. En este sentido, Walter

32 Ullmann apunta que el significado del término *natio* en el Medievo sólo se percibe si se concede el debido reconocimiento al sentido original con el cual se lo empleaba, para ejemplificar los diferentes sistemas de jurisdicción sobre las personas a partir del lugar de su nacimiento. No tenía nada que ver con la identidad nacional, sino con el ámbito del derecho. Recordemos, en este sentido, que *natio* no se diferencia mucho etimológicamente de *natura* y que, al igual que el término latino *patria* procede del padre (*pater*), *natio* deriva de *nasci* («nacido»)³⁶.

Con todo, la visión del Bien Común y la comunidad política, aunque aplicada con una óptica particularista tanto por Aristóteles como por Santo Tomás, podía aplicarse de modo universalista sin salirse del marco teórico aristotélico. En la época del Aquinate, además de los últimos hierócratas, tales como los frailes agustinos Agostino Trionfo y Egidio Romano, hubo pensadores de inclinación aristotélica como Engelberto de Admont o Dante que abogaron por un marco universalista para el Bien Común.

³⁶ Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1971, p. 260.

Como señala Otto Von Gierke, la lógica aristotélica de la *subalternatio*, que exigía que cada cuerpo parcial (familia, gremio...) estuviese conectado con un todo dotado de un fin propio (la *communitas* como *societas perfecta*), podía conducir a una estructura tendente a la unidad en la que fuesen la Cristiandad o el imperio los que estuviesen en el vértice y no la ciudad (o el reino territorial). En palabras de Von Gierke:

El *ordo totius communitatis publicae* muestra una *subalternatio* siempre reiterada hasta el vértice y un Bien Común cada vez más general sobre cada Bien Común; todo fin inferior es al mismo tiempo medio para un fin más elevado. Como, en último término, el conjunto de los fines de este mundo constituye un medio para el fin del otro mundo, la *felicitas* del grupo menor depende siempre de la del más amplio y, por tanto, finalmente, de la *felicitas imperii*³⁷.

³⁷ O. Von Gierke, *Teorías políticas*, op. cit., p. 115, n. 62.

34 *La «estatalización» del Bien Común: la recepción del derecho romano*

En palabras de Walter Ullmann, «la determinación de la sede primaria de jurisdicción, es decir, del poder y la competencia de creación jurídica constituye, para la Edad Media, el problema de identificar lo que hoy llamaríamos soberanía política»³⁸. La concepción de esta soberanía, denominada *plenitudo potestatis*, estaba vinculada a la teología política, la exégesis bíblica y la filosofía ética, no sólo al pensamiento jurídico. En efecto, determinar los ámbitos precisos de la *potestas iurisdictionis* exigía una reflexión filosófico-teológica previa, pues la Iglesia, desde la Reforma gregoriana, había establecido que la totalidad de los poderes jurisdiccionales habían sido dados a San Pedro por Cristo³⁹.

Por consiguiente, la apelación a una fuente de autoridad alternativa a la bíblica o a la del derecho canónico resultó decisiva. A partir de 1200, los juristas civilistas al servicio de las monarquías nacionales de la Plena Edad Media, enfrentados

³⁸ W. Ullmann, *Principios de gobierno*, op. cit., p. 24. Véase Pietro Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale* (1100-1433), Milán, 1969.

³⁹ W. Ullmann, *Principios de gobierno*, op. cit., p. 44.

a sus colegas canonistas, encontraron en el derecho romano justinianeo y en Aristóteles esas fuentes de autoridad alternativas, esas *auctoritates*.

No resulta exagerado afirmar que el concepto de Bien Común, en su variante de *utilitas publica*, jugó un papel importante en ese proceso de progresiva secularización de la *iurisdictio*. Este concepto de *utilitas publica* procede en primer término de los filósofos estoicos (*tò prépon*: «lo conveniente»), quienes comenzaron a distinguir entre lo que es bueno en sí mismo y lo que, siendo preferible a la hora de elegir, no es bueno en sí mismo (el mal menor): por ejemplo, los impuestos como algo preferible al caos. El inconveniente de esta idea estoica es que provocó que la felicidad aristotélica como sustancia del Bien Común desapareciese de la vista de algunas tradiciones políticas en favor de la utilidad⁴⁰.

El filósofo estoico Panecio transmitirá este planteamiento «utilitarista» a la Roma republicana y, en una fórmula que tendría una vigencia milenaria, Cicerón lo articuló a partir de la distinción, novedosa para la Roma de aquel entonces,

⁴⁰ C. G. Normore, *Honestum to Goodness*, art. cit., p. 25.

36 entre lo *honestum* y lo *utile*⁴¹. Un estudioso reciente del pensamiento de Cicerón, Pedro López Barja de Quiroga, ha argumentado en este sentido que la introducción ciceroniana de la *utilitas publica* en el acervo político romano supuso «un salto en el vacío, pues introdujo como argumento supremo el “interés general”»⁴², un principio que podría en el futuro ser interpretado, por ejemplo por los emperadores despóticos, en beneficio de la *res publica* y no del *populus*, es decir, del Estado y no de la comunidad.

Sea como fuere, para Cicerón el conflicto ético entre utilidad y honestidad era más aparente que real, pues aquello que era útil para la *salus rei publicae* era, de algún modo, parte de la *honestas* y el *decorum*, pasando así la *utilitas communis* de mera necesidad eventual a virtud política⁴³. Utilizando la terminología del *De Officiis* de Cicerón, los juristas de la Roma imperial transmitirían esta noción a los juristas del

⁴¹ C. G. Normore, *Honestum to Goodness*, art. cit., p. 25.

⁴² Pedro López Barja de Quiroga, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Madrid, 2007, p. 209.

⁴³ Iker Martínez Fernández, «La *imitatio* en el *De Officiis* de Cicerón: un modelo de ciudadano para el hombre invisible», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1) (2020), p. 8; Salvador Mas, «Notas sobre el pensamiento político de Cicerón: imperio ilegítimo», *Gerión*, 27 (2) (2009), p. 21.

mundo medieval. No pocos abusos de poder serían justificados invocando esta *utilitas publica*.

La influencia del derecho romano ya se puede rastrear en el concepto de *utilitas publica* manejado en las Capitulares carolingias, la legislación de los monarcas francos para el imperio creado por Carlomagno. Este concepto de raigambre romanista sería luego olvidado durante el periodo feudal (que ignoró lo público), para ser recuperado a mediados del siglo XIII por los juristas civilistas. En el siglo XIV, el más célebre de los civilistas del Medievo, Bartolo de Sassoferrato (1313-1357), declaraba que la misión del buen gobierno consistía en dictar leyes que condujesen al Bien Común del pueblo y que redundaran en la utilidad pública de este (*utilitas publica*)⁴⁴.

Ahora bien, cabe subrayar que el concepto de *publica utilitas* aparece también en la Biblia Vulgata latina, fuente principal del pensamiento carolingio y medieval. Por ejemplo, la contraposición moral de la *communis utilitas* con la *propria utilitas* la encontramos en el segundo libro de los Macabeos (4:5), mientras que el concepto de *publica necessitas* está en Deuteronomio (24:5). El principio de *utilitas rei publicae*

⁴⁴ W. Ullmann, *Historia del pensamiento*, op. cit., p. 206.

38 incluso aparece en el libro de Esther: *Pro qualitate et necessitate temporum, ut reipublicae poscit necessitas* (16:9), un pasaje que citarán pontífices como Pelagio I, Gregorio VII (en su *Dictatus Papae*) y Urbano II⁴⁵.

También en la Francia de San Luis nos encontramos con que los juristas del rey comenzaron a utilizar el término *commun profit* como traducción de *bonum commune*⁴⁶. Medio siglo después, en la época del más radical de los monarcas secularizadores del Medievo, Felipe IV el Hermoso (1285-1314), la influencia de la *Ética* de Aristóteles hará que las apelaciones en la legislación regia al *bien commun et utilité commune* (a veces *utilité publique*), vinculados a la *salut de la chose publique*, se multipliquen para justificar los nuevos impuestos. La fiscalidad regia creció durante ese reinado de modo espectacular y el concepto aristotélico de Bien Común resultó de enorme utilidad para justificarlo. En efecto, en los comentarios de estas leyes de Felipe el Hermoso por parte de los maestros de la Universidad de París (Enrique de Gante,

⁴⁵ Walter Ullmann, «La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media», *Escritos sobre Teoría política medieval*, Buenos Aires, 2003, pp. 133-34.

⁴⁶ Albert Rigaudière, «*Législation royale et construction de l'État dans la France du XIIIe siècle*», *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, ed. A. Gouron y A. Rigaudière, Montpellier, 1988, pp. 212-213.

Godofredo de Fontaines...), se observa un primer desarrollo de una teoría del Bien Común de base aristotélica aplicada, siguiendo la estela de Santo Tomás, al reino de Francia y no a la Cristiandad universal.

De este modo, en el tratado *Antequam essent clerici* del jurista Pierre de Flotte, canciller del rey Felipe el Hermoso, leemos que los clérigos, en cuanto miembros del reino, tenían una serie de obligaciones fiscales que no podían eludir. Todos los súbditos del rey debían contribuir a promover el Bien Común del reino y aquel clérigo que se negara a pagar impuestos acogiéndose al fuero eclesiástico se exponía a ser acusado de alta traición (*lése majesté*)⁴⁷.

El hecho de que el Papa Bonifacio VIII pusiera bajo interdicto el reino de Francia por violar el fuero eclesiástico no arredró al rey Felipe IV y sus juristas civilistas. Uno de esos juristas del rey, el maestro universitario y consejero real Guillermo de Nogaret, abofetearía al anciano Pontífice en el infame incidente de Anagni (7 de septiembre de 1303), poniendo así fin, de modo simbólico, a toda una época.

⁴⁷ W. Ullmann, *Historia del pensamiento*, op. cit., p. 150.

40 Quizá no sea casualidad que el primer maestro universitario medieval en postular abiertamente el egoísmo espiritual fuese precisamente uno de los consejeros de Felipe el Hermoso: Enrique de Gante (1217-1293), conocido en toda la Cristiandad como el *Doctor Solemne*. En sus *Quodlibeta*, este maestro regente de la Universidad de París, se enfrenta a la pregunta de si la felicidad personal es más importante que la del prójimo y concluye que, si se produjera esa situación, uno debería elegir su propia felicidad incluso a costa de la condenación eterna de todos los demás:

Si cada bien es espiritual, en ese caso uno debe procurarse más bien su propio bien personal, porque cada uno debe querer para sí mismo una pequeña cantidad del bien de la gracia o de la gloria eterna, en lugar de la mayor cantidad de bien para el prójimo, así como uno debe antes querer salvarse solo y que todo lo demás sea condenado, en lugar de lo contrario⁴⁸.

⁴⁸ *Quodlibeta theologica*, 9, q. 19; C. G. Normore, *Honestum to Goodness*, art. cit., p. 26.

En definitiva, en las mismas décadas en las que los juristas civilistas comenzaban a situar la *utilitas publica* en lugar de la *felicitas* del pueblo como el pilar del Bien Común, este teólogo postulaba que la felicidad del individuo era un bien más importante que la del prójimo. Aristóteles y el Evangelio eran así cuestionados de modos diferentes, pero simultáneamente. La Modernidad comenzaba a insinuarse en el horizonte.

Cambio de paradigma: del Bien Común de las naciones al Bien Común universal

Alfredo CRUZ

ARISTÓTELES, al hablar de la felicidad humana como el objetivo y deseo fundamental de todo ser humano, afirma que, debido a que el hombre es un ser social por naturaleza, la felicidad ha de ser también una realidad social. La felicidad, sostiene Aristóteles, tiene que ser un bien suficiente, porque si se tratase de un bien completo y final, no podría dejar pendiente ningún otro bien. Como somos seres sociales, no basta con que sea suficiente sólo para uno, también debe serlo para otros. Sin embargo, matiza el pensador griego, no se puede progresar hasta el infinito en el número de esos otros, porque para que algo sea realizable, no puede ser universal. Aristóteles incide en que la felicidad es un bien social y no meramente individual y en que debe haber un límite en cuanto a los sujetos que la comparten.

43

44 Santo Tomás, comentando este y otro texto paralelo de Aristóteles, afirma que forma parte del saber político el reconocimiento de la medida justa de la *polis*, de la *civitas* y de la *res publica*. Ambos pensadores están afirmando que en lo político no cabe universalidad: lo político, para ser real, ha de tener un límite. La razón más profunda que subyace a estos postulados sostenidos por Aristóteles y Santo Tomás es que esa felicidad es una realidad práctica y precisamente por ser tal no puede carecer de medida o de límite.

La felicidad, dice Aristóteles, es «actividad», puesto que el acto es lo más perfecto. La felicidad es un género de vida, compuesto, a su vez, por un género de acciones; por tanto, la felicidad tiene que ser practicable para ser real, lo que implica tener un límite en su extensión, que restringe el número de quienes participan en ese género de vida.

Si la felicidad es una realidad práctica, si es praxis, actividad, ha de ser praxis racional, pues la acción excelente es la acción perfectamente racional. Pero ¿qué significa «racional»? *Ratio* significa medida, por tanto, una acción racional es una acción en su medida. ¿Cómo buscamos esa acción racional, esa acción excelente? ¿Y su medida o su *ratio*? La buscamos mediante la deliberación: deliberamos buscando la acción

correcta. Aristóteles puntualiza que no deliberamos por haber deliberado. Con ello, quiere decir que la deliberación sería imposible si se basara en algo previamente deliberado y esto, a su vez, en algo previamente deliberado, y así sucesivamente. Es decir, no deliberamos si hacemos esto u otro porque hemos deliberado si deliberar si hacemos esto u otro y porque hemos deliberado si deliberamos si deliberar si hacer esto u otro, etc.

En ese retroceso hacia el infinito nunca llegaríamos a la verdadera deliberación y, por lo tanto, nunca habría acción: ni racional, ni de ningún tipo. Para que sea posible una acción racional, es decir, fruto de una correcta deliberación, tenemos que partir de una base que no forma parte de la deliberación. La deliberación, para ser posible, exige que no todo entre en ella, es decir, que su fundamento sea algo que no es deliberado. Y lo que no es deliberado es un límite. Una de las cosas que distingue más claramente, desde mi punto de vista, el mundo antiguo del moderno es que el antiguo es el mundo del límite, y lo propio del hombre antiguo es el sentido del límite: *nomos* es límite. Esto explica que, como el profesor Lukács ha mencionado, en el mundo antiguo el *limes* fuera un dios.

De esta manera, llegamos a la conclusión de que, para dar razón de nuestra acción, necesitamos una *ratio* ya dada,

46 un límite, porque para que haya deliberación necesitamos delimitar una serie de elementos previos. En primer lugar, necesitamos tener acotada nuestra responsabilidad. Si alguien es responsable de manera ilimitada, no puede deliberar, ya que para tomar una decisión sobre qué hacer, necesitaría considerar todos los factores, lo cual es imposible para deliberar. Es necesario que la solidaridad también tenga límites, que sepamos claramente de quiénes debemos ocuparnos en nuestras acciones. Si intentamos ser solidarios y responsables con todo el mundo, nunca llegaremos a actuar. Por eso, una categoría fundamental en el mundo clásico era el *sensus communis*, es decir, aquel sentido, percepción o concepción de la realidad que no era cuestionable para ningún sujeto razonable y que constituía la medida de la «sensatez». Era un patrimonio incuestionable, pues para deliberar en común y llegar al reconocimiento de una acción como racional solo encontramos su medida a partir de algo que nos mide a nosotros.

Esto es lo que se rompe en la Modernidad y, en concreto, en la Ilustración. El mundo moderno es lo contrario del antiguo, es el rechazo de todo límite y la pérdida de la noción de medida, entendida como aquello incuestionable y, por lo tanto, como la base del razonamiento práctico. Para nosotros, que somos modernos, la idea de límite nos sugiere

que estamos limitados y que somos imperfectos. El límite en el mundo moderno implica imperfección.

Sin embargo, el hombre antiguo entendió la limitación en sentido opuesto: lo perfecto era lo limitado o finito, porque sólo estaba bien lo definido, lo acabado y específico. Esta nueva interpretación ha implicado un cambio en la comprensión del binomio finito-infinito. En la Antigüedad lo finito es lo perfecto, mientras que lo infinito es lo imperfecto, lo que es indefinible y lo que no tiene definición no es real. Hoy, al referirnos a lo «finito», lo asociamos con lo imperfecto, y cuando algo es «infinito», lo entendemos como perfecto. Es cierto que de Dios decimos que es infinito, pero es infinito subjetivamente, porque no podemos abarcarlo, no porque no tenga un ser concreto y distinguible en sí mismo.

La Modernidad se caracteriza por haber dejado de comprender el límite como perfección y por haber erigido el modelo cartesiano como único modo de conocimiento. Según este modelo, conocer implica fundamentalmente objetividad y deducción. El principio del conocimiento ha de ser una perfecta objetividad, pues esta es la condición de la verdad. Sólo a partir de algo perfectamente objetivo podemos emprender una rigurosa y metódica deducción. Nuestro razonamiento será válido

48 cuando parta de verdades claras, distintas e incuestionables y, tras comenzar con el *cogito* cartesiano, sea completamente metódico. De este modo, se procede a una reconstrucción racional de la realidad, a una deducción del mundo.

Podemos preguntarnos cómo se aplica este modelo al ámbito práctico y, especialmente, al ético. El pensamiento político, siguiendo este modelo de racionalidad, se convierte en una justificación del Estado, es decir, el saber político retrotrae al ser humano a un momento perfectamente objetivo y logra captar al hombre en su condición puramente natural. Este modelo de racionalidad busca una deconstrucción de la condición política del hombre. Se trata de descomponer al «ciudadano» para conocer al «hombre», partiendo de un concepto perfectamente objetivo de él, al que no le queden adherencias de la situación histórica creada por el mismo hombre. De esta forma, se le podrá observar no desde un punto de vista particular o histórico, sino universal.

Una vez conocido el hombre perfectamente natural o lo perfectamente natural al hombre, podemos deducir cómo debe ser lo político, el Estado y cuál sea su justificación. Lo político es concebido como un mero instrumento al servicio de lo natural, capaz de reconocer esa condición natural,

garantizarla, protegerla y hacerla efectiva. Esta concepción asume necesariamente que lo político es una realidad puramente instrumental.

Esto es lo que hay detrás, por ejemplo, de las dos grandes revoluciones liberales, la norteamericana y la francesa. Ambas revoluciones, como bien es sabido, toman el término de la astronomía, porque las dos se justifican a sí mismas, no como una novedad política ni como la creación de algo novedoso, sino como la vuelta al origen y como la deconstrucción de un orden político histórico (el Antiguo Régimen) que no era acorde con lo natural. La revolución se define como el reconocimiento de lo que ya existía y del hombre tal y como era por naturaleza y concibe el nuevo orden político como mero instrumento al servicio del reconocimiento de lo natural. La revolución no se presenta como una decisión política inspirada en la razón y en la voluntad humana, sino como una pura y obligada deducción a partir de cómo es el hombre por sí mismo.

Sin embargo, si el punto de partida es lo natural, y lo político es un mero artificio al servicio de lo natural, como lo natural es igual en todas partes, lo político tendría que serlo también. Si un Estado se justifica a partir del hombre, del

50 concepto perfecto y puramente objetivo del hombre, el resto de los Estados deberán hacer lo mismo y, por lo tanto, no cabe una verdadera diversidad política.

Este planteamiento presenta serios problemas porque, a la hora de justificar el orden político, en concreto, se pueden distinguir dos razones: en primer lugar, ningún instrumento puede agotar el dato natural que pretende preservar, pues este último rebasa las posibilidades que el instrumento tiene de reconocerlo, de garantizarlo y de protegerlo y siempre puede pedir al instrumento más de lo que le proporciona en cualquier momento, por lo que nunca estaría fundada la suficiencia de ningún Estado. Y, en segundo lugar, tampoco quedaría reconocido ningún Estado particular, numéricamente distinto, ya que si lo protegido es siempre y en todas partes lo mismo, nada explicaría que haya trescientos Estados diferentes. Si lo que hay que proteger y reconocer es universal, el instrumento lógico ha de ser también universal. Así, el universalismo político surge del universalismo de la naturaleza humana tomada como punto de partida para deducir lo político.

Nos encontramos con otro problema en este planteamiento, que, en el fondo, es previo y más fundamental que el anterior. No hay una definición de lo natural al hombre como punto de

partida para deducir lo político que no sea ideológica. Toda definición del ser humano que parezca servir de criterio para lo político es, en verdad, ideológica: aunque se presente como puramente objetiva, neutral y emancipada de todo interés y compromiso histórico, esa definición está condicionada por el tipo de Estado que quiere justificar. Una teoría es ideológica cuando tiene como supuesto implícito lo mismo que pretende estar extrayendo como conclusión explícita.

La «crítica de la ideología» enunciada desde Marx hasta la Escuela de Frankfurt pretendía desenmascarar las objetividades sociales como falsas objetividades, como expresiones de intereses sociales subyacentes y como instrumentos para legitimar y hacer permanentes esos intereses supuestos. Dicho de otro modo, toda definición del ser humano de la que se pretenda deducir un orden político, en realidad, tiene como supuesto el mismo orden político que se presenta como deducible, como una conclusión que se impone ineludiblemente desde esa objetividad.

En este sentido, la pretendida objetividad fundamental que tenemos en la actualidad son los derechos humanos. La teoría de los derechos naturales responde a esa pretensión de encontrar en el ser humano su condición puramente natural

52 y desvinculada de toda mediación política e histórica. Esa condición universal incluiría supuestamente un conjunto de derechos radicales e inherentes a ella, derechos naturales y universales a partir de los que se deduciría cómo ha de ser el Estado. Este último no sería otra cosa que un mero instrumento al servicio de tales derechos, cognoscibles de manera completamente objetiva.

Considero que todo universalismo político es un falso universalismo. Es la universalización de una concepción concreta y particular de la vida humana, basada en una realización histórica y social de esta vida. En su particularidad, esa concepción puede ser válida, pero en cuanto se erige en universal, deja de serlo, porque pretende actuar como ley y como norma de lo político respecto de toda la humanidad.

Esto es de suma importancia porque la ley actúa siempre entre nosotros homogeneizando nuestras circunstancias *artificialmente*. La ley sólo es posible si las circunstancias de nuestros actos futuros –los actos que la ley regula– pueden ser declaradas irrelevantes. Si, por ejemplo, puede haber una señal de tráfico en la que figure la palabra *stop*, es porque se nos puede indicar que, al margen de las circunstancias del

momento –del vehículo que conduzca, del tráfico que haya, de la prisa que tenga, etc.– el conductor debe obedecerla, debe parar por completo su vehículo. La ley actúa a base de declarar irrelevantes las circunstancias de la acción sometida a la ley. Cuanto más heterogéneo es el ámbito donde pretendemos introducir el patrón de conducta como válido y obligatorio, como objeto de una norma, más parte de la realidad es la que estamos declarando irrelevante e indigna de atención. Eso es lo que ocurre hoy con todas las formas de pretendida normatividad universal y, en particular, con la universalización de los derechos humanos como norma de la política planetaria.

Nacionalismo y nueva derecha

Francisco José CONTRERAS

ME gustaría enfocar el asunto del nacionalismo desde la óptica que aplico desde hace algún tiempo a muchas cuestiones actuales, a saber, la de la necesidad de una «nueva derecha» (o «nueva nueva derecha», por no confundirla con la paganizante de Alain de Benoist), distinta de la derecha tecnocrática que da por buena la hegemonía cultural y la supuesta superioridad moral de la izquierda. 55

Creo que esa nueva derecha debe armonizar tres elementos ideológicos: uno conservador, otro liberal y otro identitario-patriótico¹. El ingrediente conservador está relacionado con la conservación de la naturaleza humana, que en mi opinión

¹ Vid. Francisco J. Contreras, «13 tesis sobre la nueva derecha», en Vanessa Vallejo (ed.), *Reflexiones sobre la nueva derecha*, Tecnopolitea, 2023, pp. 11-26.

56 incluye la familia de marido-esposa-hijos (ese triángulo del que dijo Chesterton que «no puede ser destruido, pero sí puede destruir a las civilizaciones que lo ignoren»², y nosotros estamos en ello), el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural y la intangibilidad del genoma humano (hoy amenazada por el proyecto transhumanista). El liberal se refiere a la necesaria preservación del legado del liberalismo clásico: el Estado de Derecho, la democracia parlamentaria, la igualdad ante la ley (erosionada hoy por las leyes *woke* de «discriminación positiva»), los derechos fundamentales (los verdaderos, los de la Declaración de 1948, no los neoderechos *woke*, que a menudo consisten precisamente en la negación de aquellos: el «derecho al aborto» niega el derecho a la vida; el «derecho a estar protegido frente al discurso de odio» niega la libertad de expresión, etc.), así como la conciencia de la superioridad moral y funcional del libre mercado sobre el socialismo. Y el ingrediente patriótico se refiere a la necesidad de conservar el Estado nación como marco más adecuado para la aplicación de los principios conservadores y liberales antes expuestos.

² Gilbert K. Chesterton, *Historia de la familia*, trad. de Aurora Pimentel, Rialp, 2024, p. 36.

La gran cuestión es si es viable o no un nacionalismo razonable, no chovinista, compatible con la cooperación entre Estados soberanos. De un lado, es preciso reconocer que está en marcha un proceso de vaciamiento de la soberanía estatal-nacional y de deslegitimación del concepto mismo de Estado nación, sobre todo en la Unión Europea.

El proyecto de integración europea resultó de una reacción humanista a los terribles traumas del periodo 1914-1945. Los Monnet, Schumann, De Gasperi, etc. culparon al nacionalismo de aquellos desastres (Mitterrand: «Le nationalisme, c'est la guerre») y concluyeron que la única garantía para evitar su repetición era disolver los Estados nación europeos en una entidad supranacional de nuevo cuño. El propósito fue, desde el principio, el superestado europeo; pero, conscientes de que los pueblos europeos no estaban preparados, se adoptó una estrategia gradual en la que el mercado común y la moneda única deberían allanar el camino a la posterior unificación política, alcanzada mediante un vaciamiento progresivo de la soberanía estatal so pretexto de facilitar el funcionamiento de la unión económica (de la misma forma que, en el siglo XIX, el *Zollverein* había precedido al Reich alemán). Como ha escrito Fernando Nolla, «el proyecto europeo era y es un proyecto político donde la cooperación

58 económica sirve de cebo. La tremenda implicación del proceso en la soberanía nacional y en el sistema constitucional de los Estados siempre fue ocultada o minimizada»³.

Esta vocación postnacional implica que el entramado institucional de la UE no puede ser **internacional** (o sea, de cooperación entre Estados soberanos), sino **supranacional** (dotado de vida y poder propios, por encima de los Estados)⁴.

³ Fernando Nolla, *El imperio burocrático: Un estudio sobre el europeísmo real*, Bolchiro, Madrid-Nueva York, 2020, p. 57. «El objetivo federalista se mantuvo implícito y sobreentendido en el anodino metalenguaje de sus sucesivos tratados» (op.cit., p. 39). Ursula Von der Leyen, 2011: «Mi objetivo son los Estados Unidos de Europa, según el modelo de Estados federales como Suiza, Alemania o EE.UU.».

⁴ Charles De Gaulle, aunque partidario de la presencia de Francia en el Mercado Común, advirtió contra cualquier interpretación supranacional del mismo: «Existe el Mercado Común. Es una unión aduanera que puede venirnos bien. [...] Pero comporta también pretensiones –lo que llaman “virtualidades supranacionales”– que no son aceptables para nosotros. ¡Es absurda la “supranacionalidad”! ¡No hay nada por encima de las naciones, a no ser lo que los Estados decidan juntos! ¡Las pretensiones de los comisarios de Bruselas de dar órdenes a los Gobiernos son ridículas [*dérisoires*]! ¡Ridículas!» (Cf. Alain Peyrefitte, *C'était De Gaulle*, Gallimard, 2002, p. 81). «¡Deseo [la unión de] Europa, pero la Europa de las realidades! Es decir, la de las naciones, y de los Estados, que sólo pueden basarse en naciones» (op.cit., p. 75).

Esa naturaleza supranacional resulta especialmente patente en el órgano central del entramado, la Comisión Europea. Los demás organismos tienen un papel relativamente decorativo: el Consejo Europeo, formado por los jefes de Gobierno de los Estados miembros, sólo tiene funciones de orientación política general, y su atribución más importante es, precisamente, elegir al presidente de la Comisión. El Parlamento Europeo carece de iniciativa legislativa, la cual pertenece a la Comisión (como dice Nolla, para encontrar en el nivel nacional un Parlamento sin iniciativa legislativa, habría que remontarse a las Cartas Otorgadas de la época del Congreso de Viena). La Comisión tiene todo el poder ejecutivo de la UE y también la parte esencial del legislativo. Ahora bien, es un órgano que no responde ni ante los ciudadanos, ni ante los demás poderes de la UE (Consejo y Parlamento). Ostenta de hecho el carácter *superiorem non recognoscens* que Bodino predicó de la soberanía.

El poder de las instituciones europeas reúne los siguientes rasgos.

- Es **invisible**, opaco, o al menos discreto. Actúa por intermediación de los gobiernos nacionales, que son los que responden ante sus respectivas ciudadanías. Los ciudadanos tienen una noción muy remota y aproximativa del

poder de Bruselas; desconocen también que una gran parte de lo que legislan y aplican sus gobiernos nacionales es trasposición de directivas de la UE⁵.

- No es democrático (la Comisión Europea no es elegida por los ciudadanos), sino **tecnocrático**: de hecho, representa el triunfo de la tecnocracia sobre la democracia⁶.

⁵ «European life is more and more comprehensively regulated. Rules -often concocted by faceless technocrats in league with powerful interests- govern our work relationships, our business decisions, our educational qualifications, our news and entertainment media» (Paris Statement).

⁶ La UE no puede ser democrática porque no existe un *demos* (pueblo) europeo. «Los principios liberal-democráticos en los que el post-nacionalismo pretende basar el Estado solo pueden operar con garantías de éxito en una comunidad dotada de cierta homogeneidad y continuidad histórica: la “nación cívica” se apoya sobre una “nación étnica” previa. Como escribió el recientemente fallecido Roger Scruton: es cierto que la Constitución norteamericana –modelo de “nacionalismo cívico”– se abre con las palabras “nosotros, el pueblo”. “Pero ¿qué pueblo? Pues nosotros, los que ya tenemos un vínculo de pertenencia, una ligazón histórica que ahora va a ser transcrita jurídicamente. El contrato social solo tiene sentido si ya existe un “nosotros” precontractual». «La democracia necesita límites territoriales [*boundaries*], y los límites necesitan al Estado-nación» (*How To Be A Conservative*) (Francisco J. Contreras, «El nacionalismo inevitable», *Actual.com*, 16 de octubre de 2016). «La nación es a la vez la condición y la expresión de la democracia, pues esta necesita de un “cuerpo” (*demos*) que su lógica presupone pero que no puede crear por sí misma. El principio democrático, el principio del consentimiento, no define el marco en el que debe ejercerse. Este marco es exterior, contingente y, por tan-

Los tecnócratas se sienten imbuidos de un sentido de misión histórica indefectible que no debe ser arriesgada por la aleatoriedad de mayorías electorales cambiantes. Cuando se alega ante los europeístas la cuestión del «déficit democrático», salen del paso diciendo que se trata de una carencia coyuntural. En realidad, el déficit democrático es estructural: Europa debe progresar hacia su unidad lo deseen sus pueblos o no. Subyace a todo esto una arrogancia-omnisciencia ilustrada: los pueblos, todavía condicionados por pasiones tribales primitivas, no saben lo que realmente les conviene.

- Los fines europeístas también se nos muestran envueltos en un halo de inevitabilidad⁷ (el *Zeitgeist* apuntaría indefectiblemente en la dirección de la superación de las naciones; esta creencia en la inevitabilidad histórica era compartida por los marxistas, aunque aplicada al

to, arbitrario. Depende de lo “ya dado” por la historia» (Domingo González, «La nación no ha dicho su última palabra en la historia»).

⁷ «The patrons of the false Europe are bewitched by superstitions of inevitable progress. They believe that History is on their side, and this faith makes them haughty and disdainful, unable to acknowledge the defects in the post-national, post-cultural world they are constructing» (Roger Scruton, Rémi Brague et al., «Paris Statement: Europe We Can Believe In», 2017).

socialismo; en realidad, es compartida por todos los progresistas) e **irreversibilidad** (el Brexit, al romper este dogma de la irreversibilidad, ha asestado un golpe duro al proyecto).

- El poder supranacional europeo es también **creciente**. La famosa metáfora de Jacques Delors: «Como en una bicicleta, no se puede dejar de pedalear». De dictar las condiciones mínimas de homologabilidad que hicieran posible la libre circulación de bienes, personas y capitales, la UE ha pasado a dictar las grandes líneas de la política económica general, y últimamente se inmiscuye en cuestiones no económicas como la inmigración, la acogida de refugiados, los «derechos humanos» (especialmente los nuevos, relacionados con el feminismo, la *identity politics* o la bioética), etc.

Frente a este horizonte posnacional europeo, la experiencia continental reciente, y especialmente la española, demuestra que las noticias sobre la muerte de la idea de nación son un tanto prematuras. Lo cierto es que los nacionalismos siguen vivos: la política española ha estado hipotecada por los nacionalismos catalán y vasco desde la Transición. Y, no nos engañemos, se trata de nacionalismos étnicos: la supuesta

nación vendría definida por la lengua, la sangre, el suelo, la historia... Desde la Segunda Guerra Mundial no está bien visto hablar de «raza», pero Sabino Arana, Pompeu Gener, Prat de la Riba, etc. hablaron de «raza catalana» y «raza vasca» con bochornosa desenvoltura.

Lo cierto es que los nacionalistas vascos, catalanes, gallegos... no se han enterado de que «el nacionalismo es la guerra» ni de que el proyecto europeo se basa en la superación de los nacionalismos. Y les va muy bien. Lo cual deja sospechar que el antinacionalismo de la UE es selectivo: no parece afectar a los micronacionalismos (catalán, vasco, escocés, flamenco, corso...). Parece que el único nacionalismo tóxico es el de las naciones que protagonizaron la gran historia: el español, el francés, el alemán, el inglés... El antinacionalismo selectivo implica en realidad un rechazo *woke* del pasado occidental, protagonizado en los últimos siglos por esas grandes naciones.

El éxito del nacionalismo vasco-catalán demuestra que, nos guste o no, el nacionalismo está lejos de haber muerto. Ellos han cultivado sin complejos el viejo relato nacionalista: la nación es una comunidad identificable según ciertos rasgos objetivos (culturales, históricos y étnicos), toda nación debe

64 expresarse mediante un Estado propio, y la que no lo haya conseguido aún es una nación oprimida que debe liberarse. Desde Madrid se les ha hecho frente con un relato posnacionalista: en lugar de contraponerles un nacionalismo español, se ha apelado a la Constitución (que no permite la secesión) y al proyecto europeo (¿para qué nuevas nacioncitas, si están todas destinadas a disolverse en la nueva identidad supranacional?). Al viejo nacionalismo de la sangre y el suelo se le ha intentado contener con «patriotismo constitucional» (la nación como un espacio jurídico-político neutro, tan reciente como 1978, sin raíces históricas). Ellos hablan de los vascos y de Wifredo el Velloso; nosotros, del artículo 1 de la Constitución y de sentencias del Tribunal Constitucional. Excuso decir quién va ganando.

El problema de la «nación cívica» del patriotismo constitucional (definida, no por unas señas de identidad histórico-culturales, sino por principios jurídico-políticos de democracia, derechos humanos, etc.) es que, llevada a sus últimas consecuencias lógicas, desemboca en el cosmopolitismo. Si el único fundamento de la nación son esos principios –que son universales–, esta puede crecer hasta abarcar al orbe. Para pertenecer a la nación bastará alegar que uno cree en la democracia y los derechos humanos.

Lo cierto es que la necesidad de pertenencia colectiva parece arraigada en la naturaleza humana. Si se deslegitima la pertenencia nacional, el resultado no será una sociedad de individuos-átomos «sin atributos», sino que se sustituirá a la nación por otros marcos de referencia. Y esto explica el éxito del wokismo, como ha argumentado sugestivamente Mary Eberstadt en *Primal Screams*⁸.

Cabe hablar de un declive de las que Russell Hittinger llamó «comunidades necesarias»: la familia, la nación, la iglesia... Pero, privados de esos entornos, los individuos, incapaces de existir a la intemperie, buscan refugio en colectivos imaginarios: la raza, el sexo, la orientación sexual... Características que son y deberían ser tenidas por baladíes –el color de la piel, el sexo– se erigen en causas por las que luchar y marcos identitarios que proporcionan sentido y protección. La chica que ha crecido en un hogar sin padre, que no ha querido o podido encontrar un marido ni ha tenido hijos, buscará un sucedáneo de familia en la «sororidad» y en «el movimiento

⁸ Mary Eberstadt, *Primal Screams: How The Sexual Revolution Created Identity Politics*, Templeton Press, 2019. Vid. mi comentario: Francisco J. Contreras, «¿Por qué ha triunfado el feminismo histórico?», *Actual.com*, 9-12-2021 [<https://www.actuall.com/familia/por-que-ha-triunfado-el-feminismo-historico/>].

66 de las mujeres». El negro norteamericano (más del 70% se crían en hogares monoparentales) compensará el vacío de su orfandad con la furiosa militancia «antirracista».

Existe una diferencia importante entre las viejas «comunidades necesarias» y las nuevas comunidades imaginarias (ni las mujeres, ni los «racializados», ni los homosexuales son una verdadera comunidad). De la pertenencia a las primeras se derivaban mayormente obligaciones: deberes hacia Dios, hacia el cónyuge y los hijos, hacia la patria... Las pseudocomunidades *woke*, en cambio, son colectivos de agraviados: agrupaciones querulantes, unidas sólo por el victimismo y por la constante reclamación de «derechos» (derechos de las mujeres, derechos LGTB, derechos raciales...; los verdaderos derechos se ostentan en tanto que seres humanos y ciudadanos de un Estado, no en tanto que miembros de una raza o sexo).

Pero, de otra parte, reconocer que el nacionalismo goza de buena salud y que la nación es un marco colectivo más constructivo-afirmativo que sus alternativas *woke* no significa obviar a sus peligros. Como el instinto sexual, el nacionalismo es una energía muy poderosa que resulta difícil de encauzar, y que puede hacer mucho daño si se sale de

madre. Mitterand no mentía: históricamente, el nacionalismo ha sido, a veces, la guerra. Rivalidades y resentimientos nacionales condujeron a Europa a dos conflictos suicidas –el segundo, revancha del primero– que pusieron fin a su supremacía mundial, llevándose decenas de millones de vidas por el camino. Y el fascismo fue básicamente ultranacionalismo. El patriotismo razonable –afirmativo, conservador, amante de lo propio sin despreciar ni envidiar lo ajeno– está siempre a dos pasos del chauvinismo xenófobo y resentido.

Muchos se proclaman «patriotas, no nacionalistas», sin reparar en que todo nacionalista considera patriotismo lo suyo. Lo cierto es que la frontera entre patriotismo y nacionalismo es muy evanescente. Un posible criterio de distinción consiste en llamar «patriotismo» al nacionalismo de conservación y «nacionalismo» al irredentista. El primero da por buenas las fronteras estatales vigentes y aspira simplemente a conservarlas; el segundo las considera injustas y aspira a romperlas, bien para dotar a la propia nación de su Estado, bien para añadirle territorios vecinos que supuestamente le pertenecen. La historia enseña que las fronteras muy raramente se rectifican sin sangre; el nacionalismo secesionista y el expansionista poseen un potencial bélico que no tiene el nacionalismo tranquilo-conservador.

68 Volviendo a la idea inicial de los tres ingredientes ideológicos de la derecha: sí, el patriótico debe ser uno de ellos, pero sobre su envoltorio debe ponerse una gran etiqueta de *handle with care*. No sólo porque la agitación de pasiones identitarias puede degenerar fácilmente en la búsqueda de enemigos interiores o exteriores; también porque existe el peligro de caer en «fetichismo de la soberanía»: la soberanía estatal como un fin en sí mismo, olvidando que la soberanía es una forma de libertad colectiva y que, como ocurre con la libertad individual, resultará buena o mala en función de los fines a los que sea orientada. Como dijo Matthew Arnold, «la libertad es un excelente caballo para cabalgar... pero para cabalgar a algún sitio».

La libertad –y la soberanía– no es un fin en sí mismo, sino un medio para la persecución de fines valiosos. Existe el riesgo de que la nueva derecha caiga en la absolutización de la soberanía como un valor intrínseco; el riesgo de que, en lugar de hablar de defensa de la vida, de la familia, de la natalidad, de la reducción del peso del Estado... se pase a hablar sólo de «recuperación de soberanía» y de «resistencia al globalismo». La derecha británica, que se lo jugó todo a la carta del Brexit, ofrece un buen ejemplo de ese reduccionismo soberanista. Muy bien, el Reino Unido vuelve a ser

soberano. ¿Y ahora qué? ¿Se ha aligerado el peso del Estado? ¿Se ha controlado la inmigración? ¿Se ha protegido la vida desde la concepción a la muerte natural? ¿Se ha conseguido incentivar la natalidad? ¿Se ha promovido el matrimonio?

Una dosis de nacionalismo puede ser necesaria para la nueva derecha. Pero siempre que se conciba la soberanía como un recipiente que ha de ser llenado de contenidos liberal-conservadores.

El Bien Común: en busca del centro perdido

Julio BORGES JUNYENT*

Introducción: la democracia gobernada

LA democracia está en crisis en el mundo entero, y de manera especial en Hispanoamérica¹. 71

La enfermedad es múltiple, pero la caracteriza la frecuente polarización vacía, es decir, sin ideas, ni debates sustanciales en los extremos en disputa. Es como si la democracia hubiera

* Julio Borges es un político venezolano. En 1992, fundó Primero Justicia. Ha sido elegido como diputado ante la Asamblea Nacional en tres oportunidades: 2000, 2010 y 2015. Fungió como presidente de la Asamblea Nacional entre 2017 y 2018. Es un reconocido líder de oposición venezolana y vicepresidente de Comunicación, Estrategia y Comunicaciones de Primero Justicia. Estudió derecho en la Universidad Católica Andrés Bello (1992) y luego realizó una maestría en Filosofía Política en Boston College (1994). Asistió a la Universidad de Oxford, donde estudió una maestría en Políticas Públicas y Estudios Latinoamericanos. Es doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás de Aquino. Además, es miembro del Consejo Asesor del Instituto de Estudios Políticos FORMA. Desde 2018, la dictadura de Nicolás Maduro ha emitido cinco órdenes de arresto en su contra y se vio forzado a dejar el país.

¹ Latino barómetro, «La recesión democrática en América Latina» (julio de 2023). <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>

72 perdido su magia principal: el poder de construir una isla de visiones compartidas en un mar de posturas contrarias y hasta contradictorias. Por ello, la conversación política se ha reducido a hablar de las «personalidades» que protagonizan este modo de hacer política, muy parecido a una lucha libre.

El telón de fondo ha dejado de ser la cuestión relativa al cultivo del capital social, la construcción de instituciones inclusivas o la superación de la pobreza en sus diversas formas; desde la educación y/o la consecución de un empleo digno. En definitiva, la cuestión ha dejado de ser el esfuerzo por dignificar, democratizar y humanizar nuestras sociedades. En su lugar, el telón de fondo se ha dibujado en la trampa del progresismo a través del debate cultural ideologizado, el populismo, y/o la política banalizada en el espectáculo.

En este paisaje, el deber ser consistiría en una transición democrática para recuperar la noción de Bien Común² y de

² La noción de Bien Común la tomo de modo básico como el conjunto de condiciones que permiten a todos los miembros de una comunidad o sociedad alcanzar un nivel satisfactorio personal y comunitario en aspectos esenciales como la libertad, la igualdad ante la ley, la seguridad, la salud, la educación, entre otros, promoviendo el bienestar colectivo.

centro político³. Casi toda transición democrática trata de construir un centro político. Sin embargo, esto hoy es visto como un espacio deleznable, incoloro, insípido, indigno y neutro; por supuesto esta es una visión equivocada. Pascal decía que la valentía no es colocarse sordo en los extremos, sino en la determinación de arrastrar el extremo al centro para construir una solución ecléctica. De esta valentía trata la transición al centro que debe perseguir la reconstrucción del Bien Común.

En este sentido, y para darle sustancia a la reconstrucción del Bien Común, la noción de *Communio Personarum*⁴ de Karol Wojtyła puede ayudarnos a construir su equivalencia

³ Mi hipótesis de trabajo es que, como resultado de la destrucción de una visión compartida en principios elementales y prepolíticos, la crisis democrática mundial se manifiesta en la pérdida del Bien Común y su espacio para desarrollarlo: el centro político. Así, cualquier país en el cual se dañe o se fracture el centro político o bien deja de ser radicalmente una democracia, como el caso de Venezuela y Nicaragua, o bien es una democracia sometida (El Salvador y Bolivia), o bien es una democracia que tiene un grado de enfermedad relevante, como lo hemos visto de modo alarmante en España o incluso Estados Unidos. De manera que, desde los casos más radicales como Venezuela y Nicaragua hasta el caso de países polarizados, como España o Estados Unidos, todos tienen la misma meta, que es recuperar el centro político para reconstruir el Bien Común. De esa transición es de la que quiero hablar en estas páginas.

⁴ Wojtyła, K. (1978). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Razón y Fe. Disponible en: <https://fwdioc.org/love-and-responsibility-cardenal-karol-wojtyla-spanish.pdf>

74 en la sociedad. En términos simples, significa reconocer que los seres humanos están interconectados y que son interdependientes unos de otros. Es como pensar en una especie de red invisible que une a todas las personas, donde cada individuo tiene un valor único y especial y, al mismo tiempo, dicho valor explicita la relación inexorable del hombre con el «otro», un valor que se comparte «junto con» el «otro». Esta idea nos invita a valorar la dignidad de cada persona y a entender que nuestras acciones y decisiones pueden afectar a los demás, ya que formamos parte de una comunidad más amplia.

En un contexto posmoderno donde los sistemas comunes de valoración de la existencia se han dinamitado y la diversidad de perspectivas y el subjetivismo ha ganado terreno, la noción de *Communio Personarum* de Karol Wojtyła cobra una relevancia aún mayor. Al relacionar esta noción con el concepto de Bien Común, podemos ver cómo la idea de *Communio Personarum* puede ser un punto de partida crucial para la promoción y protección de la *polis* en un contexto posmoderno. En definitiva, si no rescatamos la noción básica de *Communio Personarum* no habrá un humus en el cual puedan germinar los valores prepolíticos y por tanto una democracia de valores. Esta es la base para fertilizar una idea sana de democracia.

Llevamos más de dos mil años tratando de hacer definiciones que capturen lo que es y lo que no es la democracia; sin duda, parte de su crisis contemporánea ha derivado de la mala intención de poner apellidos a la democracia: si bien diversas lecturas ideológicas sobre la democracia han intentado hacerla más precisa, apenas han logrado adular su sentido. Como político activo me atrevo a opinar desde la realidad del campo de batalla.

A los efectos de este texto quisiera definir la democracia con la siguiente fórmula:

Democracia = valores prepolíticos + centro político
+ subsidiariedad + derechos humanos.

Puede parecer una fórmula ora ambiciosa, ora ingenua. Sin embargo, lo que quiero expresar con ella son los elementos irremplazables que se han ido perdiendo y que cualquier noción de democracia debería incluir, adicionales al mero voto. Veamos el papel que juega cada elemento de la fórmula, como una pieza del rompecabezas que da sentido al todo democrático:

76 1. Los **valores prepolíticos** juegan el papel de alimentar las raíces⁵ de la vida social. En lo que respecta a la democracia, la noción de *Communio Personarum* puede ser vista como un fundamento esencial desde el cual abrir el debate sobre los valores prepolíticos en un mundo posmoderno caracterizado por la fragmentación y el victimismo.

Una democracia alimentada por la *Communio Personarum* buscaría promover la inclusión, el diálogo respetuoso y el Bien Común como pilares fundamentales de su funcionamiento. Esto implica asumir que la democracia no es, exclusiva y excluyentemente, un juego mecánico de mayorías y minorías. Dicho esto, para poder explicar adecuadamente la importancia y el contenido que otorga a la democracia los

⁵ Puede servirnos el símil del árbol para entender la función de los principios prepolíticos en autores como Tocqueville, Strauss, Böckenförde o Ratzinger. En el plano más superficial y cotidiano tenemos las ramas, es decir, la legislación y la política ordinaria, regidas por el principio de mayorías y la opinión pública. Pero las ramas se integran en un tronco que les es común, al nivel de las instituciones y los textos constitucionales. Pero más allá de las ramas y del tronco, Tocqueville, Strauss, Böckenförde o Ratzinger subrayan la importancia de un tercer nivel, el de «los fundamentos morales prepolíticos», que constituyen las raíces de la democracia de las naciones, donde se entrelazan tanto la cultura política liberal con su concepto de razón pública como otras fuentes filosóficas, éticas y religiosas. Ver Ricardo Calleja, *Vivir como si Dios existiera* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2023).

valores prepolíticos, no hay mejor referente que el extraordinario Papa Ratzinger. Benedicto XVI señala un camino que permite reconstruir un espacio para tener un sistema mínimo de valores y hacer posible el Bien Común. Voy a resaltar tres de sus consideraciones que me parecen vitales:

- La democracia no es un juego mecánico y ciego de mayorías y minorías. Si se redujera solo a esa dinámica, la democracia se convertiría o en la tiranía de una minoría de controladores –como presagió Lewis en *La abolición del hombre*– o en la tiranía de la mayoría que termina condenando a muerte a Sócrates. Por ello, es imprescindible que la verdad, la justicia y el bien protagonicen la discusión pública y la formación del derecho para proteger del poder absoluto, preservando las libertades civiles.
- Es necesario enriquecer, valorar y ampliar la razón humana. Ensancharla y llevarla de mera razón instrumental, de mera *ratio* que solo busca medios para lograr fines, a una razón que sea también *intellectus*, es decir, abierta a aprehender los primeros principios de la realidad. Abierta a buscar lo bueno, lo universal, lo que es evidente y valioso en sí mismo; más allá del cientificismo.

- Adicionalmente, Benedicto XVI nos propone un postulado de buena voluntad: vivir como si Dios existiese. Admitir la posibilidad de que nuestra racionalidad esté abierta a la trascendencia, incluso a la sabiduría acumulada de miles de años que han cultivado la reflexión y la fe en torno a Dios. Si lo vemos bien, este es un punto sobre el cual no es posible vivir con indiferencia. Cada decisión que tomamos está marcada por esta premisa –existe o no existe Dios– y tiene consecuencias muy diferentes. El Papa Ratzinger, lejos de querer forzar esta idea como una especie de regla no escrita, invita al mundo contemporáneo a experimentar, casi pragmáticamente, sus implicaciones. Para ilustrar con humor este punto, puede ser de utilidad la frase de Benjamin Franklin: si el pillo supiera los beneficios de actuar de modo honrado, solo por pillería lo haría.

2. El **centro político** es el espacio donde visiones distintas y hasta contrarias pueden conducir un diálogo para construir acuerdos y encuentros sobre premisas no sacrificables por razones de ideología o poder. El centro político es un espacio donde la mayoría reconoce y respeta a la minoría, donde la minoría reconoce y respeta a la mayoría; sabiendo que nadie ha ganado

todo el poder, ni nadie ha perdido todo el poder. Es el auténtico juego de la alternabilidad democrática. En este centro político está el cemento de la nación, preparado con la subordinación a la constitución, las razones de Estado y los acuerdos mínimos de convivencia política⁶. Tal y como expresa Rocco Buttiglione, el centro político no es ideológico, no es de derechas o de izquierdas, no es un promedio, no es tibio; es, por encima de esto, una cultura política del más elevado quilate, porque sin centro, al menos en democracia, no es posible acercarse al Bien Común⁷.

3. Luego está el elemento de la **subsidiariedad**, que como principio es aplicable a la economía, la política y la vida social. En términos simples implica: «Tanta sociedad civil y nación como sea posible, tanto Estado cuando sea necesario». Se trata

⁶ Siguiendo el ejemplo del árbol de la nota anterior, el centro político se puede encontrar parcialmente en el tronco: que corresponde al nivel de las instituciones y los textos constitucionales, que no es el de las luchas de poder partidistas. Es precisamente el espacio de encuentro, acuerdos y reconocimiento de mayorías y minorías. En este nivel encontramos los límites fundados en principios de justicia básicos y elementos clave de la identidad nacional. En este sentido, el centro político asume los principios del Estado constitucional democrático, que no es sin más una democracia de mayorías.

⁷ Ver entrevista Rocco Buttiglione por Julio Borges: <https://www.religionenlibertad.com/cultura/635312767/rocco-buttiglione-islam-encuentra-europa-sin-identidad.html>

80 del reflejo de un enfoque de equilibrio y colaboración entre la sociedad civil, el Estado y el mercado en la toma de decisiones. Esta noción aboga por una distribución equitativa de responsabilidades, reconociendo la preferencia de las soluciones a la comunidad y la persona debido a la cercanía, la eficacia y la cultura democrática. La subsidiariedad es un principio que orienta la acción hacia el Bien Común, promoviendo la participación y la responsabilidad a nivel local, y buscando un equilibrio entre autonomía y solidaridad. Adicionalmente, es el valor intangible de la persona y de la comunidad frente al Estado.

4. Por último, los **derechos humanos**, entendidos como los principios que protegen la dignidad intrínseca, inviolable y única de cada persona en tanto individuo irrepetible⁸. La opción de apropiarse de la noción de derechos humanos como tablero sobre el cual dignificar la vida. Frente a esta realidad, Ratzinger ve el vaso medio lleno e invita a luchar y a promover verdaderos derechos humanos bajo la brújula de la dignidad humana, abierta como vimos antes a la verdad, el bien y la justicia.

⁸ Norberto Bobbio, filósofo político y jurídico, expresa: «Todos estamos de acuerdo al afirmar que el ser humano es digno y, como tal, titular del derecho a ser tratado como persona mientras no se nos pregunte por qué». Esta frase de Bobbio evidencia la necesidad inexorable del debate inconcluso de los valores en democracia.

En síntesis: la fórmula democrática se ha ido diluyendo, especialmente en Hispanoamérica, porque no ha podido construir un sistema inclusivo/consensual, de ascenso social, de valores ciudadanos, de capital social⁹ y de materialización de los derechos humanos. En el caso de países desarrollados, se han extirpado los valores prepolíticos de la conversación pública, se ha privatizado la fe y la moral y, lo que es peor, se ha instituido un discurso oficial de demolición cultural en nombre del «progresismo» que ha dinamitado el sistema común de creencias y valores. En segundo lugar, las grietas de la democracia han sido ocupadas por el crimen organizado y la corrupción, que muchas veces en alianza con dirigentes autoritarios, populistas y polarizantes desmantelan el centro político en nombre de la democracia para que el crimen organizado parasite el Estado y la sociedad. En tercer lugar, la otra nota característica de la crisis es la ola migratoria que crece debido a la violencia, la destrucción económica y la ausencia de los derechos humanos, donde la fórmula democrática se deforma y se apaga, al tiempo que está produciendo un desplazamiento cultural en un occidente que desprecia su identidad y sus valores.

⁹ Robert D. Putnam, *Making Democracy Work* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Esta es la parte más desafiante de este escrito, pues me propongo señalar qué debe asumirse como principio para pensar una transición al Bien Común. En primer lugar, nos referiremos al mismo hecho democrático. Desde mi punto de vista, es absolutamente imprescindible superar la visión que se ha venido imponiendo, según la cual la democracia es un mero instrumento desprendido de cualquier juicio axiológico. En segundo lugar, vamos a hacer un balance somero sobre los mecanismos institucionales/internacionales de protección de los derechos humanos y de la democracia, a la luz de mi experiencia con el caso de Venezuela. En tercer y último lugar, vamos a analizar el papel protagónico de la sociedad civil frente al Estado y al mercado.

a) La democracia no es una máquina; es un jardín

La transición al centro supone encarnar un liderazgo que asuma la democracia como un espacio para la convivencia y el diálogo (centro político), la dignificación humana (valores prepolíticos), el fortalecimiento ciudadano (subsidiariedad económica y social) y la institucionalización (derechos

humanos)¹⁰. Lo anterior se puede sintetizar en una democracia capaz de ir resolviendo los problemas de hoy, pero con la mirada puesta en la consolidación del Bien Común como el cemento de la sociedad¹¹.

Adicionalmente, más allá de la amenaza grave a la democracia, la penetración del crimen organizado en el Estado y el tsunami migratorio, Estados Unidos, Canadá y Europa deben entender la dimensión del desafío existencial que se cierne, no solo sobre Hispanoamérica, sino sobre las bases mismas de las libertades occidentales y actuar en función de esta nueva geopolítica¹².

¹⁰ Para asomarse a la dimensión del tema, ver: «Visita al Parlamento Federal en el Reichstag de Berlín» (22 de septiembre de 2011) | Benedicto XVI. (2011, September 22). http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html

¹¹ Un elemento concreto para empezar es un poder judicial fuerte, garantista, accesible y eficiente; allí está el germen de todo el plan de vuelo en los países hispanoamericanos, donde los niveles promedio de impunidad rondan más allá del 60%.

¹² Ver Americas Quarterly. «How BRICS expansion will impact South America». (2023, August 29). <https://americasquarterly.org/article/how-brics-expansion-will-impact-south-america/>

84 Para todos los demócratas, esto implica, como premisa, asumir que la democracia no es un mero mecanismo ciego de mayorías y minorías, sino una cultura en la cual lo universal y lo local se unen: la dignidad humana, la libertad de conciencia, los valores prepolíticos, el respeto hacia mayorías y minorías y, sobre todo, los derechos humanos junto a la historia, la identidad occidental judeocristiana, la idiosincrasia, las costumbres y valoraciones de cada nación. No es agua y aceite, es un tejido de plenitud humana.

Sin embargo, el peligro concreto es que, en la polarización política, cada extremo pugna por significar el contenido de la democracia, exclusivamente, desde su hermenéutica particular y sus ambiciones de poder. Dinámica que tiene como saldo la relativización e instrumentalización de la democracia.

Hay quienes defienden que democracia y relativismo van de la mano, pero se equivocan; es lo contrario: totalitarismo y relativismo sí van de la mano¹³. La democracia no es

¹³ «Si por relativismo debe entenderse el desprecio de las categorías fijas por los hombres que se creen los portadores de una verdad objetiva inmortal, por los estáticos que se acomodan, en vez de renovarse incesantemente, entre los que se jactan de ser siempre iguales a sí mismos; nada es más relativista que la mentalidad y la actividad fascista». Mussolini, 1923

compatible con el relativismo, pero sí con la tolerancia y la pluralidad, precisamente porque se alimenta de unos valores universales superiores¹⁴. Cuando despreciamos esta visión favorecemos a los populistas, que siempre vienen con la misma pócima mágica, pero falsa, de salvar la democracia para terminar derrotándola.

b) El concierto internacional y el Bien Común

Como sabemos que la comunidad internacional es dinámica y voluble, es muy relevante que demos, en todos los escenarios posibles, las relaciones causa-efecto entre déficit democrático y amenazas globales: crimen organizado, narcotráfico, corrupción, migraciones, violaciones de los derechos humanos y los intereses más inmediatos de las grandes democracias. Como expresamos al inicio: «mi éxito y mi felicidad dependen de tu éxito y felicidad»; lo mismo se aplica a la comunidad internacional. Debemos perseverar en que el problema es de todos y en que debe ser protagónico y no marginal de los engranajes internacionales.

¹⁴ Ver José M. Barrio, *La gran dictadura* (Ediciones Rialp, 2011).

86 Adicionalmente, es imprescindible afanarse en desideologizar las crisis democráticas de la región: no hay totalitarismos de derecha o de izquierda¹⁵; los totalitarismos, como la democracia, no deben tener apellidos. En este sentido, preocupa en grado superlativo la senda de Venezuela y Nicaragua, que pretenden seguir la farsa del totalitarismo cubano para hacer potables sus regímenes en los cuadrantes ideológicos de la izquierda¹⁶.

Particularmente, Hispanoamérica tiene diferentes vías para proteger la democracia dentro del sistema interamericano, donde es común hablar de la tríada constituida por los derechos humanos, el Estado de Derecho y la democracia. De todos los instrumentos, la Carta Interamericana Democrática¹⁷ es muy especial, pues fue concebida bajo un consenso histórico que hoy, por la misma crisis de centro, no existiría. En el libro

¹⁵ Lula con Nicaragua y Venezuela ha sido contradictorio y cómplice: «Lula recibe a Maduro: “Sobre Venezuela hay muchos prejuicios”», *El País*, mayo 29, 2023, <https://elpais.com/internacional/2023-05-29/lula-recibe-a-maduro-en-visperas-de-una-cumbre-que-pone-fin-al-aislamiento-diplomatico-del-vezolano.html>

¹⁶ «Venezuela votó para impedir debate sobre China en el Consejo de Derechos Humanos de la ONU», *Banca y Negocios*, junio 10, 2022, <https://www.bancaynegocios.com/venezuela-voto-para-impedir-debate-sobre-china-en-el-consejo-de-derechos-humanos-de-la-onu/>

¹⁷ OAS: Carta Democrática Interamericana. (n.d.). <https://www.oas.org/es/democratic-charter/>

*Collective Defense of Democracy: Concepts and Procedures*¹⁸, podemos encontrar diversas claves para pensar la pertinencia y vinculación de la Carta Interamericana Democrática, para construir alternativas y hacer más progresiva su aplicación sin necesidad de cambiarla. Por ejemplo: que la invocación de la carta no descansa únicamente en el poder ejecutivo de los países, sino que el poder judicial¹⁹ y el parlamento también puedan invocarla legítimamente²⁰. Además, se ha planteado la posibilidad de que la sociedad civil organizada tenga la legitimidad jurídica para invocar la activación de la Carta.

Por otra parte, se ha propuesto la posibilidad institucional de crear en el Sistema Interamericano algún tipo de agencia interna que pueda elaborar múltiples indicadores objetivos que sirvan como parámetro para las decisiones del sistema y que los

¹⁸ Pedro Nikken, Carlos Ayala Corao. (2006) *Collective Defense of Democracy: Concepts and Procedures* (Centro Carter. Comisión Andina de Juristas, 2006), Lima.

¹⁹ Laura Louza, «La independencia del poder judicial a partir de la Constitución de 1999», *Politeia*, 2007, pp. 151-178.

²⁰ «El Salvador: destitución de jueces enciende alarmas por autoritarismo», *El Tiempo*, mayo 2, 2021, <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/el-salvador-presidente-bukele-destituye-magistrados-y-al-fiscal-585396#:~:text=El%20nuevo%20Congreso%20de%20El%20Salvador%2C%20dominado%20por,internacional%20como%20un%20intento%20de%20concentrar%20el%20poder.>

88 países se sometan al cumplimiento de esos estándares objetivos. Estas soluciones se podrían implementar sin la necesidad de la reforma de la Carta Interamericana Democrática.

El tema de las sanciones colectivas ha sido objeto de gran controversia, pero también es polémico el doble rasero con que los totalitarismos regionales han asumido dichas sanciones: para esconder sus fracasos y arbitrariedades, así como para construir y fortalecer los sistemas de corrupción rampante en alianza con otras potencias o grupos de poder. Con respecto a las sanciones personales, opino que son un instrumento de presión política financiera y psicológica de total validez para tratar de cambiar las dinámicas del poder. Las sanciones son mecanismos razonables; lo importante es determinar su lógica, su alcance y sus tiempos.

La necesidad de dinamizar, institucionalizar, profundizar y estimular principios como la jurisdicción internacional, la persecución de la corrupción sin fronteras y la actuación de instituciones como la Corte Penal Internacional, la Corte y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos constituye, sin lugar a duda, un paso por darse que fortalecerá la democracia y aumentará su capacidad de lograr un espacio fértil al Bien Común y las libertades ciudadanas.

La existencia de redes sólidas de confianza y cooperación entre individuos y grupos es fundamental. Esto se materializa en la familia, la comunidad y la persona, a través del cultivo de valores de apoyo mutuo y solidaridad, donde los miembros de la comunidad se ayudan entre sí. Esto es esencial para el desarrollo del capital social. La meta ideal es que los ciudadanos participen activamente en organizaciones y actividades comunitarias, como ONG, grupos vecinales, asociaciones culturales, deportivas y de voluntariado. Esta participación fomenta la cooperación y el compromiso cívico. Por ello, el fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado y al mercado es crucial para procurar el Bien Común y fortalecer la democracia en tres aspectos existenciales:

- **Equilibrio de poder:** Una sociedad civil fuerte, donde la persona, la familia y la comunidad están organizadas, actúa como contrapeso tanto al Estado como al mercado. Evita la concentración excesiva de poder en manos de unos pocos y asegura que las decisiones se tomen considerando el interés de la mayoría. Esto asegura que las políticas y acciones reflejen las preocupaciones reales de la sociedad, contribuyendo al Bien Común.

- 90
- **Defensa de derechos y libertades civiles:** Las organizaciones de la sociedad civil juegan un papel vital en la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Al supervisar las acciones del Estado y del mercado, denuncian abusos y promueven la justicia social, elementos esenciales del Bien Común. Igualmente promueven la transparencia exigiendo una rendición de cuentas. Esto ayuda a prevenir la corrupción y a asegurar que los recursos se utilicen de manera eficiente para el Bien Común.
 - **Promoción de la solidaridad y la dignificación de la vida:** La sociedad civil fomenta la cooperación, el diálogo y la construcción de consensos entre diferentes grupos sociales. Esto fortalece el tejido social y crea un sentido de pertenencia y responsabilidad compartida hacia el Bien Común. Al actuar como un actor independiente y crítico, la sociedad civil contribuye a construir una sociedad más justa, equitativa y digna para todos.

Finalmente, es crucial entender que todo lo dicho hasta ahora depende de asumir que el campo de batalla más relevante para lograr el Bien Común es el alma de cada persona. En tal sentido, el reto de la familia y de la comunidad es poder

educar de modo permanente en la dignificación de la vida, que no es otra cosa que encarnar el valor de la *Communio Personarum* en cada uno de nosotros. Tal y como expresa Ratzinger, al Estado no es a quien le toca hacernos felices o buenos ciudadanos; esta es una tarea familiar, comunitaria y personal.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, puede considerarse el Bien Común como la relación de dos premisas: «tu felicidad es mi felicidad» y «mi éxito depende de que todos tengamos éxito». Aquí podemos ver una conexión directa con el concepto de Bien Común. En el caso de «tu felicidad es mi felicidad», esta afirmación refleja una actitud de empatía y solidaridad hacia los demás. Si nos preocupamos por el bienestar y la felicidad de los demás, estamos contribuyendo al Bien Común, ya que una sociedad cuyos miembros se apoyan mutuamente y se alegran por el bienestar de los demás tiende a la unidad y a la prosperidad.

Por otro lado, la afirmación de que «mi éxito depende de que todos tengamos éxito» sugiere que el progreso individual está intrínsecamente ligado al progreso colectivo. Si todos los miembros de una comunidad tienen la oportunidad de alcanzar el éxito y desarrollarse plenamente, esto no solo

92 beneficia a cada individuo en particular, sino que también contribuye al fortalecimiento y al bienestar general de la sociedad en su conjunto. Esta red invisible de valores, visiones compartidas, metas comunes y trascendencia de la vida es lo que la posmodernidad ha roto en miles de pedazos, trayendo como consecuencia la crisis democrática y la consecuente erosión del Bien Común.

Lecciones morales olvidadas de la literatura occidental

Alvino-Mario FANTINI

Introducción

ESTOY aquí para hablarles de literatura y de por qué creo que la lectura de las grandes obras de Occidente (en inglés, *the canon*) es importante para nuestro desarrollo, para nuestra formación intelectual y ética y para nuestra comprensión del «bien». 93

En primer lugar, quisiera enfatizar que este texto no es un artículo académico al uso. Por supuesto, hay muchos tipos de literatura y diferentes géneros escritos en una gran variedad de estilos (epopeyas, fábulas, novelas...), pero no voy a detenerme a explorar su génesis o desarrollo; lo que me interesa es el contenido de esa literatura. Específicamente, me interesan las lecciones morales de la literatura y el poder transformador que ofrecen las obras escritas.

En segundo lugar, tampoco voy a indagar la «mecánica» de la literatura. Por ejemplo, no voy a profundizar en la

94 estructura de la poesía, ni en el funcionamiento del teatro, ni en las diversas técnicas innovadoras utilizadas a lo largo de los siglos, algunas de las cuales me parecen sumamente interesantes, como el modernismo de Joyce en su *Ulises* o el estilo realista de Louis-Ferdinand Céline, con sus interminables elipsis y el uso de lenguaje vulgar con referencias al francés hablado por la clase obrera y a las obscenidades de soldados, marineros y delincuentes. Lo que me interesará es lo que dicen esas obras y lo que se comunica al lector.

Por último, cuando hablo de la literatura occidental, no caigo en un burdo chovinismo. Aunque me concentro en lo que amo –la tradición literaria occidental–, también creo que refleja un bordado de una amplia corriente de culturas y tradiciones lingüísticas, reunidas por la síntesis grecorromana y judeocristiana, que constituye el núcleo de la civilización occidental. Como tal, incluye, por ejemplo, la Argelia bajo dominio de los franceses (pensemos en Albert Camus).

Por tanto, la literatura de la que me nutro no se limita a la *anglosfera*. Es importante tenerlo en cuenta porque hay aspectos universales de la literatura que trascienden el tiempo y el lugar, la cultura y la lengua.

La literatura surge de la necesidad fundamental del hombre de documentar, registrar y transmitir sus experiencias, en otras palabras, de contar historias. Les ofrezco un relato estilizado de esta evolución: (a) la narración comienza con toscos dibujos rupestres, (b) se amplía con el desarrollo del lenguaje y (c) desemboca en una tradición oral con declamadores y cantantes que entretienen al público mientras recuerdan a sus antepasados. Así surgen los mitos de la creación, las fábulas, las leyendas y las epopeyas, que vinculan al público con el pasado, con su comunidad y con la base de su existencia.

Estas historias terminan por escribirse: la gente convertía los dibujos (y símbolos) en letras, juntándolas para formar palabras (una forma diferente de símbolo); las palabras se unen para formar afirmaciones o declaraciones; y estas se encadenan para expresar ideas de forma ordenada y estructurada. Esto facilitó, entre otras cosas, la salvaguardia de las historias para la posteridad.

Irene Vallejo explica en su *Manifiesto por la lectura*:

Narramos, escribimos y leemos porque hemos fabricado la fabulosa herramienta del lenguaje humano. Por medio de las palabras compartimos mundos interiores e ideas quiméricas. Este prodigio lingüístico nos permite coexistir en dos geografías: el espacio tangible que habitamos junto a miles de seres vivos y un universo paralelo que nos pertenece en exclusiva: el de la fantasía, el de las posibilidades, el de los símbolos.

Obras como la *Eneida*, por ejemplo, no eran sólo entretenimiento, sino también «vehículos para la contemplación seria de ideas filosóficas, teológicas, políticas y éticas».

Obviamente, diferentes obras enseñaban lecciones diferentes. Por ejemplo, las *Fábulas* de Esopo son exclusivamente didácticas. Pero los griegos, dice Vallejo, también «aprendieron sobre el bien y el mal a partir del ejemplo de Ulises y Penélope, Sófocles y Platón. Los romanos aprendieron sobre la virtud y el vicio gracias a las *Vidas* de Plutarco». Y los judíos y los cristianos también aprendieron de los cuentos bíblicos. Y así sucesivamente.

Distintos escritores en distintas épocas enriquecieron esta creciente tradición literaria. San Agustín contribuyó al desarrollo de la autobiografía y de la teología política. Dante nos ofreció una síntesis poética de filosofía y teología. Milton, Cervantes o Shakespeare expandieron la literatura occidental. Creo que la mayoría de los que amamos la literatura conocemos bien este recorrido. No importa mucho qué tradición o género lingüístico sea: un lector apasionado lo abarca todo. El objetivo final debería ser leer y empaparse de «lo mejor que se ha pensado y dicho», como escribió Matthew Arnold en su clásico de 1869, *Cultura y anarquía*. Arnold veía el canon occidental como un antídoto contra el egoísmo y el materialismo de su época. Estoy convencido de que también puede serlo en nuestra época, aunque las distracciones y amenazas sean mucho mayores.

El acto de leer

Consideremos ahora el acto de leer. No se puede obviar que la lectura ha cambiado en las últimas décadas. Por ejemplo, la búsqueda en Google de datos e información ha transformado el enfoque que damos a la palabra escrita. Centrémonos en lo que «debería» ser la lectura. El jesuita norteamericano

98 James V. Schall escribe: «Leer debe significar leer cuidadosa y atentamente para descubrir lo que un autor *quiso* decir. Y cuando descubrimos lo mejor que podemos lo que un autor quiso decir, todavía tenemos que decidir si lo que dijo era verdad o no». Esto apunta a los aspectos didácticos de la literatura y al proceso de aprendizaje que, en mi opinión, se encuentra en el corazón de la lectura.

Aparte del mero entretenimiento, hay otras razones por las que leer es bueno. Acudo al educador William Kilpatrick, quien ofrece los siguientes motivos en favor de la lectura: (1) Las historias pueden proporcionar buenos ejemplos (el tipo de ejemplos que a menudo faltan en los entornos cotidianos) y nos familiarizan con los códigos de conducta. (2) Los cuentos pueden crear un vínculo emocional con la bondad y la caridad, además de suscitar un deseo de hacer lo correcto. (3) Los cuentos nos ayudan a interpretar nuestra propia vida y, por tanto, a darle sentido. Al final, hay un proceso más profundo e importante: el continuo acto de discernimiento que realizamos cuando leemos, aprendiendo a distinguir entre lo bueno y lo malo en diferentes situaciones.

Al ponernos en esas situaciones (al menos en nuestra mente), la literatura promueve o fomenta una gran conversación,

tanto interna, con nosotros mismos, como con los antiguos y los grandes escritores de Occidente. Esta idea de la «gran conversación» procede de Robert Maynard Hutchins, expresidente (1929-1945) y canciller (1945-1951) de la Universidad de Chicago, que concebía la escritura occidental como una conversación. Se trataba de un «proceso continuo de escritores y pensadores que referencian, construyen y refinan el trabajo de sus predecesores».

Me gusta esta descripción de nuestra relación con la literatura: verla como una conversación entre amigos, una conversación eterna en la que podemos participar. Como señala James V. Schall: «Hay una conexión íntima entre nuestra vida intelectual y nuestra vida moral». Esto nos debería servir de recordatorio de la necesidad de leer constante, amplia y promiscuamente, por el bien de la moralidad.

Las lecciones morales del humanismo

Como en todo coloquio, «la gran conversación» transmite ideas, valores y, a veces, una visión del hombre. También ofrece lecciones morales, así como verdades básicas sobre la condición humana y

100 nuestra relación con el mundo creado y con lo trascendente. Por supuesto, hay diferentes maneras de difundir esas verdades. La ciencia es una, la literatura es otra. Ambas tienen maneras muy distintas de concebir, expresar y hacer sentir la verdad.

Además, no todo puede comunicarse de la misma manera. Flannery O'Connor dijo que «una historia es una forma de decir algo que no se puede decir de otra manera. Así que cuentas una historia porque una mera declaración sería inadecuada». Esto explica, en cierta medida, el uso de alegorías, metáforas y parábolas en literatura. El gran intelectual conservador norteamericano Russell Kirk señaló en una ocasión que «Chesterton nos enseñó que toda la vida es una alegoría, y que sólo podemos entenderla en parábola».

De hecho, no es la utilidad, sino el sentido del asombro lo que puede considerarse un requisito para estar verdaderamente despierto y abierto a las lecciones morales de cualquier obra literaria. Como Aristóteles nos dijo: «Las cosas importantes deben conocerse “por sí mismas”, no por algún propósito útil o placentero. Necesitamos ser llamados a salir de nosotros mismos por algo que sea simplemente encantador o delicioso». Además, el asombro nos despierta e incrementa nuestra curiosidad sobre la realidad y sobre el significado de las cosas.

No puedo abordar el tema del *humanismo*, cristiano o no, por falta de tiempo, pero, por supuesto, el humanismo es precisamente de lo que estamos hablando: esa tradición por la cual se transmite lo verdadero, lo bueno y lo bello. Según el académico Alexander Parker, para alguien como Calderón de la Barca «el amor a la hermosura, el ansia de belleza son el punto de partida para su humanismo». Creo que el canon occidental tiene sus raíces en ese mismo humanismo. 101

Unas palabras sobre los cuentos de hadas. Son importantes porque hacen que la honradez, el heroísmo, la responsabilidad y la compasión cobren vida y, de paso, enseñan moralidad y virtud a los jóvenes. Muchos académicos han escrito sobre cómo los grandes cuentos de hadas tienen y transmiten mensajes y lecciones morales a través de narrativas y representaciones de la lucha eterna entre el bien y el mal, cuentos en los cuales los personajes se enfrentan con varios retos y tienen que tomar decisiones difíciles. De hecho, todos hemos leído algún cuento donde llegamos al punto de preguntarnos: ¿este personaje es bueno o malo? «¿Qué mayor prueba podríamos desear», escribe Vigen Guroian, «de que Dios y la naturaleza nos han dotado a nosotros de una constitución moral?».

En el corazón de las mejores historias hay temas como el amor, la inmortalidad, la maldad y la redención. Estas grandes obras nos enfrentan a situaciones y circunstancias, dramas y tragedias, que nos obligan a plantearnos una serie de preguntas. Por ejemplo, citando y reuniendo los ejemplos dados por otros: ¿Es Sancho Panza la voz de la razón? ¿Es D'Artagnan un héroe imperfecto? ¿Es bueno o malo Long John Silver? ¿Debería Frodo Bolsón continuar con su misión en vez de regresar a la seguridad de la Comarca? En la obra clásica de Gabrielle-Suzanne Barbot de Villeneuve, ¿debe Bella mantener su promesa a la Bestia?

También pueden surgir preguntas más elevadas, más filosóficas: ¿de dónde vengo? ¿Hacia dónde voy? ¿Cuál es mi propósito? ¿Cuál es el sentido de mi vida? ¿Podemos conocer el bien? ¿Qué diferencia hay entre el bien y el mal? ¿Es bueno ser persona? ¿Es bueno ser fin en sí mismo? ¿Es bueno el orden de las ideas? ¿Es bueno lo que Dios quiere? ¿Qué es una vida buena? ¿Qué es una vida arraigada en la verdad? ¿Cómo debo afrontar el dolor? ¿Qué hay detrás de la muerte? Al considerar esas preguntas, aprendemos sobre nosotros mismos, sobre nuestra realidad y sobre la vida.

Al ponernos cara a cara con diferentes personajes, en una variedad de situaciones, tanto cómicas como trágicas, peligrosas y aterradoras, nos enfrentamos a nosotros mismos. Y a través de estos encuentros, la vida del lector se transforma. Veamos algunos de estos encuentros.

a) Personas, personalidades y naturaleza humana

Como señala Irene Vallejo, «descubrir los personajes de una historia se parece a conocer gente nueva, comprendiendo su carácter y sus razones. Cuanto más diferentes son esos personajes, más nos amplían el horizonte y enriquecen nuestro universo». En el proceso, los personajes que descubrimos se convierten en «miembros de nuestra comunidad, viejos amigos y compañeros con los que tenemos una relación». Lo mismo puede ocurrir con las películas. Por supuesto, esos personajes están inmersos en épocas, lugares y situaciones concretas, pero, a pesar de su variedad, son figuras trascendentes.

En otras palabras, aunque las personas que aparecen en la literatura son diversas, y aunque nuestros gustos cambian en el tiempo y de un lugar a otro, la naturaleza fundamental del ser humano es inmutable. Como indica Clark Durant, «el corazón humano es el mismo ahora, ayer y mañana».

104 Lo mismo apostilla Juan Miguel Palacios en el prólogo a *La condición de lo humano*: «La condición de lo humano es una condición muy singular: es la del ser finito que, al tener experiencia de su finitud, se asoma de algún modo a lo infinito». Por lo tanto, al participar en los pensamientos del protagonista de una gran obra literaria, estamos compartiendo su humanidad.

Hay una escena preciosa y llamativa en la novela rusa *Laurus*, de Eugene Vodolazkin: en un momento de la obra, el lobo que Arsénij y su abuelo Xristofor adoptaron se va de la casa y se muere. Arsénij le pregunta a su abuelo: «¿Por qué se fue a morir? ¿Por qué no murió entre nosotros, sus seres queridos? Con su áspera palma, Xristofor limpió las lágrimas de Arsénij. Le dio un beso en la frente. Fue una manera de recordarnos que en el último minuto todos se quedan a solas con Dios». Detrás de todo esto se esconde *la verdad* del ser humano. «La verdad», escribe Vodolazkin, «es el vínculo espiritual que nos une a todos los demás miembros de nuestra raza humana, así como con cualquier ser, incluido el divino, que es la fuente de todo».

¿Y qué hay del aspecto «transformador» que he mencionado? Como se cuestiona William Kilpatrick:

¿Quién puede leer sobre el rey Midas y su toque de oro sin desear anteponer siempre las personas a las posesiones? ¿Quién puede leer *Un Cuento de Navidad* sin desear, como Scrooge, honrar la Navidad en su corazón y conservarla todo el año? ¿Quién puede leer *Matar a un ruiseñor* sin desear parecerse un poco más a Atticus Finch?

«La gran literatura», continua el pedagogo norteamericano, «abre horizontes insospechados y presenta posibilidades existenciales que no conoceríamos si no tuviéramos acceso a esos universos de ficción que reflejan la grandeza del corazón humano».

A medida que los personajes se enfrentan a dilemas, también lo hace el lector. «Para ser un ser humano pleno y equilibrado», escribe Louis Markos, «hay que luchar con temas, ideas e imágenes que se encuentran fuera de los límites especializados de la profesión elegida». Incluso si se trata de cosas malas. «La literatura sostiene un espejo ante la vida y, en ese espejo, capta el sutil tejido

106 de creencias, acciones y pasiones que nos hacen humanos». La literatura nos recuerda que no estamos solos en nuestras luchas. Concluye el historiador norteamericano: «La paradoja esencial de la vida humana es que para conseguir el verdadero bien hay que aceptar el mal, es decir, hay que resignarse a sufrir».

Esto me recuerda a una de mis escenas favoritas de *Retorno a Brideshead*, de Evelyn Waugh: Cordelia, la hermana menor de Sebastian, visita por primera vez a Charles después de muchos años en el extranjero. Ella le da noticias sobre Sebastian, el mejor amigo de Charles, al que este no ha visto en años. Le dice que lo ha encontrado en el Túnez francés, donde ha intentado hacerse fraile en un monasterio, pero debido a su alcoholismo, ha sido rechazado una y otra vez. Cordelia revela que un día hallaron a Sebastian enfermo y hambriento y desde entonces ha estado en la enfermería. Cordelia le dice a Charles que el superior o abad del monasterio está rezando por Sebastian y añade, hablándole del abad:

- Era un anciano muy santo y podía reconocerlo en los demás.
- ¿Santidad?
- Oh sí, Charles, eso es lo que tienes que entender de Sebastian.

Luego Charles le pregunta:

— ¿Supongo que no sufre?

— Sí, creo que sí. Uno no puede tener idea de lo que puede ser el sufrimiento, al estar mutilado como está: sin dignidad, sin fuerza de voluntad.

Y luego ella, Cordelia, hace lo que creo que es la afirmación más importante del libro: «Nadie es santo sin sufrimiento».

c) Sobre la mala literatura

No todos los libros tienen ese poder transformador. Si un libro no transmite una humanidad compartida, si presenta el mal como un bien (como hacen algunas obras modernas), entonces estamos ante un fracaso y no puede convertirse en una gran obra, pues no tendrá el efecto de cambiar la vida de sus lectores. Algunas obras están tan fuera de todo límite aceptable que el lector no puede establecer una conexión saludable con los personajes. En la lectura de tales obras no hay redención, ni transformación, ni elevación del espíritu humano; sólo hay un descenso al abismo.

Se puede aprender de aquellas obras que tratan de lo depravado o lo cursi, pero para ello ha de producirse una redención de

108 un personaje o una reconciliación con un universo ordenado. Como señala Mariano Baquero Goyanes, «la incorporación del mundo vulgar, de los amores sencillos y burgueses, del pueblo y de la familia como personajes novelescos no es necesariamente mala en sí misma». La exposición a tales personas, temas y mundos nos ayuda a aprender a distinguir entre lo alto y lo bajo, entre lo refinado y lo vulgar. Así se desarrollan criterios sobre lo que es bello y lo que es feo, lo que es moralmente bueno y edificante y lo que no lo es.

Los retos de hoy

Desgraciadamente, existen graves desafíos que amenazan la capacidad de la literatura para educarnos, redimirnos y transformarnos. En la academia, nos enfrentamos a instituciones que están corrompidas y ya no cumplen su función. Es lo que Robert Nisbet en 1971 llamó la «degradación del dogma académico», refiriéndose a instituciones que han perdido su dogma orientador, esto es, el conocimiento de lo que es bueno, del bien.

No voy a repetir lo que ya sabemos sobre la historia de esa degradación. En su lugar, recordemos los frutos podridos de ese

proceso: la teoría crítica moderna y el deconstruccionismo, que han socavado los aspectos sanos y morales de la literatura y han provocado el desencanto del proceso artístico. Dice Ian Donaldson: «Según las teorías modernas, el texto literario es esencialmente propiedad y patio de recreo del lector individual, y la situación y las intenciones del autor son asuntos de importancia secundaria». Todo esto nos ha empobrecido y ha destruido la idea de una imaginación moral.

Homo Videns

Si combinamos el punto anterior con otra nueva tendencia (el abandono de la lectura), tenemos un cóctel mortal de ignorancia. Fueron Giovanni Sartori y Neil Postman los primeros en diagnosticar el abandono de la palabra escrita en favor de los sistemas digitales y las imágenes en pantalla. El resultado ha sido la incapacidad de las personas de enfrentarse a los libros como antes y un empobrecimiento intelectual y moral.

¿Qué consecuencias tienen estas nuevas tendencias? Principalmente, que seamos incapaces de reconocer o comprender el significado de los símbolos, escritos o visuales. Vigen Guroian señala que:

Una medida del empobrecimiento de la imaginación moral es la incapacidad de la gente para reconocer, crear o utilizar metáforas o alegorías y símiles. Cuando los estudiantes leen una novela se quedan perplejos porque son incapaces de encontrar las conexiones internas del personaje, la acción y la narración que proporciona la propia imaginación figurativa del autor.

Añade el teólogo estadounidense que el «único tipo de historia que muchos estudiantes parecen ser capaces de seguir son los informes de noticias y los guiones de sitcom».

No leer es un problema para nuestra civilización y para el Bien Común. Al no leer las grandes obras de la literatura, ni exponernos a las grandes obras de arte, no aprendemos sobre las cuestiones más elevadas. No tenemos ese encuentro con la grandeza. No nos adentramos en los misterios de la existencia humana. Al final, nuestra visión del mundo se empobrece. Clark Durant escribe que un mundo sin lectores es «un mundo en el que hemos perdido nuestra visión del amor romántico y abnegado, un mundo que no puede perdonar, que lucha por amar y que consiente lo peor de todos nosotros: la envidia, la codicia, los celos, el poder, la falsa belleza, la lujuria, la impaciencia y el engrandecimiento».

Por difícil que parezca, concluyo haciendo un llamamiento a la rebeldía contra estas tendencias. Como decía Flannery O'Connor, tenemos que «empujar tan fuerte como la edad empuja contra ti». No se trata solamente de seguir leyendo o leer más. También se trata de *pensar* como artistas. Como escribe Louis Markos, tenemos que ser hombres y mujeres de letras, «para pensar como un poeta, para ver el mundo estéticamente en lugar de científicamente, imaginativamente en lugar de racionalmente, intuitivamente en lugar de lógicamente».

En un ensayo de 1955, el intelectual estadounidense Allen Tate dice:

A la pregunta de qué debería ser el hombre de letras en nuestro tiempo, tendríamos que encontrar la respuesta en lo que necesitamos que haga y lo que debe hacer es lo que siempre ha hecho: recrear para su época la imagen del hombre y propagar normas mediante las cuales otros hombres puedan poner a prueba esa imagen, y distinguir lo falso de lo verdadero.

Animo a todos a seguir esa vocación.

112 Permítanme que les deje con un poema de Carmelo Guillén Acosta que creo que condensa lo que he venido explicando en este texto: la preocupación por la creciente ignorancia y barbarie; el imperativo de vivir caritativa, generosa y magnánimamente; y la importancia de ser personas que viven con integridad. Dice así:

Aléjame, Señor, de la barbarie
y del eco ofensivo de esa gente
que arrasa tus sagrarios con el único
afán de erradicarte de la tierra;
también del enemigo aquel que viene
con la sola intención de fastidiarme.
Sitúame, a ser posible, lejos
o, al menos, dame gracia suficiente
para estar con ellos a la mesa
y amarlos, como tú, hasta el extremo.

ARNOLD, Matthew. *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*. 1869. Oxford: Project Gutenberg.

BAQUERO GOYANES, Mariano. *Problemas de la novela contemporánea*. Madrid: Ateneo, 1951.

CABANILLAS, José Julio and Carmelo GUILLÉN ACOSTA (eds.) *Dios en la poesía actual (Antología)*. Madrid: Ediciones Rialp, 2018.

DONALDSON, Ian. *The Death of the Author and the Lives of the Poet* [David Fleeman Memorial Lecture]. Melbourne: Johnson Society of Australia, 1994.

DURANT, Clark. *An Education for a Good Life*. Grand Rapids: Acton Institute, 1996.

GUROIAN, Vigen. *Tending the Heart of Virtue: How Classic Stories Awaken a Child's Moral Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

KILPATRICK, William. *Books That Build Character*. New York: Touchstone, 1994.

MARKOS, Louis. *Literature: A Student's Guide*. Wheaton: Crossway, 2012.

114 O'CONNOR, Flannery. *The Habit of Being*. New York: Macmillan, 1979.

PALACIOS, Juan Miguel. *La condición de lo Humano*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.

PARKER, Alexander A. *Valor actual del humanismo español*. Madrid: Ateneo, 1952.

SCHALL, James V. *A Student's Guide to Liberal Learning*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1997.

SCHALL, James V. *Another Sort of Learning*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

TATE, Allen. *The Man of Letters in the Modern World: Selected Essays: 1928-1955*. New York: Meridian Books, 1955.

VALLEJO, Irene. *Manifiesto por la lectura*. Madrid: Siruela, 2021.

VODOLAZKIN, Eugene. *Laurus*. Rafael Guzmán Tirado (trans.). Madrid: Armaenia Editorial, 2022.

Exigencias del Bien Común. Una perspectiva católica

Emili BORONAT MÁRQUEZ

PARTAMOS de la definición de Pío XII en uno de sus discursos, en concreto de un radiomensaje de 24 de diciembre de 1942 titulado *Con sempre*. 115

El Bien Común está constituido por aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades, de sus oficios y de su vida material, intelectual y religiosa; en cuanto, por una parte, las fuerzas de la familia y de los otros organismos (asociaciones), a los cuales corresponde una material precedencia, no bastan; y, por otra parte, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos.

1. La primera correspondería a la definición del Bien Común como resultado de la suma de intereses particulares.

En esta visión se prima la voluntariedad subjetiva e individual, cambiante y siempre diversa respecto a los demás. Es individualista y tiende a considerar lo común como una imposición o una restricción derivada de una voluntad ajena, consensuada o despótica. Es, por tanto, relativista, pues no considera que la felicidad en la paz, el bien y la justicia puedan tener una definición objetiva.

En los tiempos actuales suele constituirse por consenso, en función de los cambios de interés y de las tensiones entre fuerzas opuestas. Por lo tanto, conlleva el conflicto o la tensión entre grupos de intereses diversos. En todo caso, no hay progreso real en la consecución progresiva del Bien Común, sino un reajuste constante en función de conveniencias y circunstancias.

Podría considerarse que, en este caso y desde esta perspectiva, el Bien Común consistiría en la disminución de las tensiones y de los conflictos, en un sereno equilibrio de

fuerzas en una vida social considerada mecánicamente, pero no moralmente. Este estado transitorio y relativo suele darse en tiempos de desarrollo material sostenido y de bienestar fácil, hasta el siguiente episodio de crisis, en el que todas las fuerzas se reequilibran, sin más fin que posponer el conflicto. Se consigue cierta forma de paz, de reposo, pero no como la define San Agustín, pues esta no se funda en el orden, en la justicia, sino en el mero equilibrio.

Este error parte de la idea de que no existe naturaleza humana común o, como dirían los sofistas de Atenas, si la hubiera, no la podríamos conocer. Esta «des-racionalización» del hombre lleva a la consideración del ser humano como un ser meramente instintivo, instinto que se manifiesta a través de la voluntad, concebida ahora como una forma evolucionada, compleja, del instinto de necesidad, posesión, miedo o poder. Subyace la metafísica liberal del hombre como causa de sí mismo en lo individual y en lo colectivo.

2. La segunda visión errónea reduce el Bien Común a meras condiciones materiales organizadas para favorecer el impulso espiritual de la persona, como si el Estado debiera sólo ocuparse del cuidado del cuerpo. En este caso, como si la Iglesia debiera ocuparse solamente del cuidado del espíritu.

118 Es como decir que la sociedad no debe preocuparse del bien moral de sus miembros, de la virtud y de la felicidad de sus gentes en una vida justa y buena, sino solamente de su simple bienestar material.

Pero la perfección de la vida del espíritu, de la salud del alma o de la dimensión racional del hombre son fines naturales, por lo tanto, temporales. No se trata sólo de «la vida sobrenatural». La vida sobrenatural sí que pertenece al ámbito de la revelación, por tanto, de la gracia, que corresponde a la Iglesia dispensar por vía ordinaria. Es un grave error considerar que lo moral y lo racionalmente adecuado y propio de la condición humana no es una función de la vida social, de sus leyes y de sus principios vitales compartidos: en lo material, que no falte de nada, en lo racional y moral, allá cada cual con su conciencia. Si todavía se da que ese pueblo guarda residuo de la fe de sus mayores, dejaremos que la Iglesia cumpla la función de moderadora de las costumbres, al servicio de los intereses del Estado o de los consensos cambiantes. Cuando no, la excluirémos del consenso social.

El fin de la vida social queda reducido a la gestión de bienes y servicios.

En resumen, no conducen al Bien Común:

119

- Esos regímenes que, por querer manifestar su grandeza y su poder, generalmente como realización de proyectos ideológicos de carácter mesiánico, soslayan el bien del hombre: los totalitarismos de la raza, de la nación o de clase.
- Esos pueblos cuyo único fin es la acumulación y el goce de las riquezas, olvidando la perfección en la virtud.
- Esos gobiernos que renuncian a todo valor espiritual en nombre de la absoluta libertad y que, sin referencia alguna a la naturaleza humana y sus fines, embrutecen a las gentes y las arrojan a vivir sometidas a sus pasiones irracionales.

No se nos escapa considerar que la decadente sociedad occidental sufre de estos males a la vez.

Precisiones

El Bien Común, que es principio de la vida comunitaria, al contrario de lo que se pueda pensar, es en gran medida

120 espiritual. De ahí la insistencia de Aristóteles (*Ética*) y de Santo Tomás (*Summa*). La amistad que los ciudadanos establecen entre ellos se orienta tanto al apoyo espiritual como a la ayuda material. Véase la familia misma como ejemplo. ¿Cómo no será en el conjunto de la vida social?

La vida social es necesaria para nuestra perfección. Más aún, la vida social reposa en el carácter inmaterial de la razón, porque por ella y por la palabra el hombre se eleva hasta las nociones del «bien» y del «mal», de «justicia» y de «injusticia». Todo ello indica que la comunicación de la vida social y política se establece en el plano del espíritu y tiene como fin valores espirituales.

El animal distingue por la determinación de su instinto lo útil y lo nocivo. El hombre, dotado de razón, distingue lo verdadero y lo bueno para su felicidad.

De lo que acabamos de exponer se deduce que el Bien Común no existe sino como un fin. Constituye el ideal de todos los pueblos, al que pretenden acercarse según su entender y sus posibilidades. Es lo que el hombre persigue cuando se forma una idea del bien humano, aunque siempre haya un desajuste entre el deseo y su realización.

El Bien Común es a la comunidad lo que la felicidad a la vida personal. Por eso la búsqueda del Bien Común es la causa fundamental de la vida colectiva. 121

La política, ciertamente, no tiene una misión sobrenatural. No es este su fin inmediato, pero no puede cerrarse al Bien Común trascendente, que es Dios mismo. Por el contrario, un Bien Común exclusivamente inmanente no sería bien para el hombre racional. Tal vez sí para el animal irracional.

Dice Santo Tomás:

Porque la vida buena que en este siglo hacemos tiene por fin la bienaventuranza celestial, le toca al oficio del rey procurar la vida buena de sus súbditos por los medios que más convenga, para que alcancen la celestial bienaventuranza.

(Del régimen de los príncipes).

Por eso, de algún modo, una comunidad política fundada en el Bien Común no deja de disponer a sus miembros a la felicidad eterna de la vida en Dios. Por eso mismo no puede cerrarse a ser un mero estado laico, sino aceptar una apertura natural a lo sobrenatural.

122 El Bien Común atiende a la plena satisfacción de las necesidades de los hombres:

- La subsistencia personal.
- La conservación de las sociedades humanas naturales.
- La vida buena en la virtud, incluso en la religión.

Por eso mismo promueve:

- El ser (el existir)
- Lo conserva (el subsistir)
- Lo perfecciona (vida buena)

Así, la consecución del Bien Común exige que el gobierno colabore con los distintos órdenes sociales para que se desarrollen y alcancen sus fines propios: familias, asociaciones, etc. Para ello procura un bien específicamente político: la paz.

Remarca Santo Tomás que el buen gobierno, a este respecto, debe procurar tres cosas indispensables:

- Que la sociedad esté establecida en la unidad de la paz.
- Que la sociedad, unida con este vínculo, sea dirigida a la práctica del bien.

- Promover todo lo indispensable para vivir bien; y con- seguido esto, velar por su conservación. 123

La legitimidad del gobernante es, precisamente, el cumplimiento de esta triple misión. Y esa legitimidad funda, así pues, la justicia en el gobierno. Su función justa y adecuada consiste, pues, en favorecer el progreso en el Bien Común.

Si el Bien Común es el fin natural al que debe tender la vida social, de ahí se desprende el carácter natural de la legítima autoridad. El buen gobierno favorece que la diversidad se ordene a un principio de unidad que es la forma de la comunidad. Por tanto, no hay Bien Común sin gobernante. Por eso la ciudad no puede ser obra de ingeniería social o constitucional, sino de prudencia política.

Esa ordenación a la unidad, si toma a la comunidad como un fin en sí misma, tiende al totalitarismo. Pero si la unidad se funda en la búsqueda de un bien que, escrito en la condición racional y espiritual del hombre, excede las posibilidades temporales, entonces la vida comunitaria percibe en el orden sobrenatural, en Dios, su fin último.

124 En el primer caso, fundando la soberanía en la propia comunidad política, ésta acaba cerrada en sí misma y exasperada en su cerrazón circular. Abierta, en cambio, a los fines últimos del hombre, se libera en la certeza de que su soberanía última reside en Dios, superando así el peligroso destino de quedar la vida comunitaria a los caprichos de las masas o de los poderosos.

Esa fuerza de la caridad impulsa, a su vez, la vida personal y la vida social, pues en el amor a Dios se funda, por una parte, el amor al prójimo y, a su vez, en ese mismo amor a Dios encuentra su unidad y su perfección la vida personal y la vida social.

Cultivarse para el Bien

David CERDÁ

● PARA qué nos educamos? ¿Qué pretenden los hogares, los centros educativos y la parte de la sociedad civil que asume el noble empeño de educar? Si educar es, etimológicamente, «sacar afuera», ¿adónde hay que desplazar a los educandos, a qué clase de lugar hay que acompañarlos y por qué motivos? 125

Qué es cultura

Mi padre tenía un semillero: un lugar en el que se plantan semillas o esquejes y se cultivan después en bandejas, macetas u otros recipientes hasta que alcanzan la altura suficiente para trasplantarse a la tierra. Desde que cumplí los doce, espoleado por mi corta asignación mensual y a cambio de un estipendio –gracias, papá, mamá–, estuve trabajando muchos sábados

126 por la mañana y un mes y pico todas las vacaciones en ese semillero, hasta que tuve mi primer trabajo relacionado con la profesión para la que estudié, a los 23 años. Allí fue donde aprendí qué es eso de cultivar, el empeño, los cuidados y las precauciones que entraña, y qué necesita una potencialidad –una esperanza–, sea planta o persona, para realizarse.

«Cultura» es un término que proviene del latín *cultus*, «cultivo». De una persona que vive el proceso de aumentar sus conocimientos, su comprensión del mundo y su sensibilidad decimos que «se cultiva». Si usamos el reflexivo es porque entendemos que hay un elemento, la voluntad, que distingue a los seres humanos de las plantas, un factor que hace que el abono y la lluvia resulten inanes si uno se resiste a que lo cultiven. También puede verse de este otro modo: cultivar personas exige necesariamente actuar sobre esa voluntad, vale decir agujerearla para hacerla permeable a esa intención de crecimiento, inteligencia y bien que la educación supone.

Para ayudarlas a crecer rectamente, muchas plantas, sobre todo en el invernadero, son sometidas a un proceso de entutorado. Consiste en atar su frágil tallo a una vara –el tutor– de bambú o algún otro material firme y liviano, un elemento que las enderece. Se hace así porque un tallo inmaduro se

escora, cimbreo, eventualmente se pierde, y entonces no puede alcanzar su potencialidad de árbol o arbusto esbelto y recio, produciendo menos frutos y teniendo una vida más penosa y corta. Desde que aprendí a realizar la tarea comprendí que la educación consiste igualmente en eso, y que más allá de contenido legal de la función un tutor o un mentor es alguien que establece un vínculo con el educando que permite que este se desarrolle robusto y fuerte, para poder ser después fructífero, en beneficio de él y el de todos. Por eso me enamoré de un oficio que he podido ejercer, después de prodigarme en otros, en los últimos años.

Si educar es una profesión distinta es porque entraña estas nobles y a ratos gravosas obligaciones. Cada profesora y cada profesor han de erigirse, para poder cultivar, en referentes éticos en cuanto al cultivo, es decir, en vivos ejemplos de cuánto acrecienta cultivarse. Leer cuando nos observan, argumentar con solidez y respeto, escuchar con atención y conducirnos con justicia, alegría y coraje son algunos de los modos en que invitamos a nuestros alumnos a cultivarse. Se habla mucho y a menudo sin sentido de «aliviar de teoría y cargar de práctica» los planes de estudio, pero lo cierto es que no hay nada más práctico que constatar lo bien que le sentó a quien enseña su propio proceso de cultivo; la ejemplaridad, en la enseñanza, va de suyo.

Hace tiempo que la cultura entró en crisis, asaeteada por diversos flancos. La cuestión es compleja y apenas puede esbozarse en un artículo de este recorrido; lo intentaré pese a todo. De un lado, la comercialización de innumerables ámbitos de la vida humana ha cubierto de una capa de ceniza el *desinterés*, que es, como diré más adelante, uno de los principales motores del afán de cultivarse. La globalización, con su ímpetu homogeneizador y su musculada oferta de entretenimiento –hasta cierto punto competidor directo de la cultura–, es otra de las claves. Han llegado tecnologías tan comerciales como globales que nos despistan y hurtan la concentración y el sosiego que cultivarse demanda. La política ha incursionado en la cultura en diversas formas destructivas, tanto burocratizándola e incitando a que sea una mera industria como vertiendo en derredor su ponzoña ideológica; en este sentido hay que entender las habituales referencias a lo que opina «el mundo de la cultura», que no pasan de juicios de un subvencionado sector de la industria del entretenimiento. Etcétera.

El solo hecho de que exista un Ministerio de Cultura y concejalías de esto mismo, y el ver a qué se dedican, son

indicios de hasta qué punto hemos perdido el norte en lo de cultivarnos. De igual modo que quien se enreda de partida en subvenciones que lo promuevan no suele llegar a nada serio en cuanto a la innovación o el emprendimiento, la consideración de la cultura principalmente como un derecho que la máquina estatal posibilita nos aleja del meollo del asunto, que es el desinteresado empeño de ampliar el propio corazón y el propio intelecto, y asistir a otros en sus respectivas batallas para conseguir eso mismo.

Para constatar cuánto nos hemos desviado del camino basta con hacer una encuesta amplia entre los jóvenes, digamos, de entre dieciséis y veinticuatro años: quien la haga descubrirá que la mayoría entiende la cultura precisamente como una industria y en concreto como una de las varias formas de entretenimiento. Shakespeare, las hamburgueserías, la Champions, los frescos de la Capilla Sixtina, un *spa*, las fascinantes revelaciones de la bioquímica... estas son las categorías en las que ellos, mayoritariamente, piensan la cultura. Por descontado, que hayan desarrollado tan disparatado planteamiento es culpa de sus mayores, que no hemos tenido a bien –no, al menos, los suficientes– incluir ese proyecto de libertad y de estricta justicia en su instrucción en el hogar o la escuela, ni hemos impedido

130 que otras industrias emboten su atención, su mirada y su juicio y los aparten de esa vía ancha que los conduce a lo mejor de lo humano.

Ocurre que hay un aspecto adicional e insoslayable en el acto de cultivarse: tenemos el deber de hacerlo. Puesto que la civilización es la expresión colectiva de ese cultivo, y dado que el ser humano es mejor cultivado que en bruto, ensanchar el intelecto y el corazón es ético. Cada uno según sus circunstancias, desde luego; en el primer mundo son muchísimos quienes gozan de amplias posibilidades a este respecto, y cada vez son más quienes en todas partes tienen acceso a internet o a una biblioteca pública. Si la sustancia de la cultura son los sentidos vitales –el bien, la verdad, el amor y la belleza–, ¿con qué insolidaria excusa iba alguien a borrarse de ese proyecto compartido? Una persona que, llegada al mundo y tras alcanzar cierto nivel de conciencia, se niega a cultivarse con la desdeñosa mueca de quien «escoge libremente hacer lo que le dé la gana con su vida», no es más que una irresponsable, alguien que se sale de la común empresa de llevar a la plenitud lo humano sobre la Tierra.

El centro neurálgico del empeño de cultivarse está compuesto por el *desinterés* y un tipo de curiosidad al que llamaremos *epistémica*.

«La visión de las posibles ventajas es un enemigo mortal del cultivo de unas relaciones humanas dignas», escribe Theodor Adorno en *Minima moralia*. La cultura, para constituir un principio rector –como la varilla de bambú que endereza al joven olivo–, ha de buscarse desinteresadamente. Lo aprendido puede usarse posteriormente como a uno le plazca, y es muy lícito intentar que devengue toda clase de beneficios materiales; pero cultivarse *para* (aprobar una oposición, ser premiado por los padres, obtener un puesto de trabajo o resultar brillante en los corrillos sociales) se parece poco a cultivarse *por* (porque *hay que cultivarse*).

Yerra quien ve en este desinterés una postura jipi: nada más civil que el desinterés, nada que nos vincule más con nuestros semejantes. Los intereses se negocian; llegado un punto engendran conflictos que han de gestionarse. Por más razonables que sean, cuando se acumulan y enseñorean, los intereses son un obstáculo muy serio para nuestros mejores

132 desempeños, incluidos los laborales. Está bien aprender a negociar y a resolver conflictos; está mejor añadir una medida de grandeza desinteresada. Conozco bien el mundo de la empresa: sufre por la escasez de espíritus amplios, creativos y emprendedores, y la mejor cuna de esas mujeres y hombres es justamente la oportuna distancia respecto a lo que nos apetece o conviene, y un progresivo acercamiento a lo que nos eleva.

Ese desinterés es la marca del hombre libre. Así, la idea de estudiar para obtener un empleo –tratar de saber quién fue Mozart y qué hizo, qué sudores y desvelos exigió construir la catedral de León o cuántos guiones escribió Billy Wilder y cuáles fueron sus inspiraciones con la mera intención de ser retribuido en un futuro– es una postura de esclavo; algo que, por cierto, estamos promoviendo desde diversos ángulos. Son, por el contrario, las obligaciones bien entendidas, los principios que nos ligan a nuestros semejantes, los que nos liberan. Y son los deberes, y no los derechos, el vértice de las mejores propuestas morales y políticas.

En segundo lugar, la curiosidad; pero no cualquiera. Hay dos tipos de curiosidad muy distintos: una curiosidad *epistémica*, mediante la que quien ama la verdad se acerca a la realidad del mundo, y una curiosidad *diversiva*, superficial y *desconcentrada*. La versión *epistémica* hace honor

a la etimología del término «curiosidad», que remite a un particular cuidado, una dedicación amorosa. Es un apetito especial por la claridad que nace de la conciencia humilde de nuestra propia ignorancia. Y eso es también cultivarse, avergonzarse de lo que se desconoce y de no haber alcanzado la mejor versión de uno mismo.

Ambas curiosidades se entrenan. La segunda, la *diversiva*, con puro entretenimiento, redes sociales, prensa y programas «rosas», virales, el zafio circo político que algunos han montado y otras banalidades. La *epistémica* se ejercita por proximidad con quienes aman el arte, la ciencia y las humanidades; con quienes aman la realidad, en definitiva; pues esas personas nos acercan a lo mejor del mundo, a su más honda sustancia. Claro que de un poco de trivialidad nadie se muere, ni siquiera se duele; importa la proporción de una y otra cosa, la dieta sentimental e intelectual.

No toda la cultura se cifra en palabras, pero estas son una parte esencial del proyecto de cultivarse. Adquirir un rico vocabulario no es garantía de nada, pero tampoco es neutro: las palabras son oportunidades. El lenguaje no es un mero utensilio expresivo, es el órgano con que pensamos y sentimos. Hay gente muy leída y de pico fino que también es hiriente, pero

134 hay recursos adicionales para tratar bien a los demás –siquiera con respeto– para quienes han embellecido su memoria y su voluntad con palabras. Es una forma elemental de respeto procurárselas y, como dice Adorno en otro texto (*Educación para la emancipación*), «la urbanidad es consustancial a la cultura, y su lugar geométrico es el lenguaje».

Todo esto conviene que lo afrontemos con humildad, sin grandilocuencias. Es una tarea que despunta en el sosiego; basta fijarse en el camino de histeria y desenfreno al que nos incitan muchas instancias digitales para saber que no es ahí donde se encuentra el remedio. Hay que conquistar tiempo y elegir otro tempo para poder hacerlo; y educar también es eso, posibilitar ritmos más humanos y calmos para que los educandos, como lozanas yemas de olivo, cuajen. De sus frutos va a depender la humanidad futura.

Contra la expansiva consideración del Bien Común

Se ha querido ver en la cultura otro aspecto del Bien Común en un tiempo en que se ha hecho de ese Bien Común el centro mismo de la ética. Me gustaría explicar que esto último es

digno de toda sospecha. La historia del Bien Común es larga y fecunda, pero no para la ética, sino para la política, esto es, para la dimensión moral de la convivencia, que representa otro nivel de análisis que, si bien ha de tomar pie deseablemente en la propia ética, incorpora otras complejidades.

Aristóteles fue quien primero habló de un *koinei sympheron* refiriéndose al interés del pueblo, para distinguirlo del de los mandatarios. Tomás de Aquino lo llamó *bonum commune* para subrayar los beneficios de que hubiera ley y gobierno; Maquiavelo dijo que el *bene commune* era el bien de una comunidad, del que debía cuidarse el príncipe si quería seguir gobernando sin graves sobresaltos. David Hume escribió sobre el *common interest*, lo que nos beneficia a todos en la esfera pública; y Jean Jacques Rousseau sostuvo que el *bien commun* era un «interés general» que debía fundar el contrato social, clave de la coexistencia pacífica. Todas estas referencias son, como se ha dicho, estrictamente políticas.

El Bien Común puede entonces subsumirse en el buen funcionamiento de una democracia. Es un concepto que cumple su función en la *polis*; considerar que tiene algún papel en la ética, en el dominio de la conciencia individual, es conceder que el relativismo ha vencido y solo puede saberse qué está bien o mal

136 a través del consenso. Lo que concierne a la moral es el bien, a secas: el descubrimiento de lo que, universal y objetivamente, denigra o eleva al hombre. Las leyes de Jim Crow fácilmente pueden entenderse como Bien Común, pues en su momento lo fueron, en sentido humeano, rousseauiano, etcétera; y lo mismo cabe decir de las leyes de Nuremberg por lo que respecta a la sociedad alemana de la época. Eso es lo que debería disgustarnos del Bien Común: que opaca la búsqueda individual de lo bueno, que a menudo ha de emprenderse contra lo que una comunidad estima adecuado. En esto hemos de dar la razón a Henry David Thoreau: un hombre que está en lo cierto –en sentido moral: en lo bueno– constituye una mayoría de uno.

Creo que la persistencia del Bien Común en el terreno de los discursos éticos tiene que ver con un declive moral bien palpable. Estamos cansados, no nos importa el prójimo, tenemos prisa, vamos abandonando los principios éticos: entonces, votemos. Esta postura está también horadando la democracia, que cada vez se parece más a un juego de poderes sin esfuerzo alguno por entender al adversario. No obstante, son el bien y la verdad los que más y mejor nos ponen de acuerdo, porque son objetivos; el Bien Común, en cambio, depende de las mayorías. Indagar el bien tal vez sea un proceso más lento que el mero votar, pero nos mejora. La democracia es el menos malo de los

sistemas para convivir, pero no veo ventaja alguna en que se nos entrene solamente para eso, que además se aprende rápido, en vez de que se nos enseñe a buscar el bien mismo sin descanso.

137

Entrenar el corazón y la razón para dilucidar la realidad moral del ser humano es un aspecto central de cultivarse. Pocas ignorancias hieren más que la que concierne a la legitimidad de nuestras acciones, su contribución al bienestar de los demás y a la protección de la dignidad de todos. Es el prójimo, y no el Bien Común, quien debe ocupar el centro de nuestras preocupaciones morales: el otro concreto y encarnado cuyo sufrimiento nos obliga es el que nos abre a una vida honorable.

De la felicidad al sentido

Hay un término que he evitado cuidadosamente en mi exposición: «Felicidad». Si lo he hecho es porque es parte del problema; en su singular reinado social, que ha impregnado también en sus fines a la educación, y en el interesado modo en que se han apropiado de ella el *marketing* y los gobiernos de turno (valga la redundancia), ha supuesto un importante obstáculo para la cultura, en el mejor sentido

138 aquí explicitado, y para el bien mismo. Merece la pena analizar por qué ha ocurrido esto.

En primer lugar, procurar la felicidad de los ciudadanos se ha considerado la culminación del Bien Común antes referido. Ahora bien, tanto los publicistas como los políticos saben que la felicidad es un concepto volátil y ambiguo, sujeto a multitud de indeterminaciones¹, perfecto para jugar con él y colmar de expectativas a sus clientes; y también que en la felicidad juegan un papel decisivo las percepciones. Así nos seducen los anuncios y quienes buscan votantes y se despreocupan de lo público: con gestos y malabares. También somos culpables los padres cuando insistimos a nuestros hijos en que han venido a este mundo a ser felices, cumplir sus sueños y realizarse, en vez de decirles la verdad –en términos morales–, que han venido a cultivarse.

Dos, hay un «efecto desplazamiento»: la felicidad ocupa el lugar que al bien le corresponde, la satisfacción personal el lugar de lo decente (del latín *decet*, «lo debido»), el éxito el lugar de la bondad, etcétera. El resultado son sociedades

¹ Traté este asunto en el ensayo «Felicidades», en *Filosofía andante*, Madrid: Monóculo, 2023.

más insolidarias y personas más perdidas y por lo tanto más sufrientes (añada el lector aquí nuestras tribulaciones en lo que a la salud mental se refiere), junto a un entramado estatal cada vez mayor, amparado en su promesa de proveer al ciudadano de esa felicidad a la que tiene derecho. La ética queda así sepultada por la búsqueda individual y, a menudo, insolidaria, de la felicidad o, simplificarmente, de los propios placeres.

Hacer de la felicidad la brújula de personas y sociedades nos aleja de la cultura, que queda reducida a forma de entretenimiento. El camino de vuelta hacia lo que nos hace humanos –el hilo de Ariadna que nos sacará del laberinto en el que andamos perdidos– es el sentido. «El hombre está destinado a buscar un sentido en su vida, no un placer pasajero», escribe Viktor Frankl en *El hombre en busca de sentido*. Esa es la epopeya a la que se encomienda la persona que se cultiva; esa es la estrella polar a la que apunta cuanto sabemos sobre el ser humano.

Más que de sentido vital, conviene hablar en plural, de sentidos vitales: el bien, el amor, la verdad, la belleza. No puede sorprendernos que aquello que nos sostiene y nos perfecciona sea también lo que nos cultiva, ni que, viceversa,

140 cultivarse se resuelva en empeñarse en que nuestra vida tenga sentido. Son las conclusiones lógicas de un ser carencial y vulnerable que, por ser el único dotado de conciencia, es el único cuyo proyecto rebasa el prosaísmo de la reproducción y la supervivencia, esa cámara de acero evolutiva en la que están encerrados los demás seres vivos. Bajo este prisma, la cultura no es más que la aceptación gozosa del encargo realizado al único ser que ama, sabe que va a morir y trasciende.

Todos nuestros sentidos vitales entrañan compromisos. La amistad, la justicia, el arte que atraviesa generaciones, la verdad, la familia; no hay manera de hacer carrera en lo que trasciende sin comprometerse. Por eso es tan chata y tramposa la propuesta posmoderna: alas, en vez de raíces; una interminable lista de «cosas que hacer antes de morirse»; y un extenuante intercambio de dúctiles fruslerías («marca personal», «resiliencia», «flexibilidad emocional», etcétera) en el mercado de las personalidades. El empeño de cultivarse al que aquí nos hemos referido exige igualmente de un compromiso; ya se ha dicho: *nos cultivamos*.

¿Seremos capaces de colocar en el centro lo que está destinado a ocupar el centro, y honrar así nuestras humanas hechuras? De nosotros depende. Padres, legisladores, directores de

centros, docentes, empresarios, cada cual tiene su papel en esta aventura. No lograremos el mundo distinto y mejor al que aspiramos sin hacer severos ajustes a las últimas tendencias que nos han dañado. Para eso necesitaremos elevar la mirada, armarnos de lucidez y dejar de mecernos al vaivén de las olas de la posmodernidad como cáscaras de nuez abandonadas. «La vida no hace preguntas al hombre; el hombre le hace preguntas a la vida», dice también en su extraordinario libro Frankl. Este es el reto que atraviesa la tarea de cultivarse: aprender a hacerse las preguntas grandes y justas.

Bien Común, deber particular

Enrique GARCÍA-MÁIQUEZ

Yo soy un particular común. Ni politólogo ni académico, escribo a partir de mis percepciones e intuiciones. Y diría que el Bien Común es un concepto poco atractivo, sobre todo, para el que no haya tenido la suerte de atender a todas las conferencias y mesas redondas que nos han ofrecido en estas jornadas una visión mucho más contrastada. 143

¿No suena a *deber* más que a *bien*? Y se usa más para echárnoslo disimuladamente en cara unos a otros que para echárnoslo a las espaldas de cada cual. Conviene darle una vuelta. O menos: media vuelta. Pasar de la cara en la que nos lo echamos a la espalda donde echárnoslo. No vengo a criticar el concepto, sino a ponerlo en el lugar en el que podamos alcanzarlo.

Porque un primer peligro de todo bien comunal es desentendernos de su cuidado, convirtiéndonos en unos *free riders* que lo disfrutan al rebufo. El segundo es la de la maldición del

144 trabajo en equipo: un camello es un caballo diseñado entre varios. ¿Permitiremos que el bien, por común, sea una bondad con joroba? El tercero es que nos cuele una mercancía averiada: Carl Schmitt advertía en *El concepto de lo político* que «quien dice “humanidad” quiere engañar». Unamuno, por su parte, apostillaba que «no hay humanismo sin projimidad».

Del cuarto peligro avisa Josef Pieper: «Los planes que tienen por objeto realizar el *bonum commune* son exclusivamente utilitarios. Las métricas y los números imponen una mentalidad técnica y, por ello, fácilmente olvidan que va más allá de los meros valores de producción y consumo material. El Bien Común es ante todo el “bien” y el bien, como trascendental que es, escapa a las medidas».

Deber particular

Sin embargo, el Bien Común es un concepto esencial para construir una sociedad justa. Hay que arbitrar, por tanto, formas de cooperar al Bien Común que esquiven esos cuatro peligros sin por ello renunciar al concepto ni al reconocimiento de su imperiosa necesidad actual.

Las sesiones de estos días han sido, en esta línea, esclarecedoras. Mi propuesta, en cambio, será –como mía– sencillísima. La mejor contribución al Bien Común es aquella que consiste en cumplimiento del deber particular, la vocación personal y la vida vivida según los dictados de la propia conciencia. Si me perdonan la obviedad, resumiría así mi postura: «Común, de acuerdo; mas mi parte de bien la haré yo». Julián Marías sostuvo lo mismo. Adoptó como lema para su postura civil y su contribución a la política nacional: «Por mí, que no quede». Jesús también, al advertir: «Es imposible que no vengan escándalos; pero, ay de aquel por quien vienen» (Lc 17, 1-2). Cristo no es un pensador utópico ni se hace grandes ilusiones. Nos hace exigencias. No promete un mundo perfecto ni lo espera, pero exige a cada uno que no contribuya a la escandalera.

Ni lo mío ni lo de Marías ni mucho menos lo de Jesús es una resignación estoica, sino una esperanza tomista. El bien no sólo es difusivo, sino sumativo. En realidad, el bien, por su propia naturaleza, siendo bien, ya es común. No quiero decir que no haya que trabajar en ámbitos sociales o políticos, sino añadir tres detalles. Primero, que incluso trabajando en lo público, lo básico allí volverá a ser el trabajo propio y la integridad personal. Segundo, que a menudo no hay posibilidad de contribuir en misiones directamente relacionadas con lo

146 común, y eso puede frustrar a la mujer o al hombre que se quieren comprometidos con su tiempo. No hace falta estar en la primera línea de lo público ni ocupando un escaño. El deber particular es, por tanto, dos cosas: lo mejor que podemos hacer por el Bien Común incluso desde un escaño y casi siempre lo único que podemos hacer.

Y, en tercer lugar, hay que saber que sólo en la soledad se forja el individuo capaz de sumar a la colectividad, tal como dijo Gabriel Celaya:

[...] En la calle, nadie
vale lo que vale,
pero a solas, todos
resultamos alguien.

A solas existo,
a solas me siento,
a solas parezco
rico de secretos.
En la calle, todos
me hacen más pequeño
y al sumarme a ellos,
la suma da cero. [...]

Para evitar esa suma cero del hombre-masa hace falta la soledad-levadura. Jorge Luis Borges recuerda la leyenda judía según la cual en cada generación nacen entre los judíos treinta seis hombres justos elegidos por Dios para cargar con los sufrimientos del mundo. El mundo se apoya en ellos, que con frecuencia ni se conocen ni se reconocen. Borges seculariza la idea y nos la ofrece a todos:

Un hombre que cultiva su jardín, como quería Renard.
El que agradece que en la tierra haya música.
El que descubre con placer una etimología.
Dos empleados que en un café del Sur juegan un silencioso ajedrez.
El ceramista que premedita un color y una forma.
Un tipógrafo que compone bien esta página, que tal vez no le agrada.
Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de cierto canto.
El que acaricia a un animal dormido.
El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.
El que agradece que en la tierra haya Stevenson.
El que prefiere que los otros tengan razón.
Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo.

148 Higinio Marín ha hablado de la mayor riqueza que él percibe en los países en los que los autobuseros llegan a la hora. Hay un índice de riqueza que depende de la puntualidad de los autobuses públicos. A la manera borgiana, un conductor de autobús que llega justo a su hora está sosteniendo –aunque lo ignora– el PIB nacional.

Este papel superior del individuo –del deber particular– sobre la colectividad lo ha detectado Sofia Petrovna Soymonova en el subconsciente del idioma:

La lengua misma nos habla de la inferioridad de los colectivos en comparación con lo singular. ¡Tomándolo por lo alto, comparad lo que pasa en nosotros pronunciando los dioses y Dios! ¡El hombre y los hombres! Descendiendo también, asegurar tu amistad, prometer afecto; frente ofrecer tus amistades, que no es más que una cortesía. Se puede hablar de tus amigos, sin dar la idea de que posees un amigo. El respeto es algo grave para quien lo siente, el colmo del honor para quien lo inspira; «mis respetos» es sólo una fórmula. Un interés en la vida es todo lo que se busca; los intereses son casi nada. Todo el

mundo tiene enemigos; un enemigo es otra cosa. 149
Hay que ser alguien para tener un enemigo, hay que ser una fuerza para que otra fuerza se mida con ella.

Convivencia

Sin embargo, la soledad no debe servir para el regodeo del individuo, sino para la formación de la persona. Como indica la etimología teatral del término «persona», esta tiene vocación relacional. Si el liberal habla de la mano invisible, bien, vale, por algo se empieza; pero el conservador aspira al abrazo invisible. Tocqueville, en el primer tomo de *Democracia en América*, en 1835, tiene miedo por el futuro de las minorías; pero ya en el segundo tomo de 1840 admite un nuevo miedo a un peligro más sutil: «El repliegue de los ciudadanos a su esfera privada, el retraimiento cívico y la atomización».

¿Cómo conjurar los peligros del Bien Común conjugándolos con la imprescindible responsabilidad personal y con la indispensable contribución a la comunidad? El Bien Común ha de resultar de un movimiento ascensional que va de lo mejor e

150 individual a lo superior y común. Fabrice Hadjadj también tira del instinto del lenguaje para aportar un nuevo matiz: «¿Por qué decimos –cuando nos preguntan cómo estamos– que “vamos tirando”, en plural? Porque quien tira del peso vivo, que es uno mismo, nunca lo hace en solitario; sabe que nunca es el único artífice de su ventura y que siempre necesita a los demás». Y sabe –añado yo– que tira de ellos en justa correspondencia.

El Estado, por su aplastante superioridad, puede sofocar fácilmente de arriba abajo ese movimiento ascensional. Por eso, es tan imprescindible la reivindicación del principio de subsidiaridad que, entre otros, ha vuelto a poner de actualidad Chantal Delsol.

Para no perderme en abstracciones, ofreceré siete ámbitos prácticos de competencia personal desde los cuales toda persona puede contribuir decisivamente al Bien Común sin tener que estar en primera fila y desde abajo. Confieso que dudé por su condición de elementales y básicos. ¿Dejarían demasiado en evidencia mi estatus de hombre común? Pero tuve la suerte de dudar el día de la fiesta de S. David Obispo, confesor y patrón de Gales, cuyas últimas palabras fueron: «*Be joyful, keep the faith, and do the little things*». Mantengamos el buen humor, guardemos la fe y hagamos estas cositas.

1. Ser uno es el primer deber de todos.

Si uno no es uno, no suma. Y cada vez más hay menos unos. Los mayores en los pueblos siempre recuerdan la de personas que había antaño con peculiaridades, manías, tics, extravagancias y costumbres reconocibles, risibles y reafirmadoras. En la tradición universitaria, también había un gozo en las peculiaridades estrafalarias de los mejores profesores. La uniformización que se está imponiendo silenciosamente nos conduce al mundo que describió Jean Paul: «Hay mucha taxidermia, muchos cadáveres, estatuas, pieles curtidas, momias y muñecas de porcelana; y, sin embargo, hay pocas personas».

A la contra, tenemos el ejemplo imperecedero de Dante. Exiliado, embargado, empobrecido y abandonado, decía de sí mismo que era el solo miembro de su propio partido (Par. XVII, 69). Y ese hombre tan solitario, pero uno, ¡cuánto nos ha influido en la literatura, en la política y hasta en la religión a tantísimos, como explican T. S. Eliot y Alejandro Rodríguez de la Peña!

Tras el uno, viene la suma. Que la individualidad no sea estanca. Lo que me lleva a detectar un peligro creciente en los ámbitos intelectuales. Negar el pan y la sal al que no piensa como nosotros. Esto ocurre incluso entre personas que a dos metros de distancia ya somos indistinguibles para el resto de la sociedad, pero convertimos el narcisismo de las pequeñas diferencias en un motivo de continua disputa paralizante.

Gregorio Luri –que no da puntada sin hilo– gusta de contar una anécdota de un político conservador. «“Toda la gente de bien está con usted”, le gritó una vez una mujer entusiasmada a la salida de un mitin. “Pues no tengo suficiente”, respondió nuestro hombre. “¿Qué más quiere?”, preguntó ella, desconcertada. “¡La mayoría!”».

Naturalmente, hay que sostener diferencias, porque, si no, perdemos el uno elemental de nuestro primer punto. Pero es posible la amistad con todos si se sigue el método propuesto por sir Roger Scruton. Consiste en asumir que hay alguna verdad en todas las posiciones y reconocérsela a quien la defienda, aunque sea una verdad parcial y engastada en un sistema equivocado, del que hay que desgajarla.

Me gusta recordar la teoría de los conjuntos que estudiábamos en la vieja EGB. Quien no esté en nuestro grupo ideológico puede estar con nosotros en un conjunto deportivo. O puede unirnos la pasión por la literatura; o el gusto por el vino de jerez; o el amor a los perros. Se producen intersecciones de conjuntos diversos que hay que celebrar. Jamás se debe menospreciar el valor creativo de las pequeñas comunidades. Cuidar las relaciones personales no es, en absoluto, escapismo. El Bien Común se forja con el bien de muchas pequeñas sociedades variopintas. Las dulzuras de la camaradería revierten en la sociedad.

3. Atender con atención

Cruenta es la batalla que las grandes tecnológicas libran por nuestra atención, que de un tiempo a esta parte se ha convertido en el nuevo petróleo. Eso ha de advertirnos del valor de lo que nosotros tenemos entre manos. Cada uno es un millonario de atención y podemos invertirla en quienes nos parezcan más dignos de ella. Depende de cada uno ser un auténtico mecenas, no dando oro ni plata, que no tenemos, sino lo que hoy vale más: atendiendo a los buenos.

Sobre los menos buenos o mediocres, aconsejó Virgilio a Dante: «No hablemos de ellos, sino mira y pasa». Consejo

154 de rabiosa actualidad, porque cuántos escándalos viven de nuestra atención, la parasitan. Y la desplazan de dónde tendría que estar. Luis Cernuda escribió un verso desolado: «Bien pocos hombres que admirar te quedan». Pero ni siquiera por eso el poeta sevillano, en tiempos para él de enorme desencanto civil, dejó de celebrar el encuentro con una persona íntegra que representó la dignidad de toda su nación. Thomas Mann, más pretencioso, pero justo, cuando Alemania pasaba por sus horas más oscuras o pardas, proclamó: «Allí donde yo estoy está la cultura alemana». Sepamos admirar a los españoles honrados, rigurosos, talentosos y honestos que resguardan y representan lo mejor de nuestro país. Tampoco son tan pocos. No caigamos en un desánimo nacional, pensando que, entre unos y otros de los peores, han echado a perder España. Un buen puñado de mujeres y de hombres que admirar nos quedan: concentrémonos, difundamos sus nombres, aplaudamos sus ejemplos.

4. Soltar lo tuyo

Ezra Pound, con motivo de su septuagésimo tercer cumpleaños, leyó una declaración que incluía este artículo: «Todos los hombres tienen derecho a que sus ideas sean escuchadas una por una y a que no sean confundidas unas

con otras». Ese derecho para los demás lo hemos defendido en el punto anterior. Ahora toca asumirlo como un deber propio. Digamos lo que tenemos que decir. Chesterton, en una carta a Frances Blogg, a la sazón su novia, le contaba: «La sangre, el sudor, sí, pero a veces lo más duro que hay que dar a la patria es la verdad». El Bien Común requiere opiniones particulares; y si alguien te exige que mientas o que calles, te anula personalmente y priva a la sociedad de un enriquecimiento. Lo explicó a la perfección Paul Valéry: «Un ladrón sólo perjudica a los demás ciudadanos en lo que tienen de más vil. Quizá en lo que tienen de conforme con el ladrón y el robo. Un hombre que impone o quiere imponer sus opiniones, por mucho que alegue su fe o su convicción, perjudica a los ciudadanos en lo que tienen de más puro».

Además de resistir las presiones exteriores, también hay que hacer frente a las interiores, de las que el miedo no es la peor. Una amenaza más taimada sería que no diésemos nuestra opinión auténtica ni expresásemos lo que creemos verdad, sino que tratásemos de adornarnos o de ganar celebridad elevando la nota, contribuyendo al escándalo o jaleando a los nuestros. Seamos aristotélicos: busquemos el justo medio entre el apocamiento y el infanterribilismo, o sea, ciñámonos a la verdad.

Uno es rico en la medida en que tiene algo que dar. Ya sea verdad, bondad, buen humor, calidad o innovación. La mejor contribución social es el valor añadido que un esfuerzo sostenido pone en nuestros trabajos cotidianos. Antonio Machado lo tuvo claro:

A mi trabajo acudo, con mi dinero pago
el traje que me cubre y la mansión que habito,
el pan que me alimenta y el lecho en donde yago.
Y al cabo, nada os debo; debéisme cuanto he escrito.

Y hasta Rafael Alberti:

Aquella tierra con nosotros
no fue lo buena que quisimos.
Cuántas cosas en ella dejamos.
Cuánto le dimos, amigo.

Un pensamiento puramente economicista podría señalar que los poetas demuestran más moral que el Alcoyano. Están orgullosamente convencidos de su aportación a la patria, nada menos, pero con libros que no venden más de mil o,

a lo sumo, dos mil ejemplares. Por supuesto, tienen razón los poetas. La riqueza de un sentimiento, de un lenguaje más preciso, de una belleza íntima no se puede medir al peso. Urge hacer que esa conciencia orgullosa de los poetas con respecto al valor de su contribución sea común a todos los ciudadanos.

Cuidar bien de nuestro pequeño patrimonio ya supone un incremento social. Precisamente Juan Ramón Jiménez en su conferencia «Aristocracia inmanente» nos cuenta de un señor llamado Winthuysen que, cada año, cruzaba la calle de su pueblo y preguntaba a los vecinos de enfrente de qué color querían que pintase su fachada. Ellos eran los que iban a verla y no quería tomar una decisión sin contar con su gusto. Más allá de la delicadeza exquisita, la belleza es parte esencial del Bien Común. Frente a la teoría de las ventanas rotas, nosotros propugnamos la teoría de las ventanas limpias. Quien cuida de las suyas mejora su ciudad, esto es, el mundo.

6. La queja trae descrédito

La defensa de esta concepción particular y proactiva del Bien Común, de nuestro nicho particular, de nuestra independencia de conciencia tendrá un coste, sin duda, pero menor. No vayamos ahora a mentir para adornarnos de mártires, tras

158 tantos párrafos postulando la defensa de la verdad. Puede que pierdas una invitación a un foro o un premio institucional. También ganarás otras invitaciones y hasta quizá otros premios por eso mismo. Aquel que se hace el mártir miente. El mártir, por esencia, es lo que nadie puede hacerse. Eso es suicidio. Mártir te tienen que hacer y en contra de tu voluntad. El tremebundismo es tremendo y, en tiempos de contradicción, crece la tentación de caer en él. El granito de arena al Bien Común ha de ser *cum grano salis*. Si nos quejásemos, daríamos una imagen muy poco atractiva de nuestros ideales y, encima, levantaríamos la sospecha de que no los sostenemos por convencimiento, sino por una conveniencia que salió mal.

7. Resistir a las modas

En realidad, este último consejo tiene mucho de resumen. Ser uno, atender a lo mejor, soltar lo tuyo y mucha indiferencia a las posibles reacciones son características de quien se resiste a ser zarandeado por las modas cambiantes. El poeta Juan Antonio González Iglesias pide un monumento para quienes aguantan. No nos movamos como un banco de peces (que al menos es muy bello) o como un avispero enloquecido (es lo que parece que somos últimamente). El poema resulta convincente:

Quienes se oponen obstinadamente
a las modas, merecen una estatua distinta,
una copa de vino decantado con tiempo,
o una línea de oro recitada en voz alta.
Tal vez una inscripción, el reconocimiento
de sus conciudadanos:
«A los que no cedieron».

Porque hay un heroísmo
mínimo, por cierto,
cotidiano,
en esa obstinación
o indiferencia. Son
idealistas que siguen
como si no se vieran
cercados. Su renuncia
no es sólo suya. Vale
para todos. Los salva.

No se embriagan de efímero.
Aportan equilibrio
a la totalidad.
Que nadie se confunda. También ellos
están enamorados del futuro.
Pero no van por el camino fácil.

En estos versos, obsérvese el Bien Común apareciendo como resultado de una rebeldía individual. La renuncia de quien resiste las modas, dice el poeta salmantino, merece el reconocimiento de sus conciudadanos, pues vale para todos. Nos salva. Este heroísmo mínimo y cotidiano aporta a la sociedad equilibrio, permanencia, criterio, libertad...

Nuestra contribución al Bien Común, como la del poema, no será por el camino fácil, sino por el cumplimiento del deber particular. Así libraremos al Bien Común, tan necesario de defensa en estos tiempos, tan imprescindible, de ese tic antipático de parecer que enseguida lo exigimos a los otros. Además, como el deber es nuestro, nadie podría evitar que contribuyamos a la causa común. Porque está del todo en nuestras manos; y porque en ningún caso pensábamos dejar de cumplirlo.

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle Tutor, 35 | 28008 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

